

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ
М.П.ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

СИДОРАК Андрій Миколайович

УДК 248.1

ДИСЕРТАЦІЯ
ПРОБЛЕМА БОГОПІЗНАННЯ
В БОГОСЛОВСЬКІЙ СПАДЩИНІ
АРХИМАНДРИТА СОФРОНІЯ САХАРОВА

Спеціальність 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне
джерело _____ Сидорак А. М.

Науковий керівник: Жуковський Віктор Васильович, кандидат філософських
наук, доктор богослов'я

АНОТАЦІЯ

Сидорак А. М. Проблема богопізнання в богословській спадщині архимандрита Софронія Сахарова. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2021.

Вперше в українській богословській думці автор здійснив комплексний аналіз філософських, духовно-аскетичних та богословських аспектів учення про богопізнання Софронія Сахарова. Проаналізовано онтологічний вимір трійчного богомислення о. Софронія і доведено, що христологічний аспект вчення про богопізнання – це основа його богословського персоналізму. У процесі дослідження здійснено паралельний аналіз тріадологічної й антропологічної таїни іпостасі-персони, де динаміка переходу від індивідуальності до іпостасності – визначальний критерій богопізнання у богомисленні Софронія Сахарова. Виявлено, що відкриття тайни людської персональності можливе лише в єдності з пізнанням Божественної іпостасності. У дисертаційному дослідженні розкрито основні елементи онтологічної динаміки шляху богопізнання: трансцендентність джерела покликання, історичність цього процесу, віра, кенозис, значення внутрішнього духовного праксису та переосмислення містичного досвіду, повнота якого немислима як без екзистенційного пережиття, так і його інтелектуального осмислення. Особливу увагу в дослідженні звернено на оригінальні поняття, які архимандрит Софроній вводить до богословського дискурсу, а саме: «богословський переворот в пізнанні», «догматична свідомість» і стан «людини однієї ідеї». У загальному висновку роботи автор окреслив модель богомислення архимандрита як християнський персоналістичний екзистенціалізм та виокремив головні ідеї, які формують його вчення про богопізнання.

Метою дослідження є комплексне дослідження, аналіз і системне представлення розуміння богопізнання архимандритом Софронієм

Сахаровим. Об'єктом дослідження є духовно-богословська спадщина Софронія Сахарова. Предмет дослідження є вчення про богопізнання в богословській думці архимандрита Софронія.

Наукова новизна дослідження дисертаційної роботи полягає в тому, що вперше в українській богословській думці здійснено комплексний критичний аналіз текстів архимандрита Софронія Сахарова і зроблено спробу системного й різностороннього осмислення його вчення про богопізнання.

Вперше проаналізовано джерельну основу дослідження, визначено та проаналізовано головні твори Софронія Сахарова, монографії і найважливіші статті, які стосуються його богослов'я. Виявлено проблему систематизації духовного досвіду архимандрита Софронія. Доведено, що причина її криється у самій структурі реальності духовного досвіду старця.

Комплексно проаналізовано головні впливи святоотцівської спадщини на формування богословської думки архимандрита і доведено вплив ідей: єдиної людської природи та розуміння людини як образу й подоби Бога Григорія Ніського, осягнення благодаті Серафима Саровського, Божественного світла Симеона Нового Богослова, абсолютної досконалості як «сходження за завісу» Максима Ісповідника. Доведено головну роль у впливі на Софронія Сахарова постаті Силуана Афонського, який тривалий час був його духівником і живим прикладом реалізації святоотцівських ідеалів. З'ясовано, що Силуан – «найбільше явище», свідком якого був Софроній Сахаров, прикладом молитви за Адама – єдиної людини Григорія Ніського, іконою-іпостассю, з якої о. Софроній «малював» таємницю людської іпостасі – одного з найважливіших понять своєї богословської думки.

Визначено головні онтологічні передумови формування вчення про богопізнання в богословській думці о. Софронія і доведено, що богопізнання для Сахарова можливе лише у тріадологічній перспективі, де христологічний вимір пріоритетний. Відкрито роль засвоєння свідомості Христа як шляху обожнення, яке починається з віри в божество Ісуса, і приводить до вершини – Гетсиманської свідомості Христа. Доказано визначальну роль кенозису для процесу богопізнання. Виявлено та проаналізовано кенотичну модель

Софронія Сахарова у вигляді перевернутої піраміди, де на вершині – Христос. Що ближче людина до Христа, то більшого умаління вона зазнає. Відкрита важливість пневматологічного виміру, завдяки якому стає можливим виявлення інтуїції як важливого знаряддя богопізнання. Наголошено, що пневматологічний наголос у Софронія Сахарова – це наслідок впливу старця Силуана, для якого він був визначальним. Розглянуто антропологічну проблематику Софронія Сахарова і виявлено, що вона була інтеграційною віссю його вчення про богопізнання, проблему якого він розглядав крізь призму персонального буття, оскільки лише подібне може пізнавати подібне. Доказано, що персоналістичний підхід в антропології Софронія Сахарова закорінений у ранньому екзистенційному пережитті цінності людської особовості. Цінність іпостасного начала була відкрита спочатку щодо Триіпостасного Бога і лише опісля перенесена на людину як образ та подобу Тройці. Ісус Христос – ідеал людської іпостасності, зразок для наслідування. Мета буття людини як іпостасі – воіпастизування цілої людської природи і буття в любові з іншими людськими іпостасями, на зразок буття Божих іпостасей у Божій природі.

Розкрито структурні основи й динаміку розвитку процесу богопізнання в духовно-богословській спадщині архимандрита і доведено, що проблема богопізнання займає центральне місце його духовного шляху та богословлення. Виявлено три важливі етапи богопізнання – вияв Божої ініціативи, аскетично-молитовна відповідь людини, переосмислення та поглиблення духовного розуміння. Доведено виняткове значення Божого слова та віри, яка є наслідком Його сприйняття. Для Софронія Сахарова вона – перший крок і пережиття на шляху до богопізнання, одночасно і сила-енергія, яка сходить від Бога, й інтуїція людського духу, що виходить за межі дискурсивного роздумування. Виявлено явище «богословсько-трансцендентного перевороту» в пізнанні Бога, яке здійснює о. Софроній. Первинними визначаються не категорії ума, а категорії, які відкриває Бог. Людина не просто за допомогою категорій ума форматує реальність у своїй

свідомості, а саме категорії, які дає людині Бог, – визначальний чинник у побудові реальності пізнання Бога.

Проаналізовано інтерпретацію о. Софронієм загально-людського й філософсько-богословського фундаменту пізнання Бога, і доведено існування вертикальної та горизонтальної площини фундаменту. Перша пов'язана з феноменом богоявлення людині в історичному зрізі, а друга – з явищем акумуляції загальноцерковного буттєвого досвіду пізнання Бога-Тройці. Розглянуто розуміння Софронієм Сахаровим гносеологічної складової тривалого історичного процесу богоявлення і виявлено його основні етапи, найважливіші з яких – богоявлення Мойсееві, де вперше людству Бог відкрився як особа та прихід Ісуса Христа, що уможливило повноцінні персонально-буттєві відносини людини з Богом, які були неможливими у старозавітну епоху.

Виявлено визначальне значення для Софронія Сахарова настанови персональної відкритості перед реальністю, яка повстає перед свідомістю у процесі богопізнання, якою би вона не була. Визначено внутрішні й зовнішні критерії оцінки правдивості пізнання Бога. Доведено, що внутрішніми ознаками правдивого пізнання Бога для архимандрита є екзистенційне почуття контрастної якісної відмінності досвіду богопізнання від будь-якого емпіричного досвіду (реальність свідком якої стає людина перевершує здатність її уяви та розумового конструювання), глибоке пережиття присутності Божої благодаті, любов до ворогів і віра в божество Ісуса Христа. Зовнішні критерії, за допомогою яких верифікується досвід пізнання Бога, – Святе Письмо, аскетичні писання святих та жива людина – свідок подібного досвіду.

Розкрито спосіб вирішення Софронієм Сахаровим проблеми співвідношення віри й розуму і доказано, що його багатовимірне розуміння богослов'я – як академічного, як змісту молитви і як стану – привели до комплексного підходу в її вирішенні – лише разом віра й розум дають повноцінне богопізнання. Уточнено, що продовженням такого підходу є наголошення на важливості феномена, який архимандрит називає

«догматичною свідомістю». Її формування здійснюється протягом довгих років важкої духовної праці та довершується лише після десятиліть праведного життя.

Розглянуто переосмислення Софронієм Сахаровим імперсональної містики нехристиянського Сходу, прихильником якої на ранніх етапах духовних пошуків він був, і виявлено, що практикування такої аскетичності приводить до переконання в існування автономного божественного начала в людині, що веде до тенденції самообожнення, а це – ознака падіння, а не досконалості. Уточнено, що Софроній Сахаров не лише вказував на небезпеки пантеїстичноподібної духовності, а й змінював сенс понять, які їй притаманні. Зокрема, значення «космічної свідомості» пов'язував не з безособовим божественним началом у людині, а містичним досвідом любові до творіння, що дарується у молитві завдяки відкупленню Ісуса Христа.

Уточнено значення вчення про богопізнання архимандрита Софронія Сахарова для розуміння особливостей тріадологічно-антропологічного персоналізму неопатристичної богословської думки ХХ ст.

Набуло подальшого розвитку дослідження головних переломних моментів у ранніх духовних і богословських пошуках архимандрита Софронія Сахарова. Проаналізовано його особистий персонально-екзистенційний досвід вічності, з її негативною та позитивною сторонами. Представлено шлях формування і вирішення Сергієм Сахаровим проблеми співвідношення пантеїстичної безособової містики нехристиянського Сходу та персоналістичного християнського містицизму. Виявлено, що глибоке екзистенційне пережиття заповіді Христа щодо любові Бога і ближнього стало початком формування вчення про богопізнання. Доведено, що шлях формування богословлення преподобного Софронія – це особова духовна історія пошуків істини, починаючи від прагнення вийти за межі видимого в образотворчому мистецтві, через пошук правди в імперсональній містиці нехристиянського Сходу до виявлення глибинної істини про цінність особи в осягненні Троїчної божественної любові. Набуло подальшого розвитку вивчення головних екзистенційно-богословських пошуків старця Силуана,

духовний досвід якого мав неабиякий вплив на формування богослов'я Софронія Сахарова. Відкрито, що пережиття аду та надії на Боже милосердя було тим, що об'єднувало духовний досвід Сахарова й Силуана та стало причиною їхнього близького духовного спілкування. Доведено виняткове значення феномена Божественного смирення, свідомість якого передав Христос Силуану під час явління на вечірній службі. Набуло подальшого розвитку богословське осмислення неопатристичної богословської гносеології у світлі сучасних філософських і богословських викликів.

Ключові слова: Софроній Сахаров, богопізнання, містицизм, християнство, персоналізм, екзистенціалізм.

ABSTRACT

Sydorak A.M. The problem of knowledge of God in the theological heritage of Archimandrite Sophrony Sakharov. – Manuscript.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences, specialty 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical University named after M.P. Drahomanov of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2021.

For the first time in Ukrainian theological thought, the author made a comprehensive analysis of the philosophical, spiritual, ascetic, and theological aspects of the doctrine of the knowledge of God by Sophrony Sakharov. The ontological dimension of the Trinitarian theology of Fr. Sophrony is analyzed. The Christological aspect of the doctrine of the knowledge of God is the basis of his theological personalism. In the course of the research, a parallel analysis of the triadological and anthropological mystery of the hypostasis-person was carried out, where the dynamics of the transition from individuality to hypostasis is the determining criterion of God-knowledge in the theology of Sophrony Sakharov. It is revealed that the discovery of the mystery of human personality is possible only in unity with the knowledge of the Divine hypostasis. The author reveals the basic elements of the ontological dynamics of the path of knowledge of God: the transcendence of the source of vocation, the historicity of this process, faith, kenosis, the importance of inner spiritual practice and rethinking mystical experience, the fullness of which is inconceivable without existential experience

and its intellectual. Particular attention in the study is paid to the original concepts that Archimandrite Sophronius introduces into theological discourse, namely: «theological revolution in cognition», «dogmatic consciousness» and the state of «man of one idea». In the general conclusion of the dissertation, the author outlined the model of the theology of the Archimandrite as Christian personalistic existentialism and singled out the main ideas that shape his doctrine of the knowledge of God.

The purpose of the research is a comprehensive study, analysis, and systematic presentation of the understanding of the knowledge of God by Archimandrite Sophrony Sakharov. The object of research is the spiritual and theological heritage of Sophrony Sakharov. The subject of research is the doctrine of the knowledge of God in the theological thought of Archimandrite Sophrony.

The scientific novelty of the dissertation research is that for the first time in Ukrainian theological thought a comprehensive critical analysis of the texts of Archimandrite Sophrony Sakharov was made and an attempt was made to systematically comprehend his doctrine of the knowledge of God.

For the first time, the source base of the study was analyzed, the main works of Sophrony Sakharov, monographs, and the most important articles related to his theology were identified and analyzed. The problem of systematization of the spiritual experience of Archimandrite Sophrony is revealed. It is proved that the reason for it lies in the very structure of the reality of the spiritual experience of the father.

The main influences of the Holy Father's legacy on the formation of the Archimandrite's theological thought are comprehensively analyzed and the influence of ideas is proved. The main role in the influence of the figure of Siluan of Athos on Sophrony Sakharov, who for a long time was his spiritual father and a living example of the realization of the Holy Father's ideals, has been proved. It was found that Siluan was the “greatest phenomenon” witnessed by Sophrony Sakharov, an example of prayer for Adam, the only man of Gregory of Nyssa, the icon-hypostasis from which Fr. Sophrony “painted” the mystery of the human incarnation - one of the most important concepts of his theological thought.

The main ontological preconditions for the formation of the doctrine of the knowledge of God in the theological thought of Fr. Sophrony are defined and proved that knowledge of God for Sakharov is possible only in the Trinitarian perspective, where the Christological dimension is a priority. The role of receiving the consciousness of Christ as a way of deification, which begins with faith in the deity of Jesus, and leads to the top - the Gethsemane consciousness of Christ. The decisive role of kenosis for the process of knowledge of God is proved. Sophrony Sakharov's kenotic model in the form of an inverted pyramid with Christ at the top was identified and analyzed. The closer a person is to Christ, the greater humiliation he experiences. The importance of the pneumatological dimension is emphasized, thanks to which it becomes possible to identify intuition as an important tool of knowledge of God. It is emphasized that the pneumatological emphasis in Sofroniy Sakharov is a consequence of the influence of Elder Siluan, for whom he was decisive. The anthropological problems of Sophrony Sakharov are considered and it is found that they were the integrative axis of his doctrine of the knowledge of God, the problem of which he considered through the prism of personal existence because only the like can know the like. It is proved that the personalistic approach in the anthropology of Sophrony Sakharov is rooted in the early existential experience of the value of the human personality. The value of the hypostatic principle was first discovered with the Triune God and only later transferred to man as the image and likeness of the Holy Trinity. Jesus Christ is the ideal model of human hypostasis. The purpose of the existence of human being as a hypostasis is to hypostasising the whole human nature and to be in love with other human hypostasises, such as the existence of Divine persons in one God's nature.

The structural bases and dynamics of the development of the process of the knowledge of God in the spiritual and theological heritage of the archimandrite are revealed and it is proved that the problem of the theological gnoseology occupies the central place of his spiritual path and theology. Three important stages of knowledge of God have been revealed - the manifestation of God's initiative, the ascetic response of man, the rethinking and deepening of spiritual understanding.

The exceptional significance of God's word and faith, which is a consequence of His perception, is proved. For Sophrony Sakharov, it is the first step and experience on the path to knowledge of God, both the divine energy that emanates from God and the intuition of the human spirit, which goes beyond discursive reflection. The phenomenon of "theological-transcendent revolution" in the knowledge of God, which is carried out by Fr. Sophrony. The primary ones are not the categories of the mind, but the categories that God reveals. The human person does not simply use the categories of the mind to format reality in his consciousness, but rather the categories that God gives to man, the determining factor in constructing the reality of knowing God.

The interpretation of Fr. Sophrony of the philosophical and theological foundation of the knowledge of God is presented, and the existence of the vertical and horizontal planes of the foundation is proved. The first is connected with the phenomenon of the theophany to the human being in a historical context, and the second is connected with the phenomenon of the accumulation of the universal ecclesial experience of knowledge of the God-Trinity. Sophrony Sakharov's understanding of the epistemological component of the long historical process of theophany is considered and its main stages are revealed, the most important of which is the divine revelation to Moses, where for the first time God revealed himself to mankind as the person, and coming of Jesus Christ which made possible a full-fledged personal relationship of the human being with the Divine Being, which was impossible in the Old Testament era.

The guiding value for Sophrony Sakharov is the emphasis on the personal openness to reality, which arises before consciousness in the process of the knowledge of God, whatever it may be, has been revealed. Internal and external criteria for assessing the truth of the knowledge of God are determined. It has been proved that the inner signs of true knowledge of God for an archimandrite are an existential sense of contrasting qualitative difference of the experience of knowing God from any empirical experience (the reality witnessed by man surpasses his imagination and mental construction), deep experience of God's grace and love of enemies and faith to the deity of Jesus Christ. The external criteria by which the

experience of knowing God is verified are the Holy Scriptures, the ascetic writings of the saints, and the living person witnessing such an experience.

Sophrony Sakharov's method of solving the problem of the correlation between faith and reason is revealed, and it is proved that his multidimensional understanding of theology - as academic, as the content of prayer, and as an ontological state, leads to a comprehensive approach in solving it. Only together faith and reason are the basis for deep knowledge of God. It is clarified that the continuation of this approach is the emphasis on the importance of the phenomenon, which the archimandrite calls "dogmatic consciousness". Its formation takes place over many years of hard spiritual work and is completed only after decades of righteous living.

Sakharov's rethinking of the impersonal mysticism of the non-Christian East, which he was a supporter of in the early stages of spiritual pursuits, is considered. It is found that the practice of such asceticism leads to the belief in the existence of an autonomous divine principle in human being, which leads to tendencies of self-divinization, which is characteristic of sin, and not perfection. It is specified that Sophrony Sakharov not only pointed out the dangers of pantheistic spirituality but also changed the meaning of the concepts that are inherent in it. In particular, he associated the meaning of "cosmic consciousness" not with the impersonal divine principle in man, but with the mystical experience of love for creation, which is given in prayer through the redemption of Jesus Christ.

The significance of the doctrine of God-knowledge of Archimandrite Sophrony Sakharov for understanding the peculiarities of the triadological and anthropological personalism of the neo-patristic theological thought of the XX century is specified.

The study of the main turning points in the early spiritual and theological search of Archimandrite Sophrony Sakharov was further developed. His personal existential experience of eternity, with its negative and positive sides, is analyzed. Sakharov presents the way of formation and solution of the problem of the correlation between the pantheistic impersonal mysticism of the non-Christian East and personalistic Christian mysticism. It was revealed that the deep existential

experience of Christ's commandment to love God and neighbor was the beginning of the formation of the doctrine of the knowledge of God. It is proved that the way of forming the theology of St. Sophrony is a personal spiritual history of the search for truth, starting from the desire to go beyond the visible in the fine arts, through the search for truth in the impersonal mysticism of the non-Christian East to discover the deep truth the study of the main existential and theological pursuits of Elder Siluan, whose spiritual experience had a great influence on the formation of Sophrony Sakharov's theology, was further developed. It has been revealed that the experience of hell and the hope of God's mercy was what united the spiritual experiences of Sakharov and Siluan and led to their close spiritual communion. The exceptional significance of the phenomenon of Divine humility, the consciousness of which Christ transmitted to Siluan during his appearance at the evening service, is proved. The theological understanding of neo-patristic theological epistemology in the light of modern philosophical and theological challenges has been further developed.

Keywords: Sophrony Sakharov, knowledge of God, mysticism, Christianity, personalism, existentialism.

Список публікацій

Статті в наукових фахових виданнях України:

1. Сидорак. А. М. Проблема стоїчного розуміння «життя згідно з природою» та його вплив на антропологічну проблематику Євагрія Понтійського / А. Сидорак // Проблеми гуманітарних наук. Філософія. – 2013. – Вип. 31. – С. 173–186.
2. Сидорак А. М. Ключові моменти світоглядної трансформації від ідеалів безособового абсолюту до усвідомлення цінності особистісного буття в творах архимандрита Софронія Сахарова / А. М. Сидорак // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичне релігієзнавство. – 2015. – № 12. – С. 119–130.
3. Сидорак А. М. Христологічний вимір богопізнання в богослов'ї Софронія Сахарова / А. М. Сидорак // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 19. – С. 103–107.
4. Сидорак А. М. Роль віри та розуму у вченні Софронія Сахарова про богопізнання / А. М. Сидорак // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 21. – С. 100–102.
5. Сидорак А. М. Екзистенційно-аскетичний вимір духовного досвіду преподобного Силуана Афонського / А. М. Сидорак // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 22. – С. 132–135.
6. Сидорак А. М. Проблема богопізнання згідно вчення Софронія Сахарова / А. М. Сидорак // Перспективи. Соціально-політичний журнал. – 2020. – № 4. – С. 131–138.

Стаття в іноземному періодичному науковому виданні:

7. Сидорак А. М. Вплив святоотцівської спадщини і святих православної Церкви на формування богословської думки архимандрита Софронія Сахарова / А. М. Сидорак // Vox patrum. – № 37 (2017), t. 67. – С. 573–597.

Публікації в інших наукових виданнях:

8. Сидорак А. М. Християнський персоналізм у розумінні архимандрита Софронія Сахарова як дороговказ для напрямку руху в контексті духовної ситуації сучасної України / А. М. Сидорак // Всеукраїнська науково-практична конференція «Філософія. Людина. Сучасність». – Вінниця. – 2017. – С. 199–202.

9. Сидорак А. М. Деякі штрихи до особливостей формування архимандрита Софронія Сахарова як мислителя та аскетичного письменника / А. М. Сидорак // Тези студентської наукової конференції філософського факультету «Дні науки 2015». – Львів. – 2015. – С. 27–30.

10. Сидорак А. М. Шляхи подолання конфлікту – християнський контекст (згідно ідей архимандрита Софронія Сахарова) / А. М. Сидорак // Конференція «Релігія на шляху подолання конфліктів: жертівність, поразки, компроміси». – Львів. – 2016. – С. 123–125.

11. Сидорак А. М. Архимандрит Софроній Сахаров та феномен вічності – відображений у людській свідомості, та переживаний людською особистістю / А. М. Сидорак // Тези студентської наукової конференції філософського факультету «Дні науки 2015». – Львів. – 2016. – С. 9–12.

12. Сидорак А. М. Розуміння богопізнання архимандритом Софронієм Сахаровим / А. М. Сидорак // XXXV Всеукраїнська науково-практична інтернет-конференція: «Вітчизняна наука на зламі епох: проблеми та перспективи розвитку». – Переяслав-Хмельницький. – 2017. – С. 193–195.

ЗМІСТ

Вступ	18
Розділ I. Джерельна основа дисертаційного дослідження і ступінь опрацювання проблеми	2828
Розділ II. Формування світогляду та ключовий поворот	3535
2. 1. Молитва та позитивна сторона вічності	35
2. 2. Екзистенційний вимір негативної сторони вічності	36
2. 3. Надособовий абсолют та особистісні стосунки з живим Богом	40
2. 4. Практична реалізація ідеалів нового світосприйняття	43
Висновки до розділу	44
Розділ III. Вплив святоотцівської спадщини і святих Православної Церкви на формування богословської думки архимандрита Софронія Сахарова.....	46
3. 1. Богомислення Софронія Сахарова і спадщина Отців	46
3. 2. Джерела богомислення	48
3. 3. Макарій Єгипетський.....	53
3. 4. Григорій Ніський.....	54
3. 5. Йоан Ліствичник	56
3. 6. Максим Ісповідник.....	57
3. 7. Симеон Новий Богослов.....	60
3. 8. Серафим Саровський	62
3. 9. Силуан Афонський.....	64
Висновки до розділу	67
Розділ IV. Екзистенційно-аскетичний вимір духовного досвіду преподобного Силуана Афонського.	699
4. 1. Винятково грандіозне пережиття Силуана.....	70
4. 2. Покаянний вимір тримання ума в аді.	74
4. 3. Тримання ума в аді й надія на Господа як дієвий метод духовної досконалості	77
4. 4. Досвід осягнення смирення: від Антонія Великого, Серафима Саровського до Софронія Сахарова	78
4. 5. Вчення про два види смирення.....	799
Висновки до розділу	81
Розділ V. Онтологічні передумови богопізнання	82
5. 1. Таїнство Пресвятої Тройці	82

5. 1. 1. Унікальність Бога християн – реальність, яка формує шлях до богопізнання.	83
5. 1. 2. Логіка буття й антиномічне пізнання Бога.....	85
5. 1. 3. Ісус Христос – єдиний шлях до Бога Отця.....	87
5. 1. 4. Любляча воля Отця – головна причина буття та обоження людини.	97
5. 1. 5. Святий Дух – життя та богопізнання податель.....	98
5. 2. Таїнство людини	102
5. 2. 1. Джерела богословської антропології архимандрита.....	102
5. 2. 2. Персона – головне поняття антропологічної проблематики	103
5. 2. 3. Шлях до відкриття персони	104
5. 2. 4. Розуміння персони	107
5. 2. 5. Людство як відображення Тройці	110
5. 2. 6. Перехід до іпостасного способу буття.....	113
5. 2. 7. Персональність і буденний буттєвий рівень	116
Висновки до розділу	1199

Розділ VI. Богопізнання як екзистенційне спів-буття 120

6. 1. На підступах до богопізнання.....	120
6. 1. 1. Онтологічний вимір як факт буття.....	121
6. 1. 2. Можливість богопізнання та його глибина.....	122
6. 1. 3. Філософський вимір і пантеїзм	124
6. 1. 4. Трансцендентне джерело процесу богопізнання.....	125
6. 1. 5. Історичний шлях богопізнання.....	12626
6. 2. Поклик Бога	128
6. 2. 1. Слово Боже	129
6. 2. 2. Віра як головні ворота та шлях до богопізнання.....	130
6. 3. Відповідь людини на поклик Бога.....	135
6. 3. 1. Кенозис.....	136
6. 3. 2. Практичне християнське життя – єдиний шлях до богопізнання	142
6. 3. 3. Боротьба з уявою.....	145
6. 3. 4. Три способи молитви.....	149
6. 3. 5. Ісусова молитва.....	153
6. 4. Переосмислення містичного досвіду	161
6. 4. 1. Досвід Божественного світла.....	161
6. 4. 2. Критерії правдивості містичного досвіду	164
6. 4. 3. Без інтелектуального розуміння немає повноти.....	168
6. 4. 4. Феномен догматичної свідомості.....	170

6. 4. 5. Вершина богопізнання	171
6. 4. 6. Екзистенційність богопізнання як найважливіша ознака богомислення архимандрита	176
Висновки до розділу	180
Висновки	182
Бібліографія.....	199

Вступ

Актуальність теми дослідження. Постмодерний світ – серйозний виклик для автентичного розуміння християнської духовної спадщини. Особливо це стосується тих вимірів життя християн, які пов'язані з вершинами їхнього містичного досвіду. Розмаїття культур, ідей, богословських і духовних традицій, з одного боку, ставлять нові питання перед суспільством та Церквою, а з другого – створюють новочасні можливості для інтерпретацій людиною ХХІ ст. глибинного контексту життя й формування християнської аскетичної традиції. Одним із найяскравіших представників цієї традиції був архимандрит Софроній Сахаров (1896–1993), якого Константинопольська Православна Церква 27 листопада 2019 р. зарахувала до лику святих. Преподобний Софроній Афонський прожив довге життя, здобув колосальний духовний досвід і зумів його передати у своїх творах. Осягнувши вершин містичного життя, він реально досвідчив те, про що пишуть численні християнські святі й подвижники впродовж усієї історії Церкви.

Проблема богопізнання у богословській думці о. Софронія займає центральне місце, про що свідчить назва його головного твору – «Бачити Бога як Він є». Ця тема ще не досліджена ґрунтовно ні у світовому, ні в українському науково-богословському контекстах. Тому важливо й актуально для сучасної християнської богословської думки дослідити досвід духовного життя і богоспілкування святого ХХ ст., осмислити оригінальний внесок архимандрита Софронія Сахарова в розвиток сучасної східнохристиянської богословської думки й духовності.

Проблема співвідношення ідеалів безособового Абсолюту, деперсоналізованого людського буття з одного боку та ідеалів персоніфікованого Бога й безмежної цінності людської особи з другого все ще існує в нашому суспільстві. Ми можемо споглядати протистояння цих світоглядних позицій. Його виявом може бути внутрішній конфлікт внаслідок розповсюдження різноманітних практик нехристиянського

містичного Сходу в середовищі європейських країн, які великою мірою були сформовані християнськими ідеалами, де людська особистість – безмежно цінна, як цінними є саме особові стосунки між людиною-особою та Особою-Богом. Суть же таких новітніх практик полягає у відмовленні від усіх виявів людського «я» та «злиття» того, що залишається внаслідок такої практики з безособовим Абсолютом. Важливість цього дослідження полягає в тому, що Софроній Сахаров мав рідкісний досвід містичного життя як у контексті імперсональної містики нехристиянського Сходу, так і аскетично-містичного християнського життя. Саме тому його апологія християнського духовного життя у світі з пантеїстичноподібними ідеалами особливо цінна.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено в межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я філософсько-богословського факультету Українського католицького університету, що передбачає наукові дослідження ідентичності східнохристиянського патристичного богослов'я загалом і пов'язаної з цим духовної та богословської спадщини Східних Церков ХХ ст. зокрема. Це охоплює також вивчення богословської думки провідних богословів ХХ ст. Водночас воно відповідає програмам догматичних і патристичних дисциплін кафедри богослов'я, а саме: «Східнохристиянська духовність», «Христологія», «Сотеріологія», «Тринітарне богослов'я (пневматологія)», «Отці Церкви», «Богословська антропологія», «Православне богослов'я ХХ ст.: головні тенденції, напрями, персоналії».

Мета дослідження – комплексне вивчення, аналіз і системне представлення розуміння богопізнання архимандритом Софронієм Сахаровим.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання:**

- простежити й визначити головні переломні моменти в ранніх духовних і богословських пошуках архимандрита Софронія Сахарова;
- виявити та визначити головні впливи святоотцівської спадщини на формування богословської думки архимандрита;

– розкрити головні екзистенційно-богословські пошуки старця Силуана, духовний досвід якого мав неабиякий вплив на формування богослов'я Софронія Сахарова;

– визначити головні онтологічні передумови формування вчення про богопізнання в богословській думці о. Софронія;

– розкрити структурні основи й динаміку розвитку процесу богопізнання в духовно-богословській спадщині архимандрита.

Об'єкт дослідження – це духовно-богословська спадщина Софронія Сахарова.

Предмет – вчення про богопізнання в богословській думці архимандрита Софронія.

Методи дослідження. Під час роботи над темою застосовано комплексний підхід, який дав змогу досягнути логічної завершеності як окремих аспектів, так і цілого дисертаційного дослідження. З урахуванням особливості об'єкта дослідження та сформульованої мети обрано такі методи: патристично-богословський аналіз, який передбачає богословську реконструкцію та інтерпретацію вчення про богопізнання в богословській думці архимандрита Софронія Сахарова; герменевтичний підхід, призначений для інтерпретації і розкриття змісту текстів Софронія Сахарова; порівняльний метод, що дозволяє зіставити підходи Отців Церкви і богословів, які були значимими у формуванні богословської візії о. Софронія з його концепцією богопізнання.

Загальною методологічною основою для дисертаційної роботи стали праці таких богословів: Миколи Сахарова, Захарії Захару, Рафаїла Нойки, Бориса Бобринського, Сергія Булгакова, Павла Євдокимова, Йоана Зізіуласа, Ленки Карфікової, Володимира Лоського, Йоана Мейендорфа, Юстина Поповича, Георгія Флоровського, Томаша Шпідліка, Христоса Яннараса, Єлени Герасим, Олександра Гуревича, Георгія Завершинського.

Джерельна база дослідження найперше охоплює доступні твори Софронія Сахарова [6–18]. Богословська спадщина о. Софронія малодосліджена, і тому ще немає окремих монографій чи статей, у яких би

науковці комплексно чи вузько спеціалізовано досліджували різні моменти богословської думки архимандрита. Серед знайдених і доступних наукових опрацювань важливі монографії Миколи Сахарова [71] та Захарії Захару [43]. Також для розгляду окремих аспектів творчості й життя архимандрита Софронія Сахарова використано напрацювання таких авторів: Єлени Герасим [77], Олександра Гуревич і Віри Єрьоміної [79], Георгія Завершинського [80–82], Рафаїла Нойки [54], Іларіона Алфеева [74], Серафима Бараделя [75] й ін.

Наукова новизна дослідження дисертаційної роботи полягає в тому, що вперше в українській богословській думці здійснено комплексний критичний аналіз текстів архимандрита Софронія Сахарова і зроблено спробу системного й різностороннього осмислення його вчення про богопізнання.

Суттєві наукові результати дослідження, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і є конкретизовані в таких положеннях:

Вперше:

– проаналізовано джерельну основу дослідження, визначено та проаналізовано головні твори Софронія Сахарова, монографії і найважливіші статті, які стосуються його богослов'я. Виявлено проблему систематизації духовного досвіду архимандрита Софронія. Доведено, що причина її криється у самій структурі реальності духовного досвіду старця;

– комплексно проаналізовано головні впливи святоотцівської спадщини на формування богословської думки архимандрита і доведено вплив ідей: єдиної людської природи та розуміння людини як образу й подоби Бога Григорія Ніського, осягнення благодаті Серафима Саровського, Божественного світла Симеона Нового Богослова, абсолютної досконалості як «сходження за завісу» Максима Ісповідника. Доведено головну роль у впливі на Софронія Сахарова постаті Силуана Афонського, який тривалий час був його духівником і живим прикладом реалізації святоотцівських ідеалів. З'ясовано, що Силуан – «найбільше явище», свідком якого був

Софроній Сахаров, прикладом молитви за Адама – єдиної людини Григорія Ніського, іконою-іпостассю, з якої о. Софроній «малював» таємницю людської іпостасі – одного з найважливіших понять своєї богословської думки;

– визначено головні онтологічні передумови формування вчення про богопізнання в богословській думці о. Софронія і доведено, що богопізнання для Сахарова можливе лише у тріадологічній перспективі, де христологічний вимір пріоритетний. Відкрито роль засвоєння свідомості Христа як шляху обоження, яке починається з віри в божество Ісуса і приводить до вершини – Гетсиманської свідомості Христа. Доказано визначальну роль кенозису для процесу богопізнання. Виявлено та проаналізовано кенотичну модель Софронія Сахарова у вигляді перевернутої піраміди, де на вершині – Христос. Що ближче людина до Христа, то більшого умаління вона зазнає. Відкрита важливість пневматологічного виміру, завдяки якому стає можливим виявлення інтуїції як важливого знаряддя богопізнання. Наголошено, що пневматологічний наголос у Софронія Сахарова – це наслідок впливу старця Силуана, для якого він був визначальним. Розглянуто антропологічну проблематику Софронія Сахарова і виявлено, що вона була інтеграційною віссю його вчення про богопізнання, проблему якого він розглядав крізь призму персонального буття, оскільки лише подібне може пізнавати подібне. Доказано, що персоналістичний підхід в антропології Софронія Сахарова закорінений у ранньому екзистенційному пережитті цінності людської особовості. Цінність іпостасного начала була відкрита спочатку щодо Триіпостасного Бога і лише опісля перенесена на людину як образ та подобу Тройці. Ісус Христос – ідеал людської іпостасності, зразок для наслідування. Мета буття людини як іпостасі – воіпастизування цілої людської природи і буття в любові з іншими людськими іпостасями на зразок буття Божих іпостасей у Божій природі;

– розкрито структурні основи й динаміку розвитку процесу богопізнання в духовно-богословській спадщині архимандрита і доведено, що проблема богопізнання займає центральне місце його духовного шляху та

богословлення. Виявлено три важливі етапи богопізнання – вияв Божої ініціативи, аскетично-молитовна відповідь людини, переосмислення та поглиблення духовного розуміння. Доведено виняткове значення Божого слова та віри, яка є наслідком Його сприйняття. Для Софронія Сахарова вона – перший крок і пережиття на шляху до богопізнання, одночасно і сила-енергія, яка сходить від Бога, й інтуїція людського духу, що виходить за межі дискурсивного роздумування. Виявлено явище «богословсько-трансцендентного перевороту» в пізнанні Бога, яке здійснює о. Софроній. Первинними визначаються не категорії ума, а ті, які відкриває Бог. Людина не просто за допомогою категорій ума форматує реальність у своїй свідомості, а саме категорії, які дає людині Бог, – визначальний чинник у побудові реальності пізнання Бога;

– проаналізовано інтерпретацію о. Софронієм загально-людського й філософсько-богословського фундаменту пізнання Бога, і доведено існування вертикальної та горизонтальної площин фундаменту. Перша пов'язана з феноменом богоявлення людині в історичному зрізі, а друга – з явищем акумуляції загальноцерковного буттєвого досвіду пізнання Бога-Троїці. Розглянуто розуміння Софронієм Сахаровим гносеологічної складової тривалого історичного процесу богоявлення і виявлено його основні етапи, найважливіші з яких – богоявлення Мойсеєві, де вперше людству Бог відкрився як особа, та прихід Ісуса Христа, що уможливило повноцінні персонально-буттєві відносини людини з Богом, які були неможливими у старозавітну епоху;

– виявлено визначальне значення для Софронія Сахарова настанови персональної відкритості перед реальністю, яка постає перед свідомістю у процесі богопізнання, якою би вона не була. Визначено внутрішні й зовнішні критерії оцінки правдивості пізнання Бога. Доведено, що внутрішніми ознаками правдивого пізнання Бога для архимандрита є екзистенційне почуття контрастної якісної відмінності досвіду богопізнання від будь-якого емпіричного досвіду (реальність, свідком якої стає людина, перевершує здатність її уяви та розумового конструювання), глибоке пережиття

присутності Божої благодаті, любов до ворогів і віра в божество Ісуса Христа. Зовнішні критерії, за допомогою яких верифікується досвід пізнання Бога, – Святе Письмо, аскетичні писання святих та жива людина – свідок подібного досвіду;

– розкрито спосіб вирішення Софронієм Сахаровим проблеми співвідношення віри й розуму і доказано, що його багатовимірне розуміння богослов'я – як академічного, як змісту молитви і як стану – привели до комплексного підходу в її вирішенні – лише разом віра й розум дають повноцінне богопізнання. Уточнено, що продовженням такого підходу є наголошення на важливості феномена, який архимандрит називає «догматичною свідомістю». Її формування здійснюється протягом довгих років важкої духовної праці та довершується лише після десятиліть праведного життя;

– розглянуто переосмислення Софронієм Сахаровим імперсональної містики нехристиянського Сходу, прихильником якої на ранніх етапах духовних пошуків він був, і виявлено, що практикування такої аскетичності приводить до переконання в існування автономного божественного начала в людині, що веде до тенденції самообоження, а це – ознака падіння, а не досконалості. Уточнено, що Софроній Сахаров не лише вказував на небезпеки пантеїстичноподібної духовності, а й змінював сенс понять, які їй притаманні. Зокрема, значення «космічної свідомості» пов'язував не з безособовим божественним началом у людині, а містичним досвідом любові до творіння, що дарується у молитві завдяки відкупленню Ісуса Христа.

Уточнено:

– значення вчення про богопізнання архимандрита Софронія Сахарова для розуміння особливостей тріадологічно-антропологічного персоналізму неопатристичної богословської думки ХХ ст.

Набуло подальшого розвитку:

– дослідження головних переломних моментів у ранніх духовних і богословських пошуках архимандрита Софронія Сахарова. Проаналізовано його особистий персонально-екзистенційний досвід вічності, з її негативною

та позитивною сторонами. Представлено шлях формування і вирішення Сергієм Сахаровим проблеми співвідношення пантеїстичної безособової містики нехристиянського Сходу та персоналістичного християнського містицизму. Виявлено, що глибоке екзистенційне пережиття Заповіді Христа щодо любові Бога і ближнього стало початком формування вчення про богопізнання. Доведено, що шлях формування богословлення преподобного Софронія – це особова духовна історія пошуків істини, починаючи від прагнення вийти за межі видимого в образотворчому мистецтві, через пошук правди в імперсональній містиці нехристиянського Сходу до виявлення глибинної істини про цінність особи в осягненні Троїчної божественної любові;

– вивчення головних екзистенційно-богословських пошуків старця Силуана, духовний досвід якого мав неабиякий вплив на формування богослов'я Софронія Сахарова. Відкрито, що пережиття аду та надії на Боже милосердя було тим, що об'єднувало духовний досвід Сахарова й Силуана та стало причиною їхнього близького духовного спілкування. Доведено виняткове значення феномена Божественного смирення, свідомість якого передав Христос Силуанові під час явління на вечірній службі;

– богословське осмислення неопатристичної богословської гносеології у світлі сучасних філософських і богословських викликів.

Теоретичне значення дисертації. Висновки дисертаційного дослідження сприяють кращому розумінню онтологічної глибини християнського богослов'я та автентики східнохристиянської духовності у ХХ ст. Містичне життя закорінене в догматах про Особи Пресвятої Тройці, любов Бога Отця, викупну роль жертви Ісуса Христа, благодать Святого Духа, яка сходить унаслідок цієї жертви, правду про людську іпостась і можливість богоспілкування – всі ці виміри християнського правила віри й молитви стали головним шляхом живого богословлення, про який свідчить своїм життям о. Софроній. Вони зовсім не подібні до тих пропозицій імперсональної пантеїстичної містики, про яку часто можна чути в наш час і з якою зустрівся у духовних пошуках архимандрит.

Практичне значення дослідження. Це дослідження може стати основою як для апології і популяризування глибинної християнської духовності, так і для міждисциплінарних досліджень християнського містичного життя порівняно з іншими виявами глибинних пошуків людського духу. Крім того, результати дослідження будуть корисними як у формуванні дисциплін, пов'язаних із вивченням православної богословської думки ХХ ст., так і для подальших досліджень сучасного православного богослов'я.

Особистий внесок здобувача. У ході праці над дисертаційним дослідженням були системно опрацьовані всі доступні на час написання тексти Софронія Сахарова. Також зібрані та проаналізовані всі доступні свідчення життя і творчості архимандрита Софронія.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дослідження виголошені на дев'яти конференціях: VII Міжнародній науково-практичній конференції «Релігія і фундаментальна наука в добу глобалізації» (Львів, 20–21 березня 2015 р.), Науковій конференції філософського факультету Львівського національного університету ім. І. Франка «Дні науки – 2015» (Львів, 14–15 травня 2015 р.), «Релігія на шляху подолання конфліктів: жертівність, поразки, компроміси» (Львів, 15 квітня 2016 р.), Науковій конференції філософського факультету Львівського національного університету ім. І. Франка «Дні науки – 2016» (Львів, 11–12 травня 2016 р.), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософія. Людина. Сучасність» (Вінниця, 4–5 квітня 2017 р.), XIX Міжнародній науково-практичній конференції «Релігія та глобальні виклики епохи: історичний досвід, реалії сьогодення, перспективи на майбутнє» (Львів, 28–29 квітня 2017 р.), XXXV Всеукраїнській науково-практичній інтернет-конференції «Вітчизняна наука на зламі епох: проблеми та перспективи розвитку» (Переяслав-Хмельницький, 21 вересня 2017 р.), «Віра і розум: зустріч на порозі постсекулярного суспільства» (Харків, 9 листопада 2017 р.), XX Міжнародній науково-практичній конференції:

«Культура діалогу та діалог культур: релігійні чинники в умовах пошуку порозуміння» (Львів, 27–28 квітня 2018 р.).

Публікації. Певні аспекти теми дисертації викладено в шести публікаціях у фахових наукових виданнях («Проблеми гуманітарних наук. Філософія», «Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія: Історичне релігієзнавство», «Актуальні проблеми філософії та соціології», «Перспективи»), одна – в іноземному («Vox patrum»).

РОЗДІЛ І

Джерельна основа дисертаційного дослідження

і ступніть опрацювання проблеми

Головним джерелом дослідження стали твори Софронія Сахарова [6–18]. Найперше потрібно виділити головний із них – «Бачити Бога як Він є», де архимандрит описує особистий духовний досвід [6]. Його цінність у тому, що тут розкриті ті внутрішні механізми конструювання структури богословських ідей, про які можна дізнатися з інших його книг. Для вивчення моєї проблематики важлива також книга, мабуть, найвідоміша серед його творів – «Старець Силуан» [6]. У ній він, описуючи життя старця, подає розлоге пояснення аскетично-молитвеного виміру буття християнського подвижника. З огляду на хронологію життєвого шляху архимандрита Софронія, потрібно виділити ще дві його книги – «Плодвиг богопізнання» [15] та «Духовні бесіди» [7]. Перша належить до раннього періоду творчості, і в ній можна бачити початки тих ідей, які стали для нього визначальними. Друга – збірник його проповідей у монастирі, виголошених вже на схилі життя. Її цінність у тому, що саме в цих проповідях він говорить про те, що вважав головним на схилі свого глибокого й довголітнього духовного життя.

Одна з найскладніших проблем, з якою зіткнеться будь-який дослідник творчості архимандрита Софронія Сахарова, – систематизація його досвіду богопізнання, вибудування стрункої системи богословських поглядів. Досліджень, які би стосувалися винятково зазначеної проблематики на сьогодні не існує. Водночас наявна низка праць, де тою чи тою мірою заторкуються питання, важливі для теми дослідження. Найповніша монографія, яка стосується дослідження богослов'я архимандрита Софронія Сахарова, – книга «I love therefore I am» [71]. Це дослідження – докторська дисертація племінника архимандрита – Миколи Сахарова. У ній автор зробив спробу критичної оцінки богословської спадщини о. Софронія, яка була здійснена на основі глибокого аналізу творів архимандрита та його життя.

Сам автор мав можливість жити біля архимандрита чотири роки в монастирі. Щобільше, він сам став монахом у цьому ж монастирі.

Дослідження Миколи Сахарова комплексне. У перших двох розділах він аналізує шлях богословської формації архимандрита та загальні принципи його богослов'я. Наступні – присвячені темам, які для С. Сахарова були важливими. Зокрема, досліджує розуміння принципу особи – як Божої, так і людської. Також дослідник багато уваги приділяє таким поняттям, як кенозис, образ і подоба, обоження, богопокинутість, смирення та пам'ять про смерть.

Особливо цінне в цій монографії те, що в ній автор зробив спробу дослідити вплив богословської думки таких богословів, як митрополит Антоній Храповицький та о. Сергій Булгаков, у вченні яких наявні сумнівні моменти з погляду офіційного православного богослов'я. Уже пізніше, в одному з інтерв'ю [95], автор дисертації озвучив своє бачення зв'язку деяких положень вчення архимандрита Софронія Сахарова із вченням названих богословів. Зокрема, наголосив, що основа всього богослов'я о. Софронія – саме Передання Церкви, особливо аскетичне, а також його особистий духовний досвід. Отець Софроній саме звідси черпав дух і головні ідеї свого підходу, хоча міг виражати їх за допомогою сучасного на той час богослов'я.

Потрібно відзначити ще одну особливість цього дослідження – автор використовує порівняння деяких аспектів вчення о. Софронія із підходами світських мислителів. Ілюстрацією цього може бути розуміння теми смерті архимандритом і філософом-екзистенціалістом Гайдегером. Використання компаративіського підходу має свої плюси й мінуси. З одного боку, воно розширює горизонти і богослов'я, і філософії, з другого – існує певна небезпека стирання нюансів розуміння цих понять людьми, які жили і творили в зовсім інших традиціях. Такий підхід цікавий тим, що відкриває шлях до вивчення творчості архимандрита для професійних філософів, проте у певному сенсі порушує автентичну атмосферу богословствування архимандрита. Для нього розуміння Гайдегером поняття смерті, як мінімум, не було важливим, а як максимум – він міг просто не знати, що Гайдегер

писав про смерть. Сам факт використання такого порівняння – результат впливу на дослідника світоглядних позицій другої половини ХХ ст. Адже сам автор дисертації сформувався у тому середовищі, де прийнято «перекидати містки» між ідеями різних мислителів. І те, що він пізніше став монахом, могло лише накладати елементи нового світосприйняття на вже сформовану парадигму мислення. І тому вказана праця – своєрідний результат накладання цих двох парадигм.

Знакове й важливе дослідження богословської думки архимандрита Софронія – праця архимандрита Захарії Захару «Христос як шлях нашого життя. Введення в богослов'я старця Софронія (Сахарова)» [43]. Спільне в цього автора з М. Сахаровим те, що він також жив в одному монастирі з архимандритом Софронієм, проте набагато довше – 27 років. У цій праці використаний інший підхід, ніж у зазначеній дисертації. Автор описує вчення старця саме тією мовою і тими звичними поняттями аскетично-монашої атмосфери, у якій жив та творив архимандрит. Його підхід найбільш близький для більшості церковних мислителів і тісно пов'язаний з аскетичним переданням, яке мало змінювалося за багато років. Про близькість його парадигми до церковних мислителів свідчить також велика кількість позитивних відгуків саме на цю працю серед сучасних представників Церкви. Вселенський Патріарх Варфоломій¹ назвав це дослідження скарбом аскетичного вчення старця Софронія, а митрополит Ірофей Влахос відзначив: «Архимандрит Захарія ясно та доступно представляє богослов'я старця, творчо аналізуючи його богословську думку і при цьому не викривлюючи її, допомагаючи читачеві вже особисто ознайомитись із текстами завжди згадуваного старця» [43, с. 7].

На думку Захарії Захару, головний аспект богослов'я архимандрита Софронія – вчення про особу. Центр дослідження архимандрита Захарії – розуміння о. Софронієм проблеми людської особистості у світлі православної антропології. Це дослідження не обмежується антропологічною

¹ Мовиться про 232-го Константинопольського Патріарха – Варфоломія I (Архондоніса Димитріоса), обраного Предстоятелем Константинопольської Церкви в 1991 р.

проблематикою – воно охоплює й інші сторони богослов'я архимандрита і має структуру для описування богословських систем. Особливість цієї праці та, що в ній автор акцентує на духовній глибині аскетичного вчення старця Софронія та розкриває невидимі зв'язки між різними феноменами духовного життя.

Третє важливе дослідження богословської думки архимандрита Софронія – праця с. Єлени Герасим «Онтологічний вимір Преображення у творах архимандрита Софронія (Сахарова)» [77]. Центральна тема – тема Преображення. Праця складається з трьох розділів, де перший присвячений дослідженню особливостей формування богословської думки архимандрита Софронія. У другому розглянуті антропологічні передумови Преображення. Третій – про богословські підстави Преображення у творах архимандрита. Тема цього дослідження висвітлена за допомогою двох «сюжетних ліній» [77, с. 8]: онтологічний вимір преображення людини, тобто аналіз тих онтологічних змін, якими супроводжується зміна людини внаслідок її наближення до Бога, й дослідження питання онтології обоження крізь призму конкретного досвіду богопізнання архимандрита Софронія. Такий підхід охоплює широкий опис онтологічного виміру Преображення, у якому стає можливим саме особистий досвід архимандрита. Останній не може бути правильно сприйнятий без розуміння християнсько-аскетичного середовища, у якому він стає можливим.

Окрім вказаних трьох більших досліджень, існує низка менших за обсягом опрацювань, котрі становлять неабияку цінність. У них більшого значення набуває порівняння різних аспектів богословського вчення архимандрита Софронія із способом богословствування інших церковних мислителів. Прикладом може бути стаття А. Гуревич і В. Єрьоміна «Духовне становлення православного християнина у святителя Ігнатія (Брянчанинова) та архимандрита Софронія (Сахарова): подібність та відмінність» [79]. Порівняльна характеристика відкриває нові горизонти для розуміння місця богослов'я архимандрита Софронія у православній богословській думці. Цінність цієї праці в тому, що автори, порівнюючи богословствування двох

богословів, не замикалися на їхній методології, а йшли далі, шукаючи ті чинники, які формували парадигми їхнього світосприйняття. Це дає змогу побачити внутрішні причини, котрі сприяли певному типу богословлення. Наприклад, для розуміння ставлення Ігнатія Брянчанинова до різного роду містичних досвідів вони наводять влучну цитату Георгія Флоровського: «У Ігнатія завжди відчувається протидія містичним впливам Александрійської епохи, які були сильними і в його час. Для нього це була оманлива і несправжня духовність... отруєна гординою...» [79, с. 225]. Архимандрит Софроній жив уже в інший час, і тому сприйняття та інтерпретація його вчення крізь призму богословської парадигми іншої епохи завжди нестиме небезпеку неправильного розуміння.

Ще одне цікаве дослідження – стаття диякона Георгія Завершинського «Богословський екзистенціалізм архимандрита Софронія Сахарова» [81]. Цей автор має двоякий підхід до богомислення о. Софронія. З одного боку, він намагається виділити ті особливості, завдяки яким духовний досвід архимандрита став унікальним, а з другого – виявити той загальний пласт досвіду святоотцівської традиції, де підхід архимандрита не суперечить цій традиції, а швидше привідкриває новий погляд на неї. Автор представляє думки не лише богословів, а й філософів, зокрема розуміння поняття екзистенції Сереном К'єркегором та Емануїлом Кантом. Філософське осмислення поняття екзистенції робить ширшим і глибшим розуміння цього поняття в богословській думці архимандрита Софронія. Філософський та богословський піходи доповнюють один одного. Для богослова, порівняно з філософом, завжди є ще додатковий вимір, який, не суперечачи філософському, додає глибини і привідкриває нові сторони понять, які описує філософія.

Особливо цінна для мого вивчення богослов'я архимандрита Софронія низка джерел-спогадів різних людей [54; 74; 75; 86; 92; 95]. Вони подають багато важливої інформації для відтворення тієї атмосфери, у якій жив і богословив С. Сахаров. Читаючи їхні спогади, можна дізнатися багато деталей, які допомагають збагнути те, що важливе для спільноти, у якій

творив архимандрит. Відповідно, коли вивчати твори богослова й розуміти контексти написання (архимандрит прожив дуже довге земне життя і відповідно всі твори не можна розглядати як продукт одного періоду), можемо краще відтворити те, що хотів передати автор. Його тексти «говорять» набагато менше, якщо не враховувати контексту їх створення.

Попри існування спроб побудови схем богословствування архимандрита все ж таки питання складності систематизації його вчення вимагає глибшого дослідження. Тим більше, що проблема відсутності чітко структурованої богословської системи пов'язана з внутрішніми закономірностями цілого життєвого процесу богопізнання архимандрита Софронія.

Отець Софроній був незадоволений системою передачі свого духовного досвіду. Промовисті слова в головній його богословській праці «Бачити Бога як Він є»: «Багато разів я переривав свою роботу, незадоволений тим, що написав..., стараючись з'ясувати причину цього явища, і тепер, здається, трохи розумію. Я поставив перед собою невиконане завдання: представити у книзі те, що мені було дано пережити протягом десятиліть мого “аду покаяння”» [6, с. 115].

Головна причина такої проблемної ситуації криється у природі духовного досвіду, учасником якого став архимандрит. Такий досвід сам собою не є однорідним, чітко структурованим і прямолінійним. Залежачи від багатьох чинників, він характеризується значною динамічністю [6, с. 116].

Отож сам досвід того, що сприймає богослов, залежить від природи реальності, яка постає перед його свідомістю. Саме сприйняття реальності охоплює ширший контекст свідчення про трансцендентність іншим людям і, зрештою, завершується у справі, задля якої Христос прийшов у світ, – спасіння душ. Динамізм сприйняття божественної реальності пов'язаний із певною «течією свідомості», яка сама собою стає дієвим чинником впливу для багатьох інших, хто шукає християнської досконалості. Як зазначає Г. Завершинський у статті щодо богословського екзистенціалізму о. Софронія, «“потік свідомості” богослова, виражений ним самим, може

залишити безцінне свідчення для інших, притягнутих Тим, Який любов'ю зранив богослова, примусив його знову і знову шукати Себе» [82, с. 164].

Розділ II

Формування світогляду та ключовий поворот

Весь земний шлях Софронія Сахарова позначений пошуками глибинних підвалин буття. Не до кінця усвідомлений на початку цього шляху потяг до Вічного внаслідок постійних роздумів, пошуків, молитви, поступово викристалізувався у глибоку й оригінальну, ще не повністю структуровану та класифіковану дослідниками богословську систему. Великою мірою ця система закорінена саме в роках пошуку прийнятної для внутрішніх духовних запитів світоглядної парадигми. У цьому розділі спробую відтворити перепиті молодечих пошуків майбутнього архимандрита.

2. 1. Молитва та позитивна сторона вічності

Перший важливий вплив на формування релігійного світосприйняття малого Сергія мала няня. Будучи релігійною людиною, вона брала його зі собою до храму, де мала звичку довго молитися. Малий хлопчик знаходив собі місце біля її ніг, і так створювалася певна атмосфера, сприятлива для розвитку звички молитися. Як він сам зауважує, ця звичка стала для нього внутрішньою потребою, і помолитися пів години чи сорок п'ять хвилин не було проблемою [12, с. 18].

Молитва – важлива частина його життя протягом 17–18 років. Саме на переломі цих років Сергій захопився читанням літератури з буддизму, йоги та інших містичних нехристиянських віань [12, с. 18]. Під впливом цього він здійснює першу світоглядну переоцінку – приходить до переконання, що Євангеліє «менш глибоке», ніж інші містичні вчення, оскільки над-особистісний абсолют здавався йому чимось вищим, ніж ідея особистісного Бога. На цьому етапі майбутній архимандрит визнає «нижчість» персоналістичного розуміння Бога порівняно з абсолютністю та всезагальністю надперсоналістичного абсолюту. Разом із визнанням вищості надперсоналістичного абсолюту від персонального Бога С. Сахаров усе ж таки не відмовляється і від практикування молитви до Христа [12, с. 18–19].

Це була перша спроба синтезу, примирення старої та нової світоглядних позицій.

Так тривало декілька років. С. Сахаров практикував особистісну молитву, й одночасно все більше його розум був захоплений тим, що перебуває за межами іманентного виміру – думка про вічність все частіше і глибше опановувала його. Захоплення малюванням ще більше підсилювало роздуми про це. С. Сахаров сприймав його не як копіювання видимих предметів природи, а швидше як знаряддя проникнення у таємницю краси, яка виявляється у природі і в певний спосіб пов'язана з вічністю. На противагу прагматичному й меркантильному відношенню до видимих речей, у нього розвинулося «містичне» бачення всього, що його оточувало. Як він сам зазначає, від такого підходу, де все сприймається як вияв якоїсь глибокої таємниці, «розвивається почуття краси, тому що, що глибше проникаєш в незвичайну складність будь-якого життєвого явища, то більше відчуваєш його красу» [12, с. 19]. Відчуття краси інколи доходило до такого рівня, що втрачалося сприйняття часу. Саме мистецтво стало головним посередником, через який С. Сахаров сприймав навколишній світ. Глибоке проникнення у суть мистецтва привело молодого Сахарова до усвідомлення обмеженості тих посередників, якими воно володіло. Як він сам зазначає: «Для мене світ був мистецтвом. Таємниця цього видіння мене тримала постійно немов би прикованою до себе. І від цього почуття краси приймало болючі форми – болючі тому, що всі ці посередники, доступні мені в мистецтві, були ніщо: вони не можуть виразити цього видіння» [12, с. 22].

2. 2. Екзистенційний вимір негативної сторони вічності

Вічність манила Сергія Сахарова не лише позитивною стороною, але, жахаючи своїм негативним виміром, змушувала глибоко роздумувати над сенсом усього, що існує. Важливе свідчення пережитого досвіду цієї сторони вічності бачимо в розділі «Благодать смертної пам'яті» головного твору архимандрита [6]. Зацікавлення феноменом вічності майбутній архимандрит виявляв ще в дитинстві, проте переломним моментом, коли ця проблема для нього стала домінатною, став початок Першої світової війни (1914–1918). Як

він зазначає: «...новини про тисячі невинних людей, які гинули на фронтах, поставили мене впритул перед явищем трагічної дійсності. Неможливо було змиритися з тим, що велика кількість молодих життів перериваються, і до того ж із безумною жорстокістю» [6, с. 10]. Саме ці події історії були тим зовнішнім чинником, який з усією очевидністю загострив пережиття скінченності всього феноменального буття².

² Цей феномен дуже близький до того, що у Ясперса супроводжує пережиття т. зв. граничних ситуацій. Останні характеризуються тим, «що завжди в роздвоєному на “суб’єкт–об’єкт” предметному світі нічого немає надійного, ніякого сумніву щодо Абсолютного, ніякої опори, яка б міцно трималася якогось пізнання і якогось мислення. Усе тече, все міняється в неспокійному русі становлення, що ставиться під сумнів, усе відносне, скінчене, роздвоєне на противаги, ніколи не ціле, абсолютне, сутнісне» [70, с. 214].

Великою мірою таке «стояння свідомості» перед усім, що виникає лише для того, щоби зникнути, є одночасним дотиканням і того, що стоїть за зовнішньою мінливістю феноменів, які виникають. Нова реальність, яка приходить з усвідомленням відсутності опори в усьому звичному, вимагає від людини екзистенційної відповіді. Людина повинна вирішити, як вона далі «з усім цим» житиме. Відповіді на ці ситуації будуть одними у віруючої людини, яка має ще якусь іншу перспективу життя, що стоїть за обмеженістю світу, й іншими у представників такого типу світогляду, який відмовляє у праві існування усьому тому, чого людина не зустрічає у повсякденному феноменальному вимірі. Прикладом такого, замкненого лише на цьому вимірі, підходу може бути світоглядна позиція Альберта Камю: «Якщо б я був деревом або твариною, життя одержало б для мене сенс. Точніше, проблема сенсу зникла б зовсім, тому що я би став частиною цього світу. Я був би цим світом, якому нині протистою усією своєю свідомістю... Нікчемний розум протиставив мене усьому сотвореному, і я не можу відкинути цього одним росписом пера. Я повинен утримати те, що вважаю істинним, що видається мені очевидним, навіть проти власного бажання. Що інше лежить в основі цього конфлікту, цього розладу між світом і свідомістю, як не саме усвідомлення конфлікту? Тому, щоби зберегти конфлікт, мені необхідна безнастанна свідомість, яка завжди оновлюється і завжди є напруженою» [46, с. 51–52].

Обмежуючись лише своїм екзистенційним досвідом, неможливо пояснити внутрішні механізми, завдяки яким стала можлива така хитка та гнітюча ситуація в людському бутті. Людина є буттям, яке має свідомість та усвідомлює свою конечність. Вона одночасно переживає і свою спорідненість із вічністю, і жах перед нею, відчуває страх втратити свою індивідуальність перед її лицем. Як зазначає архимандрит Захарія Захару: «Після падіння первозданних людей вічність перестала бути самозрозумілою дійсністю і природною даністю. Людина зависла між нею і безоднею небуття. Її предвічне напередпризначення полягає у прийнятті вічності як беззаперечного факту. Яким би не було відхилення від цієї перспективи, людина його переживає як абсурд або безсенсовість.... Пам’ять смерті як переживання відсутності вічності стає дивним закликком, спрямованим до людини, і закликає її до вічного напередпризначення стати “причасником божественної природи”» [43, с. 100–101].

Читаючи глибокі свідчення екзистенційних переживань С. Сахарова, не можна сказати, що він не переживав усієї трагічності екзистенційної ситуації людини у світі так, як це описують представники екзистенціалізму. Його сприйняття правди про скінченність людини і всього, що зустрічає її свідомість, не була «розбавлена» чи «полегшена» його релігійністю. Він бачив ту саму онтологічну реальність, що й представники, для прикладу, атеїстичного екзистенціалізму. Саме в цій точці реальність, яка поставала перед

Пережиття скороминучості та кінцевого зникнення усього видимого настільки сильне, що змушує переоцінювати все, що людина переживала до того часу. У Софронія Сахарова знаходимо досить глибоке описання досвіду його пережиття, яке він пізніше назве пам'ятю смерті й пов'яже з тією пам'ятю про смерть, про яку читав в описі досвіду давніх християнських подвижників³. Так він описує одне з найбільш характерних переживань цього періоду свого життя: «...читаю, сидячи за столом; підіпру голову рукою, і несподівано – відчуваю череп у моїй руці, і я подумки дивлюсь на нього із зовні. Фізично я був ще молодим та нормально здоровим. Не розуміючи природи того, що відбувається зі мною, я пробував звільнитись із цих переживань, які порушували мирний хід моєї роботи. Я спокійно говорив собі: “Переді мною ще ціле життя; може, сорок і навіть більше років, повних енергії...”. І що ж? Несподівано приходила відповідь, не мною обдумана: “Якщо і тисячу років... а далі що?”. І тисяча років в моїй свідомості закінчувалася швидше, ніж була сформована думка» [6, с. 16]. Такі пережиття викликали в С. Сахарова природне бажання ухилитися від них,

свідомістю, була одна і та ж. Просто останні немов «закрили ворота» перед іншими перспективами, які могли б пояснити трагічну реальність, представлену в повсякденному бутті.

Проте інша перспектива, де є місце для існування Бога, присутня у Його Одкровенні про Себе, людину, буття, і стала «наріжним каменем» світосприйняття Сахарова. Саме факт існування Бога, Його творча та життєдіяльна діяльність у світі – центральний орієнтир, який допоміг пережити факт усвідомлення кінечності людини та світу. Як зауважує архимандрит Софроній уже на схилі віку: «Для мене, як християнина, весь світ живе лише тому, що Господь вимовив відомі слова: “Нехай буде світло”, “Нехай буде твердь” і так далі. І весь світ – не що інше, як результат Його волі, Його мислення. І з усього розвитку подій ми бачимо, що для сотворення безсмертної людини потрібно, щоб вона пройшла і негативний досвід. Згідно з сенсом Одкровення і як говорить Василій Великий у своїй Анафорі, “в зберіганні заповідей було наше вічне життя”. І якщо ми порушуємо заповідь, то втрачаємо Бога та вічне життя» [7, с. 48].

³ Цікава історія про Ісихія, згадана в «Ліствиці», де Йоан Ліствичник пише про важливість пам'яті про смерть: «Він спочатку вів недбайливий спосіб життя і зовсім не піклувався про свою душу, в кінці, впавши в смертельну хворобу, з годину часу здавався зовсім померлим. Коли він отямився, то просив усіх нас, щоби, не зволікаючи, від нього відішли і, закривши двері своєї келії, прожив у ній років дванадцять, нікому ніколи не сказавши ні малого, ні великого слова, і нічого не споживаючи, окрім хліба та води; але, сидячи в затворі, немов перед лицем Господнім, жахався і бідкався про те, що бачив під час свого екстазу, і ніколи не змінював свого способу життя, але завжди був немов би поза собою і не переставав тихо проливати теплі сльози. Коли ж він наблизився до смерті, ми, відбивши двері, зайшли у його келію і після багатьох прохань почули ці слова: «Пробачте, – сказав він, – хто осягнув пам'ять смерті, той ніколи не може згрішити» [2, с. 102–103].

проте реальність все більше огортала його. До кінця не усвідомлюючи того, що з ним відбувається, С. Сахаров усе ж інтуїтивно відчував усю важливість і глибину свого досвідчення. Він розумів, що зіткнувся з вічністю, навіть якщо вона була зі знаком мінус. Як сам зауважує: «...“під знаком мінусу” розкривалось у мені глибинне буття. Матеріальний світ втрачав свою консистенцію, час – протяжність⁴» [6, с. 13]⁵.

Наступний етап прогресування цього процесу – поява відчуття «свинцевої стіни»: «Адже до попередніх переживань суєтності всього додалось інше, не менш гнітюче: переді мною мисленно виникла перепона, яку я відчув як свинцеву товсту стіну. Ні один промінь світла, ні умового, ні фізичного не проникав крізь неї» [6, с. 12]. Вічність все більше і більше розгорталася перед свідомістю майбутнього архимандрита. Цей духовний процес змінював як сприйняття ним простору та часу, так і викристалізував прагнення пошуку опори, яка б допомогла в його переживанні непостійності всього.

Він також усвідомлював всеоб’ємну онтологічну трагічність усього скінченого існування, яке, будучи відображеним у людській свідомості, «помирає» з її смертю. Онтологічна здатність огортання людською свідомістю цілого світу свідчить про аксіологічну глибину її іпостасності. Як відзначає Софроній Сахаров: «...темрява загубленої свідомості лякала мене:

⁴ Про співвідношення часу до вічності він напише пізніше: «Час і вічність у розумінні подвижника – це два відмінні образи буття. Перше, тобто час, – образ сотвореного, безперестанно виникаючого у своєму русі буття, яке незбагнено розгортає Бог, Який творить із нічого. Друге, тобто вічність, – образ Божого буття, до якого не можна застосувати наші поняття протяжності та послідовності. Вічність – єдиний непротяжний, неосягненої повноти акт Божественного буття, яке, будучи над створінням, непротяжно обіймає всі протяжності сотвореного світу. Вічний по сутності – Єдиний Бог. Вічність не є чимось абстрактним або окремо суцям, але Сам Бог у Своєму бутті» [17, с. 192–193].

⁵ Уже після довгих років активного християнського та монашого життя, особливо коли вів пустинницьке, міг уже глибше переосмислити явища вічності, простору й часу, але швидше під «знаком плюс», ніж «мінус». Як він зауважує: «...живучи в пустелі, людина молиться про все людство. Розширюється її ум, і він від часу переходить до вічності. Від меж різного роду до божественної безмежності. У пустелі цінне те, що вічність стає відчутною. І немов би такою, що змушує забути час. У мене особисто з’явилася дивна думка щодо вічності: якщо б не було вічності, часу також не було б. І Бог, який перебуває у вічності, сотворив світ таким, що форма буття цього світу пов’язана з часом, зі змінами: підйоми, падіння, любов, і зворотна до неї – ненависть – усе проходить людина» [7, с. 208–209].

якщо я справді помираю, то що буде з усім, що я пізнав? А мені було дано переживати в той час величну картину космічного буття. І для мене, у межах моєї особи, помирає весь світ, якщо є смерть. Вона була для мене подією надзвичайної важливості, через яку я сприймав буття світу: є життя чи є лише смерть, коли все – і Бог, і космос – лише перехідні явища» [7, с. 47].

2. 3. Надособовий абсолют та особистісні стосунки з живим Богом

Переживаючи негативну сторону вічності, С. Сахаров не переставав практикувати молитву, й одночасно його продовжувала манити позитивна. Спроба примирення практики особистісної молитви та захоплення надособистісним абсолютот дала лише тимчасовий ефект, який до кінця не вирішував проблеми співіснування таких двох різних світоглядних позицій у душі Сергія. Неможливість одночасного захоплення надособистісним абсолютот і практикування особистісної молитвою з усією очевидністю постала перед молодим шукачем. Він почав з усе більшою силою усвідомлювати нелогічність та внутрішню суперечність такого поєднання, і, як наслідок, вирішив відмовитися від практикування молитви. Щобільше, вимушений був навіть докладати зусиль, щоб подолати свою багаторічну звичку до молитви [12, с. 21].

Зміна ціннісних орієнтирів, пов'язаних з особовим Богом християн, Богом із дитинства Софронія Сахарова, на ідеали надперсоналістичного абсолютот східного нехристиянського містицизму⁶ була спричинена впливом духовних практик нехристиянського Сходу, якими він займався. У головній книзі архимандрит описує, у чому полягали такі аскетичні вправи: «Моя умова аскетика була в тому, щоб через мисленну та вольову зосередженність

⁶ Позбавлення Бога персональності невідворотно наштовхувало на думку ті сфери, де на перший план виходить не присутність Бога, а досвідчення певних феноменів. Головними моментами, які супроводжували таке досвідчення, були збентеження, навіть страх, та відсутність інтегративного впливу цього пережиття на людину загалом. Архимандрит так описує свої переживання, коли одного разу побачив усю кімнату, наповнену розірваними кусками світла, яке вібрало: «...моя душа збентежилася; я відчув відштовхування від цього видіння; я би сказав, щось подібне до неприязні, змішаної з деяким страхом, подібним до страху від змії, яка заповзла у твій дім» [6, с. 36]. Пізніше, під час своїх медитацій, Сахаров здобув інший досвід: «...я бачив мою мисленну енергію, яка була подібна до невеликого світла; це світло було всередині черепа і навколо нього; серце ж при цьому не брало участі, живучи окремо від мозку» [6, с. 36].

позбутися матеріальності тіла з його чуттєвістю; йти далі – до всетрансцендентного Чистого Буття⁷ через зречення у собі самому і особового начала, і мислення, та й інших форм космічного бування» [6, с. 258]⁸. Водночас осмислення буття, невіддільного часу, постійно поглиблювалося, дійшовши до майже безперервного існування у його свідомості. Як зазначає богослов: «...думка про абсолютне Буття супроводжувала мене постійно, і без неї будь-яке мистецтво і будь-яке явище в житті ставало позбавленим сенсу: якщо це завтра зникне, причому так, що ні я не буду існувати, ні те обличчя, яке я люблю або маю» [12, с. 21].

Новий виток духовних пошуків і переоцінки духовних ідеалів був пов'язаний із гносеологічним виміром. Питання: як ми можемо розуміти пізнання загалом, виражало одну з найважливіших проблем, якій приділяв увагу майбутній архимандрит. Визнаючи певну цінність інтелектуального пізнання, Сергій чітко усвідомлював його обмеженість. Адже інтелектуальне пізнання, яке найбільше притаманне для науки, тісно пов'язане з детермінізмом проминального світу. Саме детермінований світ – головний об'єкт науки. Поза його межами наука втрачає сферу свого застосування.

Довгі роздуми про те, що стоїть за межами смерті та зайняття художнім мистецтвом, сформували в Сергія⁹ переконання в існуванні явищ, що перебувають поза межами детермінізму і їх не можна пізнати науковими методами. Саме на цьому етапі він глибоко переживає Заповіді Христа щодо любові Бога та ближнього (Лк. 10, 27). Це привело його до розуміння сутності пізнання, яке він ототожнював зі спілкуванням у бутті і, передовсім, в акті любові [12, с. 23]. Він усвідомив глибокі зв'язки між силою любові й глибиною пізнання. Як зазначає М. Сахаров, пошук того, що виходить за межі видимої реальності, досягнув у духовному житті Софронія кульмінації у відкритті факту, що слова Христа про любов Бога всім серцем, розумом, силою, – це не просто вираження моральної психології, а глибоко

⁷ Тут і надалі збережено авторський правопис.

⁸ Пізніше він усвідомить свою світоглядну помилку цього періоду, яка полягала у змішанні понять персони й індивідуума [6, с. 30].

⁹ Ім'я Софроній він одержав лише 24 березня 1926 р. при постризі в рясофор у монастирі Святого великомученика Пантелеймона на Афоні [99].

онтологічна реальність. Любов виявляється як справжнє джерело пізнання. Якщо Бог пізнаваний за допомогою любові, то божественний абсолют – це персональне буття [71, с. 19].

Кінцевий синтез світоглядної позиції майбутнього архимандрита відбувся приблизно в цей момент духовних пошуків. Попередні спроби примирення прагнення над-особистісного абсолюту та пошуку відповіді, яка б задовільнила його екзистенційні прагнення щодо вічності, потерпіли крах. Він так і не зміг змиритися з потребою відмовитися від своєї особовості, приносячи її в жертву, щоб поєднатися із надособовим абсолютом. Він не зміг переступити через нелогічність й абсурдність людського життя у разі визнання факту існування людської особи немов би якоїсь аномалії буття. Він глибоко відчував велич особи, наскільки вона цінна в космічному масштабі. Роздумуючи над феноменом смертності, архимандрит зазначає: «...моя невідворотня смерть не була лише чимось безмежно малим – “одним менше”. Ні. У мені, зі мною помирає все те, що охоплює моя свідомість: близькі люди, їх страждання та любов, весь історичний прогрес, уся Земля загалом, і сонце, і зорі, і безмежний простір; і навіть Сам Творець Світу, і Той помирає у мені; цілковито все Буття поглинає темрява забуття» [6, с. 11]¹⁰.

Хоча майбутній архимандрит і змусив себе перестати молитися, проте без існування особового Бога, без існування безсмертної людської особи він не міг вийти зі своєї екзистенційної пастки. Саме персональне безсмертя, що його проповідував Христос, надавало сенсу всьому людському існуванню, яке тісно пов'язане зі свободою та відповідальністю. Лише в межах особового буття стає можливим процес богопізнання, який здійснюється любовно-буттєвим шляхом. Як зазначає архимандрит: «Мої стосунки з Богом мають винятково особистісний вимір. Поза такими відношеннями немає поняття гріха; поза цим немає любові між людиною та Богом; поза цим немає

¹⁰ Уже після років глибокого осмислення важливості людської особи Софроній Сахаров доходить висновку щодо певної співмірності між людиною та Богом. Так у Святому Письмі мовиться про те, що Бог сотворив людину на Свій образ та подобу, як і про те, що така співмірність робить можливим сам факт буттєвого пізнання людиною Бога як істини. Детальніше див. [71, с. 40] та [26, с. 77].

і не може бути буттєвого пізнання Бога; поза цим усе поглинає смерть, усе потопає у самому справжньому небутті» [9, с. 29].

Духовні пошуки привели молодого шукача до формування внутрішньої повноти й екзистенційного задоволення результатом. Прагнення недетермінованого буття, що виражалося у прагненні надособового абсолюту, було визнаним таким, у чому не можна досягнути повноти. Усвідомлення важливості існування буттєвого пізнання, яке можливе лише через Христа [12, с. 23], привело як до переосмислення надособового абсолюту, так і до розкриття нових горизонтів, що стали середовищем подальшого поглиблення духовного досвіду. Одне з найпромовистіших свідчень щодо співвідношення двох конкурентних ідеалів, які так довго тримали С. Сахарова в пошуковій напрузі, – свідчення самого мабутнього архимандрита: «Перше одкровення – шукати Над-особового Абсолюту – мене надихнуло інтелектуально, але ніяк не торкнуло серця. Друге – змінило моє серце. І для мене світ відкрився у нових вимірах» [12, с. 23].

Весь подальший шлях духовних пошуків Софронія був, з одного боку, шляхом поглиблення розуміння вибраної світоглядної і духовної позиції, а з другого – ще глибшого розуміння тієї екзистенційної прірви, перед якою стояв майбутній архимандрит. Він відкриває цінність християнських догматів та роль Церкви і переоцінює феномени, з якими мав справу під час медитативних практик та захоплення нехристиянським містичним Сходом. Його богослов'я має виразні риси інтегрованості в догматичний, аскетичний та загальноцерковний виміри. Як він зазначає у листі до Давида Бальфура: «Трьох речей я не розумію: 1) адогматичної віри; 2) безцерковного християнства; 3) безаскетичного християнства. І ці три: Церква, догмат і аскетика (тобто християнський подвиг) – для мене одне життя» [14, с. 270].

2. 4. Практична реалізація ідеалів нового світосприйняття

Вибравши подальший напрям духовного життя, який полягав у цілковитому повороті у сторону християнської духовності, Сергій вирішує поглибити знання із християнського богослов'я. Він вступає до Православного богословського інституту в Парижі. Проте надії, які він

покладав на академічну освіту, не виправдались. Хоча там С. Сахаров пізнав багато нового про християнство, проте ці знання не відкривали шляху практичного осягнення християнських ідеалів. Про інститут він пише: «Перебуваючи там, я не знайшов того, що шукав: я дізнавався про імена, дати, проте хто що говорив, дізнавався про історичні труднощі Церкви і так далі, а мені хотілося слухати лише про те, як осягнути вічність» [12, с. 25]. У своєму внутрішньому пошуку він дійшов висновку, що лише в монастирі є сприятливі умови, щоб увесь час віддавати для досягнення цієї мети [12, с. 25]. Уже багато років після прийняття рішення піти в монастир, на схилі земного життя, у повчанні для своїх співбратів архимандрит Софроній привідкриє ще одну сторону того, що було важливим чинником у рішенні покинути світське життя. Після цілковитого повороту до християнства молитва, від якої він відмовився, знову здобула місце в його житті. Підсилена новим, глибинним, розумінням християнських правд, вона немов той вулкан поселилась у його серці й зупинити її було неможливо. Саме в молитві він вбачав такий стан, у якому людина справді може поєднатись із Творцем, і в якій є справжній сенс монашества [7, с. 17].

Спрага буттєвого пізнання особового Бога вимагала таких умов, де найкраще можна би було реалізувати спільність буття з Ним. Саме лише інтелектуальне розуміння не могло осягнути та виразити всієї глибини співжиття з Богом [6, с. 263]. Пізніше він говоритиме про «науку» в монашестві, протиставляючи її «науковому досвіду» та «досвідній науці». Досвід Божого дотику змінює все сприйняття людини, і тоді все, що виглядає великим та важливим, втрачає своє значення [7, с. 58].

Висновки до розділу

Підсумовуючи, можна сказати, що внутрішня спрага до пізнання того, що стоїть за мінливими феноменами буденного світу, була причиною проходження різних етапів духовного пошуку майбутнього архимандрита. З дитинства привиті християнська побожність, навик молитви й жага до малювання з плином років сприяли формуванню потягу до того виміру, який пов'язаний із вічністю. Унаслідок поступового руху в напрямі поглиблення

пізнання таїн вічного С. Сахаров пройшов етап захоплення нехристиянським східним містицизмом із його ідеалом надособового абсолюту. Логічна суперечність між таким пантеїстичним світоглядом та гострим сприйняттям цінності людської особи протягом довгого часу не давала можливості примирити ці два світогляди в серці майбутнього архимандрита. Лише особове безсмертя, яке проповідував Христос, надавало сенсу всьому.

Глибоко пережиті Заповіді Христа щодо любові Бога всіма своїми силами та любові ближнього (Лк. 10, 27) привели до розуміння С. Сахаровим сутності пізнання, яке він ототожнював зі спілкуванням у бутті, передовсім в акті любові, яке можливе лише тоді, коли і людина, і Бог є особами. Отож збереження цінності особи та можливість буттєвого спілкування з Богом, що в перспективі приводить до її безсмертя, було тим поворотним моментом, котрий нарешті зробив можливою інтеграцію усіх внутрішніх прагнень майбутнього архимандрита. Саме після цього йому відкрилися нові перспективи духовного вдосконалення, пов'язаного з буттєвим пізнанням Бога й обоженням людини. Вже на цьому шляху він переоцінив свій медитативний досвід періоду захоплення нехристиянським містицизмом Сходу й усвідомив глибини християнського вчення та головні моменти аскетично-містичного християнського шляху досконалості.

РОЗДІЛ III

Вплив святоотцівської спадщини і святих Православної Церкви на формування богословської думки архимандрита Софронія Сахарова

Маючи колосальний досвід духовного життя, архимандрит зумів у книгах поєднати святоотцівську глибину та гостре розуміння викликів сучасності. Досконале християнське життя Софронія Сахарова привело до того, що Іларіон Алфеев після зустрічі з ним написав: «Зустріч із старцем була для мене подією величезної важливості. У його особі я побачив людину, яка досягнула того, що на святоотцівській мові називається обоженням. Одна справа читати про обоження у давніх отців, інша – бачити це своїми очима, на прикладі живої людини, твого сучасника» [74, с. 131–132].

У цьому розділі зроблено спробу дослідити головні святоотцівські джерела, а також визначальні тексти святих Православної Церкви, які були для Софронія Сахарова екзистенційно важливими та впливали на його богослов'я. Не претендую на вичерпність у розкритті цієї теми, а лише відзначу певні важливі, на мою думку, фрагменти, які стосуються об'єкта дослідження. Вибрано саме цих авторів, оскільки певні їхні ідеї Сахаров не раз згадує у своїх творах, що може свідчити про екзистенційну близькість та глибину їх впливу на нього. У поданні матеріалу використано хронологічний порядок, який вказує на час життя авторів.

3. 1. Богомислення Софронія Сахарова і спадщина Отців

Архимандрит, осмислюючи думки філософів та богословів, свідомий існування певних обмежувальних рамок, які майже завжди впливають на самі ідеї, що народжуються під час богословствування. Це дуже важливо у сприйнятті Софронієм Сахаровим не лише творів та ідей релігійних філософів, а й святих Отців. Так, в одному з листів архимандрит, полемізуючи з еклезіологічним підходом Лоського, пише: «...я завжди намагаюсь підходити до кожного богослова із врахуванням деяких

обмежувальних завдань “історичного моменту”, і також обмеженістю наших посередників ... кожний богослов певною мірою є обумовлений “частковим”, “місцевим” і “часовим” завданням. Я намагаюся підходити до праць будь-якого богослова з думкою, що всі ми повинні загальними зусиллями шукати найбільшого наближення богословського викладу догмату до його вічного змісту в самому акті Буття» [10, с. 73–74]. Архимандрит свідомий того, що навіть Отці й учителі Церкви «не всі стояли на одному і тому ж рівні пізнання Бога та Людини» [6, с. 227].

Попри визнання екзистенційної обмеженості окремо взятого богослова Сахаров цінує той духовний досвід, який, хоча й частково, та відображає вічну реальність, що стала доступною у часі. Загальне ставлення до Передання в архимандрита дуже шанобливе. Він зазначає, що Передання пов’язане з позитивним досвідом попередників, які були під дією Святого Духа: «Усе, що коли-небудь було дано під дією благодаті, належить до Божої вічності, не страждає від часу. Відкидаючи духовний зміст Передання Церкви, ми порушуємо заповідь: “Шануй батька твого і матір твою” (Мт. 15, 4)» [18, с. 40].

Про важливість для архимандрита узгоджувати своє бачення богословських істин із вченням Отців свідчить факт його звернення до Г. Флоровського у справі перевірки богословського тексту, який о. Софроній хотів подавати до друку: «Я набираюсь “сміливості” представити Вам на суд та суворий контроль те, що віддаю в друк... Я буду Вам безмежно вдячний, якщо Ви знайдете можливість “зупинити” мене від цього кроку або навпаки, утвердити своєю хоча б короткою відповіддю...» [10, с. 55]. Така недовіра до своїх ідей великою мірою є виявом монашого досвіду духовної боротьби, сформованого століттями. У листі до Г. Флоровського він пише: «Вам я віддаю на суд мої думки з надією, що Ви мені допоможете утриматись на царському шляху отців. Я не хотів би через брак мого досвіду та знання, наговорити речей, які далеко віддалені від возлюбленого мною Православ’я» [10, с. 52].

Потрібно зазначити, що архимандрит визнає також цінність особистого духовного досвіду. Він із гіркотою констатує факт існування компіляції з думок отців, яка підміняє живу догматичну свідомість. Так, у листі до Г. Флоровського о. Софроній пише, що не має доступу до книг, і ця обставина не дає можливості свої думки підкріплювати покликанням на святих Отців: «Адже недостатньо (для дуже багатьох спеціалістів) лише висловити думку, хоча б і цінну. Їм потрібно її “документувати”, оскільки богослов’я у наш час уже давно стало компілятивним, а не вираження свого справжнього “догматичного досвіду” і досвіду аскетичного. Це було визнано як право за отцями» [10, с. 126].

Так, загальний підхід архимандрита до спадщини Отців можна назвати «серединним шляхом». З одного боку, він із великим пієтетом ставиться до їхнього свідчення про Божу реальність, а з другого – свідомий завжди наявних обмежень, визначених духом часу, культурою та вихованням. Важливий чинник і глибокий особистий містичний досвід. Він свідчить про те, що Бог, який відкривався колись Отцям, також промовляє до людини й сьогодні. У цій перспективі цікаві слова архимандрита в розділі про літургійну молитву його книги «Бачити Бога як Він є»: «...у моїй свідомості переважає сучасний досвід, а не давній. Почався цей досвід тоді, коли я ще зовсім не був знайомий із творами Святих Отців. Навіяний – я так вірю – тим же Духом, який походить від Бога, він, досвід, багато в чому збігався з писаннями Отців-аскетів; проте одночасно і відрізнявся від них внаслідок різкої зміни умов світового життя» [6, с. 279].

3. 2. Джерела богомислення

Розпорядок монастирського життя залишав мало часу для читання – більшість відводилося для загально-церковних служб і праці. Як зауважує Софроній Сахаров: «Там, на Святій Горі, я знайшов потрібні для мене обставини – довгі богослуження... проста праця, яка не вимагає інтелектуального зусилля; можливість жити в послуші... Вільний від усіх житейських проблем, я міг молитись безперервно день і ніч. Мало часу

залишалось для читання книг: інколи пів години, а інколи ще менше» [9, с. 68].

Попри брак часу для читання була ще можливість сприймати на слух те, що читалось під час богослужень. Цей чинник настільки дієвий, що людина від постійного слухання вбирала в себе почуте, немов губка. Ілюстрацією цього може бути старець Силуан, який не любив читати, оскільки процес читання перешкоджав молитві, проте любив слухати, бо, не перериваючи Ісусової молитви, одночасно міг «вникати в читання» [17, с. 237–238]. Така форма сприйняття інформації давала ефект, подібний до того, коли б людина сама читала. Так, у випадку зі старцем Силуаном саме завдяки слуханню в церкві Святого Писання та творів святих Отців «він дуже розвинувся і справляв враження начитаної в монашому відношенні людини» [17, с. 69].

Опис практики розважання протягом дня над прочитаним текстом знаходимо в повчаннях, які архимандрит виголошував в останні роки земного життя для своєї монашої спільноти. Він, імовірно, і сам практикував таке, особливо в умовах спільнотного життя на Афоні. Ця практика полягала в «роблені своїми» тих ідей, які монах читав в аскетичних книгах: «Якщо візьмете ... невеликий уривок тексту з “Ліствиці” Йоана Синайського – одне, два або три його висловлювань – і цілий день зосередите увагу на тому, про що говорить, тоді це стане вашою духовною власністю, уже засвоєною» [7, с. 99].

Про те, що читав майбутній архимандрит, можна дізнатися, аналізуючи його твори. В одних випадках він сам згадує, що захоплювало його увагу: «...я звернувся до читання переважно Нового Завіту, до священнослужителів церкви, до професорів богослов'я; до читання писань апостольських мужів, великих аскетів, не ігноруючи і праць нещодавнього минулого та моїх сучасників. У той час праці останніх мало допомагали мені особисто. Проте знайомство з творами аскетів справді відповідало моїм потребам. У них я знаходив не лише натхненні настанови на вибраному мною шляху, але і

багато дивовижних тлумачень внутрішніх духовних подій, які були мені вже знайомими» [6, с. 152].

Про те, що читав Софроній Сахаров, можна зробити висновок і з порад іншим людям щодо ознайомлення з творами Отців Церкви. Так у листі до Д. Бальфура, який стосується умового ділання, він дивується, що останній, маючи і читаючи книги Йоана Ліствичника, Ісихія Єрусалимського, Ніла та Філотея Синайських, ще не зміг зрозуміти суті «умового ділання» [15, с. 121]. Він заохочує його також придбати і прочитати твори Ігнатія Брянчанінова, який «досвідно практикував умову молитву ... і у своїх творах на основі святих отців послідовно та детально пояснює вчення про практикування молитви ума» [15, с. 123], та деякі твори Теофана Затворника, не називаючи конкретних. Уже після ознайомлення зі спадщиною цих двох авторів радить читати твори преподобного Ісаака Сирійського, «Добротолюбіє» (в російському перекладі єпископа Теофана), також твори Симеона Нового Богослова, преподобного Петра Дамаскина та Паїсія Величковського. Саме в цих книгах він рекомендує шукати відповіді на питання щодо благодаті, молитви, споглядання та інших сторін духовного християнського життя [15, с. 124–125].

Важливе джерело інформації щодо літератури, яку читали монахи монастиря, – розмова між католицьким доктором богослов'я та одним отцем монастиря, де останній перераховує авторів, чиї тексти читають монахи. Серед давніх письменників-аскетів він згадує Йоана Ліствичника, авву Доротея, Теодора Студита, Касіана Римлянина, Єфрема Сирійського, Варсануфія та Йоана, Макарія Великого, Ісаака Сирійського, Симеона Нового Богослова, Григорія Синайського, Григорія Паламу, Максима Ісповідника, Ісихія, Діадоха, Ніла й інших отців, чиї тексти є у «Добротолюбії». Він наголошує, що ці книги настільні для кожного монаха, хоча вони читають і твори пізніших письменників-аскетів, серед них Ігнатія Брянчанінова, Теофана Затворника, Ніла Сорського, Паїсія Величковського, Йоана Кронштадського тощо [17, с. 96–97].

Цікавий аналіз посилання на отців у листах до Д. Бальфура¹¹ [15]. Ці листи – перші духовні писання майбутнього архимандрита Софронія, і, на думку Миколи Сахарова, вони свідчать про джерела його богослов'я [15, с. 25], а також (що особливо важливе для нашого дослідження) «містять у собі всі основні положення, які визначають подальше становлення отця Софронія як духовного явища нашої епохи» [15, с. 25].

У цих листах близько 37 разів згаданий Силуан Афонський, 12 – Йоан від Хреста, 10 – Симеон Новий Богослов, 9 – Йоан Ліствичник, 7 – апостол Павло, 6 – Ісаак Сирійський; 5 – апостол Петро, Варсануфій Великий, Григорій Синайський, Макарій Єгипетський, Ігнатій Брянчанінов, Серафим Саровський, Теофан Затворник; 4 – Василій Великий, Йоан Златоустий, Діонісій Ареопагіт; 3 – Григорій Палама; 2 – Доротеї, Йоан Кронштадський, Ісихій Єрусалимський, Максим Ісповідник, Петро Дамаскин, Пімен Великий, Дмитрій Ростовський, Йоан Шаховський. Також двічі названі збірники – «Добротолюбіє» та «Древній патерик», та по разу – Григорій Богослов, Філотей Синайський, Теодор Студит. Окрім цього, по разу о. Софроній згадує Плотіна, Олів'є Клемана, Сергія Булгакова та Миколу Бердяєва.

У листах Йоана від Хреста згадано багато разів, бо Д. Бальфур читав цього латинського автора, і в листуванні С. Сахаров описував своє ставлення

¹¹ Народився Давид Бальфур 20 січня 1903 р. в англійській сім'ї. У 1922 р. був послушником у бенедиктинському католицькому монастирі Фарнбург. 1926 р. переїхав до бельгійського католицького монастиря східнього обряду Шевтонь, де склав монаші обіти й одержав священичі свячення. У 1932 р. із метою дослідження рукописів відвідує гору Афон, де знайомиться із Силуаном Афонським та Софронієм Сахаровим. Цього ж року переходить на православ'я із визнанням священичих свячень. Певний час служив у Парижі, робив спроби створити парафію в Лондоні, але безуспішно. У 1935 р. знову відвідує Афон, де перебуває шість місяців, але грецька світська влада змусила його покинути гору. Після того, вирішив залишитися в Афінах, де був прийнятий до монастиря поблизу міста. Закінчив Афінський університет і був призначений настоятелем церкви при афінській королівській лікарні. Внаслідок німецької окупації переїхав до Каїру та влаштувався на роботу у Британське консульство. У цьому періоді залишає монашество, відходить від релігії, одружується та досягає успіху в дипломатичній кар'єрі. У 1962 р. внаслідок глибокого релігійного пережиття знову стає віруючою людиною. Тоді ж після довгих років розлуки зустрічається зі Софронієм Сахаровим в англійському графстві Ессекс. У 1970-х роках навчається в аспірантурі богословського факультету в Оксфорді. До останніх днів служив для Церкви як богослов-мирянин. Відійшов до Господа 11 жовтня 1989 р.

до нього. У цьому випадку немає підстав говорити про якийсь суттєвий вплив ідей Йоана від Хреста на богословську систему архимандрита.

Дуже важливе свідчення Сахарова про тих Отців, які були йому особливо близькими. У листі до Д. Бальфура щодо важливості Церкви в житті християнина він зазначає, що саме завдяки Церкві та через неї він відчуває живий зв'язок із Йоаном Богословом, апостолом Павлом й іншими апостолами, зі святителями Атанасієм Александрійським, Василієм Великим, преподобними Антонієм та Сисоєм, Макарієм та Ісааком, Максимом та Симеоном Новим Богословом, Григорієм Паламою і Серафимом Саровським [15, с. 263].

На думку архимандрита Софронія, серед найважливіших аскетичних письменників за глибиною пережитого досвіду та майстерністю його вираження у письмовій формі були Ісаак Сирійський і Макарій Єгипетський. Саме їх він згадує поіменно, коли пише, що під час довгого життя на Афоні Силуан зустрічався з багатьма великими подвижниками, причому «деякі з них на власному досвіді пізнали ті стани, про які пишуть такі великі аскети як Ісаак Сирійський, Макарій Єгипетський та інші...» [17, с. 97].

Софроній Сахаров акцентує увагу на існуванні великої екзистенційної дистанції між містичним досвідом Ісаака Сирійського, Макарія Єгипетського та досвідом людини ще обтяженої гріховними пристрастями. Так в одному місці після цитування слів Ісаака Сирійського він додає: «...я ніколи не наважувався порівнювати себе з отцями або застосовувати до себе їхні слова повністю, але деяка аналогія досвіду повинна бути, інакше назавжди ми залишимося поза істинним пізнанням духовних реальностей. Мій ум не йшов на ризик розкрити адекватно той стан, у якому перебував святий Ісаак...» [9, с. 69].

В іншому місці він перестерігає щодо беззастережного застосування до себе слів преподобного Макарія Єгипетського про те, щоб уважно стежити за тим моментом, коли Бог відвідає душу. Архимандрит застерігає перед передчасним приписуванням собі досвіду діалогу з Богом, який переживав Макарій Єгипетський. Останній після довгого часу аскетичного життя був за

межами дії гріховних пристрастей. Більшості людей, які ще ними обтяжені, потрібно застосовувати пораду преподобного Макарія – бути уважним до зустрічі з Богом, у тому сенсі, щоби взивати до Нього при надходженні пристрастей, і розуміти її як саму Його допомогу в перемозі над ними, не очікуючи якогось вищого містичного досвіду [15, с. 290–291].

3. 3. Макарій Єгипетський

Архимандрит покликається на Макарія Єгипетського, коли говорить про глибину містичного досвіду [17, с. 97], цінність людської душі [15, с. 53], те, що Макарій зумів уникнути нападів ворожих сил при переході з цього життя лише завдяки тому, що «звик тримати ум свій в аді» [17, с. 89]. Саме словами Макарія Єгипетського й Ісаака Сирійського Сахаров хоче виразити антропологію Силуана, наголошуючи, що душа – це подoba й образ Божі і пристрасті не належать її природі¹², а увійшли в неї внаслідок переступу [17, с. 190].

Не лише висота видінь, які мав Макарій Єгипетський, притягувала архимандрита. Не менш цінні повчання преподобного Макарія щодо різних перешкод, через які людина повинна була перейти, щоб досягнути вищі споглядання. Софроній Сахаров покликається на нього, коли говорить про важливість випробувань, які роблять людину здатною жити в Небесному Царстві [15, с. 198]. Архимандрит у листі до Г. Флоровського [10, с. 157] згадує, як вразили його слова преподобного Макарія щодо того, що ті, які не перейшли найтяжчих випробувань, не можуть досягнути Царства Небесного. Про силу впливу цих слів Макарія на архимандрита свідчить і той факт, що про це він також згадує в листі до Д. Бальфура, написаному близько 27 років перед цим листом, коли підбадьорює адресата у скорботах, котрі випали на його долю. Він зазначає: «...поки душа не випробовувана скорботами, поки вона не зрозуміла, що у представленій нам можливості скорбот за заповідь

¹² Інтуїція про певний первісний незіпсутий стан природи людини і речей присутня ще в дохристиянську епоху. Так у стоїчному розумінні «життя згідно з природою», яке хоч і ґрунтується на переконанні, що все є тілом, і відповідно стираються межі між особистим розумним началом і світовим, присутня віра в існування природного ідеального стану, якому потрібно слідувати в житті. Детальніше про це див. [140].

Божу виявляється найбільша незбагненна любов до нас Творця, цим шляхом скорбот виводить нас до божественного стану, доти вона ще перебуває в дитячому стані, нерозумна або розумна лише потенційно; нездатна до Царства Небесного» [15, с. 198–199]¹³.

3. 4. Григорій Ніський

Серед головних ідей Григорія Ніського, які вплинули на формування богословської думки архимандрита, потрібно відзначити його наголос на існуванні феномена єдиної людської природи та розумінні людини як образу й подоби Бога.

Архимандрит посилається на ідею Григорія Ніського про те, що відразу вся повнота людської природи була сотворена Творцем [16, с. 87]. Під людиною, сотвореною у т. зв. першому створінні, Григорій Ніський розуміє цілу людську природу [21, р. 185C], вживаючи термін « κατ'ὅλου φύσιν [21, р. 204D]¹⁴. За словами Л. Карфікової, святитель вважає людину в цьому створінні «як певну повноту (плерому)¹⁵ людського роду або колективну істоту, яка зібрана “немов би в одному тілі”, яке охоплює усе людство, всіх

¹³ У самого Макарія Єгипетського читаємо про це у слові, присвяченому свободі ума [22]. Преподобний Макарій наводить приклад стебла коноплі, яке потрібно товкти, щоб із нього можна було прясти тонкі нитки, і приклад посудини з глини, яка, не будучи обробленою вогнем, не придатна для використання; як мала дитина, яка нездатна творити діла дорослої людини, так нерідко й душі, які сподобилися бути причасниками Божественної благодаті, але недосвідчені та не випробовувані скорботами, залишаються у стані немовляти й непотрібні для Небесного Царства [22, р. 945D–948A].

¹⁴ На це звертає увагу Л. Карфікова [47, с. 152].

¹⁵ Потрібно відзначити, що питання цієї плероми – об'єкт численних гіпотез. Йдеться і про позачасово-просторовий вимір цієї універсалії; і про позачасове творення людства у всій його цілісності, яке водночас розгортається у часі; як і висувається гіпотеза про те, що ми маємо справу не з певним тілом у сенсі упорядкованої органічної єдності, подібно до есхатологічного тіла Христа, але мовиться швидше про логічне, ніж онтологічне поняття з одного боку та сукупності окремих органічних істот – з другого [47, с. 153].

Проливають світло на розуміння цієї «плероми» Григорієм Ніським слова Георгія Флоровського: «Божественним передбаченням і могутністю в першому створенні обіймається усе людство... Це не значить, що була сотворена якась вселюдина або всеєдина людина. Сотворено було людство в усій повноті й об'ємі, але так, як і відразу був сотворений і весь світ, що проте зовсім не передбачає емпіричного здійснення відразу всього... Всеєдність відноситься швидше до Божої дії, ніж до сутності, яка виникла “при першому створенні”, – “по силі передбачення, немов би в одному тілі співобійнята Богом усього повнота людства”, говорить Григорій. Він хоче лише наголосити, що образ Божий був даний не лише первозданному Адаму, “але на цілий рід так само простягається така сила”» [64, с. 160].

окремих людей у всій історії, як їх одночасно бачить Бог, у Якому немає ні минулого, ні майбутнього» [47, с. 138]. Архимандрит Софроній розуміє людство як одне ціле: «...цілий людський рід іменується єдиною людиною, тому що для могутності Бога не існує ні минулого, ні майбутнього; але й те, що надходить на рівні з теперішнім, утримується всеохопною енергією Божества. Тому вся наша природа, простягаючись від першої [людини] до останньої, – єдиний Образ Того, Хто є (Вих. 3, 14)» [16, с. 87].

Таке розуміння С. Сахаровим появи на світ і буття людини привідкриває завісу молитви Силуана «за всього Адама, за все людство» [7, с. 154]. Факт існування однієї людської природи, яка в певний момент була створена Богом, робить можливим те, про що архимандрит часто згадує: «...що кожний із нас повинен уподібнитись першій людині за змістом свого життя – тобто стати Адамом» [7, с. 211].

Важливість для богословської антропології інтерпретації С. Сахаровим розуміння богообразності й богоподібності людини важко переоцінити. Отець Софроній часто говорив про образ і подобу Бога у промовах останніх років земного життя, які виголошував для монахів свого монастиря [7, с. 27, 33, 61, 68, 217, 238, 254.]. Фактично в ці повчання входить те, що було найважливіше для архимандрита, що залишалось із ним, незважаючи на вже старечий вік, і те, чим він дуже хотів поділитися з тими, кого залишав після себе в монастирі.

Визнаючи, що ґрунтовне пояснення патристичної антропології можна знайти у Григорія Ніського та Максима Ісповідника, архимандрит у поясненні поняття образу й подоби Бога покликається [16, с. 86] на твір Григорія Ніського «Про устрій людини» [21]. Ніський вбачав подібність людини з Богом не тільки в тих чи тих статичних ознаках людини, а й у можливості безгрішного досконалого життя, яке певною мірою є наслідуванням Бога [71, р. 117]. Архимандрит зазначає, що саме «ідея повної, а не часткової “богоподібності” – підвалина християнської антропології» [16, с. 96]. «Образ та подоба» в розумінні С. Сахарова охоплює цілу людину

у всій її цілісності, й «образ буття» – найбільш відповідне тлумачення цього поняття, оскільки обіймає всю людину [97].

Що стосується антропологічної проблематики у Григорія Ніського, то деякі дослідники відзначають, що для святителя образ – е...κέν та подоба – Ἔμο...wsij мають однакове значення [47, с. 129]¹⁶. Великою мірою таке нерозрізнення притаманне і для інших богословів того часу¹⁷.

3. 5. Йоан Ліствичник

Серед аскетичних письменників архимандрит не раз згадує Йоана Ліствичника, а його «Ліствицю» називає одним із найгеніальніших аскетичних творів [16, с. 133]. Софроній Сахаров покликається на цього

¹⁶ У певному сенсі це так – відносно пізнішого розрізнення святими Отцями понять образу й подоби, у Григорія Ніського такої ж відмінності не бачимо. Проте відмінність між цими поняттями все ж існує. Найкраще можемо це побачити, аналізуючи 16-й розділ твору «Про устрій людини» [21, р. 177–185], де Бог за природою Своєю – те найвище безмежне благо, яке може бути осмислене людиною. Будучи за природою таким Благам і бажаючи тому створити людину, Він показав Своє благо в тому, що привів її з небуття у буття і наділив численними благами. Оскільки ці блага чисельні, то Слово сукупно позначило все це, кажучи, що людина сотворена на образ Божий [21, р. 184В]. Що стосується розуміння терміна «подоба», то Григорій Ніський вживає його не для того, щоб показати в що образ Божий, який був даний людині від початку, має розвинутися, а для того, щоби відзначити саме відмінність людини від Бога: людина, маючи образ Бога, – лише подоба, а не Бог. Як зазначає святитель, якщо б образ у всьому носив риси краси прототипа і ні в чому б не мав відмінностей, то не був би подобою, але виявився б у всьому ідентичний прототипу [21, р. 184С]. Відмінність між Божественним і тим, що уподібнюється до Божественного, полягає в тому, що одне несотворене, а інше здійснюється через творіння.

Так, можна говорити, що святитель не просто не розрізняє понять образу й подоби як їх починають розрізняти пізніші Отці, але що Григорій Ніський під терміном образу розуміє усю сукупність благ, стаючи причасником яких, людина має участь у житті Найвищого Блага; водночас подоба – та характеристика, яка відзначає онтологічну відмінність людської та Божественної сутностей.

¹⁷ В. Лур'є згадує про прирівнювання понять образу та подоби у Василя Великого [85, с. 127]. З розвитком богословської думки спостерігалось набуття окремого значення кожного з цих понять. Щодо динаміки розвитку понять образу й подоби цікавим може бути спостереження В. Лур'є [85, с. 129], який пов'язує процес розрізнення поняття в пізніших Отців з явищем установлення більшої важливості кінця і мети творіння над його початком. Значною мірою таке вивіщення народилось у результаті полеміки з оригенізмом (у якому внаслідок апокатастасису відпалих умів у Христі (єдиному умі, який не відпав) відбувалося повернення до початкового стану, який був перед упадком). Адже у Христі людина не лише повертається до свого природного стану, який був ще до гріхопадіння, а й обожується, стаючи богом за благодаттю, і тому «паралельно в аскетичному та антропологічному вченні святі Отці починають для вираження тієї ж думки про вищість “кінця” над “початком” використовувати розрізнення понять “образу” та “подоби” Божої у людині: “образ” – те, що було дано Адамові, і відновлюється у Хрещенні; “подоба” – це та досконалість обоження у Христі, яка є метою подвижництва» [85, с. 129].

автора, коли говорить про три відречення від світу (від усіх речей, своєї волі і марнославства) [16, с. 126], про цінність людської душі [15, с. 53], про плоди пам'яті про смерть [15, с. 57]. Особливо потрібно виділити його покликання на розділ «Ліствиці», де описана темниця, у якій перебували каянники, коли говорить про «стояння на межі відчаю» від усвідомлення гріховності та відходу від Господа [15, с. 115]. І хоча він не подає цитат із цього розділу, проте сама тема «стояння на межі відчаю» займає важливе місце як у духовному житті архимандрита, так і в духовному досвіді Силуана.

3. 6. Максим Ісповідник

Архимандрит наголошує на незвичайно гострому інтелекті та неймовірній інтуїції Максима Ісповідника, коли говорить, що хоча Силуан і не мав освіти, але те, про що він свідчив, не нижче від богословлення преподобного Максима. Вони обидва переживали те, про що говорили. Можна виражати богослов'я словами й не жити ним, як і одночасно виражати й жити, але можна не виражати, але переживати відповідний досвід [7, с. 171–172].

Найперше, що потрібно зазначити, аналізуючи вплив цього богослова на богословську думку архимандрита Софронія, – це подібність у підході до богословлення. На першому місці постає життя Переданням, а не механічне дотримання букви закону. Щодо Максима Ісповідника влучні слова, які характеризують цю сторону його богословствування: «...це була перш за все вірність духу, а не букві Передання, що дозволяло преподобному бути справжнім “новатором”, залишаючись “традиціоналістом”. Вірність Переданню змушувало його думку постійно працювати і переінакшувати це Передання, роблячи його немов би зовсім новим» [89, с. 69].

Богословствування – як течія річки, як музика, а не як незворушний берег чи статична система – ось що дуже подібне в цих двох богословів¹⁸.

¹⁸ Дуже цікаві в цьому сенсі слова Георгія Флоровського [65, с. 198] щодо богословствування Максима Ісповідника, для якого притаманне те, що «будує він не так систему догматики, як систему аскетички. Ритм духовного життя, а не логічний зв'язок ідей, визначають архітектоніку його світогляду ... і можна сказати, що його система має

Інтуїція, яка вела до відкриття нової реальності, була погано пристосованою до побудови логічно стрункої богословської системи. Як уже зазначено, архимандрит Софроній був незадоволений справою систематичної передачі свого духовного досвіду. Промовисті його слова: «Багато разів я переривав свою роботу, незадоволений тим, що написав, намагаючись вияснити причину цього явища, і тепер, здається, трохи розумію. Я поставив перед собою нездійсненне завдання: представити у книзі те, що мені було дано пережити протягом десятиліть мого “аду покаєння”» [6, с. 115].

Головна причина такої проблемної ситуації міститься у самій природі духовного досвіду, учасником якого став архимандрит. Такий досвід сам собою не є однорідним, чітко структурованим і прямолінійним. Залежачи від багатьох чинників, він відзначається постійною динамічністю. Автор порівнює духовне життя із живою водою: «...інколи це невеликий струмок, інколи річка чи злиття річок; в інших випадках – це широке море. Часами це музика струмка, який тече поміж каміння; часами безнастанно вібруюча, проте все ж спокійна течія могутньої річки; часами круговерті водяні при злитті двох стрімких гірських потоків; часами дзеркальна поверхня вод, які відображають сонце та синє небо... І при всьому цьому води одні й ті ж» [6, с. 116]¹⁹.

Щоби схарактеризувати стан людини, яка відійшла від дочасного і повністю вже живе вічним життям, архимандрит посилається на слова Максима Ісповідника щодо постаті Мелхиседека, який був «без батька, без матері, без родоводу, який не мав ні початку днів, ні кінця життя» [16, с. 75]. Той, хто відмовившись від усього дочасного, прийняв у собі божественне

швидше музичний, ніж архітектурний устрій. Це швидше симфонія, ніж система – симфонія духовного досвіду».

¹⁹ Отож сам досвід того, що сприймає богослов, залежить від природи реальності, яка постає перед свідомістю. Проте саме сприйняття реальності вставлене в ширший контекст служіння іншим людям. У цьому випадку «течія свідомості», яка відображає динамізм божественної реальності, стає дієвим чинником, живим вказівником на цю реальність для кожного, хто шукає християнської досконалості. Як зазначає Г. Завершинський [82, с. 164]: «...“течія свідомості” богослова, виражена ним самим, може залишити безцінне свідчення для інших, притянутих Тим, Який любов’ю зранив богослова, примусив його знову і знову шукати Себе».

життя Слова, стає безпочатковим і безмежним²⁰. Для архимандрита дуже важливе твердження Максима Ісповідника про те, що «людина стає по благодаті тим, чим Бог є по природі» [10, с. 53].

Потрібно відзначити ще одне місце в богословствуванні о. Софронія, співзвучне зі вченням Максима Ісповідника. У питанні розуміння абсолютної досконалості, вибираючи між ідеєю безмежного сходження та ідеєю закінчення руху по драбині досконалості в момент досягнення кінцевого пункту, архимандрит схиляється до останнього варіанта, оскільки «буття, яке носить у собі елемент будь-якого “становлення”, не може бути істинною досконалістю в її повноті» [16, с. 73]. На думку архимандрита, якщо безмежність відносно вдосконалення людини приймати як безперестанне торжественне сходження, то воно в кінці перетворюється на «погану» безмежність, «не говорячи вже про те, що постійне сходження від меншої міри до більшої пов'язане з болючим подвигом або принаймні з напругою» [10, с. 99–100].

Софроній Сахаров покликається на тексти Максима Ісповідника²¹ та інших отців, які бачать обіцяне блаженство немов би сходженням за завісу, де немає вже подальшого руху [16, с. 101], за прикладом Христа, Який першим увійшов у внутрішнє за завісу, ставши Першосвященником на віки за чином Мелхиседека [10, с. 100]. Архимандрит переконаний, що «людина покликана до такої досконалості, такої повноти, після якої не буде вже “росту”» [10, с. 99]. Роздумуючи про вічність, о. Софроній виходить з усвідомлення Христа-людини – міри всіх речей та основи кожного пізнання. І оскільки він «увійшов у Свята Святих Троїчного Божества і возсів праворуч Бога й Отця, так і для людей є обіцяна та ж сама слава» [16, с. 101].

²⁰ Пор. у Софронія Сахарова [16, с. 76] та Максима Ісповідника [24, р. 1144С].

²¹ Максим Ісповідник [23, р. 1165D–1168A] наводить приклад зросту та харчування фізичного тіла: поки людина ще не доросла, то харчується, щоби зростати; коли ж досягає зрілості, то харчується головно для збереження життя. За аналогією це стосується і душі, яка живиться для досягнення успіху в набутті чеснот та споглядань доти, доки досягне міри дорослості в повноті Христа, після чого зупиняється будь-яке вдосконалення, яке було заради розвитку та зростання. І тоді душа безпосередньо куштує те, що вище за мислення, а тому стає вищою за зростання [23, р. 1168A].

Для архимандрита важливими були також аскетичні поради Максима Ісповідника²². Зокрема, він двічі згадує його ідею щодо того, що в духовному житті потрібно передовсім контролювати ум – дати тілу подвиг згідно з його силами, а всю іншу увагу звернути на ум [7, с. 197, 246].

Цікаве бачення Церкви як образу Бога Максима Ісповідника та Софронія Сахарова. У преподобного Максима богоподібність Церкви полягає в тому, що вона об'єднує у собі природно й незлитно²³ різних своїх членів, є тією об'єднувальною силою для вірних, як Бог – для всього творіння. Архимандрит Софроній наголошує на антиномічності Церкви, що виявляється в одночасному поєднанні подібності й відмінності. Оскільки в Божому бутті є особа, сутність та дія, так і в Церкві – особи, природа й дії. Подібно, як кожна іпостась у Святій Тройці носить у собі всю повноту Божого буття, так у людському вимірі кожна іпостась при досягненні своєї досконалої реалізації буде носієм цієї повноти боголюдського буття [16, с. 85]²⁴.

3. 7. Симеон Новий Богослов

Ім'я Симеона Нового Богослова архимандрит часто згадує у своїх творах. Про близькість цього богослова для нього свідчить цікаве порівняння, зроблене одним монахом²⁵, постриженим у монашество самим

²² Щодо авторів, які найбільше вплинули на формування аскетичних поглядів Максима Ісповідника, то називають Євагрія Понтійського та Псевдо-Діонісія Ареопігита. При чому, коли ідеї Діонісія були швидше теоретичними, то Максима ґрунтувалися передовсім на особистому духовному досвіді [89, с. 69].

Щодо впливу ідей Євагрія, як і явища трансформації частини його ідей преподобним Максимом, див. [72, р. 35–43]. Аскетичне вчення преподобного Максима не тільки зазнавало впливу, а й саме впливало на пізніших християнських містиків, зокрема і Симеона Нового Богослова; твори Максима Ісповідника входили також до переліку читань Григорія Палами [89, с. 71–72].

²³ А. Сидоров зазначає, що преподобний Максим у творі «Містагогія» [25, р. 668D] використовує слово з халкидонського віросповідання – ἰσὺς ἑστὴς , у якому неначебто знаходять єдність онтологія, христологія та еклезіологія – незлитне поєднання усіх істот у Бозі, незлитне поєднання двох природ у Христі, а також незлитне поєднання усіх вірних у Церкві [90, с. 302].

²⁴ У преподобного Максима Ісповідника при осягненні повної реалізації людина обожнюється, повністю залишаючись за природою людиною і повністю душею та тілом стаючи богом за благодаттю [24, р. 1088C].

²⁵ Мовиться про еромонаха Іринія, про якого, не називаючи прізвища, згадує Павло Рак [86, с. 214].

Софронієм Сахаровим. Він, радячи читати твори о. Софронія як настільну книгу для монахів і мирян, додавав: «Отець Софроній і старець Силуан – це як Симеон Новий Богослов і Симеон Благоговійний, лише пристосовані до нас, людей двадцятого століття. Ніде так сильно не виражено те, над чим нам усім потрібно трудитись. І підкріплено це словами безпосереднього досвіду» [86, с. 214–215].

Містичний досвід архимандрита був подібний до досвіду Симеона Нового Богослова. Ще до вступу в монастир Сахаров у Парижі, до кінця не усвідомлюючи важливості містичного феномена, свідком якого став, двічі пережив сходження благодаті. Лише читаючи твори Симеона Нового Богослова він усвідомив, що там описано саме те, що він досвідчив. Як зазначає Сахаров: «...тоді розкрились мої очі, проте краще було б, якщо б вони не розкривались ... після того та благодать не відвідувала мене у такій дивній силі» [15, с. 151].

Пізніше, вже будучи дияконом у монастирі на Афоні на початку 30-х років, Софроній Сахаров протягом двох тижнів мав особливе духовне пережиття. Ввечері поблизу своєї келії він спостерігав за заходом сонця, усвідомлюючи при цьому той факт, що, крім земного сонця, бачить інше Світло: «...я бачив вечірнє світло сонця і разом із тим інше Світло, яке ніжно огортало мене і тихо проникало в моє серце, дивним чином даючи мені пережити співстраждання та любов до тих людей, які ставилися до мене суворо; бувало при цьому й певне неболісне співчуття творінню загалом ... я входив у свою кімнату як звичайно для здійснення правила тих, хто готується до служіння Літургії, і Світло не покидало мене під час молитви» [6, с. 217–218].

В іншому місці архимандрит наводить слова Симеона Нового Богослова про досвідчення ним Світла²⁶, відзначаючи при цьому процес поглиблення його пізнання, яке починається з любові до нього і закінчується розумінням. Так, після того, як Симеон Новий Богослов одержав відповідь,

²⁶ Видіння Божого світла – найбільш притаманна риса містицизму Симеона Нового Богослова [28, с. 310], щоби більше, він був тим, «для кого видіння світла було головною метою усіх аскетичних подвигів та чеснот» [28, с. 331].

що це за Світло, то зрозумів, що те, що явилось як Світло, був Ісус Христос – і тоді він вже «не лише перебував у любові, а й “знав” цю любов» [6, с. 50].

Архимандрит покликається на Симеона Нового Богослова, коли наголошує на важливості чистоти ума для справжнього богослов'я [7, с. 199], коли пише про поділ молитви на види, запропонований Симеоном [15, с. 304], [7, с. 52–53]. Коли Сахаров аналізує поняття «душевного» та «духовного», то зазначає, що Симеон називає духовним того, кого водить Святий Дух [15, с. 292]. Отець Софроній також згадує про описаний Симеоном досвід Бога, після якого все докорінно змінюється [7, с. 58].

Софроній Сахаров знаходить спільну рису між Симеоном Новим Богословом і Силуаном. Обоє описують Гетсиманську молитву Господа як таку, у якій згаданий цілий Адам [7, с. 206], і якщо на думку Симеона Христос «прийняв смерть і за вірних, і за невірних; і за тих, які благословляли, і за тих, які проклинали ... – за усіх він помер, щоби спасти усіх» [7, с. 207], то Силуан говорить, що коли до нашого серця діткнеться та любов Христа, яка привела Його на Голготу, «тоді і ми стаємо наповнені тим, що є властивим для Христа – Бога, який воплотився і став людиною» [7, с. 207]. Отець Софроній говорить про близькість, якщо не ідентичність, ідей Симеона Нового Богослова й Силуана. Так він зауважує, що йому було боляче бачити, коли навіть непогані люди думали лише про дочасне, а не про вічність, що приводило до закриття їхніх сердець до чогось вищого, внаслідок чого вони ставали нездатними вже зрозуміти «ні гетсиманської молитви, ні голготської жертви, ні ідей Симеона Нового Богослова чи Силуана про те, що кожний із нас повинен уподібнитися першій людині – тобто стати Адамом» [7, с. 211].

3. 8. Серафим Саровський

Найважливіша ідея, яка належить Серафимові Саровському і мала велике значення для архимандрита Софронія, – це наживання благодаті Святого Духа²⁷. В о. Софронія є пряме покликання на преподобного

²⁷ Про вчення Серафима Саровського щодо наживання Святого Духа найповніше можна дізнатись із записок Мотовилова, які після 60 років забуття у 1903 р. опублікував

Серафима [6, с. 264]. Як він зазначає: «Енергія ... Божественної Любові виливається на сотворених “за образом”, і наживання її нам заповідано» [6, с. 241].

Сам процес наживання проходить три етапи. Спочатку Бог відкривається конкретній людині. Проте таке відвідування Бога не приводить до обоження людини, а лише закликає до відповіді зі своєї сторони. Цей дар неначе «неправедне багатство», де благодать Божа ще не злилася з нами так, щоби наша природа та благодать стали назавжди єдиними [6, с. 264]. Наступному етапу притаманні різні ступені богопокинутості, коли людина повинна показати свій екзистенційний вибір, який вершиною сягає вічності. Людина має відповісти на поклик Бога. У старанній праці над своєю досконалістю упродовж довгих років іти дорогою, яка би вела до того Джерела, звідки прийшло Об’явлення. Дороговкази на цій дорозі знаходимо в писаннях Отців Церкви. Вдалий опис цього процесу та його цілі наявні у словах Силуана: «Все, чого коли-небудь навчила благодать, потрібно робити до кінця життя ... Господь інколи залишає душу, щоби випробувати її, щоби душа показала свій розум і вибір своєї волі. Проте, якщо людина не змушуватиме себе на діяння, то загубить благодать; а якщо виявить вибір своєї волі, то благодать полюбить її і уже не буде залишати» [6, с. 264–265].

Про Серафима Саровського архимандрит згадує не раз. Він бачить у ньому ідеального старця, який був чудотворцем, мав дар прозорливості, пророцтва, учительства, був у всьому досконалим і безпристрасним [15, с. 88]. Близькість постаті Серафима для Софронія Сахарова можна

Сергій Нілус. Саме вчення розкривається під час розмови Мотовилова та Серафима Саровського [45, с. 136–162], де останній відповідає першому на запитання, котре його турбувало з 12-ти років: яка головна мета християнського життя? Саме наживання Святого Духа і є тією метою, тоді як усі інші діла – молитва, чування, милостиня тощо – лише посередники для її осягнення [45, с. 140]. Преподобний Серафим, наводячи слова Христа про те, що хто не збирає з Ним, той розсипає, особливо наголошує на тому, що для наживання плодів Святого Духа добрі діла повинні здійснюватися саме заради Христа, а не задля іншої причини [45, с. 138]. Із цього діалогу можна також дізнатися про ознаки того, коли людина перебуває у благодаті Святого Духа. Преподобний покликається на досвід апостолів, які завжди знали, чи перебуває у них Святий Дух і, проникнуті Його присутністю, з великою впевненістю говорили, що їхнє діло святе й угодне Богові [45, с. 149]. Серед ознак присутності Святого Духа такі: невимовна тиша та мир [45, с. 152], надзвичайна солодкість, радість у цілому серці [45, с. 153], теплота [45, с. 154], неземний аромат [45 с. 155].

пояснити близькістю містичного досвіду обох. І Силуан, і Серафим були у віці приблизно 28 років, коли пережили зустріч із Христом, при чому це була лише мить, коли явився їм Христос, але в цю мить «Господь передав їм Свій стан і вимір Своєї свідомості» [7, с. 74]. Після чого для Силуана «вже не існував Адам перших біблійних сторінок немов би якась “ідея”, “легенда” чи зовсім нерозумна поетична фантазія. Ні! – Це був реальний стан, при якому весь Адам живе всередині людини» [7, с. 74]. Свідомість Господа освітлювала і правдивий стан людського ества, пошкодженого гріхом. Таке усвідомлення приводило до глибокого пережиття каяття, відкривало онтологічну сутність падіння Адама. Знаково те, що архимандрит знову паралельно описує як досвід Силуана, так і Серафима. Так Силуан плакав у молитві за все людство більше, ніж за самого себе [7, с. 209], і «коли він каявся у своїх гріхах, то поступово, проникаючи в сутність гріха та падіння Адама загалом, ... ставав носієм космічної свідомості» [7, с. 209]. Що стосується Серафима Саровського, то коли він підносив до Бога свою покайну молитву «Милостивий будь мені грішному», то поступово ставав справді Адамом [7, с. 209], його молитва «з особистої стала космічною, яка діє і до тепер...» [7, с. 209].

3. 9. Силуан Афонський

Важко переоцінити роль преподобного Силуана в духовному формуванні богословлення архимандрита Софронія. Саме він зумів вирішити глибокі екзистенційні питання, з якими не змогла впоратися богословська еліта Парижа [15, с. 12], саме він був тією людиною, яка пізнала духовне життя, ймовірно, до останніх, доступних на землі, сходинок [15, с. 50]. Як зазначає архимандрит Софроній: «Старець Силуан був на моєму життєвому шляху найважливішою подією: завдяки йому я так близько протягом років був глядачем, і навіть учнем, справжнього християнського життя» [6, с. 248].

Софроній Сахаров приводить повчальний приклад із життя Силуана, який стосується того часу, коли Силуан одержав від ігумена обов'язки

економа²⁸. Тоді на молитовне прохання допомоги Бога в його виконанні, одержав у серці відповідь, щоби зберігати благодать, дану йому до того [17, с. 83]. Зберігання та примноження благодаті стало осердям духовного життя Силуана. Воно виражалось у постійному її прагненні, постійних розмовах про неї – як здобути та не втратити [17, с. 260].

Силуан був найбільшим явищем, яке Софроній Сахаров побачив у житті [7, с. 31]. Щобільше, архимандрит припускає, що навіть коли ми досліджуватимемо писання святих Отців, то цілковитої аналогії Силуанові не знайдемо [7, с. 31]²⁹.

Особистість Силуана вражала майбутнього архимандрита вже від початку перебування у монастирі, ще тоді, коли знав його лише здалека. Як він зазначає: «З перших днів мого приходу до монастиря душа моя благоговіла перед ним більше, ніж перед будь-ким іншим із людей, яких я знав, з якими зустрічався. Душа моя завжди якось особливо упокорювалась у його присутності» [15, с. 147].

Про важливість постаті Силуана для всього подальшого життя архимандрита яскраво свідчать слова, виголошені ним перед монашою спільнотою на схилі земного життя: «...моє життя закінчується. І я залишаю Вас у певному сенсі самотніми, тому що на мене випала роль посередника між Силуаном і вами, а життя усіх нас тут обумовлене, звичайно, нашою єдністю в ім'я Силуана ... Усім нам дав Господь великого учителя – Силуана.

²⁸ Обов'язки економа в монастирі часто пов'язані з неможливістю виконувати загальний порядок. Це ілюструє факт існування спеціального «економського» столу, де приймали їжу ті монахи, які не мали можливості бути присутніми на спільній трапезі. Тому економ повинен затрачати більше зусиль для створення сприятливої для духовного монашого життя внутрішньої атмосфери [17, с. 81–82].

Архимандрит пише про контраст, який був між не зовсім сприятливими зовнішніми умовами для молитовного життя та глибиною духовного досвіду Силуана: «У цій страшній напруженій боротьбі – прийняти сотні, багато сотень людей у монастирі та нагодувати їх – старець міг проживати одночасно ідею, яку одержав від видіння Господнього, – молитися за цілого Адама, як за самого себе» [7, с. 19].

²⁹ Можливо, архимандрит має на увазі неповторність духовного шляху Силуана, глибину його містичного досвіду та ступінь преображення особи внаслідок чеснотливого життя. У його житті був екзистенційний досвід «вічної погибелі», згодом – явління в реальності живого Христа в Церкві. Був той контраст переміни молодого малосвідченого вчорашнього солдата в богослова, наповненого силою любові Христа, тієї самої любові, яка є атрибутом Бога. І він до останніх своїх днів «проживав стан натхнення, яке було дане йому баченням Живого Христа у Дусі Святому» [7, с. 32].

Якщо всі будете єдиними, об'єднаними словом Силуана і духом його, то витримаєте будь-який напад» [7, с. 30].

На думку М. Сахарова, хоча у старця Силуана й не було окремої богословської системи, проте його богословські та аскетичні ідеї, виражені простими словами, сформували інтегральну базу для розвитку богословської думки архимандрита. Серед основних тем, важливих для о. Софронія, дослідник виділяє такі: потреба молитви за цілий світ, христоподібного смирення та любові до ворогів [71, р. 22].

Тут потрібно додати ще одну важливу деталь – вплив Силуана на богословське розуміння архимандритом поняття особи³⁰. Як він зазначає: «...я малював портрет Силуана, коли говорив про богослов'я персоні-іпостасі» [7, с. 30]. Під персоною Сахаров розуміє ідеальний образ та подобу Бога, «коли людина стає персоною за образом воплощеного Логосу Отця, то це вже обоження» [7, с. 168]. Суть такого іпостасного існування полягає у тому, щоб мислити, відчувати та жити як Христос. Зовнішня ознака такого буття – молитва за цілий світ як за самого себе [7, с. 32]. Така молитва – вияв великої любові як великого дару. Як зауважує архимандрит: «...любов тих щаблів, про які ми читаємо в житті Силуана, – це рідкісне явище в історії Церкви» [7, с. 167].

Саме в молитві за цілий світ архимандрит вбачає першу сходинку реального досвіду персоні. Саме через таку молитву, яка подібна до молитви Христа за весь людський рід у Гетсиманії, починаємо сприймати новий, іпостасний, образ буття [18, с. 117–118]. Отець Софроній розрізняє поняття індивідуальності та персоні. І якщо досвід індивідуальності – «останній щабель поділу» між одиницями людства, то досвід буття персоні направлений на об'єднання із цілим людством³¹.

³⁰ Отець Софроній використовує латинський термін персона (persona), який у його розумінні рівнозначний патристичному грецькому терміну іпостасі (ἰποσταςίη). У подальшому використовуватиму в контексті богослов'я о. Софронія Сахарова терміни «особа» та «персона» як синоніми [71, р. 70].

³¹ В одному місці архимандрит описує свій досвід буття як персоні, буття, коли він сприймав свої скорботи як частинку загальносвітового страждання: «...спостерігаючи страшні біди та катастрофи, спочатку в межах моєї батьківщини, після чого в інших країнах, я навчився проживати мої тягарі не лише у вузьких межах моєї індивідуальності,

Проте, щоб досягнути такої вершини любові й уподібнення до Христа, Силуанові потрібно було пережити глибокий екзистенційний досвід богопокинутості. До моменту явлення йому Господа він пережив стан вічного відлучення від Бога – «мені стало зрозуміло, що я навечно загиваю» [7, с. 166]. Саме з цим екзистенційним станом архимандрит Софроній пов'язує грецький термін (kšnwsij) або слов'янський – «істощаніє». У цій крайній драматично-екзистенційній ситуації і відбулося явлення Христа Силуанові, та були сказані йому слова: «Тримай ум твій в аді, і не падай у відчай» [17, с. 293],[7, с. 166]³².

Архимандрит постійно наголошує, що реальності, свідком яких був Силуан, – це не просто образи чи філософські категорії, але правдивий екзистенційний стан у буттєвому вимірі людського єства. Він описує таке переживання як стан, який дано було Силуанові. Саме з такого страждання від переживання вічної погібелі й народився стан, коли Силуан почав жити життям цілого Адама [7, с. 167].

Висновки до розділу

Підсумовуючи написане, можна ствердити, що архимандрит Софроній щодо святоотцівської спадщини зайняв позицію «золотої середини». Визнаючи цінність досвіду Отців Церкви, він також був свідомим дії Святого Духа в теперішньому часі. Благоговійне ставлення до свідчення Святого Духа через отців у Софронія Сахарова поєднувалось із тверезою оцінкою існування людських світоглядних обмежень, здетермінованих культурно-часовими межами, у яких перебуває будь-який богослов.

Деякі ідеї отців були екзистенційно близькі Софронію Сахарову, хоч значний їх вплив на його богослов'я важко відстежити. Зокрема, тут можна згадати вчення Макарія Єгипетського про те, що скорботи необхідні на

але і як одкровення про страждання всього людства у планетарних масштабах, у віковому потоці нашої трагічної історії» [18, с. 70].

Таке співпережиття приводило до гарячої молитви за цілий світ, молитви, якою рухала сила, яка походила від Христа. У такому стані ум та серце архимандрита жили у Христі, і вже через нього він «переживав Отця і Святого Духа, та і все людство» [18, с. 70].

³² Детальніше про це в розділі «Екзистенційно-аскетичний вимір духовного досвіду преподобного Силуана Афонського» цього дослідження.

шляху до духовної досконалості, та розуміння Максимом Ісповідником абсолютної досконалості як «сходження за завісу».

Інші святоотцівські ідеї також впливали на формування богословської думки Софронія Сахарова. Тут можна згадати антропологічний підхід Григорія Ніського, ідея якого про єдину людську природу, сотворену в першому творінні, стала фундаментом для розуміння о. Софронієм феномена молитви Силуана за Адама – ціле людство. Також можна стверджувати про вплив антропології Ніського на вчення архимандрита про те, що людина у своєму чеснотливому житті покликана уподібнитись першій людині – стати Адамом.

Розуміння Григорієм Ніським богоподібності людини не тільки у статичних ознаках, а й у можливості безгрішного досконалого життя, відкрило шлях до сприйняття архимандритом «образу та подоби» Бога як таких, що охоплюють усю людину. І тут поняття «образу буття» стало найкращим відповідником «образу та подоби».

Ще інші ідеї, виражаючи подібний містичний досвід, допомагали Софронію Сахарову правильно оцінювати природу такого пережиття. Як приклад, можна згадати подібність досвіду світла в Симеона Нового Богослова й архимандрита Софронія.

Важливо відзначити роль преподобного Силуана Афонського, який, на переконання архимандрита Софронія, є одним із найглибших богословів. Саме його постать стала тим дзеркалом і призмою, крізь яку архимандрит бачив втілення в життя того, про що читав у святих Отців. Саме преподобний Силуан був тим «найбільшим явищем», яке Софроній Сахаров зустрів у житті, тим, хто зумів засвоїти дари Святого Духа, про що говорив Серафим Саровський. Саме Силуан зі сльозами молився за Адама – ту «єдину людину» Григорія Ніського. Зрештою, саме він був тією іконою-іпостассю, з якої о. Софроній «змальовував», коли писав про феномен і таємницю людської іпостасі, одного з найважливіших понять свого богослов'я.

РОЗДІЛ IV

Екзистенційно-аскетичний вимір

духовного досвіду преподобного Силуана Афонського

Пережиття аду й одночасної надії на спасіння – це пережиття, подібні і в Силуана, і в Софронія. Коли Силуан дізнався про пораду, яку дав Софроній одному монахові – стояти на краю відчаю, а тоді відійти і випити трохи чаю – усвідомив близькість духовного досвіду, покликав до себе Софронія і почав ближче з ним спілкуватися [13, с. 32]. Витоки досвіду пережиття страждання у світі, де немає присутності живого Бога, в архимандрита треба шукати в його духовно-філософських поглядах ще до вступу у монастир і, навіть, до переломного повороту в бік церковного християнства, християнства, у якому велика роль належить Святим Тайнам, зокрема Сповіді та Євхаристії³³. Про свій досвід пережиття аду архимандрит Софроній пише: «З того часу, як мені була дана благодать покаєння, я усвідомив себе в аді³⁴. Яким би не був інколи болючим цей шлях, іншого до дверей Божественної Вічності для упалих синів Адама немає. Моя скорбота за самого себе глибока, але там, попереду, бачу Світло. Моє захоплення перед Богом мучить мене, коли я

³³ Явище скороминучості породжувало в душі потяг до вічного. Але вічність, де немає Бога, а лише страждання, була подібна до вічності буддиського світогляду. У такому світі майбутній архимандрит усвідомлював логіку буддиського підходу щодо уникнення екзистенційної ситуації, пов'язаної зі стражданнями, але медитація як шлях виходу не вдовольняла його. Сахаров молився: «Я молився; я не міг не молитись; молитва ставала все більш напруженішою і постійною, вдень та вночі, у сні й наяву. Душа страждала нестерпно, але не було виходу. Морок смерті та жах Ніщо убивали мене» [18, с. 84]. Інколи в молитві він відчував протест і ворожість до Того, Хто дав йому таке життя. Такий стан продовжувався кілька років, протягом яких Сергій Сахаров не причащався. Докорінний перелом наступив саме після того, як він висповідався та запричащався. Він був здивований різкій внутрішній зміні світосприйняття: «І якось дивно все змінилось у мені, і навколо мене. Зникла прірва під ногами, зникла темна непрониклива стіна, і позитивно весь світ розширився та освітився дивним тихим ранішнім світлом – це було світло не вечірнього дня, це було світло воскресіння із мертвих; і люди перестали бути мертвими, але всі ожили, всі стали вічними, вічними в мені, як до того часу були мертвими у мені. З цим моїм воскресінням усе воскресло для мене» [18, с. 84].

³⁴ Ад, пов'язаний із небуттям – відсутністю будь-якої енергії та свідомості, жахав Сахарова [7, с. 47].

шукаю виразів для нього... мені всі слова, всі мови здаються вицвілими фарбами, нездатними виразити моєї подяки Богові» [6, с. 39–40]. Саме подібність і одночасна важливість духовного переживання аду, Божого милосердя та покаєння як для архимандрита Софронія, так і для Силуана веде до глибшого дослідження цієї теми в цьому розділі.

4. 1. Винятково грандіозне пережиття Силуана

Архимандрит Софроній говорить про те, що Силуанові «було дано щось винятково грандіозне» [7, с. 105]. Щобільше, історія Землі не знає вищого подвигу, ніж той, який запропонував йому Господь. Силуанові було дано від Бога пережити те, що передавав йому Христос словами: «Держи ум твій в аді» [7, с. 105]³⁵. Софроній Сахаров переконаний, що це екзистенційне

³⁵ Слово a...dhj «...відповідає єврейському шеол, хоча і не має того самого значення. Сімдесятъ перекладачів часто перекладали цим словом єврейське “шеол”. Думали, що шеол десь під землею. Тому Павло використовував цей образ, говорячи, що Христос “зійшов і в найнижчі частини землі” (Еф. 4, 9)». [84, с. 542].

Героніmus пов’язує вічний вогонь з енергійністю аду [78, с. 54]. Той самий вічний вогонь – це вогонь благо-буття божественної любові для волі, яка вибирає добро. Одночасно він є вогнем зло-буття – вогнем вічних мук для злої волі [78, с. 55]. Бог таємничо присутній усюди: «Не обмежуючи свободної волі сотворених осіб, Бог таємничо перебуває там, де Його немає, залишаючись не непричасним до тих, які відмовились від причастя... Бог невидимий у тій культурі, яка ставить себе в добровільну автономію (секулярній культурі), при цьому Він не є відсутнім у ній, але прихованим у своєму незбагненному терпінні та покорі» [78, с. 54].

Юстин Попович відзначає, що ад – місце, куди відходять грішні душі після індивідуального суду, і саме слово ᾗdhj – походить від ᾗ та e...doj і означає місце, де немає світла, темінь, де нічого невидно. Див. [59, с. 55]. Цей же автор розкриває сам механізм пережиття тих людей, які після смерті потрапляють в ад: «Добровільно поєднанні з гріхами та просякнуті ними в земному житті, грішні душі не можуть механічно звільнитись від них з виходом із тіла чи входженням у загробне життя; тим більше після праведного вироку індивідуального суду Божого, на якому ні одна грішна душа не звільняється насильно від полюблених нею гріхів, перетворених нею за час життя у тілі в щось подібне до частини своєї істоти. Тому стан грішних душ за гробом подібний до стану, у якому вони перебували на землі, з тою різницею, що, позбавлені тіла, вони всю жахливу реальність своїх гріхів тримають у собі, переживають її як щось своє, не можуть нікуди від неї подітись і не мають ніякого предмета поза собою, щоб перенести на нього цю реальність. Після індивідуального суду грішні душі відразу ж потрапляють у місце суму й мук, проте сила відчуттів та усвідомлення цього суму і мук співмірна зі ступенем гріховності» [59, с. 53].

Екзистенційне пережиття аду, яке автор описує як досвід тих, хто вже перейшов между земного життя, було дано пережити Силуанові. І тут, у випадку зі Силуаном, мова швидше не про існування грубих гріховних прив’язань, а про усвідомлення великої прірви між екзистенційною пам’яттю від явління живого, безмежно доброго, покірного та милосердного Бога та неможливістю відповідати всім своїм еством на поклик Бога до обоження, до уподібнення Йому. Павло Євдокимов про це зазначав: «...по справедливості

пережиття – одне з найглибших переживань, які, за словами Ісаака Сирійського, даються лише одному з поколінь [7, с. 105]. Архимандрит зазначає, що «ніхто не може збагнути цей вираз та онтологічного значення цих слів без досвіду, даного людині Самим Богом. Така спроможність людини виходить за межі всіх понять індивідуального порядку!» [7, с. 33]. Наголос на важливості дару, який одержав Силуан, спонукає глибше застановитися над цим феноменом.

Перебуваючи в монастирі, Силуан вів глибоке духовне життя³⁶. Проте, незважаючи на це, він «не вмів ще “оберігати ум”; молячись, він не зупиняв уяву, через яку діють демони» [17, с. 50], що приводило до різноманітних псевдомістичних переживань, які виявлялися то світлом, яке освічувало все його нутро, то явною присутністю потворних істот, які ночами наповнювали його келію та перешкоджали молитві й навіть за дня являлись та розмовляли з ним [17, с. 51]. Усе це підводило його до небезпечної межі й вимагало пошуку причини таких явищ.

Те «грандіозне», що було дано Силуанові, пов'язане не з однією, а з двома подіями. Перша – явління живого Христа³⁷, що дало прями

всі повинні йти в ад, але в кожного є частинки раю та аду. Божественний меч проникає у глибини людські, здійснює розділення, яким виявляється, що те, що було дано Богом як дар, не було прийнято й актуалізовано, і саме ця порожнеча є сутністю адського страждання: незреалізована любов, трагічна невідповідність між образом та подобою» [39, с. 121]. В іншому місці Павло Євдокимов говорить про принцип функціонування досконалого вічного життя: «Якщо в теперішній час *pana rei* – усе тече, проходить, то в майбутньому віці навпаки життя триватиме у сенсі росту: нічого не переходитиме, щоби зникнути, бо все буде вповні позитивним, гідним перебувати вічно» [39, с. 121].

Про онтологічну глибину виміру аду, який перебуває далеко за межами буденної свідомості, свідчать слова архимандрита Софронія, сказані на одній із промов на схилі життя: «Я хотів би говорити як вогонь, але не виходить. Я – згасаюче вугілля, так... Але коли цей вогонь діткнеться до нас, тоді ми стаємо здатними пережити і ад, і Царство Отця...» [7, с. 36].

³⁶ Аналізуючи своє життя, він пише: «Довго я не міг розібратись, що зі мною. Думаю: людей я не осуджую; поганих думок не приймаю; послух чиню справно; в їжі повздержливий; молюсь безперестанно; чому біси повадились до мене?» [17, с. 556].

³⁷ Явлінню Христа передував період важкої духовної боротьби проти демонських навіювань, які то підносили недосвідченого монаха до небес, то кидали його майже до відчаю. Ця боротьба була, незважаючи на те, що він вів строге аскетичне життя – спав лише моментами 15–20 хв, сидячи на табуретці без спинки, – за добу 1,5–2 год, в інший час – молитва та важка фізична праця [17, с. 32]. Архимандрит Софроній пише, що Силуан дійшов до межі відчаю, яка привела його до думки, що Бога неможливо умолити. Про це Силуан сам описав: «І відчув я в душі, що Бог немилосердний та невмолимий. Продовжувалось це зі мною годину або трохи більше. Дух цей такий важкий і томливий,

екзистенційний досвід Божого життя, відкритого для людського сприйняття, дало розуміння величі Божої любові та невимовного феномена Христової покори. Пізніше архимандрит Софроній напише: «Усе видіння тривало лише мить, але в цій миті була вічність і безмежність обіймів Божої любові» [7, с. 31]. Ця подія мала одне з найважливіших значень для усього подальшого його життя, адже показала головну мету людського буття³⁸. Пізніше, у внутрішньому діалозі з Господом щодо того, що робити, щоб подолати гордовиті думки, Силуан говорить: «Господи, Ти милостивий, знає Тебе душа моя; скажи мені, що повинен я робити, щоби змирилась душа моя?» [17, с. 557]. Імовірно можна стверджувати, що він посилається саме на досвід зустрічі з живим Христом, який пережив колись і який залишив незгладимий слід у його свідомості.

Друга переломна подія – одержання поради, щоби тримати ум в аді й не падати у відчай³⁹. Саме після неї Силуан усвідомив причину того, чому

що страшно про нього і згадувати. Душа не в силах понести його довго. У ці хвилини можна загинути на всю вічність» [17, с. 584]. Це було саме в передвечірній час. А вже під час вечірньої служби він пережив зустріч із живим Христом. Детально описане архимандритом Софронієм місце зустрічі з особливою силою відзначає реалістичність події: «В цей же день, під час Вечірньої, у церкві святого пророка Іллі ... направо від царських воріт, де знаходиться місцева ікона Спасителя, він побачив живого Христа» [17, с. 33]. Силуан описує, що побачив на місті ікони живого Господа, і благодать Святого Духа наповнила душу та все тіло, і він пізнав Святим Духом, що Ісус Христос – Бог [17, с. 585].

³⁸ Сам Силуан пише про це так: «З тих пір, як пізнав я Господа, душа моя тягнеться до Нього і ніщо мене більше не веселить на землі. Але єдина моя веселість – Бог. Він – моя радість; Він – моя сила; Він – моя премудрість; Він – моє багатство» [17, с. 585].

³⁹ Одержанню цих слів від Господа теж передував період драматичної боротьби за чистоту серця та чисту молитву. Як і у випадку явлення живого Христа, ці слова Силуан одержав після усвідомлення безуспішності людських зусиль для звільнення від гріховності, від впливу противних сил, які перешкоджали здійсненню молитви. З одного боку, вони явно являлись йому і перешкоджали молитві, з другого – також йдеться про усвідомлення гріховності власного серця, неможливості запобігти появі у свідомості гріховних думок. Архимандрит Софроній привідкриває таємницю тієї боротьби в одному з листів, де описує про зустріч із Силуаном: «...він дав записки зі свого життя про духовну боротьбу, коли не міг подолати гріха у своїх думках, коли в думках проходить осудження, у серці буває неприязнь, холодний погляд, відштовхування людини, байдужість до неї і тому подібне» [13, с. 32].

В один із таких моментів, коли противні сили перешкоджали молитві, Силуан звернувся до Господа за порадою: «Господи, Ти бачиш, що біси не дають мені молитись. Порадь, що я повинен зробити, щоби біси відійшли від мене». У душі він одержав відповідь, що гордовиті завжди страждають від бісів. А на друге про те, про що потрібно роздумувати, щоб душа була покірною: «Тримай ум в аді і не падай у відчай». Після того, як він почав так чинити, душа віднайшла спокій у Господі [17, с. 588].

біси не давали йому молитися. «У перший рік після одержання Святого Духа я думав: гріхи мені Господь простив; чого мені ще більше потрібно? Але не так потрібно думати. Хоча гріхи прощені, але все життя потрібно про них пам'ятати і сумувати, щоби зберегти сокрушення. Я так не робив і багато потерпів від бісів. І я дивувався, що зі мною робиться: душа моя знає Бога і Його любов; як же мені приходять погані думки?» [17, с. 407].

Слова Христа про тримання ума в аді без втрати надії показали шлях, яким можна наблизитися до пізнаної раніше Божої покори, тієї, яка стала головною метою усього подальшого життя Силуана. Перебуваючи умом в аді, разом із екзистенційним пережиттям стану адських терпінь, у свідомості Силуана були присутні й прагнення до Бога, пам'ять про зустріч із яким залишилася з ним на все життя, і покірне очікування на Його допомогу у визволенні з адського стану упалої душі: «З тих пір я тримаю ум свій в аді, і горю в похмурому вогні, і сумую за Господом, і слізно шукаю Його, і кажу: “Скоро я помру й оселюсь в похмурій темниці аду, і один там горітиму, і сумуватиму за Господом, плачучи: «Де мій Господь, Якого знає душа моя?»”». І велику користь здобув я від цієї думки – ум мій очистився і душа віднайшла спокій» [17, с. 557].

Фактично, все подальше його життя проходило немов би в екзистенційному просторі між цими найважливішими для нього подіями. Хоча час минав прямолінійно, відраховуючи рік за роком, але у якомусь іншому вимірі, де рух людини вимірюється наближенням до образу Бога, він здійснював свій основний рух, який повністю оволодів свідомістю, залишивши всі події звичайного земного життя немов фоном до цього справжнього Божого життя, яке почало текти в його жилах. Поступ Силуана був у тому третьому вимірі, про який можна сказати як про рух у глибину – до своєї богоподібності, так і про рух у висоту – до все тіснішого пізнання

Пізніше, вже його учень, архимандрит Софроній, наголошує на важливості цієї поради: «...це слово було для нього початком перемоги, було виходом до вселенської любові. Він вже перестав боятись, засуджував себе до аду. І тоді зникали всі осудження людей, залишалось одне лише співстраждання. І, оскільки в цьому стані людина справді нікого не осуджує, не відкидає, усе терпить, усьому хоче добра, Духові Божому легко з'явиться і діткнеться людини» [13, с. 33].

Того, Хто є, і Хто є найвищою Мудрістю, Любов'ю та Силою. У цьому вимірі Силуан безперечно прогресував все глибше і глибше та все вище і вище.

4. 2. Покаянний вимір тримання ума в аді

Ще один аспект, який стосується «тримання ума в аді», відображають коментарі ігумена Нікона Воробйова на подію одержання цих слів від Господа. Аналізуючи цю ситуацію, архимандрит Нікон акцентує увагу на феномені зіпсутості людської природи й усвідомленні недостойності Царства Небесного та перестерігає перед небезпекою передчасного прагнення осягнення благодатних станів⁴⁰. Софроній Сахаров же в коментарі на пораду

⁴⁰ Він, зокрема, пише, що «старець Силуан ... одержав вказівку не шукати благодатних станів, визнати себе недостойним їх та добиватись "триманням ума в аді" щирого душевного усвідомлення, що він є впалою істотою, яка недостойна Царства Божого і будь-яких дарів від Бога, що його діла та подвиги самі собою не мають користі без покори і можуть віддалити від Бога. Пропонувалось побачити свої гріхи незліченними, як пісок морський, побачити й безсилля, неможливість своїми подвигами перемогти їх, прийти до убогості духа, яка є початковою сходинкою до особливої благодатної покірливості» [17, с. 364–365]. Думки цього автора багато в чому подібні до ідей Ігнатія Брянчанінова, який, зокрема, пише: «Хто вважає себе готовим до прийняття благодаті, хто вважає себе достойним Бога, очікує і просить Його таїнственного пришествя, говорить, що він готовий прийняти, почути й побачити Господа, той обдурює себе, лестить собі, той досягнув високого стрімчака гордості, з якого падіння в похмуру прірву пагуби. Туди падають усі, які загордилися перед Богом, які зухвало наважуються безсоромно визнавати себе достойними Бога, і із цієї зарозумілості та самообману говорити Богові: говори, Господи, бо чує раб Твій» [33, с. 154–155].

Ігнатій Брянчанінов посилається на слова Ісаака Сирійського, який також перестерігає перед небезпекою передчасного бажання духовних дарів, не очистившись перед цим від грішних нахилів душі. Так Ісаак Сирійський у 55-му Слові пише, що якщо деякі Отці й писали, чим є душевна чистота, її здоров'я чи безпристрастність, то робили це не для того, щоб з очікуванням ми передчасно домагалися цього [3, с. 257]. Правильний спосіб поведінки ґрунтується на фундаменті покаяння: «А ми область серця приведемо в устрій ділами покаяння і життям, яке подобається Богові; Господне ж приходиться само собою, якщо місце в серці буде чисте та незаплямоване. Чого ж шукаємо з очікуванням, маю на увазі величчі Божі особливі дари, те відкинуте Церквою Божою; і ті, що прийняли це, здобули собі гордість та падіння» [3, с. 257].

Потрібно відзначити, що Ісаак Сирійський не заперечує можливості одержання високих духовних дарів, але швидше наголошує на небезпеці, яка чигає на шляху до цього, як також вказує на правильну дорогу, що може привести до тієї реальності, передчасно прагнучи якої людина ризикує ніколи її не осягнути. Про що свідчать і слова: «...коли ж і ум обновлений, і серце освячене, тоді думки, що виникають у нім, збуджуються згідно з природою того світу, у який вступає воно. Спочатку збуджується у ньому бажання Божественного, і прагне він спілкування з ангелами та одкровення тайн духовного розуміння; і ум його відчуває духовне розуміння творіння, і сіє у ньому споглядання тайн Святої Тройці, також тайн преславного заради нас домоустрою, і потім повністю входить у поєднання із розумінням надії майбутнього» [3, с. 259–260].

Силуанові тримати ум в аді й не падати у відчай акцентує увагу на другій частині поради – не падати у відчай, пам'ятаючи про зустріч із живим Христом. Він пише, що тримати себе в аді для Силуана не було новим [17, с. 56–57]. Тут можна говорити про певне протистояння і потрібно згадати про існування проблеми різних типів східнохристиянської духовності. Зокрема, варте уваги дослідження А. Гуревич і В. Єрьоміної щодо проблеми сприйняття духовної спадщини архимандрита Софронія з погляду богослов'я Ігнатія Брянчанінова [79]. Автори статті виділяють два типи духовності. Якщо для першого більш притаманний наголос на виправленні й очищенні гріховних нахилів особистості, яке досягається набуванням страху Божого, постійною пам'яттю про смерть, виконанням заповідей Божих, які стосуються різноманітних заборон тощо, то у другому акцентується увага на вдосконаленні всього того доброго, що є в людині. З цим типом духовності, зокрема, пов'язані набування християнської любові, надії на Боже милосердя, виконання заповідей Божих – словом, культивування цих і подібних до них чеснот у щоденному житті [79, с. 217].

Не можна закидати архимандритові Софронію неправильної інтерпретації поради Силуанові тримати ум в аді й не падати у відчай. Не можна говорити, що архимандрит акцентує увагу лише на феномені глибокого екзистенційного пережиття Силуаном адського стану та пам'яті зустрічі з живим Христом, залишаючи поза увагою покайний вимір і терапевтичну функцію практикування такого пережиття. Під терапевтичною функцією розуміється його використання для очищення від гріховних пристрастей, головно однієї з найважливіших – гордості.

Софроній Сахаров з усіх пристрастей виділяє дві найважливіші – це тілесні пристрасті та гордість [7, с. 201]. Якщо головний напрям у боротьбі проти першого роду полягає у намаганні контролю над помислами, щоб «не віддати ума» [7, с. 201], то для протидії гордості цього замало. Протидія такій пристрасті вимагає радикальнішого підходу, який зможе впливати на джерело гріховності – гордовите переконання можливості досягнення екзистенційної досконалості без Бога, яке у внутрішньому антропологічно-

екзистенційному вимірі виявляється через відсутність покірності в цілій системі світосприйняття. Подвижник може намагатися контролювати злі помисли, які приходять до його ума, проте без радикального повороту до визнання глибоко закоріненої гріховності в середині серця неможливо викоринити джерело, що продукує ці злі помисли. Головне таке джерело – саме гордість. У внутрішньому діалозі Силуана з Богом від Господа прийшла відповідь, що гордовиті завжди страждають від бісівських нападів. Тут вжито слово гордовиті, а не горді [17, с. 557], можливо, щоб наголосити на гордості не докінця усвідомленій, прихованій і не повністю розвинутій. Адже тут ми не бачимо ні приниження інших, ні вивищення над ними, наявних коли ця пристрасть уже розвинулася.

Причина страждань гордовитих від нападів ворожої духовної сили полягає у спорідненості гордої душі з відпалими духами, а покірної – з Господом. Силуан сам відзначає це: «Довго я не знав, для чого потрібно каятись, якщо Господь простив гріхи. А потім збагнув, що хто не має каяття, той не може встояти в покорі, бо злі духи горді, вони і нам навіюють гордість, а Господь навчає сумирності, покори та любові, через це душа знаходить спокій» [17, с. 575].

З феноменом гордовитості, як прихованої та ще повністю не актуалізованої назовні гордості, тісно пов'язане ще одне явище християнської аскетички – духовна омана. Омана – наслідок пошкодження богоподібного ума людини. Як відзначає архимандрит Софроній: «Внаслідок гріхопадіння богоподібний ум людини поневолює адська темрява і неправдиве світло – він возноситься гордістю, утримується незнанням, забуттям, уявою та фантазією» [78, с. 52].

Старець Силуан – як із власного досвіду, так і попередників – знав ознаки появи такого типу омани. Зокрема, він пише: «Отці кажуть, що при ворожому видінні душа відчуває збентеження. Але це лише покірна душа, яка не вважає себе гідною видіння, при ворожій дії відчує або сум'яття, або страх, а марнославний може не відчувати ні страху, ні навіть збентеження, бо хоче видінь та вважає себе достойним, і тому ворог легко обманює його»

[17, с. 573]. Але старець знав і ознаки дії правдивої благодаті, яка залишає незгладимий слід у глибині людської свідомості. Він переживав також і тугу правдивого очікування благодаті, яка на час відійшла. Силуан, зокрема, пише: «Коли душа, яку віднайшов Господь і дав їй Свою благодать, з якої-небудь причини загубить її, то сильно сумує за нею і знову прагне віднайти її... І, буває, довгий час випробовує Господь душу, чи вірною є вона Йому; а душа, не бачачи в собі тієї солодкості, яку пізнала, знову прагне її, і покірно очікує, і постійно тягнеться до Господа жаром любові» [17, с. 554]. Таке очікування справжньої благодаті зовсім інакше, ніж очікування гордовитої душі якихось «вищих видінь»: «Благодать Божа приходить інколи швидко, а інколи довго не дається, проте мудра душа упокорюється і любить ближнього, і сумирно несе хрест свій, і тим перемагає ворогів, які стараються відірвати її від Бога» [17, с. 554].

4. 3. Тримання ума в аді й надія на Господа як дієвий метод духовної досконалості...

Самі слова Господа тримати ум в аді і не падати у відчай не лише привідкривають таємницю екзистенційного пережиття аду Силуаном, а є своєрідним керівництвом для дії, інструкцією для виходу з цього стану. На цьому аспекті наголошують як сам Силуан, так і архимандрит Софроній. Усе подальше життя Силуана після ночі, коли були сприйняті слова про тримання ума в аді, не полишаючи надії, стало спрямованим на здобуття покори. Екзистенційний стан старця можна схарактеризувати як жах аду з одного боку і надія на милосердя Бога – з другого. Такий стан давав покору, притягував благодать та одночасно звільняв від тиранії гріховних помислів⁴¹.

Архимандрит Софроній пише, що Силуан «отримав від Самого Бога одкровення про сутність первородного гріха і про шляхи до відновлення подоби Божої у людині» [7, с. 106]. Слова Силуана розкривають зрозуміння, що стремління до покори, зрештою оволодіння нею, дає можливість

⁴¹ Як відзначав Силуан: «Господь навчив мене, як потрібно упокорюватись: “Держи ум твій в аді, і не падай у відчай”. І цим перемагаються вороги; а коли я умом виходжу з вогню, то помисли знову одержують силу» [17, с. 297].

зберігати дієвість дарів Бога, об'явлених людині: «Ті приховувались від мене, щоби душа моя навчилась покори, бо без покори не може зберегтись у душі благодать і душу мучить глибока зневіра. Коли ж навчиться душа покори, тоді ні зневіра, ні журба не наближаться до душі, бо Дух Божий тішить її і веселить» [17, с. 419].

4.4. Досвід осягнення смирення: від Антонія Великого, Серафима Саровського до Софронія Сахарова

Цей метод боротьби за покору в дечому перегукується з численними історіями зі східнохристиянського подвижництва. Архимандрит Софроній зазначає, що Силуан здобув досвід реального пережиття стану перебування в аді, який також переживали Антоній Великий, Сисой Великий, Макарій та Пімен Великий [17, с. 293]. Слова, що стали «улюбленою піснею» Силуана після тієї події, були: «...скоро я помру, і окаянна моя душа зійде до аду, і там буду один я страждати в похмурій темниці й лише ридати: скучає душа моя за Богом та зі слізьми шукаю Його. Як мені Його не шукати? Він раніше мене і явив мені грішному Себе» [17, с. 296].

Подібний досвід покірності спостерігаємо в історії про преподобного Антонія Великого, коли той зустрів простого шевця, визнаного Богом вищим за досконалістю, ніж Антоній, який вів строге аскетичне життя у пустелі⁴². Силуан сам згадує про Пімена Великого, шевця із Александрії, та Антонія Великого, визнаючи, що його досвід дозволяє збагнути «силу їх слів» щодо покірного визнання своєї гріховності та майже приреченості, якщо б не було Божого милосердя, на муки аду [17, с. 563].

Якщо одні подвижники мали усвідомлення своєї гріховності у світлі дії Божої благодаті (як швець з історії про Антонія Великого), то інші – тугу за

⁴² Святитель Ігнатій Брянчанін наводить слова цього шевця: «...не знаю, щоб я зробив коли-небудь і що-небудь доброго. Тому, встаючи рано з постелі моєї, перш ніж вийду на роботу, говорю сам до себе: всі жителі цього міста, від великого до малого, увійдуть до Царства Небесного за чесноти свої, а я один піду у вічну муку за гріхи мої. Ці ж слова повторюю у серці своїм, перед тим, як ляжу спати» [34, с. 41].

На думку архимандрита Софронія, саме цей помисл мав на увазі Сисой Великий, коли казав: «Хто може носити помисл Антонія?», саме екзистенційне пережиття цього стану спонукало Пімена Великого говорити: «Повірте, чада, де сатана, там і я буду» [17, с. 294–295].

втраченою благодаттю (як Серафим Саровський). Відомо, що Силуан знав про Серафима Саровського, знав, що коли йому було 27 років, то він побачив Господа, але після того, як вийшов на пустиню, збагнув, що не має вже з ним тієї благодаті, відтак простояв три роки на камені, взиваючи: «Боже, милостивим будь мені грішному» [17, с. 444].

Кінцевий результат праведного життя у смиренні знаходимо і в учня Силуана – архимандрита Софронія Сахарова: «Мені 72 роки... я не знаю у собі нічого доброго, і у мене багато гріхів, але благодать Святого Духа загладила в мене багато гріхів, знаю я, що тим, хто бореться з гріхом, Господь дає не лише прощення, а й благодать Святого Духа, Який тішить душу і дає їй глибокий та солодкий мир» [17, с. 460–461].

4. 5. Вчення про два види смирення

Для правильної інтерпретації заклику тримання ума в аді важливо згадати два види смирення. Один здобувається певною настановою свідомості, яка формується під дією благодаті щодо факту власної гріховності, а другий – дар Бога і має зовсім іншу природу – воно притаманне самому Христові⁴³. Силуан після явління живого Христа на все життя запам'ятав зустріч із Ним – запам'ятав неземне смирення та любов Господа⁴⁴. Усвідомлення браку такого смирення, що підтверджувалось появою

⁴³ Коментуючи розуміння смирення Силуана, архимандрит Софроній відзначає, що «інакше – аскетичне смирення, й інакше – Христове Божественне, яке не може бути описане, у якому немає елементів відносності. Воно абсолютне і порівняння з чим-небудь немає. А аскетичне смирення відносно й виражається принципом «я гірший за всіх», Христове смирення властиве Його любові. Це – смирення, якому Господь рекомендує учитись, наслідуючи Його, не сотворене, а притаманне Самому Богові» [7, с. 201–202].

Про другий вид смирення, яке не здобувається своєю силою, а є даром від Господа та невід'ємною Його частиною, говорить Йоан Ліствичник: «Смиренномудрість – безіменна благодать душі, ім'я якої лише тим відома, хто пізнав її власним досвідом, вона – невимовне багатство, Боже найменування, бо Господь говорить: навчіться не від ангела, не від людини, не від книги, але від Мене, тобто від Мого у вас вселення, осяяння і дії, бо лагідний є і покірний серцем і помислами, і образом думок, і віднайдете спокій душам вашим від боротьби та полегшення від спокусливих помислів (Мт. 11, 29)» [2, с. 204].

⁴⁴ Архимандрит Софроній пише про Силуана: «Йому з перших днів монашого подвигу було дано відчутти Божественне несотворене Смирення Бога, і він говорив, що смирення Христа неописанне. Носити його в собі й бути постійно під його дією людина не може – вона виходить із цього світу... для багатьох людей останній ступінь монашого життя – це смиратись і вважати себе гіршим за все творіння. І те, про що говорить Силуан, йде далі від цього – він говорить про Христове смирення, справді, як Божественний стан. Це – атрибут Божественної любові» [7, с. 251–252].

самозарозумілих думок, приводило до гнітючих переживань і супроводжувалося нелегкою боротьбою проти них.

Бачення свого гріха – перша зовнішня ознака приходу Божого світла в людське життя. Архимандрит Софроній зауважує, що його перша дія не в тому, щоби бачити Царство Боже, а у тому, щоби пережити свій віддалений від Бога стан, свою зіпсуту гріхом природу. Розуміння цих духовних процесів дає змогу усвідомити екзистенційний стан відлучення від Бога [18, с. 233–234]. Архимандрит Софроній привідкриває завісу над важливістю покаяння навіть у той момент, коли людина для досягнення духовної досконалості виконує майже все, що повинна: «Умова, необхідна для нашого спасіння, – непереставати усвідомлювати нашу недостатність навіть у кращих наших виявах; “блаженні убогі духом” ... “Так і ви, коли виконаєте усе наказане вам, кажіть: ми раби нічого не варті, тому що зробили те, що повинні були зробити” (Лк. 17, 10). Великий досвід наших отців показав, що як тільки ми втрачаємо цей смиренний стан, як тільки стаємо задоволені собою, так усі наступні висхідні сходинок блаженств падають. І навпаки: коли ми сокрушені свідомістю нашої віддаленості від Божих досконалостей до відчаю, тоді в нас починає діяти благодать, яка підносить нас до престолу Всевишнього» [18, с. 33].

Архимандрит Софроній розвиває та поглиблює вчення про вищий тип смирення. Він доходить висновку, що Христос не лише мав у Собі цей вищий тип смирення немов невід’ємний атрибут, але постійно виявляв його в щоденному житті. Так у моменти, коли люди були захоплені величчю тих діл, які творив Христос, Він згадував про те, що по-людськи принижує, Він згадував, що Син Людський буде відданий під суд і засуджений на ганебну смерть. Подібно й у момент, коли одна жінка вилила Йому на голову дороге миро, Він говорить про Своє погребіння [7, с. 202].

Саме цей дух неземного смирення хотів найперше віднайти Силуан⁴⁵. В одному місці він визнає, що саме духа смирення, якому так радіє Господь,

⁴⁵ «Я став робити, як навчив мене Господь, і насолодилася душа моя спокоєм у Господі, і тепер день та ніч прошу я у Бога Христового смирення... Я знаю його, хоча здобути не можу. Я знаю його від благодаті Божої, проте описати не вмю. Я шукаю його,

хотів би одержати найперше серед усіх дарів Бога [17, с. 559]. Свідченням такого й було все подальше життя Силуана. Воно зробило з нього ту людину, про яку архимандрит Софроній писав як про «найбільше явище» в житті [7, с. 31], хоч і зустрічав не одну сотню духовних подвижників.

Висновки до розділу

Порада Силуанові тримати ум в аді й не падати у відчай стала в подальшому його житті головним методом сходження до найвищих сходинок християнської досконалості. Саме ця порада перетворилася на духовну вправу, у практикування якої був задіяний весь попередній духовний досвід праведного життя Силуана.

Пам'ять про неописанну доброту та смирення Христа, які він збагнув Духом Святим при зустрічі з Ним на початку монашества, вказувала йому напрям руху всього подальшого подвижницького життя.

Екзистенційний досвід пережиття адських терпінь з усією силою відкрив правду про зіпсутість людської природи після гріхопадіння, про віддаленість образу людини від її Першообразу. Глибина цього досвіду настільки вражала, що всі гріховні пристрасті втрачали владу над людиною.

Пам'ять про пережиту зустріч із живим Христом, пам'ять про другий вид смирення – Божественне смирення та любов – давали відчуття надії на визволення з відчаю, який є невід'ємною складовою адських терпінь. Сам відчай походив від усвідомлення міри зіпсутості Божого образу в людині, від усвідомлення відлучення людини від свого джерела життя – Бога, Єдиного, Хто Існує, коли всі інші учасники буття існують лише завдяки Його силі, доброті й мудрості.

як дорогоцінний світлий бісер. Воно приємне для душі й солодше за цілий світ... Дух Святий на землі живе в нас, і Він нас просвічує, Він дає нам пізнати Бога. Він дає нам любити Бога. Він дає нам мислити про Бога. Він дає нам дар слова. Він дає нам славословити Господа. Він дає нам радість та веселість» [17, с. 558].

РОЗДІЛ V

Онтологічні передумови богопізнання

Розуміння пізнання в архимандрита пов'язане з буттєвим поєднанням Бога й людини. Як наголошує Сахаров: «Буттєве поєднання наше з Богом Любові передбачає гармонійне злиття двох воль: Бога і людини. Бог – Особовий Дух, людина – особа (персона), які поєднуються воедино у вічному Акті Божественного Життя. Так пізнаємо Бога» [6, с. 60]. Щоб детальніше застановитись над розуміння проблеми богопізнання в архимандрита Софронія, важливо розглянути його розуміння головних учасників цього процесу, дослідити його розуміння таїнства Пресвятої Тройці та таїнства людини.

5. 1. Таїнство Пресвятої Тройці

Духовне життя Софронія Сахарова тісно пов'язане з особовим виміром Пресвятої Тройці. Він не просто звертався до Бога, як у будь-якій монотеїстичній релігії⁴⁶, але його увага спрямовувалася до конкретних осіб Пресвятої Тройці: «Коли читав Євангеліє, то всі слова мені здавалися знайомими, але що приховується за кожним із них у Самому Бутті Божому – я не осягав. Одне мені було виразно зрозуміло: все в Христі, Сині Божому; і лише у Ньому. І Йому я молився. Прикликав я також і Отця, щоби Дух Істини, що сходить від Нього, зійшов навіть і до мене, щоб наставити на всяку істину» [8, с. 46]. Також, серед написаних літургійних текстів власних молитов архимандрита наявні молитви до Пресвятої Тройці, Бога Отця, Бога Сина, Святого Духа [13, с. 75]. Слова, які написав Сахаров щодо того, як Силуан переживав доступне буття Пресвятої Тройці, можуть, найімовірніше, бути віднесені й до самого о. Софронія. Він, аналізуючи писання Силуана, доходить висновку, що останній «без будь-яких протиріч жив Єдиним Богом у Трьох Особах. Одні і ті ж імена: Отець, Господь, Владика, Цар, Творець,

⁴⁶ У деяких дослідників ідеться навіть про явище «християнського монотеїзму». Так, до прикладу, відсутність повноцінного усвідомлення ролі Пресвятої Тройці на буттєвому рівні християнської свідомості приводить до констатації К. Ранера та В. Каспера того факту, що більшість християн – фактичні монотеїсти [55, с. 304].

Спаситель та інші, він у своїх молитвах відносить окремо до кожної особи Святої Тройці і до Єдності Трьох Осіб» [17, с. 265].

5. 1. 1. Унікальність Бога християн – реальність, яка формує шлях до богопізнання

Факт неподібності християнського Бога до будь-чого суцього, що здатне пізнавати людська свідомість, має одне з найважливіших значень для Софронія Сахарова в його розумінні богопізнання. Адже мета богослов'я – споглядання, наскільки це можливо для людського єства, Троїчного Бога. Як він зауважує: «Кінцевий хід нашого мислення – споглядання таємниці Троїчного Бога, яка відкрилася нам, за образом Якого сотворена Людина-людство» [18, с. 187].

Феномен християнського Бога як Бога, у якого одна природа і три Іпостасі, – це не плід філософських спекуляцій, пов'язаних із грецькою філософією⁴⁷, чи ще одна спроба переосмислення релігійного виміру людського буття⁴⁸, а результат екзистенційного розкриття Бога для свого

⁴⁷ Вальтер Каспер, наводячи слова аполегета Афінагора (175) щодо того, що християни керуються лише прагненням пізнати «єдність Сина з Отцем. Спілкування Отця з Сином, що таке Дух, у чому єдність цих істот і відмінність поєднаних Духа, Сина і Отця» [55, с. 324], доходить висновку, що не можна сприймати зацікавлення християнами Пресвятою Тройцею як наслідок впливу елліністичної спекулятивної філософії, але швидше ми повинні визнати, що «ісповідання Тройці жило не в роскоші теоретичної спекуляції, а в життєвій практиці Церкви, перш за все у Хрещенні та Євхаристії» [55, с. 324]. Певною мірою можна говорити про небезпечну тенденцію, про яку згадує В. Каспер і яка полягала в уособленні абстрактних термінологічних формул, за допомогою яких намагалися пояснити таємницю Тройці та «втрати їх зв'язку з історією Бога через Христа у Святому Дусі» [55, с. 340]. Внаслідок чого «іманетна Трійця відділилася від ікономічної та все більше втрачала свої функції у плані ікономії спасіння» [55, с. 340].

З другого боку, не потрібно применшувати ролі категорій грецької філософії, які використовуються для вираження істини християнського Одкровення. У цій перспективі доречно згадати П. Тілліха, який відзначив неправильний підхід до розуміння елліністичного мислення як «інтелектуалістичного», що приводило деяких дослідників до відмови від усієї ранньохристиянської теології, яка являла собою «вторгнення елліністичного впливу у проповідь Євангелія та життя церкви» [60, с. 253]. Він зауважує, що «грецьке мислення екзистенційно перейнято тим вічним, у якому воно шукає вічну істину та вічне життя. Еллінізм міг сприйняти християнську Вістку лише в цих категоріях, як і свідомість юдеїв діаспори могла сприйняти її лише в категоріях, подібних до тих, які використовував Павло. Як і перші учні могли сприйняти її лише в категоріях сучасних їм есхатологічних рухів. У світі цих фактів було б хибним як відкидати теологію через те, що вона використовує подібні категорії, так і зобов'язувати всю теологію майбутнього послуговуватися цими категоріями» [60, с. 253].

⁴⁸ Хоча в різних міфах і релігіях часто існують потрібні поділи, проте за вдалим спостереженням В. Каспера, у християнському контексті «єдність Тройці... являє собою

творіння⁴⁹ у часовій перспективі Його існування⁵⁰. Усвідомлення існування Триєдиного Бога не обмежується побудовою певних розумових конструкцій, за допомогою яких робиться спроба пояснити цей незвичайний для буденної свідомості факт буття⁵¹ про Бога з однією природою і трьома іпостасями. Архимандрит Софроній, наголошуючи на сотвореності нашої природи, яку має і Син Людський, вдало показує екзистенційний троїчний вимір внутрішньохристиянського духовного життя: «...я молюсь Отцю як творіння; я очікую спасіння лише як дар любові Згори⁵²; усиновлення шукаю не інакше, як через Христа; освячення і просвічення – лише через Духа Святого. Усі Три – ... Єдине Життя, Єдине Царство, Єдина Любов... Вони розділяються у мені нероздільно. Вони зливаються у мені незлитно. Це –

не космологічну, охоплюючи Бога і світ, а суто богословську, внутрішньобожественну, проблему» [55, с. 309].

⁴⁹ Ф. Курт пише, що «історію догмата про Бога-Троїцю і його богословський аналіз потрібно сприймати як зусилля з осмислення тринітарної інформації, що міститься у Новому Завіті, яке протянулось на віки» [56, с. 250].

Аксіоматичність Троїці для християнина криється у царині його досвіду, як відзначає Р. Уільямс: «Троїця аксіоматична для християнського богослов'я... не тому, що догмат історично первинний..., але тому, що конкретний християнський досвід – це завжди досвід Христа, Бога й Отця Ісуса Христа, і Духа, якого посилає Отець, досвід цих Трьох як нероздільних» [61, с. 143].

⁵⁰ Вчення про Трійцю пов'язане з хронологією людського буття. Християнство – історична релігія, і проблема богопізнання у ньому тісно пов'язана з хронологічними подіями Божого втручання в перебіг людської історії. Р. Л. Вилкен наголошує, що саме через події Воскресіння Христа потрібно розглядати і вчення про Трійцю [36, с. 97]. Цей автор звертається до ідей Іларія Пиктавійського: «...саме Іларій ... найбільш влучно і стисло пояснив, чому історичні події життя Христа, передусім Воскресіння, повністю змінили те, як людський розум пізнає та осмислює Бога. Відтоді богомислення більше не могло розвиватися незалежно від подій євангельської історії... після Воскресіння Христа єдиність Бога треба сприймати по-іншому. Хоча Бог один, проте Він... не відокремлена монада, і життя Єдиного Бога якимось таємничим способом є життям спільноти Осіб Пресвятої Троїці» [36, с. 104–105].

Саме після Воскресіння Тома сказав до Ісуса: «Господь мій і Бог мій», саме «Господь» та «Бог» – це ті слова, які вживаються у щоденній молитві євреїв: «Шема Ізраель», і після Воскресіння ці ж слова Тома використовує щодо Ісуса, що, за словами Іларія, спричиняє запитання: «Як міг Тома визнавати людину Ісуса як “Господа” й “Бога” і продовжувати промовляти “Шема”?» [36, с. 102].

⁵¹ Про Пресвяту Трійцю як факт буття, який нам даний і який у міру нашої можливості «схоплений» нашим єством, згадує В. Лоський: «Пресвята Трійця для нашої релігійної свідомості – це первісне одкровення, джерело будь-якого одкровення і будь-якого буття. Її потрібно приймати як факт, достовірність і необхідність якого може обґрунтовувати лише він сам» [49, с. 52].

К. Барт пише про три образи буття: «Під вченням про Трійцю ми розуміємо церковне вчення про єдність Бога у трьох образах буття як Отця, як Сина і як Святого Духа, або як буття єдиного Бога, яке тричі по-різному виявляється в образах буття Отця, Сина і Святого Духа» [31, с. 141].

⁵² В оригіналі з великої букви.

вічний Факт Божого Буття... Я благоговійно живу цією великою Тайною...» [8, с. 185–186].

Архимандрит наголошує, що догмати про Превяту Тройцю та воплощення Бога Слова – «найважливіші й основоположні для усієї нашої віри» [10, с. 58]. Для о. Софронія таємниця Пресвятої Тройці була чимось більшим, ніж інтелектуальним догматом. Подібно як у Григорія Богослова [27, с. 290], вона найперше була об'єктом благоговійного молитовного споглядання. Софроній Сахаров виділяє Символ віри Атанасія Александрійського як один із найдосконаліших виражень учення про Пресвяту Тройцю – єдиносущну та нероздільну [16, с. 53]. Проте, щоби сприйняти реальність, яка передається цими словами, потрібно, крім розуму, мати ще й серце, сповнене благодаттю⁵³. Інакше, «коли наш розум, відірваний від серця, наповненого багодаттю віри, один зі своїми законами мислення зупиняється на даних цього откровення, тоді опиняється перед низкою невмістимих для нього положень» [16, с. 55].

5. 1. 2. Логіка буття й антиномічне пізнання Бога

Для розуміння архимандритом таємниці Пресвятої Тройці важливо згадати особливу логіку пізнання, про яку він говорить і яка тісно пов'язана з непізнаваністю християнського Бога. У контексті сприйняття таємниці Пресвятої Тройці о. Софроній згадує іншу логіку сприйняття, ніж формальна. Він називає її логікою буття: «Ми говоримо: “Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий”, і ми ж починаємо наше ісповіддання віри: “Вірую в Єдиного Бога”. Це ніяк не вписується у формальну логіку. Але це логіка самого буття. Трипостасний Бог, але Він Один. І людей багато, але в ідеї Бога – людина

⁵³ Сердце, сповнене благодатті, не може не молитися. І така молитва та богослов'я Трійці тісно пов'язані. На цьому, зокрема, акцентує увагу Б. Бобринський: «“Хто молиться, той богословствує”, – сказано абсолютно достовірно. Він богословствує в найглибшому сенсі слова. Знаємо ми це чи ні, повністю усвідомлюємо чи ні, молитва сама собою – особисте відношення людини не просто з Богом, а саме з Богом-Тройцею» [32, с. 88]. Також автор описує і сам «механізм» участі Тройці в молитовному житті: «Дух Святий підносить нас, Він вводить нас у спілкування зі Сином, із Христом, у тайну Воплощення, приниження, смирення, страждання та смерті. При цьому Він робить нас співстраждальними, тобто “страждаючими разом” із Господом... Господь, у міру того, як ми проникаємо в Його тайну, возводить нас все вище, до Отця, і цей підйом починається тут, щоби ніколи не закінчитися» [32, с. 89–90].

одна» [7, с. 155]. Саме ця логіка буття ставить дослідника перед фактом існування антиномій, які ще більше виділяють факт неможливості застосування правил формальної логіки для пізнання реальностей трансцендентного Божого життя⁵⁴. Адже «ми не можемо представити такого Буття, в Якому розрізняються три Особи від єдиної Сутності або Природи, Сутність же – від Енергії, і Яке⁵⁵, проте, є абсолютно простим» [16, с. 55].

Архимандрит виділяє систему антиномій⁵⁶ трічного богослов'я. Головна з них – особа-іпостась і сутність абсолютно ідентичні й одночасно зовсім відмінні – «поза Іпостасями немає Сутності: немає і поза-сутнісної, абстрактної Особи. Сутність не глибше і не первинніше Особи; але і Особа не передує Сутності» [16, с. 64]. Наступна – відносини між особами Пресвятої Тройці, де «між іпостасями присутня досконала ідентичність, яка знову ж таки не порушує неповторності, незводимості однієї з них в іншу» [16, с. 65].

Важлива антиномія – відношення між сутністю та енергією. Оскільки Божественне буття абсолютно актуалізоване й не має в собі жодних ще не реалізованих потенцій, то архимандрит говорить про «чисту дію», яка адекватно виражає сутність, ідентична їй, і водночас не змішується з нею: «Сутність та Акт не змішуються в недиференційовану єдність, але виявляють два “моменти” в Божественному Бутті, які зовсім відмінні» [16, с. 66]⁵⁷.

⁵⁴ Симеон Новий Богослов, прагнучи наголосити на трансцендентності Бога, говорить про Божественне не-буттєве буття (φνυρ£rkton Øp£rxewj), не-народженне народження (φgenn»tou genn»sewj), не-іпостасну іпостась (φνυpost£tou Øpost£sewj) та над-сутнісне існування (Øperous...ou oÜsièsewj) [28, с. 207].

⁵⁵ В оригіналі це слово і попередні написані з великої букви.

⁵⁶ Про одночасну логічність та металогічність антиномій згадує в одній із відповідей архимандритові Софронію Сахарову Георгій Флоровський: «Для Божественного Логосу немає антиномій, без применшення “логічності”, швидше тут повна міра Логосу... Божественне Буття відразу і мета-логічне (тому що трансцендентне сотвореному розуму) і цілком логічне (тому що сам сотворений “розум” – це лише “образ” Божественного Логосу). “Антиномія” перестає існувати у “спогляданні” – (qewr...a – »nwsij)... Божественне Буття не а-логічне і не пара-логічне, а тому й богословське пізнання (gnèsiј за Йоаном Богословом) не може бути а-логічне (“ірраціональне”) чи пара-логічне. Навіть антиномія не є пара-логізмом. Святі отці чітко відрізняли Øpšg і par£» [10, с. 78–79].

⁵⁷ Олів'є Клеман стверджує, що Григорій Богослов «представляє Тройцю як незворушний рух Єдиного, що не залишається замкнутим у самотності, але і не розповсюджується до безмежності, тому що Бог – Спілкування, а не беззмістовне розсіяння. Сама повнота Єдиного вимагає присутності в ньому Іншого – такого Іншого,

Сутність – непізнана для творіння, але завдяки енергії Бог стає доступним для пізнання. Архимандрит згадує про термін «над-сутнісний» (ὐπερουσιότης) [16, с. 66], який вживали Отці Церкви, щоб наголосити на абсолютній трансцендентності сутності Бога⁵⁸. Якщо б існувала можливість того, щоби творіння могло ставати причасником цієї сутності, тоді б «обожені святі вводились би в Буття Святої Тройці як “єдиносущні Отцю, Сину и Святому Духові”, і Тройця перетворювалась би на “четверицю”, “десятерицю” і так далі без кінця» [16, с. 67]. Лише завдяки енергії Божества або життю самого Бога стає можливим для людини буттєво пізнати Бога. Цю енергію архимандрит називає благодаттю, «яка найтісніше з’єднується з нашою сотвореною природою, до того ж так, що несотворене не стає сотвореним або сотворене – несотвореним» [16, с. 67].

Визнання існування антиномій не приводить Софронія Сахарова до ідеалізації апофатичного богослов’я. Він застерігає перед небезпекою, яка стоїть на шляху такого богослов’я – ставити непізнаність Бога на найвищу сходинку богопізнання. Отець Софроній говорить, що таке знання швидше інтелектуальне та філософське, аніж таке, яке осягають завдяки благодаті. Щодо людей, які ставлять знання «морю не знання» вище від досвіду «нетварного Світла», він зауважує: «Морок у їхньому розумінні – вищий стан ума, який богословить. Неосяжність Сутності Божества зрозуміла навіть для філософського умогляду, який перебуває далеко від причастя благодаті. Видіння ж Таворського світла дано в Новому Заповіті згідно з вірою в Ісуса Христа. Сам стан видіння – прихід Бога всередину нас; проникнення нашої сотвореності несотвореним Божеством» [18, с. 235].

5. 1. 3. Ісус Христос – єдиний шлях до Бога Отця

Пізнання таємниці Пресвятої Тройці для людини стало можливе лише внаслідок об’явлення Бога, здійснене в певному проміжку історії людства.

який в абсолюті може перебувати лише в середині Єдиного і бути рівним йому в безмежності» [48, с. 64].

⁵⁸ Антиномія між непізнаною сутністю та тим, що людина може осягнути внаслідок осіяння Святого Духа, вирішується у Симеона Нового Богослова використанням термінів «непізнанне пізнання» (ἄγνωστοί γνῆσει) і «неспоглядальне споглядання» (ἄφατοί φεω...αι) [28, с. 220].

Без об'явлення зі сторони Бога людина все одно має можливість певної догадки щодо образу Божого буття, проте цим не досягає таємниці Тройці [16, с. 50]. Явління Христа привідкрило її: «Поза Христом, який явився у тілі, жоден духовний, філософський чи містичний досвід не дає людині можливості пізнати Божественне Буття як єдину неосягненну абсолютну Об'єктивність у Трьох неосяжних абсолютних Суб'єктах, тобто як Тройцю – єдиносущну і нероздільну» [16, с. 50–51].

Роздумуючи над проблемою пізнання осіб Пресвятої Тройці, архимандрит як богослов-подвижник глибоко усвідомлює тісне «переплетення» діяльності Отця та Сина задля пізнання людиною Бога. Розважаючи над Святим Писанням, він доходить висновку щодо головного шляху богопізнання, який нерозривно пов'язаний з особою Ісуса Христа: «Христос сказав: “НІХТО не знає Сина, крім Отця; і Отця НІХТО не знає, крім Сина, і кому Син хоче відкрити (Мт. 11, 27)”. Значить є такі, яким Він відкриває. “НІХТО не може прийти до Мене, якщо не притягне його Отець”. Отже, притягує. “НІХТО не приходить до Отця, як тільки через Мене” (Йо. 6, 44; 14, 6). Із цього видно, що “приходять” до Отця через Нього» [6, с. 88]. Саме Христос – «ворота», через які людина стає здатною осягнути Бога. Для архимандрита Христос – єдиний, хто відкриває розуміння небесного і земного [6, с. 71]. Архимандрит називає Його «**ВЕРХОВНИМ ФАКТОМ БЕЗПОЧАТКОВОГО БУТТЯ**» [6, с. 197], «**НАЙВИЩИМ ПЕРВИННИМ ФАКТОМ БУТТЯ**» [6, с. 212], «первинним ФАКТОМ Буття» [6, с. 312]. В іншому місці Софроній Сахаров написав: «Христос став моїм життям; я полюбив його і не уявляю собі ніякої альтернативи Йому: Він єдиний для мене Господь і Бог» [6, с. 56].

Одним із найважливіших чинників розуміння ролі особи Ісуса Христа для богопізнання була особа Силуана. Перетнувшись із ним, Сахаров, до кінця не усвідомлюючи всієї глибини того, що з ним відбувається, відчув у його особі щось, що виходило далеко за межі звичайного людського досвіду. Уже значно пізніше, маючи власний колосальний духовний досвід, він зміг збагнути всю глибину християнської екзистенції постаті старця. В останні роки довгого життя у духовних бесідах перед співбратами в монашестві

знаходимо важливі слова про Силуана: «Що мене вразило у цій людині? – Йому було дано бачити, що поза Богом немає спасіння. І він пережив час особливого випробування – неминучість загибелі. І, сокрушений цим видінням, увійшов до церкви і сказав: “Господи Ісусе Христе!”. І Христос не сказав йому ніяких слів, але передав Свій, Христовий, стан⁵⁹. І це видіння було коротким моментом, миттю. Якщо б воно продовживлось, як пише Силуан, він би не витримав – помер» [7, с. 154]⁶⁰.

Звідки така переконаність архимандрита щодо того, що Силуанові був переданий стан Христа? На це відповідає він сам, бачачи виразну дію Бога в тому, що Силуан, будучи під час зустрічі з Христом лише недавнім молодим солдатом, «почав раптом молитися за цілого Адама, за все людство – і в просторах космічних, і в протяжності століть. Філософськи цей стан можна збагнути спекулятивно, але не як стан. А те, що було в Силуана – молитва за цілого Адама з багатьма сльозами, більшими, ніж за самого себе, – це дух Христа, що сховався на Голготу» [7, с. 154].

Роздуми над Святим Писанням, глибока екзистенційна зустріч із Силуаном, власний духовний, молитовний та аскетичний досвід привели Софронія Сахарова до переконання про можливість вирішення проблеми богопізнання лише через Христа. Для архимандрита Христос – найвища цінність. Ілюстрація цього – заклик, який знаходимо в кінці однієї із промов до своїх співбратів: «І бережіть це надбання – нашу любов до Христа, бо немає нічого більшого у всьому космічному бутті. Немає нічого більш святого чи мудрішого для споглядання, ніж Христос...» [7, с. 230]. Христос визначає екзистенційний вимір християнина. Буття-екзистенція християнина закорінена в особі Ісуса Христа: «По-різному люди тлумачать наше буття-existence; але для нас, християн, ... основа для усіх рішень – Сам Христос, і ми слідуємо за Його стопами» [7, с. 49].

⁵⁹ В іншому місці архимандрит Софроній проводить паралелі з духовним досвідом Силуана та Серафима Саровського. І в одному, і в другому випадку це була лише мить, коли явився їм Христос, але в цю мить Христос «передав їм свій стан і вимір Своєї свідомості. Для Силуана вже не існував Адам перших біблійних сторінок немов якась “ідея”, “легенда”... Ні! – Це був реальний стан, при якому весь Адам проживається в середині людини» [7, с. 74].

⁶⁰ Детальніше про це див. у розділі «Екзистенційно-аскетичний вимір духовного досвіду преподобного Силуана Афонського».

Христос – міра всіх речей. Слідуючи за Ним, людина в результаті буде в тому місці, де зараз Христос, за словами: «...де Я, там і слуга Мій буде» (Йо. 12, 24–26)⁶¹. Людина покликана за допомогою благодаті досягнути вершини Христової, Який є не лише шляхом, а й кінцевою метою людської досконалості. Архимандрит пише, що наше покаяння починається тут, на землі, проте «кінець – у досконалому уподібненні Христу-Богові, який вознісся до Отця; у досконалому богоподібному смиренні – звершенні нашого обоження» [6, с. 78].⁶²

Глибина покаяння вимірюється усвідомленням того, наскільки людина спроможна жити життям людства як своїм. Архимандрит говорить про УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ ХРИСТА, яка виявляється не як «універсалізм пізнання» різноманітних сторін людського буття, а як всеохопна любов Христа: «І любов, яка здавалася мені раніше чимось недостойним і чуттєвим, потім у моїй свідомості розкрилась як буттєва сила, що з'єднує воєдино. Отець любить Сина і, звичайно, Духа Святого, і Син любить Отця, і Дух Святий, що від Отця виходить, звичайно, дивиться на Отця. Так ця любов – вічна єдність Святої Тройці, і в цьому спілкуванні Іпостасей міститься абсолютне буття Бога» [7, с. 34–35].

Слідування за Христом починається з першого кроку, яким є віра в Його Божество, заради якої на людину сходить любов Святого Духа. Це слідування – найважливіший шлях, що веде до пізнання наших гріхів [6, с. 48], а воно стоїть на першому місці в довгій дорозі до богопізнання. Віра відновлює щось дуже глибоке в людині, приводить до народження духовної мужності [6, с. 80], дає їй таку гостроту духовного зору, що робить можливим розгледіти масштаби гріховності людського єства.

⁶¹ Архимандрит, застановляючись над питанням щодо місця, про яке говорить Христос, що де Він – там і слуга Його буде (Йо. 12, 26), відповідає, що бути там, де Христос – це «мати буття, властиве Самом Богові» [7, с. 117].

⁶² Архимандрит розділяє думку Максима Ісповідника про те, що вдосконалення людини не є безмежним, а доходить до певної вершини – повноти реалізації за прикладом Христа: «Христос “возсів праворуч Бога” (Мк. 16, 19) і до нього не можна віднести ідею вічного сходження: престол Отця досягнутий, і Він рівний Отцю не лише за Своїм Божеством, а і за сприйнятим Ним людством» [18, с. 243].

Архимандрит розвиває вчення про свідомість Христа. Саме богоподібний спосіб мислення на зразок Ісуса⁶³ стає містком глибоко екзистенційного пізнання Бога⁶⁴. Коли людина мислить так, як заповідав Христос, тоді таке мислення вже не є людським, а є мисленням Самого Бога [7, с. 49]. Архимандрит постійно закликає до того, що ми «повинні асимілювати і сприйняти життя та мислення Самого Христа; стати з Ним справді як діти з отцем й учні з учителем, тобто здатними жити життя Самого Бога. І коли ми увійдемо в Його життя повністю, то, звичайно, це буде “обоження”» [7, с. 50]. Обоження для архимандрита полягає у засвоєнні богоподібної свідомості⁶⁵.

Процес уподібнення Христові поступово захоплює все глибші пласти людської особистості. Внутрішній устрій, який утворюється у людині, приводить до способу пізнання, який в подальшому відіграватиме головну роль у підході архимандрита до проблеми богопізнання. Такий спосіб пізнання можна назвати екзистенційно-містичний. Отець Софроній пише, що «“знають” Христа лише ті, чиє внутрішнє життя уподібнюється до Його земного життя... в нас повинні бути ті ж почування, ті ж розуміння, які ми бачимо у Христі Ісусі...”» [6, с. 159]. В іншому місці він ще більше наголошує на живому буттєвому пізнанні, протиставляючи його пізнанню за допомогою абстрактних розумових конструкцій: «Щоби пізнати добре Христа, нам самим потрібно долучитися до Його страждання і переживати УСЕ, якщо можливо, що й Він. Так і лише так пізнається Христос-Істина; тобто буттєво, а не абстрактно, не через психологічну чи інтелектуальну віру, яка не перейшла в життєвий акт» [8, с. 96–97].

⁶³ С. Сахаров пише про мету подвижницького життя: «Стати людиною, реакції якої подібні до реакцій Бога, – ось ціль нашого подвигу» [7, с. 85]. Архимандрит пише про передання нам божественної форми буття: «Наше усиновлення міститься в переданні нам Божественної форми буття – у Ньому перебуває уся повнота Божества тілесно» [8, с. 153].

⁶⁴ Юстин Попович пише про охристовлений ум, який один лише здатний збагнути догмати: «Догмати – це вічні Боголюдські святині. Ум людський не може ані всеохопно зрозуміти їх, ані придумати. Святе святим! Догмати можуть бути деякою мірою зрозумілими. Причому умом Христовим, умом охристовленим» [58, с. 234].

⁶⁵ Він, зокрема, стверджує: «Ми хочемо засвоїти поступово свідомість Самого нашого Бога і через це осягнути те, що Отці називають обоженням. Спасіння і є обоження, яке полягає в засвоєнні богоподібної свідомості, а не в тому, що ми стаємо богами для інших» [7, с. 81].

Людина повинна намагатися мати ті ж думки, які були в Ісуса Христа, пам'ятаючи, що через збереження Його Заповідей⁶⁶ Він перебуватиме з нами постійно [7, с. 46]. Внаслідок такого настрою духа перед людиною відкривається шлях кожного християнина: «Попереду ще колосальна віддаль, яку нам потрібно пройти, щоби відбулася зміна цілої свідомості, коли людина, яка має мислення, подібне до способу мислення Христа, проживала б усе людство і навіть Бога в самому собі» [7, с. 46]. Разом із тим «картина, яка відкривається у Христі, перевершує усе, що людина знає. Подібно до того, як той, хто народився на суші, вперше підходить до океану – він не бачить меж» [7, с. 151].

Пізнання Христа не обмежується заглибленням у Його Заповіді та виконанням їх, але відкриває глибше розуміння Христового внутрішньо-екзистенційного виміру, який тісно пов'язаний як із Його відносинами з Отцем, так і відносинами з образом Пресвятої Тройці – «все-людиною»: «Щоби ввійшло в нас, у наші глибокі серця, життя самого Христа, ми, звичайно, повинні розуміти не лише Його заповіді, але бачити у Ньому Його глибоке серце, яке Він розкривав Своєму Отцю у Своїй молитві: “Нехай будуть усі єдині, як Він і Отець єдині є”, що Він сформулював як заповідь» [7, с. 115].

Отець Софроній говорить про два види богослов'я: одне, яке можна назвати академічним, пов'язане з «професійною кафедрою ерудита» [8, с. 79], а друге буттєве – бути спів-розіп'ятим із Христом, знати Його в «таємних закутках серця» [8, с. 80]. Архимандрит переконаний, що «у “стражданні за Нього” міститься особливе благословення і, навіть, вибрання: той, хто страждає, самим перебігом зовнішніх обставин пов'язується безперервним

⁶⁶ Заповіді Христа мали важливе значення для архимандрита: з одного боку, вони були проекцією Божого життя, а з другого – показували потребу екзистенційної присутності Христа в житті християнина для їх практичного виконання: «Коли мій власний досвід дав мені побачити, що заповіді Христа по своїй сутності – проекція Божого життя у нашому плані, тоді я зрозумів слова Господа: “...без Мене не можете чинити нічого” (Йо. 15, 5)» [6, с. 157]. Архимандрит також пише про зв'язок виконання Заповідей та розвитку розуміння присутності Духа Христа в подіях відкуплення світу: «Коли ми живемо за заповідями Христа, то, природно, у нас розвивається чуття сприйняття Його Духа у всіх подіях Його світовідкуплення» [7, с. 254–255].

зв'язком з Ісусом Христом – вводиться у сферу Божої любові – стає богоносцем» [8, с. 79].

Архимандрит говорить як про свій заповіт те, що свідомість християнина повинна уподібнюватися Гетсиманській свідомості Христа, який молився аж до кровавого поту. Так він закликає жити життям Самого Христа [7, с. 207]. Постійна присутність такої свідомості говорить про вершину аскетичного життя. Водночас, як миттєвий проблиск, вона може бути і на початках подвижницького життя – як це було в Силуана⁶⁷.

Гетсиманська свідомість Христа тісно пов'язана з явищем кенозису (κένωσις). На думку Миколи Сахарова, в архимандрита це поняття стало визначальною категорією усього його богослов'я [88, с. 54]. Значну роль у цьому відіграв Сергій Булгаков⁶⁸. Його роль була двояка: з одного боку, саме через нього в 1920 р. Софроній Сахаров познайомився з кенотичними ідеями у християнстві, причому «ідеї Булгакова стали богословською матрицею для подальшої інтеграції кенотичної теми в аскетичне богослов'я отця Софронія» [88 с. 60]; з другого – за вдалим зауваженнями Миколи Сахарова: «...хоча кенотизм Булгакова неабияк впливав на богословську систему отця Софронія, він не визначив її. Абстрактний ідеалізм Булгакова залишається чужим містико-аскетичному “реалізму” отця Софронія» [88, с. 65]. Потрібно зазначити, що хоча кенотизм Булгакова і не визначив богословської системи

⁶⁷ Бачачи людей, які живуть у гріху, Силуан від молитви за них переходить до молитви за цілого Адама, за його спасіння. Такий стан наближає людину до Христа, відкриває шлях до розуміння того, що значить буди персоною. Коли людина вповні стає нею на образ Воплченого Логоса, тоді такий стан архимандрит прирівнює до обоження [7, с. 168]. Про цей стан жити усе-людством як власним життям архимандрит пише: «Після того, як Силуанові була дана мить бачити живого Христа, йому передався Його стан. Христос носить у Собі все людство як Творець усього суцього. І Силуан одержав дар – жити цілим Адамом як своїм життям» [7, с. 131]. Вияв такого стану – хриstopодібна молитва за весь світ як за самого себе. Така молитва перебуває під дією Святого Духа, і у ній «людина буттєво переживає образ Триєдності» [6, с. 236–237].

⁶⁸ Сергій Миколайович Булгаков (1871–1944) – один із найвизначніших російських богословів. Професор догматики, Старого Завіту та християнської соціології Свято-Сергієвського православного богословського інституту в Парижі (1925–1944). Декан інституту з 1940 р. по 1944 р. Доктор церковних наук «honoris causa» (1943). Про причини складності сприйняття деяких ідей о. Сергія у православному богословському світі пише Антуан Аржаковський: «Уся складність сприйняття думки о. Сергія у православному світі полягає у тому, що більшість його спадкоємців мали апофатичне, феноменологічне і теоцентричне мислення, зосереджене на співвідношенні між людиною та троїчними іпостасями, тоді як думка Булгакова – катафатична, есхатологічна та софіологічна – зосереджена на співвідношенні між Триєдиним Богом та світом» [30, с. 71–72].

раба. «Бог по своїй волі відмовився від Своєї Божественної слави ... опустошився, збіднів. Прийняв образ раба. “Р а б” тут виражає не природу, а співвідношення сотвореної істоти до Бога: будучи Богом за природою, зійшовши з небес у сотворений світ, вочоловічившись, Він поставив Себе в таке відношення до Бога, яке має творіння» [35, с. 243].

Бог, ставши людиною, робить людське життя разом з усіма його атрибутами Своїм. Він входить у потік часу, обмежуючи Свою вічність⁷². Унаслідок входження у часовий потік Він починає підпорядковуватися його законам, де один із головних – поступовість розвитку, яка стосується не лише щоденних справ людського буття, а й процесу зростання Божого життя у середині людини: «...Друга Іпостась, зберігаючи Божу природу, залишає божественне життя, яке у Ній відновлюється лише разом з людським життям» [35, с. 252]. Сергій Булгаков пише, що друга Іпостась «залишає і Свою власну іпостасну волю, або енергію, зберігаючи синівський послух, але утримуючи в бездіяльності власну іпостасну актуальність» [35, с. 252]. І тоді стає просто іпостасним послухом⁷³ – велінням Отця, яке здійснюється силою Святого Духа.

Отець Софроній, роздумуючи над проблемою кенозису Христа, визнає, що вона для нього «завжди перебуватиме у площині віри, а не богословського устрою» [10, с. 59]. Він визнає межі людської свідомості у прагненні збагнути, як Іпостась Слова могла сприйняти в Собі сотворений образ буття, і тому залишається на рівні віри про цю подію⁷⁴. Водночас

⁷² С. Булгаков зазначає: «Людське життя, яке має атрибути, не притаманні Божому Буттю, стають притаманними Воплоченому Слову – часовість, становлення, поступовий розвиток, що тягне за собою обмеженість «на кожній окремій стадії аж до досягнення повноти... предвічний Бог робиться Богом, який п о с т а є у Боголюдині, залишаючи Своє вічне Божество, щоби зійти до людського життя, у ньому і через нього вчинити людину тією, яка приймає Бога і живе Ним, одним словом – Боголюдиною» [35, с. 248].

⁷³ Син «сам не має Себе. Він д л я С е б е перестає бути Богом, мати божество, природно й іпостасно будучи Богом предвічним. Його Божественне Я співрозчиняється з іпостассю Отця, а Його власна іпостась являє себе як людська, яка прислуховується до волі Божої і лише через послух їй віднаходить себе як власна Божественна іпостась Сина» [35, с. 252].

⁷⁴ У листах до Георгія Флоровського о. Софроній зазначає: «Прийняти “вигляд раба” (morph «Øpεγxewj – образ буття) – ось, про що мова для мене в акті воплощення та кенозису. Але “як” це можливо, я не досліджую. Для мене “умалення” Слова – акт, який пізнається вірою, відповідає на мої запитання і вирішує проблему мого “життя”, мого “акту”» [10, с. 60].

говорить про практичну сторону наслідування кенотичної любові Христа. Акцентує увагу на тому, що Христос прийшов та перевернув піраміду людського буття, де внизу тепер перебуває Він, і всі, хто за Ним, також занурюються у цю глибочінь [7, с. 131]. Тому кожний, хто йтиме за Ним, теж переживатиме подібні випробування відкинутістю та упослідженням, подібно як Христос. Кожний, хто хоче бути першим, повинен стати останнім, бо найостанніший – Христос⁷⁵. Проте разом із таким відкиненням, послідовник Христа матиме й радість від усвідомлення близькості Бога⁷⁶. Така радість пов'язана як з онтологічним виміром Царства Божого⁷⁷, так і з внутрішньо екзистенційним виміром Христового світу⁷⁸, співучасником якого стає його послідовник. Екзистенційне розуміння кенотичної любові Христа, її співпереживання – головний та єдиний шлях до обоження. Архимандрит пише, що «наше земне життя... не більше, ніж короткий момент, даний нам Благим Отцем, щоби ми проникнули в кенотичну любов Христа, яка перевершує будь-яке розуміння. Поза цим шляхом ніхто не може “сповнитись УСІЄЮ БОЖОЮ ПОВНОТОЮ”» [8, с. 42–43].

У метакозмичному вимірі слідування за Христом особиста свідомість розширюється до свідомості все-людини⁷⁹, яка у своїй любові⁸⁰ починає

⁷⁵ Перевернута вершина тісно пов'язана із Христовим смиренням, яке є переможною силою: «У своєму умаленні та служінні нам воно не знає приниження: воно незмінно перебуває божественно-величавим у своїй суті.... Смирення – це атрибут Божественної любові, яка у своїй відкритості до творіння сумирно приймає усі рани від усього творіння, яке Він створив» [8, с. 13].

⁷⁶ Архимандрит говорить про подвійний шлях: страждань воплощеного Слова Отця та Божої радості від свідомості того, що людина відкиненням власної волі входить у течію предвічної і вічної волі Самого Бога [7, с. 79].

⁷⁷ Царства, у якому немає місця для трагедії: «Ті, які діткнулися до святого полум'я любові Святого Духа, перебувають умом у Його, Святого Духа, Царстві, томлячись спрагою стати синами достойними Його. Дією Святого Духа, що від Отця ісходить, долається гріх відштовхування від любові Отця, явленої нам через Сина. Відчувши Христа як Бога-Спасителя, ми духом підносимось за межі часу й простору; у ту форму буття, до якої не можна віднести поняття “трагедії”» [8, с. 77].

⁷⁸ Боголюдський спосіб буття незбагнено поєднює у собі співстраждання з людськими терпіннями та безпристрасність Божого виміру. Архимандрит говорить, що Христос жив трагедією усього людства, проте в ньому вона не мала місця [8, с. 72]. Також співстраждальна любов Христа «навіть у своїй найвищій напрузі співстраждання, що складає сутність “аду любові”, у силу притаманної їй вічності, перебуває безпристрасною» [8, с. 73].

⁷⁹ Про це згадує архимандрит у бесідах пізнішого періоду життя: «...коли нами володіє дух Христа, то, говорячи “Я”, ми не можемо відрізнити нашого “Я” від свідомості Усе-людини. ... У Христі життя стає розширеним буттям, безмежним. І коли ми маємо

бачити не лише своє обмежене особисте буття, а й буття інших людей⁸¹. Архимандрит говорить про те, що як Ісус Христос став над-космічним, так і людина, живучи за заповідями Євангелія, у Христі, Його силою, може перемогти космос і стати над-космічною та богом [6, с. 71–72]. Слідування за Христом поступово трансформує людську особу, перетворюючи її з індивідуальності в іпостась-персону⁸².

5. 1. 4. Любляча воля Отця – головна причина буття та обоження людини

Попри розуміння важливої ролі Христа для внутрішньо-екзистенційного виміру людини, в архимандрита сильно розвинуте й розуміння принципу монархії Отця⁸³. Він говорить про Царство Отця, яке являється онтологічною єдністю усіх спасених [6, с. 146]. Також у контексті перенесення різних випробувань він пише: «Душа моя з плачем благословляла і благословляє Бога й Отця, який благоволив відкрити нам

заповідь “люби ближнього свого, як самого себе”, то слова “як самого себе” потрібно сприймати так, що вся людина, весь Адам є моїм буттям. І це притаманно для християнського життя» [7, с. 67–68].

⁸⁰ Уподібнення в любові – один із найголовніших вимірів подібності життя християнин до життя Христа: «Нормально для християнина прагнути уподібнитися Господу: обійняти світ любов'ю, як Він обнімає його; подібно до Нього не мати ворогів, тобто бути вільним від аду ненависті до будь-кого...» [8, с. 31].

⁸¹ Найповніше про це Сахаров пише у слові про молитву: «Перенесення ума при кожному нашому стражданні у світові виміри – уподібнить нас до Христа.... Через нас пройдуть потоки космічного життя, і ми зможемо живим досвідом пізнавати і Людину в тимчасових віках, і навіть Сина людського в Його двох природах. Саме так, у болях, ростемо ми до космічної і мета-космічної самосвідомості. Проходячи через досвід умалення у слідуванні за Христом, співрозпинаючись із Ним, ми стаємо чутливими до безмежно великого Божественного Буття. У ... молитві за цілий світ ми духовно зливаємось з усім людством: стаємо універсальними за образом універсальності Самого Христа, який носить у Собі все, що існує. Помираючи з Ним і в Ньому, ми вже відтепер відчуваємо передсмак воскресіння» [8, с. 96].

⁸² Архимандрит Софроній зазначає: «Що більше людина старається наслідувати Христа, то більше стає іпостасю на образ Іпостасі вочлененого Логосу. І коли людина старається жити з Христом, прикликаючи Його ім'я і роздумуючи про Його життя, і діяти так, як діяв чи відповідав би Господь, то поступово створюється персона – образ та подоба Іпостасі Самого Бога» [7, с. 228].

⁸³ Про монархію Отця у православному богослов'ї говорить Володимир Шмалій: «Якщо ви запитаете благочестивого православного християнина, чому Трійця єдина, він скаже: “бо Отець Єдиний”. Тому що принципом єдності виступає Особа. Тому що один Отець. Тобто принципом структури, таксису, буття Пресвятої Трійці виявляється не позбавлена конкретності абстрактна сутність, а конкретна Особа. І це те, що називається “монархією”, тобто єдиноначалом Отця. Тобто яка сутність у Сина? – сутність Отця. Яка сутність у Духа Святого? – сутність Отця. І вони єдині де? У якійсь ще позбавленій конкретності реальності, як-от сутність? Ні, вони єдині в Отці» [93, с. 9].

Духом Святим ні з чим і ні з ким незрівнянну святість та істинність Свого Сина через малі випробування на нашому шляху» [8, с. 86].

Архимандрит говорить, що у своїй молитві він звертався до Отця, просячи, «щоб Дух Істини, який походить від Нього, зійшов ..., щоби наставити на усяку істину» [8, с. 46]. Царство любові Отця [8, с. 52] і мир, про який говорить Христос незадовго до смерті, в інтерпретації архимандрита полягає у досконалому знанні Отця [6, с. 80]. Отець Софроній велику частину молитовного правила замінив Ісусовою молитвою, догматичним й аскетичним фундаментом якої вважав слова Христа про те, щоби просити в Отця в ім'я Христа (Йо. 16, 24 і 23) [8, с. 142]. Даючи пояснення феномену пам'яті смерті, він пише: «Досвід смерті потрібний нам, щоб ми знали, що покликані волею Отця Небесного з “нічого”» [8, с. 70]. Сахаров виділяє важливу роль Отця у пізнанні Сина: «Отець, нехай буде ім'я Його благословенне в усі віка, явив мені Сина Свого у Світлі, що не заходить, і цим дав мені відчутти свій гріх настільки, що я десятиліттями ридав, припадаючи лицем до землі у відчаї від безобразності» [8, с. 32].

5. 1. 5. Святий Дух – життя та богопізнання податель

Роль Святого Духа в духовному шляху архимандрита важко переоцінити. Великою мірою важливість пневматологічного виміру для архимандрита була зумовлена особою старця Силуана. Питання осягнення благодаті Святого Духа – основне в його житті. Назовні воно виражалось у постійному стремлінні до нього та бесідах про шляхи його осягнення і причини втрати [17, с. 259–260]. Ідея про пізнання Духом Святим проходить червоною лінією крізь богомислення Силуана та займає важливе місце в богослов'ї Софронія Сахарова. За словами Силуана: «Скільки би ми не вчилися, все одно неможливо пізнати Господа, якщо не житимемо за Його заповідям, бо Господь пізнається не наукою, а Духом Святим» [17, с. 470].

Саме Святий Дух – головний учитель у пізнанні Бога. Знакова в цьому молитва архимандрита, яку він написав у листі до своєї сестри Марії: «Нехай відкриє Господь твоєму глибокому серцю Свої Тайни, Своєю сокровенну від віку Премудрість. Дух Святий нехай вчить тебе пізнанню Тайн через Любов,

яку він вкладає у серце» [13, с. 233]. В іншому листі він пише, що молиться, щоби Святий Дух не переставав ніколи скріплювати її віру та поглиблювати любов до Христа, «у якому основа усього життя нашого світу» [13, с. 136].

У процесі богопізнання саме Святий Дух привідкриває трансцендентні для людського буття горизонти⁸⁴. Роль Духа Святого також важлива в пізнанні правди про людську природу, бо при «неправильному розумінні нашої природи, люди зовсім не допускають віри в наше воскресіння у Бозі, або ж перебільшено думають про людину нібито вона не потребує Бога» [7, с. 246].

Пізнання за допомогою Святого Духа зовсім інше, ніж те, з яким людина стикається в щоденному бутті. Адже, коли Дух торкає серце людини, «то розкриває його до безмежності, і те, що неможливе людині помислити, коли вона живе тілесно, те відкриває Святий Дух» [7, с. 246]. Архимандрит прямо пише, що «є речі в духовному християнському світі, які зрозуміти ми людською логікою не можемо, які стають яснішими лише через досвід благодаті...» [7, с. 246]. Отець Софроній навіть говорить про воскресіння душі, яка стає здатною сприймати реальності, що стоять далеко за межами звичайної людської екзистенції⁸⁵.

Дія Святого Духа охоплює не лише пізнавальні здатності людини, а огортає собою ціле людське єство, преображаючи його. Саме Святий Дух потішає у час перенесення скорбот. Ця потіха не фізична чи психологічна, а радше онтологічна⁸⁶, пов'язана з Божою вічністю [6, с. 63]. Святий Дух подає також силу прощати гріхи, про які мовиться у Господній молитві [13, с. 164].

⁸⁴ Явища Божого життя перебувають за межами того, про що можна говорити словами. Архимандрит, задаючись питанням, чим є безпристрасна та безгрішна любов Бога, визнає, що завжди стримувався говорити про такі речі, оскільки «будь-яка людська формула внесе щось невластиве для Божественного буття; тому немов би приходиться увесь час удаватися до мовчання та чекати, коли за дією Святого Духа ... відкриється нам правдивий шлях» [7, с. 249].

⁸⁵ Софроній Сахаров зазначає: «При цілісній вірі, вільній від сумнівів, благодать Святого Духа дає тим, що гаряче каються, і досвід сходження в ад, і досвід аду любові, і воскресіння душі ще в межах життя у цьому тілі» [6, с. 41].

⁸⁶ Про онтологічний вимір дії Святого Духу пише Х. Яннарас: «Сходження Святого Духу – це не якесь магічне доповнення до здібностей та дарувань людини, а вивільнення життєвих потенцій, у якому немає нічого алогічного і “надприродного”. “Вилиття” Духа на людську природу преображує не логос її (тобто те, чим природа є), але спосіб її існування, шлях іпостасного самовизначення» [69, с. 184].

Аналізуючи дію Святого Духа на людину, архимандрит доходить висновку про існування здібності, за допомогою якої людина дізнається про «доторкання» до неї Духа⁸⁷. Саме вона стане зв'язковою ланкою у розумінні архимандритом таїнства богопізнання. Присутність Духа в людині виявляється певними ознаками, головна з яких – любов. Так у духовних бесідах він говорить: «...коли мені дано від Бога любити ближнього і молитися за нього, тоді я реально відчуваю в собі присутність Духа. І Він любящий до нас. Ми віддаємося Йому повністю, без спротиву. І Духом Своїм Господь веде нас до молитви за цілу людину» [7, с. 180]. Щобільше, зі слів о. Рафаїла Нойки, архимандрит Софроній перефразовує думку Серафима Саровського, прирівнюючи «осягнення любові» до «осягнення Духу Божого»⁸⁸.

Любов як дар Святого Духа має головне значення для розуміння архимандритом проблеми богопізнання. Адже він наголошує на буттєвому поєднанні з Богом любові, яке «передбачає гармонійне поєднання двох воель: Бога та людини. Саме поєднання здійснюється у стані любові. Бог – особовий

⁸⁷ Архимандрит Софроній описує історію одного невиліковно хворого, над яким молилися у монастирі і який опісля сказав, що він під час цього переживав присутність Бога і це було важливішим за зцілення [7, с. 57]. Аналізуючи цю ситуацію, архимандрит пише: «Якщо ... є предвічний Ум, Який сотворив усе, то як людина дізнається, що цей Творець усього торкнувся її? Якщо існує можливість для людини пізнати дотик цього вічного Духа, то значить, що в людині присутня здатність до пізнання не лише матеріального світу чи космічного буття, що нас огортає, а навіть більшого... І коли інтуїція Бога починає торкатися частіше і частіше до людини, то вона змінюється у всіх своїх виявах, в оцінках – в усьому» [7, с. 57–58].

⁸⁸ Так о. Рафаїл зазначає: «Отец Софроній говорив і писав, що мета аскетичних зусиль і трудів – осягнення любові. Тут немає протиріччя зі словами преподобного Серафима Саровського, який говорив про стягання мирного духа. Мовиться про одне і те ж – про Святого Духа, про Бога, Який, за словами святого Йоана Богослова, є Любов» [54, с. 13].

Про пневматологічний вимір виконання Заповіді любові до ворогів Борис Бобринський пише: «Згідно з апостолом Павлом, “любов Божа вилилась в наші серця Святим Духом, даним нам” (Рим. 5, 5). Дух вчить нас усьому, а особливо – молитися за ворогів. Дух молиться у наших серцях, і треба напружити внутрішній слух, аби відчути Його подих, дати Йому охопити себе і створити за образом Розіп'ятого. Отже, можемо повторити слова св. Старця Силуана – слова, що природно випливають з Євангелії та всього Нового Завіту: “Дух Святий вчить любити ворогів так, що буде жаліти їх душа, мов рідних дітей. Хто не любить ворогів, у тому немає Божої благодаті”» [76, с. 387–388].

Про любов до ворогів як найвищу ознаку присутності благодаті може свідчити і те, що саме така любов – вершина, яка показує правильність чи хибність духовного поступу християнина. Так, на думку Р. Шнакенберга, євангелисти Матей та Лука, «ставлячи любов до ворогів на початку або на прикінці, відзначають її як найвищу вимогу Ісуса, роблять її, немов маяком, що висвітлює намір Ісуса найяскравіше» [66, с. 117].

Дух, і людина – особа (персона) поєднуються воєдино у вічному Акті Божественного Життя. Так ми пізнаємо Бога» [6, с. 60]. Процес богопізнання реалізуються у любовному буттєвому спілкуванні, яке стає можливим лише завдяки дії Святого Духа⁸⁹.

Пневматологічний вимір для архимандрита не був якимось суто трансцендентним виміром, що мало дотикав буденної свідомості. Швидше навпаки – цей вимір проникав у закутки його щоденної екзистенції. Так він проводив співбесіди-промови зі співбратами без попередньої підготовки, пояснюючи це тим, що залишає за молитвою провід над самою бесідою: «Дух у таких випадках прагне бачити всіх присутніх і направляє Своє слово залежно від чутливості тієї чи тієї особи із присутніх. Цим пояснюється те явище, що Дух говорить просто і про речі примітивні» [7, с. 232]. Коли ж людина прагне створити якусь богословську теорію, тоді може вже «уникати примітивних начал і висловлюватись складнішою мовою» [7, с. 232].

Також у своїх ідеях щодо праці духівника архимандрит бачить покликання останнього в тому, щоб допомогти людині «ввійти в мир Христа; співдіяти внутрішньому відродженню та преображенню благодаттю Святого Духа» [8, с. 127], бути співучасником духовного формування образу⁹⁰, який у цьому контексті полягає у тому, «щоби відновити в потомках Адама образ Христа, втрачений у падінні» [8, с. 128].

⁸⁹ Архимандрит Захарія Захару пише: «У біблійному та святоотцівському сприйнятті пізнання означає спілкування у бутті. Богопізнання – це поєднання Бога й людини, яке здійснюється Святим Духом. Любов до ворогів як апогей богопізнання – це й апогей спілкування з Богом, здійснюваного дієвою присутністю Святого Духа» [43, с. 342–343].

Також І. Мейєндорф зазначає, що «неможливо бачити Духа, але у Ньому (в Дусі) можна бачити Сина, тоді як Сам Син – образ Отця. У контексті динамічного й сотеріологічного мислення статична еллінська концепція образу перетворюється у відображення живого зв'язку між божественними Особами, а у зв'язок цей входить ... через воплощення Сина і рід людський» [51, с. 298].

⁹⁰ Бути співучасником Святого Духа у формуванні образу Христа. Див. у І. Мейєндорфа: «...у грецькій патристичній і візантійській думці спасіння сутнісно й переважно розумілось у термінах участі в обоженій людськості воплощеного Логосу і сопричасті з цією оновленою людськістю Нового Адама. Коли Отці іменують Дух “Образом Сина”, вони мають на увазі те, що це Він, Дух, головний діяч, Який робить це “сопричастя” дійсним – перетворює його у реальність» [51, с. 298].

5. 2. Таїнство людини

Досліджуючи тему богопізнання в архимандрита Софронія, потрібно розглянути його розуміння таємниці людини. Антропологічна проблематика для богослов'я архимандрита Софронія мала дуже важливе значення. Про це свідчать і дослідники його богословської спадщини. Зокрема, Захарія Захару зазначає: «...оригінальність богослов'я Старця полягає у глибшому тлумаченні деяких аспектів християнського одкровення, які здатні вирішити богословські проблеми епохи. Центральна вісь його досвідного богослов'я – осягнення сенсу іпостасного начала як Божого Буття, так і людського існування, а також опис деяких із виявів людини, які визначають її кінцеву, наскільки це можливо, реалізацію в межах земного життя» [43, с. 17]. Також цей автор, називаючи основні твори архимандрита Софронія, виділяє те, що, на його думку, найголовніше: «...в цих книгах розвивається християнська антропологія у світлі спільного досвіду святого старця Силуана і старця Софронія» [43, с. 17].

5. 2. 1. Джерела богословської антропології архимандрита

Софроній Сахаров, розвиваючи свою антропологічну проблематику, використовував доробок інших мислителів. Дослідник його богословської спадщини Микола Сахаров, аналізуючи вчення архимандрита про таємницю особи, доходить висновку, що багато ідей, які є в нього, богослови та філософи використовували ще раніше. Прикладом може бути вживання терміна *mikròtheos* (*microtheos*), який хоч і не належить святоотцівській термінології, проте присутній у попередників. Ідея про те, що людина перевершує все видиме, наявна у творах Григорія Ніського, а серед російських релігійних філософів – у Володимира Соловйова й, особливо, Миколи Бердяєва. Саме останній і вводить до сфери християнської антропології термін *mikròtheos*, де людина співмірна з Богом як свобідний дух [71, р. 89]. В архимандрита Софронія вона не просто мікрокосмос (*mikròkosmos*), але мікротеос (*mikròtheos*), тому що «людина-персона – певний центр, здатним вмістити в собі не лише множинність космічних реальностей, а щобільше – всю повноту бого-людського буття» [6, с. 232].

Архимандрит не просто використовує ідеї, які були до нього, а творить їх, ґрунтуючись на власному духовному досвіді. На думку М. Сахарова, новизна архимандрита Софронія у підході до теми персони полягала в синтезі ідей російської релігійної філософії, східно-християнської аскетичної традиції та власного духовного досвіду [71, р. 90]. Причому центральна тема його богословського інтересу – саме аскетичне значення ідеї богоподібності людської особи. І хоча вона вже була в релігійній філософії як теорія, проте не інтегрована в аскетичне богослов'я через практику [71, р. 92].

5. 2. 2. Персона – головне поняття антропологічної проблематики

Як уже зазначено⁹¹, Софроній Сахаров використовує латинський термін *persona*, який у його розумінні рівнозначний патристичному грецькому *ὑπόστασις* [71, р. 70]⁹². Архимандрит вважає: «Принцип персони – кульмінаційний момент у творенні світу. Таємничо виникає життя Персони, яке вислизає від будь-якого “раціоналістичного” визначення. Персона постає носієм життя; вона – та, хто воістину живе. Якщо можливо було би відняти від Буття цей момент, цей принцип (першооснову), то все втратило б сенс, по суті занурилося у смерть» [13, с. 172].

Наше буттєве розуміння персони перебуває неспівмірно далеко від того, яке значення в це поняття вкладає архимандрит. Те, що ми зазвичай розуміємо під цим терміном, на думку архимандрита, це – індивідуум. Для Сахарова, ці два поняття богословськи діаметрально протилежні [6, с. 30]. Якщо для індивідуума притаманний егоїзм з усіма його пристрастями [6, с. 240] та нездатністю наслідувати божественний образ буття [6, с. 231], то персона як особа – «...Єдина та одинична, неповторна та незводима ні до чого іншого, вона не підпадає під математичний рахунок» [6, с. 231–232]. Саме їй дано «обійняти все творіння в полум'ї Христової любові» [6, с. 240], і саме собор персон – «сіль землі та світло для світу»⁹³ [6, с. 241].

⁹¹ Див. розділ «Вплив святоотцівської спадщини і святих Православної Церкви на формування богословської думки архимандрита Софронія Сахарова».

⁹² Далі в тексті термін «*persona*» використано разом і взаємозамінно з українським відповідником «особа».

⁹³ Сестра Єлена Герасим, досліджуючи поняття «особи» й «індивіда» в богослов'ї Софронія Сахарова, доходить висновку, що ці поняття характеризують «два цілком

Поняття індивідуума пов'язане з обмеженістю. Саме таке розуміння персональності як індивідуальності було властиве для феномена відкидання персональності як обмежувального принципу в божественному абсолюті у східній нехристиянській містичній парадигмі, яка певний час захоплювала Софронія Сахарова. З часом він усвідомив неприйнятність того, щоби відмовитись від своєї особовості як того вимагала імперсональна містика Сходу [18, с. 99]⁹⁴.

5. 2. 3. Шлях до відкриття персони

Для архимандрита відкриття принципу персони в людині передувало відкриттю принципу іпостасності в Бозі, що було результатом довгих духовних пошуків першооснови буття. Ось як він описує шлях, який потім був визнаний хибним: «Моя інтелектуальна аскетика полягала в тому, щоб через мисленну та вольову зосередженність позбутися матеріальності тіла з його чуттєвістю; потім йти далі – до всетрансцендентного Чистого Буття через звільнення себе і від особистісного начала⁹⁵, і від мислення, та інших форм космічного буття. Так я у ті роки служив “богу філософів”, не суцшому насправді» [6, с. 258].

відмінні способи людського буття»: «У першому випадку людина спрямована до Бога та іншої особи (ближнього), оскільки володіє спільною для всіх людей людською природою, не монополізуючи її, посідаючи в такий самий спосіб, як Особи Тройці посідають єдину природу божественну. У другому ж – у парадоксальний спосіб, привласнюючи собі людську природу, людина замикається в собі та стає її рабом: особове начало, яке є в людині від початку, не має можливості розвиватися, а разом із тим не відновлюється в людині Божий образ» [77, с. 48–49].

⁹⁴ Мабуть, найвдалішими словами, які показують плин його думок щодо усвідомлення внутрішньої неможливості повністю відмовитися від персонального існування, щоб розчинитись в Абсолюті, були: «Так я наблизився до певного стану, коли Одкровення, дане Мойсею: “Аз Єсмь Сий”, для мене набуло мого особистого значення. Ці слова Писання я сприйняв як Одкровення про Персональність Абсолюту. “Аз Єсмь Сий” – тобто вся повнота Буття міститься у ПЕРСОНІ, нічого більше немає від цієї Першооснови. Буття, яке розуміється як “Сутність”, і Персона – ідентичні. Ця ідентичність Абсолютного Буття й Абсолютної Персони відразу привела до усвідомлення того, що якщо ми, люди, сотворені на образ Божий, то ми також персони..., але в нашому теперішньому стані ми ще не актуалізовані персони, а лише такі, які творяться з нічого. Ми станемо персонами лише після актуалізації тієї потенції, яка як чиста потенція спочатку твориться Богом» [18, с. 100].

⁹⁵ Захару пише, що теорія, де принцип персональності визнається лімітаційним принципом (відповідно, за допомогою різноманітних духовних практик робиться спроба позбутися його), «будучи прийнятою людиною ... приводить до умертвлення іпостасної першооснови і до смерті людини в метафізичному сенсі» [43, с. 52].

Архимандрит бачить у різноманітних феноменах, які супроводжували такий підхід, небезпеку приписання людській природі божественної першооснови [8, с. 202], що у практичному духовному житті може привести до прагнення самообоження. Людина, збагнувши певні ознаки чогось вищого, ніж вона пізнає зі свого буденного досвіду, починає надавати помилкової онтологічної цінності цьому феномену, приписуючи йому елементи вічності та несотворенності, і починає відносити все це до своєї людської сутності. Переживши це на власному досвіді, архимандрит доходить до переконання, що всі споглядання, які досягаються на цьому шляху – «це само-споглядання, а не Бого-споглядання» [8, с. 202]. Небезпека такої інтелектуальної аскетичності в тому, «що люди покидають Живого Бога, який відкрився нам, спрямовуючись у те “ніщо”, із якого покликані до буття заради сповіщення їм безсмертного блаженства у формі богосинівста, через вселення в них Бога Пресвятої Тройці» [8, с. 164].

Після невдалих пошуків у нехристиянській містиці Софроній Сахаров ще більш наполегливо звертається до Святого Письма. Вивчаючи його, він доходить висновку, що ще давні пророки прагнули збагнути таємницю буття. Архимандрит пише, що дух ізраїльських пророків був направлений до Першо-Буття, до причини того, що бачили очі в щоденному бутті, до того, хто існує завжди [8, с. 146]. Першим, кому Бог відкрився як персона, був Мойсей, але він не зміг до кінця збагнути всієї глибини цього об’явлення, як і не змогли цього зробити й інші пророки. Образ особового буття показаний Христом. Проте, на думку о. Софронія, рідко хто з людей міг це збагнути⁹⁶.

Для архимандрита дуже важливою подією була відповідь Бога Мойсеєві щодо того, що Бог – це Той, Хто існує⁹⁷. Софроній Сахаров пише,

⁹⁶ Так, одну з найважливіших статей, яка стосується персоналізму, він починає словами: «Досвід “персони”, очевидно, досить рідкісне явище у світі» [18, с. 98]. Водночас Софроній Сахаров переконаний, що одним із тих, хто зміг його збагнути, був Силуан. Що стосується самого архимандрита, то процес його духовного росту був повільнішим порівняно із Силуаном: «...пізніше, уже в пустелі, моєму духу-уму в молитві прийшло розуміння онтологічного місця персонального начала в Божественному та людському Бутті» [6, с. 248–249].

⁹⁷ Див. Вихід 3, 13–14: «І сказав Мойсей до Бога: “Як прийду ж оце я до синів Ізраїля і скажу до них: Бог батьків ваших прислав мене до вас, а вони запитають мене: Як

що цю істину він сприйняв передусім як одкровення про персональність абсолюту, де вся повнота буття міститься в особі, і «нічого немає далі цієї Основи» [18, с. 100]. Він наголошує: «Одкровення – АЗ ЄСМЬ СУЩИЙ (Буття – це Я) показує, що іпостасний вимір у Божестві має основоположне значення. Принцип Персони в Бозі – це не абстрактне поняття, а сутнісна реальність, яка володіє Своєю Природою та Енергією Життя» [6, с. 228].

Архимандрит говорить навіть про тотожність абсолютного буття та абсолютної персони. У словах, сказаних Мойсеєві, він побачив ідентифікацію Бога та буття, де в Божому Я «немає абсолютно нічого поза-іпостасного, тобто чого б не обіймала вповні і цілковито Іпостась. Бог наш – Бог Іпостасний в абсолютному сенсі цього слова» [18, с. 105]. Бог єдино живий у найглибшому сенсі цього слова – все інше триває у бутті лише завдяки йому: «Персона – Той, Хто єдино та дійсно живе. Поза цією живою першоосновою нічого не може бути....» [6, с. 229]. Поступово до Сахарова приходить розуміння, що «Персона-Іпостась у Божому бутті не може бути лімітаційним принципом» [6, с. 224].

Для архимандрита відкриття особового начала було настільки важливим, що він використовує термін «особовий абсолют», означуючи його при цьому: «ІСТИНА – Само-Буття “як Воно є”. Воно відкрилось нам як Особовий Абсолют – Тройця Осіб у повній тотожності буття. Поєднання з Ним передає і нам Божественний образ Буття, на віки незмінний» [6, с. 190]⁹⁸.

Відкриття факту існування особового абсолюту змінює сприйняття буквально всього. І там, де раніше бачилась нерозумна гра космічних сил,

йому на ім'я? – то що мені їм відповісти?» І промовив Бог до Мойсея: “Я той, хто є”. І додав: “Так промовиш до синів Ізраїля: «Я – є» після мене до вас”» [19, с. 59].

Архимандрит розуміє слова, сказані Мойсеєві, перше за все в персоналістично-онтологічному сенсі: «АЗ ЄСМЬ СУЩИЙ (Буття – це Я) показує, що іпостасний вимір у Божестві має основоположне значення» [6, с. 228].

⁹⁸ Особовий абсолют у розумінні архимандрита не може бути триіпостасним суб'єктом. Таке розуміння він, аналізуючи ідеї Сергія Булгакова, якраз і критикує: «Мені здається, що я розумію його ідею про єдиного Бога не лише за сутністю, а і в “плані Іпостасей”, але розділити її не можу: мені видається непотрібним створювати нове поняття “Абсолютного Триіпостасного Суб'єкту”, у Якому “не існує порядку Іпостасей, Які дані в єдиному абсолютному акті самоустановлення Я”, у Якому “не існує походження Іпостасей Однієї від Іншої, але лише Їх взаємне самоустановлення”» [10, с. 63].

тепер усе сприймається через свідомість існування найвищого персонального буття: «Розумний дотик до Нього не проходить безслідно: той, хто пізнав Його любов – уже не відійде від Нього на віки (пор.: Йо. 10, 28–30). Ум такого перероджується: раніше він був схильним бачити всюди детерміновані космічні процеси, тепер же починає усе сприймати крізь призму ПЕРСОНИ» [6, с. 251].

Відкриття іпостасності абсолюту привело до усвідомлення іпостасності людини. Дуже важливим місцем Святого Писання для архимандрита був епізод сотворення людини на образ та подобу Бога⁹⁹. Логічний хід думок такий: Бог – іпостаний, а людина сотворена на Його подобу і тому також є іпостасною¹⁰⁰. Людина, будучи іпостасним духом, належить вічній онтології [6, с. 225].

5. 2. 4. Розуміння персони

Розуміння людини в Софронія Сахарова ґрунтується на Одкровенні щодо неї¹⁰¹, найперше записаному у Святому Письмі. Як стверджує архимандрит: «Я не визначаю сам себе, хто і що “аз єсмь”, а слідую вірою Одкровенню згори і приймаю його як пізнання про те, що Бог мислить про людину. За виразом Святого Писання “сотворимо на Наш образ і подобу” ми є подоба й образ Самого Бога» [7, с. 217].

Саме сприймання людини як образу та подоби Бога¹⁰² відкриває майже безмежні перспективи людської екзистенції: «Виходячи з дивовижного

⁹⁹ Див. Буття 1, 26: «Тож сказав Бог: “Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірями й над усіма плазунами, що повзають на землі”» [19, с. 4].

¹⁰⁰ Г. Завершинський переконаний, що головне богословське досягнення архимандрита в його твердженні, що «людина – Іпостасний Абсолют, оскільки іпостасним є Абсолютне Буття» [80, с. 36].

¹⁰¹ У тому, що архимандрит ставить на перший план Боже Одкровення про людину, наголошуючи на важливості образу Бога в ній, він слідує загальній тенденції християнського Сходу, де, за словами Євдокімова, «божественний елемент людської природи, *imago Dei* (образ Божий), взято за основу в антропології» [40, с. 87].

¹⁰² Микола Сахаров дійшов висновку, що саме таке розуміння подоби Божої, яке було в Максима Ісповідника, взяв за основу та розвинув архимандрит Софроній. Максим Ісповідник, синтезуючи святоотцівські ідеї (зокрема Євагрія, Макарія, Діадоха Фотикійського), «розробляє екзистенційний динамізм “подоби” на новому богословському рівні, бачачи в ньому “цілісне відношення” всієї людини з Богом» [97]. Архимандрит ідею Максима Ісповідника щодо динамічного виміру «подоби» переносить і

одкровення: АЗМ ЄСМЬ СИЙ, і Людини, сотвореної “на образ і подобу”, ми живемо перш за все як персональна істота» [6, с. 229]. В іншому місці він пише: «В ПЕРСОНАЛЬНОМУ БОЗІ НЕМАЄ НІЧОГО ІМПЕРСОНАЛЬНОГО. І в нашому житті за образом персонального Бога ми повинні стати персонами, здатними носити в собі все: і життя космічне, і благодать Бога, тобто життя вічне» [7, с. 146].

Ще важливішим за Одкровення, записаним на сторінках Старого Завіту, було Воплочене Одкровення, Божественний Логос – Ісус Христос. Його роль стала головною для антропологічної проблематики архимандрита: «Я повинен побачити Христа “як Він є”, щоби співставити себе з Ним, і з цього порівняння відчувати мою “безобразність”. Я не можу знати самого себе, якщо немає переді мною Його Святого Образу» [6, с. 69–70]. У духовних бесідах він закликає: «Носячи в собі образ Христа, майте на увазі, що Він є одкровенням предвічної ідеї Бога про людину» [7, с. 118].

Серед головних вимірів існування іпостасі-персони, найважливіший – любов: «Персоні, образу Бога любові, властиві відношення любові... Любов – найбільш внутрішній зміст і найкраще вираження її сутності [персони]. Обіймаючи в молитовній любові цілий світ, вона являється єдністю всього, що існує *ad intra*. У творчому акті свого становлення прагне всезагальної єдності й *ad extra*. У любові виявляється її подоба Бога, Який є любов (1 Йо. 4, 16)» [6, с. 232].

Сотворена іпостась-персона має свій важливий онтологічний статус, який відрізняє її від усіх сотворених сутностей і тісно пов'язаний зі свободою. У цій перспективі Творець ставиться до людини «не як до Свого Акту, а як до певного ФАКТУ навіть для НЬОГО» [6, с. 255]. У певному сенсі Бог, створюючи людину такою, яка лише потенційно може стати персоною та поєднатися з Ним у своєму буттєвому рівні, ризикував. Людина завдяки своєму вільному вибору може відмовитися від цього, шукаючи іншого життя поза Богом. Проте такого життя просто не існує, оскільки все, що існує, є

на «образ». Щобільше, говорить про «образ буття», за допомогою якого можна краще виразити динамічний аспект богоподібного життя [97].

лише завдяки тому, що має відношення до єдиного джерела буття – Бога [13, с. 171].

Персона не може бути пізнаною за допомогою концептуального мислення, її пізнають лише в екзистенційному вимірі. Неможливо до кінця визначити, чим є особа¹⁰³, проте можна описати, як вона існує. Микола Сахаров називає такий підхід у богослов'ї архимандрита «динамічним визначенням» [71, р. 72]. Персона – людська чи Божа – це таємниця. Її не можна досягнути за допомогою розумових категорій¹⁰⁴, а лише внаслідок екзистенційного досвіду. Саме досвід став визначальним у його теорії пізнання [97].

Попри неможливість збагнути таємницю персони за допомогою абстрактного мислення, її відкриття мало початком швидше філософські і навіть наукові пошуки, ніж богословські. У листах архимандрит пише про зацікавленість тим, що є початком будь-якого буття [13, с. 35]. Заглиблюючись у різні наукові теорії, він одночасно шукав пояснення як виникнення буття, так і таємниці особи. Відповідь знайшов лише у Євангелії від Йоана, де мовиться про особу Христа як Логос і Мудрість Бога, яка є також іпостасною Мудрістю, і що все, що існує, існує лише завдяки Йому:

¹⁰³ Глибина розуміння особистості, за словами Павла Євдокімова, не досяжна в жодному персоналізмі. Великою мірою такий стан речей пов'язаний із тим, що ріднить людину з Богом.

П. Євдокімов пише, що особистість існує лише в Бозі, щобільше, визначення її «може виходити лише з тринітарного догмату як одкровення про людську природу. Кожна божественна Особа – живий дар у зустрічі “обличчям в обличчя” і у “взаємопроникненні” Трьох. Це – *co-esse* (спів-буття): Особа існує для спілкування, Вона, по суті, існує через нього... Особа існує лише в Бозі. Людина тужить за можливістю стати “особою”, і вона її реалізує у спілкуванні з божественною Особою» [40, с. 100]. Тобто особа в абсолютному сенсі існує лише в Бозі, а людська особа – лише образ Бога [40, с. 102].

¹⁰⁴ Персона – «буття, невловиме ні для філософської, ні для наукової форми пізнання: вона, подібно до Бога, непізнана до кінця із зовні, якщо не відкривається сама іншій персоні» [6, с. 227]. Центр ваги досягнення таємниці персони, або іпостасного джерела в бутті, лежить за межами суто філософського осмислення. Таке досягнення міститься у сфері релігійного містичного досвіду, що тісно пов'язаний із вірою. Проте архимандрит зауважує, що навіть серед віруючих філософів факт досягнення іпостасної першооснови в бутті досить рідкісне явище. Внаслідок самого типу філософського мислення, який пов'язаний з абстракціями та логічним “монізмом”, вони, звичайно, не можуть досягнути “видіння ПОСТАСІ, як СУБСТАНЦІЇ всього, що існує”» [13, с. 188]. Головний дієвий інструмент – це віра, яка дає змогу бачити реальність там, де залишається безсилим категоріальний апарат людського розсудку. Особами, які найбільше вражали в цьому архимандрита, були Пречиста Діва Марія, Йоан Хреститель, Йоан Богослов [13, с. 188].

«Тоді для мене питання вирішилося дуже чітко, що над-особистісний Абсолют зовсім не є Буттям. А Буття – лише Персона, і без цієї Персона нічого не може існувати: “Вся Тем биша”, тобто через Нього все виникло і ніщо не виникло без Нього» [13, с. 35].

Екзистенційне відкриття архимандритом принципу персоні позначилося на всьому його богослов'ї. У його богословській думці персональний вимір основний для богопізнання¹⁰⁵. Проблему богопізнання він розглядав крізь призму персонального буття: «Якщо Бог, наш Отець, – Персона, і ми також персоні, то пізнання Бога можливе не інакше, як через взаємне одкровення себе. І саме через Одкровення ми пізнаємо, що *споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог. Ним постало все і ніщо, що постало, не постало без нього* (Йо. 1, 1–3)» [13, с. 173]. Архимандрит був переконаним, що лише подібне може пізнавати подібне. Саме людина як особисте буття здатна пізнавати інше особисте буття, яким є Бог, – лише персоні, а не якесь детерміноване безособове буття, здатна пізнавати живого Бога [6, с. 251].

Без існування людини як особи у стосунку з Богом не можливо мати такого онтологічного відношення, яке має вона. Відносини з Богом можливі лише тоді, коли обидві сторони цих взаємин є особистими буттями: «Мої стосунки з Богом винятково особові. Поза особовими відносинами немає поняття гріха; поза цим немає любові між людиною та Богом; поза цим не має і не може бути буттєвого пізнання Бога; поза цим усе поглинуте смертю, усе потопає у самому справжньому не-бутті» [8, с. 37].

5. 2. 5. Людство як відображення Тройці

Архимандрит Софроній вважає, що вершиною того, про що говорив Христос, були слова, сказані на Тайній вечері, особливо після неї у молитві до Отця. Нам невідомо, зауважує він, чому Христос заповідав учням, щоби вони любили один одного, а в молитві до Отця – «щоб усі були одно, як ти, Отче, в мені, а я в тобі, щоб і вони були в нас об'єднанні» (Йо. 17, 21).

¹⁰⁵ За словами М. Сахарова: «У процесі обоження “персона” відіграє роль “посередника” і “каналу” для асиміляції динамічних атрибутів Божественного образу Буття. Останні засвоюються та виявляється в динамічному існуванні» [97].

Роздумуючи над цими подіями, архимандрит говорить уже не лише про уподібнення до Христа, а про уподібнення до Пресвятої Тройці в нашій єдності¹⁰⁶, називаючи це безмежною межею наших пошуків та останньою глибиною Божого плану щодо людей, визнаючи також, що своїми силами ми ніколи не зможемо реалізувати цього плану [7, с. 114]¹⁰⁷.

Попри важливість кожної особи в її іпостасному бутті, повноту образу Божого вона може реалізувати лише у спілкуванні з іншими людськими іпостасями: «Кожна Особа сотворена на образ Божий і має у собі відображення Святої Тройці, але взята у своїй іпостасній відособленості, вона не являє образу Божественного буття в Його повноті. Остання здійснюється не інакше, як у соборному бутті Церкви¹⁰⁸, де єдиносущність поєднується із множинністю іпостасей, коли будь-яка особа (персона) стає єдиною зі всіма іншими, коли в кожній особі вміщається все буття без применшення, без знищення, проте, інших персон, які ніколи не зводяться одна в іншу» [18, с. 183].

Це дуже близьке до перихорезису (perichòrsij) осіб Пресвятої Тройці¹⁰⁹. Так у бесідах пізнього періоду життя архимандрит прямо говорить

¹⁰⁶ Коли люди одержали одкровення щодо існування Пресвятої Тройці, «тоді стало можливим осмислювати людство, про яке сказано, що людина сотворена на образ Бога як єдину природу в багатьох персонах» [13, с. 42].

¹⁰⁷ Як зауважує Г. Завершинський: «Аскетичний самітницький досвід і практика спільного монашого життя привели о. Софронія до того, щоби сформулювати принцип персони як правдивий слід вічності у сотвореному бутті людини. Саме цей принцип, який міститься у кожній людині як образ Божий, із середини, імпліцитно спонукає людей перебувати один з одним у спілкуванні любові» [80, с. 35]. Таке любовне спілкування – це одна ознака подібності до Бога, швидше не на особистому рівні кожної персони, а на рівні загальнолюдського буття – буття цілого людства. Не лише людина носить образ Бога, але і людство загалом є образом Пресвятої Тройці. За влучним спостереженням М. Сахарова: «У той час, як отці використовували приклад людини, щоби показати єдиносущність Тройці, архим. Софроній використовує модель Тройці, щоби показати єдиносущність людства» [97].

¹⁰⁸ Преподобний Юстин Попович пише, що для того, щоби зрозуміти соборність Церкви, потрібно «виходити з центра всього – із Пресвятої Тройці. Пресвята Тройця – ідеал і досконалість соборності. Тройця – в Одиниці, Одиниця – у Тройці. У Ній досконало реалізований ідеал соборності, як і соборно реалізований ідеал досконалості» [58, с. 221].

¹⁰⁹ Як відзначає М. Вольф: «Перихорезис означає здатність іпостасей Тройці жити одна в одній» [38, с. 261]. Більш розгорнуто про це пише Й. Мейендорф, посилаючись на аристотелівський принцип (згідно з яким кожній «природі» (physis) притаманне володіння «енергією» (energeia)) як на фон для патристичного поняття «енергії». Він визнає межі застосування аристотелівських понять до Бога. Оскільки «у природі Бога визначальним

про аналогію взаємопроникнень іпостасей Пресвятої Тройці та подібний процес у відносинах між іпостасями людства: «У Пресвятій Тройці кожна Іпостась має у Собі всю абсолютну повноту двох інших. Не применшуючи Їх, не зводячи Їх лише до змісту Свого життя, але й Сама ця Іпостась входить повністю в Їхнє буття, стверджуючи цим Їхню іпостасність. ... Так і в багатоіпостасному людському бутті кожна особа покликана вмістити в собі всю повноту вселюдського буття, ніяк не усуваючи інших осіб, але входячи в їхнє життя як сутнісний його зміст. І цим рухом вона стверджує персональність й інших» [7, с. 22]. У своєму головному богословському творі [6] він пише, що під час практикування молитви, людина все більше наближується до досвіду пережиття «ЄДИНОЇ ЛЮДИНИ», де іпостась кожної людини в кенотичній любові на зразок любові між іпостасями у Пресвятій Тройці, є відкритою для іншого. Архимандрит згадує про перихорезис – взаємопроникнення, яке характеризує ЄДНІСТЬ Тройці, і згідно з образом цієї єдності людство покликане стати єдиною людиною [6, с. 262].

Попри подібність способу буття людства та Пресвятої Тройці існує суттєва онтологічна відмінність. Людство може наслідувати лише динамічний аспект подібності до Тройці, який виявляється у практикуванні богоподібної любові між людськими іпостасями. Але досягнути єдності динамічного та статичного аспектів людині не дано, бо в ній реалізується все те, що потенціально закладено. Натомість для Божого буття потенція та реалізація збігаються¹¹⁰. Архимандрит протиставляє динамічність духовного

дієвим чинником є Іпостасність» [52, с. 263], то «Божественна “енергія” не лише унікальна, а й триіпостасна, оскільки “енергія” являє собою спільне життя трьох Осіб» [52, с. 263]. Все це – фундамент для розуміння явища перихорезису щодо Пресвятої Тройці: «Особові сторони Божого існування не зникають в єдиній “енергії”, і це – Троїчне Боже життя, Яке передається “енергії” і бере участь у ній через “енергію”, Божественні Іпостасі являються у своїй внутрішній взаємопроникливості (perichoresis): “Я в Отці і Отець в Мені” (Йо. 14, 11). Людські особи, нехай в них одна природа та сутність, діють порізно й часто в конфлікті один з одним; у Бозі, проте, perichoresis виражає досконалу любов і відповідно досконалу єдність “енергії” трьох Іпостасей, але без будь-якого змішання чи взаємоперетворення. “Енергія”, якщо вона завжди троїчна, завжди є вираженням і передачею любові: “Як полюбив Мене Отець, і Я полюбив вас; перебувайте в любові Моїй” (Йо. 15, 9)» [52, с. 263–264].

¹¹⁰ Разом із визнанням про злиття статичного й динамічного моменту у Троїчному житті, архимандрит протиставляє динамічність персони у Пресвятій Тройці

життя християнина такому способу існування, який присутній у житті Пресвятої Тройці, де «динамічний і статичний моменти зливаються в недосяжну для нас єдність. І у цій “єдності” міститься справжня непохитність, обітована всім, хто приніс справжнє каяття» [6, с. 74].

5. 2. 6. Перехід до іпостасного способу буття

Архимандрит пише про поступовий перехід від індивідуальної форми буття в «іпостасно-персональний образ буття у вічному Бозі» [8, с. 35]. Він говорить про трансцендентування персони: «...персона в нас народжується у надприродній молитві лицем до Лиця Живого Бога, вона, персона, не підвладна природним стихіям; вона трансцендентує земні межі й рухається у сфері інших вимірів» [6, с. 231]¹¹¹. Така здатність трансцендетувати ґрунтується на онтологічній основі людської персональності, яку ми одержуємо як дар, і покликані постійно розвивати¹¹².

Сама іпостасна форма буття стає своєрідним дороговказом і критерієм правильності напряму аскетичного руху на шляху до обоження. Архимандрит пише, що в духовному житті «потрібно увійти в досвід того, як виявляється принцип іпостасі, персони, у сотворенній людині; які реакції людини-персони на все, що відбувається навколо неї і з нею; згідно з якими її

самозамкнутості розуміння Бога в ісламі чи навіть у межах Старого Завіту. Він зауважує: «...оцю динаміку ми навчилися бачити в Любові, яка є найглибшим елементом Факту вічного самовизначення Осіб Пресвятої Тройці. Ми не кажемо, що Любов – Сутність Божества, але що вона виражає цю останню більше, ніж будь-що інше» [6, с. 241].

¹¹¹ Цікаві в цій перспективі ідеї І. Зізіуласа щодо понять *ekstasis* і *hypostatis*, який, розрізняючи між особистістю (*personhood*) та індивідуальністю (*personality*), відзначає, що «бути особистістю зовсім не те, що бути індивідом або “персоною”, бо особистість не може мислитись ... як статична одиниця, але настільки, наскільки перебуває у відношеннях. Так, особистість передбачає “відкритість буття”, і навіть більше – *ekstasis* буття, тобто рух до спілкування, який приводить до подолання меж «самості», і відтак – до *свободи*. Водночас час, і на противагу частковості індивіда, до якого можна віднести такі дії, як додавання і поєднання, особистість у своїй екстатичності розкриває своє буття *кафолічно*, тобто цілісно та нероздільно, і тому, будучи екстатичною (*ekstatic*), стає іпостасною (*hipostatic*) – носієм своєї природи в її повноті» [44, с. 274–275].

¹¹² Привідкриває цю онтологічну основу Павло Євдокімов: «Людина розкриває саму себе і творить особистість через роздуми про іншу людську істоту, але вона осягає всю істину про себе лише тоді, коли піднімається до свідомості, яку Бог має про неї, коли та опиняється в середині відносин, які відповідають особистісному образу дій божественного “Ти”. На цій глибині суто людське перевершення і найінтимніше іпостасне “я” власне нам не належить, ми одержуємо його як благодать, яка довершує його (“тотожність по благодаті” або іпостась по благодаті, згідно зі святим Максимом Ісповідником)» [40, с. 102–103].

словами ми можемо розуміти те, наскільки наближається вона у своєму мисленні до іпостасної форми буття, що властива персоні» [7, с. 219]. Процес переходу від індивідуального буття до іпостасного тісно пов'язаний з особою Ісуса Христа: «Ми бачимо Христа, і бачимо Його дії: Він взяв на себе гріхи всього світу, молився в Гетсиманському саду, виходив на Голготу. Ось Людина-Персона! Коли Він говорить: “Бадьоріться, Я переміг світ”, то закликає нас до тієї ж самої перемоги, яку здійснив Він Сам» [7, с. 147].

Для Софронія Сахарова були дуже важливими слова Христа про те, «щоб усі були одне» (Йо. 17, 21), про що свідчить факт згадки цього в його заповіді [7, с. 177]. Аби стати однією людиною, обов'язково потрібно докладати зусиль, оскільки всі Заповіді після гріхопадіння противні нашій природі [7, с. 111]. Людина у процесі покаяння за свої гріхи все глибше входить у розуміння Адамового покаяння¹¹³. Софроній Сахаров закликає переносити всі випробування, які трапляються на життєвому шляху, не лише в перспективі індивідуального існування, але ставити їх у ширшу перспективу життя цілого людства протягом тисячоліть свого тривання. І тоді, «коли ми через нас самих проживаємо цілий людський світ, усю історію людства, тоді розриваємо замкнуте коло нашої “індивідуальності” і виходимо на простори “іпостасної” форми буття, стаючи переможцями смерті, причасниками божественної безмежності» [8, с. 136].

Із пережиття своїх внутрішніх терпінь архимандрит переходить на загальнолюдський вимір, усвідомлюючи, що його пережиття – лише частина набагато більшого організму – людства. Звідси прийшло те, що він називав дорогоцінним плодом [8, с. 97] – жити цілим людством як власним життям. Концентрований виклад розуміння глибини людини та її зв'язку з усім людством бачимо у словах: «Наше завдання... стати універсальними персонами, носити в собі цілий космос, проживати всю глибину історії світу і перш за все ЛЮДИНИ. Бо людство – це “я”, й уся історія – моє життя.

¹¹³ Ідеалом і живим прикладом покаянної настанови свідомості й молитви за все людство для архимандрита був преподобний Силуан, який «плакав у молитві за все людство більше, ніж за самого себе. Коли він каявся у своїх гріхах, то поступово, проникаючи в сутність гріха та падіння Адама загалом, ставав носієм космічної свідомості» [7, с. 209].

Кожний біль, кожна радість, кожне інше переживання любові, неприязні, радості, туги, надії, відчаю, кожний досвід багатства, убогості, голоду, перенасичення, страху, влади, насилля, покірності, боротьби, непротивлення... та всього іншого являється для нас одкровенням того, що буває у Людському Світі, і через наш особистий досвід, який видається таким малим і коротким, ми пізнаємо Буття у його можливій повноті» [13, с. 139].

Переживаючи трагізм Першої світової війни, о. Софроній увійшов у «трагізм сучасної історії», після чого нарешті досягнув причину сучасної драми, описаної в історії про падіння людини. Так цей шлях привів до наближення розуміння таємниці образу Божого в нас – до розуміння Персона [8, с. 98]. Таке співпереживання з цілим людством ґрунтується на переконанні, що Адам у всій своїй повноті зовсім не є людською ідеєю, а конкретною дійсністю¹¹⁴. І коли ми станемо персонами-іпостасями за образом іпостасі Самого Христа, тоді носитимемо в собі все людство» [7, с. 119].

Людина внаслідок реалізації своєї потенційної персональності стає здатною наблизитися до іпостасного спілкування із джерелом будь-якого буття з Богом. Результат такого екзистенційного буттєвого спілкування – те, що «людина іпостазує божественні атрибути як вічність, любов, світло, премудрість, істину. Стаючи богом за змістом свого буття, сотворена іпостась, проте, не стає Богом для іншого розумного творіння» [6, с. 227]. Також людина покликана до воіпостазування людської природи, яка є спільною для цілого людства¹¹⁵.

¹¹⁴ Адам – не просто дійсність, а й мета, до якої повинна прагнути особа у своїй трансформації з індивідуальності в персону. Архимандрит, описуючи суперечки щодо нового та старого календаря, виступаючи проти тих, хто надавав важливого значення земному календарю, «перетворюючи цю сторону в догмат», із гіркотою констатував, що «вони не можуть зрозуміти ні гетсиманської молитви, ні голготської жертви, ні ідей Симеона Нового Богослова чи Силуана про те, що кожний із нас повинен уподібнитися першій людині за змістом свого життя, тобто стати Адамом» [7, с. 211].

¹¹⁵ Сестра Єлена Герасим, пояснюючи механізм іпостазування людської природи, показує ширшу перспективу цього процесу, який впливає і на все, що оточує людину: «Особове начало – носій природи, яка у процесі його актуалізації також іпостазується, тобто, входячи в життя божественної Особи-Іпостасі, людська природа преображається. Преображається як і цілий космос, центром якого є людина (Бут. 1, 1–31; 2, 1–25)» [77, с. 50].

Архимандрит переконаний, що зрозуміти, коли людина починає бути персоною, можна лише через співстраждальну молитву за цілий світ [13, с. 35–36]. На найвищому щаблі молитовної практики сам Бог молиться в людині, і тоді «людина-персона справді молиться “лицем до Лиця” Безначального. У цій зустрічі з Персоною Бога актуалізується в нас те, що спочатку було лише потенцією – ПЕРСОНА» [6, с. 230]. Молитва за цілий світ пов’язана з особливим любовним ставленням до нього, яке при довшому триванні привідкриває есхатологічний горизонт тієї реальності, яка займає таке важливе місце в системі цінностей християнського життя: «Початок досвіду персони – молитва за цілий світ із глибоким плачем, молитва, яку можна назвати гетсиманською. Тоді людина розуміє, що таке персона... від тілесної форми, від землі узятої, ми бачимо дух людини, який обіймає у любові все творіння, який носить у середині себе Бога. Ось стан майбутнього віку» [7, с. 168].

5. 2. 7. Персональність і буденний буттєвий рівень

Роздуми Софронія Сахарова про покликання людини до іпостасного буття за прикладом Превятої Тройці¹¹⁶ не залишаються лише теоретичною спекуляцією¹¹⁷. Архимандрит застосовує феномен іпостасного людського

¹¹⁶ Про троїчний аспект християнської Церкви читаємо в П. Євдокімова: «...християнство покликане відтворювати у своєму існуванні божественну реальність відповідно до слів: “Людина одержала повеління стати богом за благодаттю” (святий Василій) і за словами, що християнство – “наслідування божественної природи” (святий Григорій Ніський). Також і Апостольські Правила (Правило 34), говорячи про устрій Церкви, визначають її норму – “нехай прославляється (у цьому устрої) Отець, Син і Святий Дух” в єдиності множинних людських іпостасей в одній людській природі, зібраний у Христі. Абсолютна Церква божественної Тройці утверджується як норма для Церкви людей, “спільноти взаємної любові”, єдності у множинності» [40, с. 192–193].

Б. Бобринський, аналізуючи еклезіологічне вчення Євдокімова, зазначає, що ідея соборності Церкви на образ Пресвятої Тройці – спадкоємниця слов’янофільського вчення про соборність Церкви (Киреевського, Хом’якова, братів Трубецьких), сприйнятого за кордоном о. Сергієм Булгаковим, Володимиром Лоським, о. Георгієм Флоровським, о. Олександром Шмеманом, о. Йоаном Мейендорфом [40, с. 11]. На мою думку, до цього списку відомих богословів можна було б додати й ім’я архимандрита Софронія Сахарова, чие вчення про Церкву за образом Пресвятої Тройці має ті ж витoki, що і названих.

¹¹⁷ Про важливість Троїчного догмату для практичного християнського життя пише Алфеев, досліджуючи розуміння Тройці Григорія Богослова: «Троїчність у Бозі – це не лише абстрактна ідея. Це – істина, яка розкривається через наслідування Бога. Таємниця єдності у троїчності відкривається людям для того, щоби навчити їх жити в єдності миру та любові... в єдності Тройці присутній моральний урок: Вона подає людям приклад любові і згоди, які повинні царювати між ними» [27, с. 284].

буття для аналізу буттєвого рівня, близького кожній людині. Так у своїх роздумах щодо подружжя він констатує, що «однією з найдеструктивніших сторін нашої сучасності є ... все більша і більша втрата людьми християнської свідомості своєї персональності й персональності наших взаємовідносин» [18, с. 144]. Це майже нівелює іпостасний вимір подружніх стосунків. Людина, забуваючи, що вона іпостась, перетворюється на індивідуум, який стає вразливим на дію чинників фізичної природи. Такий індивідуум забуває про вищий вимір – про іпостасну перспективу, яка одночасно є дорогою до уподібнення Пресвятій Тройці.

На думку архимандрита, людство після падіння не знало моногамії, і християнська моногамія за суттю надприродна та служить своєрідним закликом до усвідомлення іпостасного чинника людського існування [18, с. 145]. Персональна любов не психічна чи фізіологічна, а така, яка ґрунтується на християнському персоналізмі. Вона є тоді, «коли хтось любить певну персону, саме ту» [18, с. 145]. І персональний шлюб «не повторюється – він завжди єдиний; його сенс у тому, щоб не залишитися в межах природи, а у спільному зусиллі стати “храмом” для служіння безначальному Отцю. Тоді подружжя стає шляхом до спасіння» [18, с. 145].

Людина не лише образ та подоба Бога, а й неповторна істота у спільному бутті любові зі собі подібними. На глибокому екзистенційному рівні кожна людина має потребу в існуванні іншого¹¹⁸. Софроній Сахаров, запитуючи, чому не достатньо людині самої себе, щоби жити, відповідає: «Нам дано Одкровення, що в безпочатковому бутті Бога – не Один, а Три. І людина, яка би навіть мислила постійно лише про безмежне та безначальне

¹¹⁸ Про важливість стосунків у світі, які завжди ведуть до особистості, до Іншого, згадує Джон Мануссакіс: «Світ представляє собою сукупність відношень, які в результаті ведуть до особи (*reductio ad personam*), сукупність відносин із ким-небудь, сукупність відношень до Іншого. Для нас також Світ – це система стосунків, яка віднаходить сенс лише завдяки присутності чи відсутності конкретного Іншого (*reductio per personam*). Іншими словами, Світ (сукупність феноменів) виникає лише тоді, коли зводиться до мого особового відношення з Іншим. Просопічна редукція відкриває речі (почуття, думки, події), які оточують нас й утворюють наш Світ, як речі-для-Іншого (*reductio pro persona*). Усі речі стають на свої місця, займаючи місце в цьому хитросплетінні пов'язаних відносин, які ведуть до Іншого як до джерела будь-якої пов'язаності» [50, с. 119–120].

... має потребу сказати про це іншій особі та жити разом. Це – сопричастя (со-общение), спілкування у бутті» [7, с. 261].

Знання правди про людину і її покликання дає людині не лише внутрішню перспективу духовного зростання, а й впливає на всі інші важливі для неї рівні буття. Архимандрит написав слова, які можна було поставити як епіграф до статті щодо впливу християнського розуміння людини на суспільне життя: «Мені ОЧЕВИДНО, що якщо б люди зрозуміли, пізнали, ким є Людина, то всі “політичні”, “соціальні”, “демографічні”, “сімейні”, “економічні” й подібні проблеми вирішилися б самі собою, і все людство стало би єдиною великою та прекрасною сім’єю, братами» [13, с. 270].

Знання живого Бога – дар, який дається через явління Його людині. У дальшій перспективі досвід цього стає фундаментом усього подальшого її життя. І тут людина вписана в загальний Божий план спасіння світу, тому таке об’явлення Бога людині відображається на інших подіях у світі [6, с. 262].

Подвійна небезпека сучасності криється у розвитку двох протилежних напрямів – індивідуалізмі й безособовості. Вони, по суті, не задовольняють глибинних потреб людини. Якщо індивідуалізм більш притаманний високорозвинутим суспільствам і ментальності Заходу, то безособовість характеризує тоталітарні системи та ментальність Сходу.

Християнський персоналізм має зовсім інший шлях. Саме в ньому можна знайти гідну відповідь цим двом небезпекам сучасного світу. Софроній Сахаров протиставляє сучасну індивідуалістичну цивілізацію з її ідеалами індивідуалізму (який є станом падіння із його безвихідним трагізмом) [6, с. 241], спільноті персон¹¹⁹, яка є «сіллю землі та світлом світу» та реалізується у Церкві – «особливо в літургійному акті: саме там виявляється істинний образ Святої Тройці» [6, с. 241]. Також архимандрит через власний духовний досвід дійшов висновку щодо онтологічної безперспективності імперсональної духовності, оскільки остання заперечує те неповторне в кожній людині, що найбільше надає сенсу її існуванню, – її

¹¹⁹ Про модель еклезіального буття за буттєвим зразком Пресвятої Тройці як противагу індивідуалізму та тоталітаризму згадує також о. Володимир Шмалій [93, с. 10].

особовість-персону-іпостась. Адже «сама собою персона – неминуща цінність, більша, ніж весь інший космос. У своїй радості віднаходження свободи безсмертя вона споглядає новий образ буття» [6, с. 232].

Висновки до розділу

Підсумовуючи, можна сказати, що можливість богопізнання ґрунтується на онтологічній основі двох головних учасників цього процесу – Бога й людини. Воно стає можливим лише внаслідок присутності феномена особовості в них. Його відкриття для архимандрита було поворотним моментом його богословської думки.

Бог для архимандрита Софронія – саме християнський особовий Бог – Пресвята Тройця. Кожна з Осіб має своє значення для богослов'я богопізнання. Отець у Своїй любові притягує людину, закликає до богопізнання. Син – єдина дорога до Отця, взірець для наслідування, зразок досконалого боголюдського буття. Наслідування сприймається через образ перевернутої піраміди, де внизу на вершині – сам Христос. Це – образна інтерпретація о. Софронієм феномена кенозису Христа. Той, хто хоче йти слідом за ним, наблизатиметься до Ісуса в кенотичній любові. Вершиною уподібнення являється молитва в любові за цілий світ. Вона подібна до Гетсиманської молитви Господа. Мати думки й почування подібні до тих, які були у Христа, можливо лише завдяки ласці Святого Духа. Саме за Його допомогою людина стає здатною пізнавати внутрішній устрій Христа та проживати своє життя як боголюдське, за подобою життя Христа.

Джерело таємниці людини міститься у її трансцендентному вимірі – замислу Бога про неї. Христос – це вочлочений образ для наслідування. Людина створена за образом Божим. Її покликання криється у трансцендуванні до іпостасного способу буття, осягнення свідомості все-людини та богоподібного життя на образ Пресвятої Тройці. Єдина природа все-людини й безліч людських іпостасей, які живуть у любові згідно з образом любові між особами Пресвятої Тройці в єдиній Божій природі – це споконвічний план люблячого Отця щодо все-людини.

РОЗДІЛ VI

Богопізнання як екзистенційне спів-буття

Проблема богопізнання в богословській думці Софронія Сахарова займає центральне місце. Для нього критерій якості життя не полягав у якомога більшій кількості приємних відчуттів, а саме в об'ємі пізнання першої й останньої істини [6, с. 80]. Саме богопізнання для о. Софронія було найважливішою справою життя людини. Як він зауважує, «найнасущніша потреба людського світу в тому, щоби знати істинного Бога»¹²⁰ [8, с. 122]. У цій частині праці буде проаналізовано різні сторони вчення про богопізнання в богослов'ї архимандрита Софронія.

6. 1. На підступах до богопізнання

Богопізнання опирається на певний фундамент, який своєю протяжністю виходить далеко за межі окремого людського життя. У богословській думці архимандрита Софронія можна виділити вертикальну та горизонтальну його площини. Перша пов'язана з феноменом богоявлення протягом існування історії спасіння. Богопізнання – це не лише зусилля окремої особи, а й спільної людської природи в контексті всіх подій явлення Бога людині, які були в історії світу. Отець Софроній зазначає: «В основі нашої віри лежить не філософія..., а богоявлення (теофанія) – Богоявлення нашим отцям та предкам. І те, що Господь вклав у серце одного (скажемо, на початку в Авраама), те вже було вкладене у все людство як ідея» [7, с. 156–157].

Горизонтальна площина пов'язана, з одного боку, із загально-філософським виміром, а з другого – з явищем акумуляції загальноцерковного досвіду, який виходить далеко за межі буття окремої

¹²⁰ Архимандрит говорить про знання цього світу у формі піраміди, де на вершині – знання, які найбільше ціняться у сучасному суспільстві – науки й техніки, а не те, яке він розглядає. Найвища мета монашого життя, на його думку, – у пізнанні Пресвятої Тройці: «Так світ не знає того, про що ми говоримо, – про найвищу освіту як мету, яку ставить перед собою монастир, – осягнути пізнання і знати Отця й Ісуса Христа, Його Сина. Це – вічне життя. Це – найвища точка для людини» [98, с. 94].

людини: «Взяте в загальному життя християнина настільки грандіозне, що одній людині неможливо претендувати на досвід, який би вичерпував усе. Проте наш духовний стан повинен за своїм змістом охоплювати велику кількість досвідних знань, щоби якимось чином проникнути в таємницю Божественного життя» [7, с. 246–247].

6. 1. 1. Онтологічний вимір як факт буття

Вихідний пункт цього дослідження вчення архимандрита Софронія про богопізнання – усвідомлення факту, що те, про що він пише, – це не прості описи психологічних станів свідомості, а його свідчення досвіду зустрічі з онтологічною реальністю¹²¹. Отець Софроній постійно наголошує на онтологічному вимірі реальності свого пережиття. Так, пояснюючи тезу з Євангелія від Матея (5, 3–4) про втіху, яку матимуть ті, хто плаче, він пише, що вона стосується не психологічного чи філософського виміру, а головно – онтологічного, а також Божої вічності [6, с. 63]. Архимандрит зазначає, що наш дух вводиться Духом Божим у сферу Царства Христового: «При цьому зупиняється будь-яке дискурсивне мислення: ми живемо новим для нас способом буття. Нам дається досвід БУТИ – АЗ ЄСМЬ. І апостол Павло та й інші Апостоли – Петро, Йоан і всі наступні богослови Церкви – РОЗПОВІДАЮТЬ про пізнанні ними ФАКТИ БУТТЯ» [6, с. 212].

Фактично богослов'я зводиться до передачі досвіду іншого виміру буття. У передмові Захарії Захару до книги «Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова)» читаємо, що «вчення старця Софронія – це не певна система знань *summa theologia*, властива схоластичному богослов'ю. Його богослов'я – живе входження у реальність Божественного Буття» [43, с. 6]. Так, говорячи про гріхопадіння Адама, архимандрит наголошує на важливості усвідомлення існування онтологічної реальності, яка є джерелом досвіду. Він зазначає, що гріхопадіння – «це не філософське споглядання, не інтелектуальне богословствування; це – ФАКТ

¹²¹ Цікаві в цій перспективі слова Свилена Тутекова про розуміння Симеоном Новим Богословом богопізнання як «прийняття онтологічної істини буття за допомогою екзистенційного руху (движення – поруху) волі» [91, с. 169].

нашого буття: в падінні Адама людство відштовхнулось від Бога» [8, с. 135]. Подібний онтологічний факт – Царство Отця, яким є «онтологічна єдність всіх спасених, і як таке воно вже ніким і нічим не може бути порушене» [6, с. 146].

Онтологічний вимір богопізнання тісно пов'язаний із вічністю, яку архимандрит розуміє не як продовження часу в безмежність, а як єдиний непротяжний акт повноти буття. Вічність, обіймаючи всю протяжність часу, сама її не має [15, с. 231]. Вічність – онтологічна реальність, «сплав» чистої думки й моральності¹²², притаманних лише Богові. Бути дотичним до вічності можливо лише через участь у Божому житті. Вічність – це духовна позачасова реальність. Архимандрит згадує про Серафима Саровського, який хоч півтори століття тому молився в пустелі на камені, проте і до тепер його молитва діє [7, с. 137]. При наближенні до вічності дискурсивне мислення зупиняється¹²³, і перед свідомістю постає реальність, яка перебуває поза межами вираження засобами мови¹²⁴.

6. 1. 2. Можливість богопізнання та його глибина

Кожній людині буттєво притаманне прагнення до богопізнання. Архимандрит наголошує, що «ми – образ Божий, носимо в собі нездоланне прагнення до розгадки Самосуцого – Божественного Буття, яке

¹²² Софроній Сахаров зазначає: «Вічність – це світ чистої думки й моральності в їхніх нероздільній єдності. Проте чисту думку та моральність потрібно розуміти не лише у психологічному сенсі як суб'єктивне переживання людини, а й в онтологічному як об'єктивне суще, тобто Ум і Любов Божества, тобто Христові. Любов у Премудрості, і Премудрість у Любові. І якщо це відповідає істині, то справді вічний Єдиний Бог, а ми лише постільки, поскільки перебуваємо в Бозі й Бог – у нас» [15, с. 231–232].

¹²³ Як зазначає архимандрит Софроній, Царство Боже – Царство не від світу цього: «Наш дух вводиться Божим Духом у сферу цього Царства. При цьому зупиняється будь-яке дискурсивне мислення – ми живемо новим для нас способом буття. Нам дається БУТИ – аз есмь» [6, с. 212].

¹²⁴ Сутності Божого світу перебувають за межами того, що можна висловити словами. Архимандрит, застановляючись над питанням, чим є безпристрасна та безгрішна любов Бога, визнає, що завжди стримувався говорити про такі речі, оскільки «будь-яка людська формула внесе щось невластиве для Божественного буття; тому немов би доводиться увесь час вдаватися до мовчання та чекати, коли за дією Святого Духа, відкриється нам істинний шлях» [7, с. 249]. В іншому місці о. Софроній пише, що у глибокій молитві наш ум-дух «включається в Ум Бога й отримує розуміння речей, яке... не піддається адекватному вираженню звичайною мовою» [6, с. 305].

відкривається нам» [6, с. 125]. Найважливіша потреба людини – досконало знати Отця. Дух людини «жадібно тягнеться до любові Отця» [6, с. 79], до того, щоби знати Першу й Останню Істину. Саме в досконалому знанні Отця полягає сутність того миру, який Христос давав Своїм учням за декілька годин до смерті¹²⁵. На переконання архимандрита, будь-якому християнинові, незалежно від соціального статусу чи ерархічного стану, доступні навіть найвищі ступені богопізнання [8, с. 118]. Отець Софроній наглошує на існуванні безмежної кількості рівнів богопізнання [18, с. 155], на глибині та висоті осягнень, які даються святим Отцям. Якщо одні «говорять повною мірою даного нам через апостолів Одкровення» [18, с. 150], то інші, зважаючи на передчасні спроби невідготовлених, «більше наголошують на моменті Божої неосяжності, й цим перебувають немов би ще в межах і ступенях пізнання, які, можливо, були притаманні пророкові Мойсею» [18, с. 150]¹²⁶.

Підходячи до вирішення проблеми богопізнання, архимандрит запитує про саму можливість для людини пізнавати Бога. Те, що Бога не можна пізнати до кінця, ще не означає, що Його не можна пізнавати зовсім¹²⁷. Адже навіть світу не можна цілком пізнати, проте це не заперечує факту можливості його пізнання [18, с. 154]. Пояснюючи, що таке богопізнання, архимандрит зазначає: «Я знаю, що відання моє не абсолютне, але це не означає, що існує якась інша істина. Я вірю, що торкалася до мене

¹²⁵ Про це архимандрит пише: «І якщо ми про якість життя міркуватимемо не за кількістю приємних психофізичних відчуттів, а за об'ємом наших пізнань про космічні реальності і, перш за все, про Першу й Отстанню Істину, то зрозуміємо, що приховано за словами Христа: “Мій мир Я даю вам”, промовлені до Апостолів усього лише за декілька годин до Його смерті на хресті. Сутність Христового миру – в досконалому знанні Отця. Так само і з нами: якщо ми знаємо Вічну Істину, що лежить в основі Всього буття, то всі наші тривоги заторкуватимуть лише периферію нашого життя, у середині ж царюватиме мир Христа. Ніяке тимчасове благополуччя не може дати нам справжнього миру, якщо ми перебуваємо в незнанні про Начало всіх начал» [6, с. 80].

В іншому місці архимандрит зазначає: «Христовий мир дорогоцінніший від усіх багатств, насолод та радостей землі. Він полягає в безсумнівному знанні Живого Бога – Отця нашого» [6, с. 147].

¹²⁶ Архимандрит, мабуть, має на увазі повнішу ступінь Одкровення у Новому Завіті порівняно зі Старим.

¹²⁷ Про чотири шляхи вирішення дихотомії проблеми «видимого – невидимого» щодо пізнання Бога див. [28, с. 296–299].

безначальна істина, але також знаю, що не реалізував в акті мого життя пізнаного в досвіді молитви» [6, с. 303].

6. 1. 3. Філософський вимір і пантеїзм

Початком богопізнання може бути пізнання явищ буденного світу. Людина, роздумуючи над ними, доходить переконання щодо існування більш глибокого буття, яке стоїть за такими явищами і робить можливим їх існування, даючи життя [18, с. 156]. Ум людини зупиняється перед вказівниками – явищами світу, які вказують на глибше буття¹²⁸. Використовуючи лише розум із його категоріями, людина не може прогресувати в богопізнанні.

У намаганні пізнати вічну істину своїми силами людина може дійти до поняття метафізичного абсолюту з визнанням обмежувальної ролі принципу персони. У випадку, коли людина визнає цінність особи як важливої основи розумного буття, то пошук може привести до язичницького плюралізму [16, с. 52–53]. Метафізичний підхід «схоплює» факт єдності буття. Водночас підхід язичницького плюралізму має переваги – у ньому визнається особа як глибша онтологічна сутність порівняно з безособовим буттям [16, с. 53].

Архимандрит певною мірою протиставляє ідеал метафізичного безособового абсолюту як продукту розумового розважання та усвідомлення цінності особового начала як результату духовного досвіду. Як один, так і другий підхід у богошуканні «схоплює» частинку правдивої реальності, проте це лише частинка [16, с. 52–53].

¹²⁸ На звичайному філософському рівні процес «запитування про Бога» тісно пов'язаний з певною дією із зовні, причина якої криється за межами впливу людської свідомості. У цій перспективі цікаві слова Н. Фішера: «Філософське запитування залежить від невиводимого несподіваного, яке недоступне і вказує на божественне. Філософське мислення про Бога – вказування на певні іскри, які вилітають невідомо звідки. Воно досягає своєї найвищої форми в запитуванні про неосяжну реальність Бога, чия одна лише істина й може бути явлена із себе самої» [62, с. 296].

6. 1. 4. Трансцендентне джерело процесу богопізнання

Богословське пізнання навколишнього світу відрізняється від наукового у вузькому значенні цього слова¹²⁹. Правдиве богопізнання залежить від ініціативи того, кого ми пізнаємо. Наш природний ум не може через осмислення Бога піти далі обмежених здогадок¹³⁰, тому потрібно, щоб сам Бог явився людині й дав Себе пізнати [8, с. 144]. У бесіді з майбутнім архимандритом Захарією Захару Софроній Сахаров наголошує, що «жодне людське мистецтво чи знання не може осягнути вічності, якщо тільки цього не забажає Сам вічний Бог» [43, с. II]. Зрештою, навіть наукове пізнання, яке обмежене видимим світом, можливе лише завдяки Творцю усього [18, с. 152]. Богопізнання ж має свої особливості: «До пізнання Бога приходимо шляхами в основі своїй радикально відмінними від шляхів науки. У духовному плані людина може забажати проникнути в найвище Буття, але не в її силах організувати досвід; із Бога неможливо зробити “об’єкт” пізнання – Бога, як ми Його прийняли, Персональну Істоту – АЗ ЕСМЬ СУЩИЙ. Цей Абсолют сходить до нас по Своїй волі, і Йому належить перша ініціатива дати нам пізнати Себе через внутрішній та зовнішній досвід, які можуть набути форми “одкровення”» [18, с. 91].

Можемо говорити про «богословсько-трансцендентний переворот» у пізнанні, який здійснює архимандрит Софроній, коли говорить про роль категорій у процесі пізнання Бога. Адже людина не просто за допомогою категорій форматує реальність у своїй свідомості, а саме категорії іншого

¹²⁹ Про значення «людської науки» Софроній Сахаров пише: «Людська наука дає інструмент для вираження досвіду, але знання, яке справді спасає, передати не може без співдії благодаті. Знання Бога – це знання буттєве, а не спекулятивне інтелектуальне» [8, с. 119].

¹³⁰ «Здогадки» великою мірою пов’язані з філософським способом пізнання Бога. Про відмінність філософського й богословського підходів пише В. Лоський: «Богослов’я виходить із факту – із одкровення: “Бог ... за останніх же оцих днів... говорив до нас через Сина” (Євр. 1, 2). Філософія ж, яка роздумує про Бога, виходить не з факту, а з ідеї. Для богослова вихідний пункт – Христос, і Він же – завершення. Філософ піднімається до певної ідеї, виходячи з іншої ідеї або ж із групи фактів, узагальнених ідеєю» [57, с. 277].

В іншому місці: «Якщо вершина філософії – питання, то богослов’я повинно на нього відповісти свідченням про те, що трансцендентне відкрилося в іманентному вочленні» [57, с. 280].

порядку стають визначальним чинником у побудові реальності пізнання Бога. Фактично ними стає те, що відкриває нам Бог. Софроній Сахаров, зокрема, наголошує: «Христос не дав як заповідь: “Будьте ви всі одно, як і Ми одно”, тобто Отець, Син і Дух Святий. Але це Він висловив Отцю у молитві. І нам відкрилося буття особливого порядку, яке ніяк не вкладається у межі формальної логіки Аристотеля. Там категоріями служать абстрактні поняття. У нашому християнському бутті ми повинні перейти на іншу логіку, де категоріями стає те, що відкриває нам Бог» [7, с. 156].

Архимандрит пише про самоодкровення Бога в середині людського духа. Він доходить до усвідомлення цього, аналізуючи свій особистий вибір християнського шляху богопізнання. Шукаючи істину деінде, Сахаров переконувався, що поза Христом її немає. Ставлячи самому собі запитання, чому ж він вибрав Христа, незважаючи на складність виконання Заповідей, архимандрит Софроній доходить висновку, що не тому, що Він укладався у схеми його мислення, а з причини існування глибинного процесу в середині свого духа завдяки дії сили, яка зціляє ум і серце [6, с. 188].

6. 1. 5. Історичний шлях богопізнання

На думку архимандрита, досвід пошуків пізнання Бога в дохристиянську епоху приводив лише до певних здогадів. Навіть старозавітний народ «безпорадно борсався в межах єдинобожжя, яке розумілося не в сенсі християнського монотеїзму, а як нехристиянський генотеїзм (єдинобожжя, тобто одноіпостасного Бога)» [16, с. 51–52]. Пізнання Бога у Старому Завіті не виходило за межі одноіпостасного Бога, на відміну від християнського монотеїзму, де Бог – триособовий. Хоч у книгах Старого Завіту наявні згадки про Слово й Дух Божий, проте «пізнання Слова Божого і Духа Божого не як енергій, а як іпостасей, як осіб-суб’єктів ми не знаходимо» [16, с. 51].

Існує певна поступовість у розкритті Бога людині. Архимандрит зумів кількома реченнями показати послідовність історичного процесу богопізнання: «...спочатку люди схоплюють поняття про Вищу Істоту. Потім

усе нові й нові Його атрибути стають пізнаваними для людського духа; і так приходять час страшного Синайського АЗ ЕСМЬ. У наступні століття поглиблюється досвід і розуміння. Хоча й не досягає ще досконалості, поки не прийде Очікуваний» [8, с. 152].

Отець Софроній зазначає, що спочатку «Бог відкрився Мойсеєві як ПЕРСОНАЛЬНИЙ та єдиний істинно ІСНУЮЧИЙ, із невідомими ще атрибутами» [8, с. 145]. Він переконаний, що саме завдяки Мойсеєві людство одержало нове усвідомлення буття [13, с. 37]. Ізраїльський народ був ще не готовий сприйняти ідею невидимого Бога¹³¹. Мойсей же, збагнувши факт існування особового абсолюту, підійшов до питання його життя. Його цікавило відношення об'явленого абсолюту до сотворених речей, можливість вічного спілкування з Ним [13, с. 41]. Уже наступні об'явлення після Мойсея розкривають інші властивості, атрибути сущого Бога. Зокрема, людству розкрито те, що Він милостивий і чоловіколюбний [8, с. 145].

Отець Софроній переконаний, що Одкровення, дане Мойсеєві: «Я той, хто є» (Вих. 3, 14) являється «винятково притаманним» для християнської віри [7, с. 141]. Тут потрібно виділити дві важливі для архимандрита Софронія характеристики Бога: 1) екзистенційна природа: лише Бог – самобутнє існування, водночас усе інше творіння існує лише завдяки Його бажанню; 2) Бог персональний – Він промовляв до Мойсея як особа, а не як абстрактне буття [7, с. 150]. Саме об'явлення Мойсеєві було початком Одкровення щодо Абсолюту як особової Божої істоти¹³².

¹³¹ У листах Сахаров, маючи на увазі Мойсея та ізраїльський народ, пише про зміну способу сприйняття Бога цим народом у конкретний історичний період: «...незважаючи на чисельність чудес, які Він вчинив перед очима євреїв, вони були ще далекі до здатності сприйняти ідею невидимого, вічного й незбагненого Бога, Який усе тримає у Своїй руці. Попередній стан завжди зматеріалізовував Божество, і несподівано якийсь Дух – незбагнений, невидимий!» [13, с. 37].

¹³² Про особисте пережиття персоналістичного значення події богоявлення на Синаї о. Софроній пише: «Я Є ІСНУЮЧИЙ» – «БУТТЯ це Я, Бог, Абсолютний Володар усіх зіркових світів – ПЕРСОНАЛЬНИЙ – АЗ ЕСМЬ... З цим іменем відкрилися для мене далі, що втікають у недосяжність. Не в порядку абстрактного мислення, але буттєво цей Особовий Бог став для мене очевидністю, яку я проживав усією моєю істотою» [6, с. 30].

Попри важливість богоявлень у Старому Завіті архимандрит наголошує на неспівмірній глибині можливості, яка відкрилася у Новому: «У єврейському світі до пришествя Христа все здійснювалося через історичні події, і так народ учився осягати Божий промисел. У нас, християн, богопізнання поглибилось, і духовний світ став на місце історичних подій. Раніше Пасха була святкуванням переходу через Червоне море, тепер Пасха – духовна, з Христом» [7, с. 93].

Пізнання таємниці Пресвятої Тройці дано лише в контексті Нового Завіту – через Божественне одкровення в Ісусі Христі¹³³ та внаслідок Зішестя Святого Духа в день П'ятдесятниці [16, с. 52]. Прихід Христа не просто об'явив тайну Пресвятої Тройці, а привідкрив перспективу наближення людини до буттєвих відносин із Богом, які були неможливими до того: «Мойсею... ім'я ЯГВЕ було дано як власне Ім'я¹³⁴. Через воплощення Логоса Отця ми дотикаємось до Бога в такій формі, у такій повноті, що не чекаємо вже подальших сповнень, а потребуємо лише подвигу життя згідно з заповіддями, щоби сприйняти дар у його справжніх вимірах» [8, с. 156].

6. 2. Поклик Бога

На переконання о. Софронія, саме досвід – основа всіх релігій. Специфіку християнства він вбачає у факті Одкровення Бога та засвоєння його людиною [18, с. 91–92]. Бог перший (через своє Слово) відкриває людині шлях до богопізнання. Застановімося над аналізом феноменів, пов'язаних з ініціативою Бога.

¹³³ Про це архимандрит згадує у слові про молитву: «Христос приніс нам пізнання Пресвятої Тройці: Отця, і Сина, і Святого Духа. Мойсей під іменем ЯХВЕ – АЗ ЕСМЬ розумів єдину Персону. Слово й Дух для нього являлися енергіями Єдиного Суцього. Нам же відкрито, що і Логос, і Дух – суть Іпостасі, рівнодостойні Отцю: Єдиний у своїй сутності – множинний в Іпостасях. Образ цього Бога – Єдина природа Людини в множинності іпостасей» [8, с. 155].

¹³⁴ В одному місці архимандрит, посилаючись на «віру Отців», переконаний, що той, хто сказав: «Я той, хто є» – був Ісус Христос [7, с. 150–151]. В іншому пише, що «Ім'я “АЗ ЕСМЬ” в силу єдності Бога можна віднести і до всієї Тройці, і до кожної Іпостасі окремо» [8, с. 155]. Отець Софроній також пише, що ім'я Ісус – Бог Спаситель – може відноситись як до цілої Пресвятої Тройці, так і до кожної Іпостасі окремо [8, с. 155, 162].

6. 2. 1. Слово Боже

Переживаючи моменти містичного сходження благодаті, архимандрит доходить висновку, що при повторному досвіді благодатного стану можна спостерігати подібність «між станом споглядання та враженням від євангельського слова» [6, с. 215]. У контексті богопізнання слово Боже для архимандрита займало важливе місце¹³⁵. Особливо він наголошував на визначній ролі Нового Завіту, крізь призму якого сприймав усі події свого життя [8, с. 47]. Саме від слухання Божого слова, «яке відповідає найглибшим пошукам нашого духу» [18, с. 87], зароджується початкова віра. Архимандрит пише, що «наш шлях до пізнання Бога лежить не через книгу, а через віру слову Христа...» [6, с. 105], а кожне слово Христа – істина, яка не підпадає під людське судження [6, с. 103].

Вплив слова Божого на архимандрита був таким великим, що деякі його сучасники вважали особисту рису, яка сформувалася під цим впливом, найбільш суттєвою ознакою богословської думки отця. До прикладу, єромонах Рафаїл Нойка, який перебував біля о. Софронія довгі роки, пише: «У його монастирі завжди було важливим читання Апостола і Євангелія... для отця Софронія не так були важливі устами й обряди, як слово Боже і його розуміння. Думаю, це – найсуттєвіше, що я бачу в ньому» [54, с. 27]. Вражає також свідчення іншого співподвижника старця Софронія – архимандрита Захарії Захару: «Старець ряснів багатьма і великими даруваннями Святого Духа. Найбільше вражає в ньому винятковий дар слова Божого, який він осягнув у молитві та носив у своєму серці. Він був людиною Слова. Спілкування з ним щоразу було справжнім одкровенням життя та споглядання; і навіть звичайнісіньке слово, яке він казав, наповнювало навколишніх радістю» [43, с. 14].

¹³⁵ У о. Софронія читаємо: «Боже слово приносить у душу нове особливе почуття буття; серце відчуває приплив світоносного життя; ум вмить осягає досі приховані сенси... Отримане так пізнання не подібне до філософського осмислення: одночасно з розумінням стану (рос. – уразумением положения) – усій істоті людини дається інший образ існування: відання Бога зливається з потоком любові, яка молиться до Нього» [8, с. 39].

6. 2. 2. Віра як головні ворота та шлях до богопізнання

На місці зустрічі Божого Одкровення та людської свідомості виникає початок дороги пізнання Бога. Цей феномен тісно пов'язаний із вірою. Отець Софроній розуміє віру як динамічний розвиток любові – найвищої християнської чесноти. Перефразовуючи слова апостола Павла в Першому посланні до коринтян 13, 8–13¹³⁶, він трактує богословські чесноти як етапи прогресу любові. Так віра – початок любові, надія – її дозрівання, а любов – це вже її досконалість [6, с. 95]. Архимандрит у кінці своєї головної книги [6], коли пояснює слова «не падай у відчай», дані старцю Силуанові – розкриває механізм функціонування віри. Сахаров переконаний, що вони зверненні до людей нашої епохи, які часто проти власної волі стають моральними співучасниками локальних і навіть планетарних братовбивств [6, с. 315]¹³⁷. Результат цього – втрата благодаті Святого Духа, без якої вони стають не здатними вірити у своє безсмертя через воскресіння [6, с. 315]. Отож можна простежити ланцюжок: гріх – втрата благодаті – втрата здатності вірити.

Віра на шляху богопізнання в архимандрита займає дуже важливе місце¹³⁸. Отець Софроній визначає її як силу-енергію, яка сходить від Бога, та

¹³⁶Див. у перекладі Хоменка: «Любов ніколи не переминає. Пророцтва зникнуть, мови замовкнуть, знання зникне. Бо знаємо частинно й частинно пророкуємо. Коли настане досконале, недосконале зникне. Коли я був дитиною, говорив як дитина, думав як дитина, міркував як дитина. Коли ж я став мужем, покинув те, що дитяче. Тепер ми бачимо, як у дзеркалі, неясно; тоді ж – обличчям в обличчя. Тепер я спізнаю недосконало, а тоді спізнаю так, як і я спізнаний. Тепер же застаються: віра, надія, любов – цих троє; але найбільша з них – любов» (1 Кор. 13, 8–13) [19, с. 219].

¹³⁷ Можливо, тут архимандрит Софроній має на увазі, з одного боку, не завжди добровільну участь у війнах тих, кого туди призивають, а з другого – феномен відповідальності кожного за всіх через спільну людську природу, особливо у випадку байдужості людини до факту вчинення гріха кимось з оточення. Людина, навіть якщо не вчиняє сама гріха, але залишається байдужою – не напоумляє і не молиться за врозумлення грішника, то певною мірою стає співучасником, оскільки може змінити своєю життєвою поставою перебіг подій, але цього не робить.

¹³⁸ Християнське богослов'я неможливе без існування феномена віри. Про це пише В. Лоський: «Поза вірою богослов'я позбавлене будь-якого сенсу: воно ж може ґрунтуватися лише на внутрішній очевидності істини у Святому Дусі, на тій правді, яку вчить сама Істина» [57, с. 276].

пов'язує нас із ним¹³⁹. Ця «“сила-енергія” – Святий Дух, що діє в середині нас, Який у Своїй безмежній свободі “дихає, де хоче” (див. Йо. 3, 8)» [18, с. 92]. Архимандрит говорить про осягнення «духовних очей» для того, щоби вони побачили Христа так, як апостол Павло чи апостоли Петро, Яків та Йоан на горі Тавор [7, с. 149]. Отець Софроній пише про віру не як логічне переконання, а як відчуття та пережиття живого Бога [17, с. 92].

Софроній Сахаров пов'язує віру з інтуїцією: «Віра – інтуїція нашого духа поза дискурсивним роздумуванням, яка сприймає реальність Божественного духовного світу» [18, с. 92]. Її присутність вказує на те, що людина вже «відчула» наближення до її життя іншого, духовного, світу¹⁴⁰. Важливо згадати про подію, яку описує архимандрит про одного невиліковно хворого, над яким молилися у монастирі та який після того сказав, що він переживав присутність Бога і це було важливішим за зцілення [7, с. 57]. Роздумуючи над цією подією, він пише: «Якщо згідно з нашою вірою існує предвічний Ум, Який усе сотворив, то як людина дізнається, що цей Творець усього торкнувся її? Якщо існує можливість для людини дізнатися про дотик цього вічного Духа, то значить, що в людині присутня здатність до пізнання не лише матеріального світу чи космічного буття, що нас огортає, але навіть більшого... І коли інтуїція Бога починає торкатися частіше і частіше до людини, то вона змінюється у всіх своїх виявах, в оцінках – в усьому» [7, с. 58].

Цікавий факт, що інтуїція може «схоплювати» не лише реальності Божого світу, а утаємничені реалії, присутні в середині людського духа.

¹³⁹ Євдокімов пише, що віра – це відповідь людини на дар духовного життя, яке приходить до неї з іншого виміру і який людина не змогла би видумати силами своєї фантазії: «...духовне життя приходить не знизу, воно не народжується грою людської уяви, не виникає лише від її бажання чи крику душі. Людина не видумує його собі в потіху – подібна романтична міфологія не витримала би випробування часом і смертю. Духовне життя приходить згори – Бог дає йому початок даром Своєї Присутності, людина одержує це одкровення-подію і відповідає актом своєї віри» [41, с. 57].

¹⁴⁰ Саме на інтуїтивному осягненні ґрунтується богопізнання: «Наше пізнання виражається в зодягнених у притаманних розуму логічних формах того, що сприйняте чуттєво або інтуїтивно (духовно). В акті самоаналізу пізнання розкладається на природне (емпіричне) й одкровення згори як пізнання того, що лежить за межами доступного людині довільного досвіду-експерименту» [18, с. 166].

Отець Софроній пише, що вірити здатні «або діти, чисті серцем, або ті, що носять у собі, при всій свідомості свого падіння та нікчемності, інтуїцію про спорідненість із Богом» [6, с. 86].

На переконання архимандрита, будь-яке пізнання починається з віри, яке потім перевіряється досвідом [18, с. 90]. Саме на шляху віри відбувається перша зустріч¹⁴¹ між нашим духом і «Духом ПЕРШОГО СУЩОГО, від якого ми одержали життя» [18, с. 92]. Віра триває від першої зустрічі нашого духа на дорозі пізнання Бога до моменту, коли людина осягає знання, якого прагне¹⁴².

Людина створена на образ і подобу Бога, але внаслідок гріхопадіння вони вмирають від нашої неуваги та невіри [7, с. 61]. У певний момент вогонь віри може загорітися в серці без будь-якого попереднього логічного роздумування: «...спочатку – по вірі, потім досвід перетворюється в надію, коли молитви несподівано стають явними» [7, с. 61], і на найвищому етапі, «коли людина живе любов'ю і вже не помирає ... це – перемога над гріхом» [7, с. 61].

6. 2. 2. 1. Динамічність віри

Потрібно виділити динамічний аспект віри, на якому акцентує увагу архимандрит. Він пов'язує віру з духовною творчістю. Як художник, о. Софроній аналізує феномен віри з погляду сприйняття краси мистецького твору глядачем. Він виділяє три моменти: 1) саму красу, яка сотворена Богом і стала джерелом натхнення для художника; 2) сприйняття художником своїм єством цієї краси та вираження її у творі мистецтва; 3) сприйняття глядачем

¹⁴¹ Про віру як відповідь на особисту зустріч із Богом пише В. Лоський: «Справжнє відання невіддільне від харизми, від просвічення благодаттю, яка змінює наш розум. А оскільки предмет споглядання є особовим буттям, особистою присутністю, істинним знанням, то він передбачає зустріч, взаємність, віру як прийняття особової присутності Бога, який відкривається людині» [57, с. 272]. Христос Яннарас зазначає, що «на будь-якій стадії чи етапі свого розвитку віра залишається спів-буттям, досвідом особового відношення» [69, с. 42].

¹⁴² Про це архимандрит згадує в одному з творів: «Згідно з даним нам Одкровення, ми – образ Бога і як такий споріднені з Ним. У нас присутній пошук, спрага знати Бога. Поки не досягнемо відання, якого шукаємо, доти керуємося інтуїцією, яку називаємо “вірою”» [18, с. 91].

результату праці художника та перетворення сприйнятого за допомогою власної інтуїції в естетичне переживання [18, с. 95].

Подібно як глядач, сприймаючи твір мистецтва за допомогою внутрішнього чуття, творить певну естетичну реальність, так і християнин при екзистенційній зустрічі з Одкровенням за допомогою віри, немов би крізь призму, переломлює через себе «промені Божого Світла» [18, с. 95]. Таке «переломлення» вимагає зусилля, оскільки «в духовному існуванні людини ніщо, що виходить від Бога як дар, не засвоюється без подвигу» [18, с. 95]. Подібно і старець Силуан говорив, що все, чого навчає нас Святий Дух, потрібно виконувати все своє життя. Таке виконання немов би розширює простір, на який має змогу впливати Боже життя.

Таке розуміння динамічності віри пов'язане не лише з творчою ментальністю о. Софронія як художника, а і з ширшим контекстом візантійського богослов'я. У цій перспективі цінними можуть бути слова І. Мейєндорфа: «Центральна тема або, якщо можна, інтуїція візантійського богослов'я – це переконаність у тому, що людська природа – це не якась статична “замкнута” автономна сутність, а що це – динамічна реальність, саме існування якої визначається через її взаємовідносини з Богом. ... людина, сотворена на образ Божий, покликана до свобідного ... осягнення “богоподібності”, свобідного набуття “божественного образу”; її відношення до Бога, її богопричасність – це і дар, і завдання, і безпосередньо пережитий досвід, і очікування ще величніших видінь, які осягаються у вільному зусиллі любові» [51, с. 12].

Ще одна характеристика динамічності віри – її здатність збільшуватися внаслідок сходження благодаті на людину [6, с. 211]. На переконання архимандрита, віра – фундамент духовного життя, вона переходить трансформацію, починаючи від недосконалої віри початківця через віру досвіду та знання і до цілковитої. Причому трансформація відбувається постійно аж до відходу людини із земного життя: «...правильне духовне життя може розпочатися лише тоді, коли утвердиться у вірі, і хоча би це була

ще віра недосконала, тобто лише від слухання, то необхідно, щоб душа без будь-якого сумніву приймала вчення Церкви та її святих отців. Коли ж душа за даром благодаті відчує істину, тоді стає незворушною у вірі, і сама віра тоді стає іншою, тобто вірою досвіду, відання; але і тут існує відома поступовість сходження. Проте подвиг віри ми повинні звершувати до самої смерті, тому що дано нам лише частково розуміти, дано бачити нині..., немов через зеркало...» [15, с. 92–93].

Якщо початкова віра в істинного Бога – це перша форма любові до Нього, то повна – «предстояння перед незаперечним, безсумнівним фактом Буття Безначального несотвореного, перед Першим Суцим, тобто Само-Буттям, Початком всього» [18, с. 96].

6. 2. 2. 2. Христологічний вимір віри

В архимандрита Софронія акцент віри в Ісуса Христа має глибоко екзистенційне й онтологічне значення. Віра в те, що Христос – це Бог, – найвизначніша Подія Буття¹⁴³, що відкриває перспективу людського преображення. Віра у Христа необхідна для обоження: «Ті, хто НЕ можуть повірити в Божество Христа, жодним іншим чином не досягнуть свого власного обоження ... Вірують у Христа ті, що вірять у своє обоження. Від возвеличеного чи приниженого поняття про Людину залежить віра і невіра» [6, с. 86]. Прийняття Христа через віру має бути саме таким, яким Він хоче: «“...якщо не увіруєте, що це Я (Який відкрився раніше Мойсею на Синаю), то помрете в гріхах ваших” (Йо. 8, 24) ... Одкровення через Христа полягає у тому, що Абсолют Персональний, але Він не є ОДНА Персона (Магометанський генотеїзм), а ТРИ Персони, єдині у Своїй Сутності, в Своєму Царстві, в Своїй Дії – Християнський монотеїзм. Через віру в цього

¹⁴³ Про це він пише у своєму головному богословському творі: «Спасительна сила міститься у безсумнівній вірі у Христа-Бога. Він – ВЕРХОВНИЙ ФАКТ БЕЗНАЧАЛЬНОГО БУТТЯ; Він – ПОЧАТОК і КІНЕЦЬ; АЛЬФА і ОМЕГА. На камені цієї віри стає можливим навіть для нас справжнє покаяння та подальший духовний досвід, подібний до досвіду Апостолів, Отців Церкви, аскетів усіх віків» [6, с. 197–198]. Про віру як довіру до Христа-Бога, що дає спасительну силу, пише Захарія Захару [43, с. 261], віра, «яка підносить людський дух у сферу божественного Світла, являється тією, яку очікує від нас Сам Христос. Тобто вона полягає у тому, що Сам Христос – Істина нетлінного Буття» [43, с. 261].

Бога Любові, Святу Тройцю, ми входимо в Царство безначальне, зберігаючи наше особисте буття» [6, с. 256–257].

За словами архимандрита, ми «спасаємось лише через віру у Христа¹⁴⁴ як відвічну Істину незламного Буття» [6, с. 255]. Несотворене світло явилось архимандриту Софронію за віру у Христа¹⁴⁵, і саме тоді «ум здолав стіну розсудку, розгубленого, безсилового зрозуміти, що Персона-Іпостась володіє всеохопним пізнанням» [8, с. 37].

6. 3. Відповідь людини на поклик Бога

Вихідний момент відповіді людини на поклик Бога¹⁴⁶ в житті – усвідомлення потреби трансформації людського духа у пристосуванні до тієї реальності, яку він прагне сприйняти. Отець Софроній говорить про те, що дух людини якоюсь мірою повинен стати подібним до реальностей божественного світу. Горда людина не може бути вмістилищем Святого Духа чи, будучи в полоні ненависті, одночасно бачити світло Божества або богословити про божественну любов [6, с. 52].

Коли Божа любов торкає серце, то це стає передумовою першого кроку до іншого існування. Архимандрит пише, що «ця любов сприймається як Істина, як Світло, як Царство. Думка про смерть, про ворогів, про земне –

¹⁴⁴ Віра у Христа спонукає до виконання Його Заповідей. А це стає першим кроком до спасіння. Про внутрішній механізм взаємозв'язку виконання Заповідей Христа, усвідомлення Його божества, духовної убогості людини, що веде до смирення, – головних воріт християнської досконалості, пише З. Захару: «Вірність вченню Христа приводить до усвідомлення божественного походження Учителя. Вічний сенс цього вчення являє духовну убогість людини. Її усвідомлення робить людину блаженною. Воно загострює відчуття її відступництва від Бога і приводить до переконання, що корінь будь-якого зла і причина її підчинення тлінню криється у гордині. Воно приводить її у смирення, прибиває до невидимого хреста Заповідей Христових і надихає на плач та молитву покаяння» [43, с. 312].

¹⁴⁵ Для споглядання несотвореного Світла, для спілкування з Богом у Його бутті віра – перша й необхідна передумова [43, с. 260]. Захару пише, що архимандрит Софроній знову і знову повертається до цієї теми важливості віри: «...без віри у Христа ні гріх не відкривається, ні людина не наслідує дар усиновлення, але її життя поглинає темрява небуття. Завдяки ж вірі устанавлюється особовий зв'язок між Христом-Богом і людиною, завдяки чому гріх сприймається як відречення від цього зв'язку» [43, с. 260].

¹⁴⁶ Архимандрит називає участь Бога в нашому особистому житті Промислом [6, с. 46].

випадає із свідомості¹⁴⁷, і в свободі від цього дух живе іншою формою буття» [6, с. 83]. Отець Софроній говорить про натхнення слідувати з Господом туди, куди би Він не пішов. Під ним він розуміє присутність сили Святого Духа в нас. Воно здобувається подвигом молитви¹⁴⁸, і «...Справа не в тому, що нібито Бог дає за труди певну “плату”; а в тому, що те, що ми розумно у стражданні набули, стає невід’ємним надбанням людини на вічність» [6, с. 145].

6. 3. 1. Кенозис

Архимандрит Захарія пише, що о. Софроній використовує біблійну схему духовного життя, пов’язану з історичними подіями ізраїльського народу, – поклику, випробування у пустелі та входу в землю обітовану [43, с. 141]. Софроній Сахаров звертає увагу на специфічні для кожної людини ритм і послідовність духовного росту, зауважуючи при цьому, що в основі всього лежить той самий Дух [6, с. 73]. Оскільки архимандрит вважав богопізнання вершиною умалення [43, с. 141], що тісно пов’язане з другим періодом – часом випробувань, потрібно детальніше зупинитись на розумінні цього феномена. Для о. Софронія феномен кенозису пов’язаний із двома головними моментами: усвідомленням онтологічної гріховності та пов’язаної з ним духовної убогості й фактом пережиття богопокинутості.

6. 3. 1. 1. Умаліня та покаяння

Коли подвижник практично прагне виконувати Заповіді, то переконується у своїй нездатності це робити власними силами, і тоді «все, чим ми вважали себе збагаченими в минулому, відкидаємо і стаємо оголеними від усього: наших земних прив’язань та знань і навіть волі. Так ми стаємо

¹⁴⁷ Подібно про це о. Софроній згадує в іншому місці: «Коли ж торкнеться до душі Світло вищого світу, тоді все змінюється – завмирають земні пристрасті, і дух піднімається до споглядання Вічного. Обдарована цим благословенням, людина будь-який земний стан (соціальний, матеріальний і навіть науковий) сприймає як тимчасовий “аксесуар”, і зовсім не турбується про свою земну кар’єру. І якщо втримається в покірній про себе свідомості, то буде дано їй ще більше пізнання таємниць майбутнього віку» [6, с. 92–93].

¹⁴⁸ У молитві «наш ум-дух долучається до Ума Бога й отримує таке розуміння речей, яке не піддається адекватному вираженню нашою звичайною мовою» [6, с. 305].

вбогими, “спустошуємось”» [6, с. 149]. Людина немов повертається у ніщо, стає «матеріалом», з якого творить Бог. Така вбогість не здобувається власними силами, це – дар Спасителя [6, с. 150]. Вияв такого екзистенційно упокореного стану – слова з молитви о. Софронія: «Прийди, і Сам Ти твори у мені волю Твою: повеління Твої не вміщаються в моє вузьке серце, і мій тісний ум не осягає їхнього змісту ... Якщо Ти не забажаєш вселитись всередині мене, то я неминуче піду в морок...» [6, с. 157]¹⁴⁹.

Архимандрит пише, що після падіння ми «в собі носимо деякі співзвуччя демонських навіювань» [6, с. 99]. Проте завдяки щирому покаянню¹⁵⁰ наш дух «виходить із форм цього світу в умову безмежність, і “там” єдиний перед Єдиним предстоїть у своїй наготі, без слів одержуючи пізнання про наше падіння і вічність Божу» [6, с. 99]. Існує кореляція між глибиною розуміння своєї гріховності та висотою богопізнання: «Дивне чудо: що більше я бачу Бога, то полум’яніше стає моє покаяння, оскільки я виразніше усвідомлюю свою недостойність перед ним» [6, с. 183]. Для ілюстрації цих слів архимандрит наводить приклад зі Старого Завіту – пророка Ісайї (Іс. 6, 1) та Нового Завіту – приклад апостола Павла, який усвідомив свій гріх лише після того, як на шляху до Дамаску пережив явління Господа у світлі Свого божества [6, с. 183].

¹⁴⁹ Неможливість повністю позбутися гріха в житті людини пов’язана з чинником мінливості, під який підпадає вона в житті. Цікавими у цьому сенсі можуть бути слова Святослава Риболова, який, досліджуючи богословську методологію Теодора Мопсуетського, відзначає: «Новий стан, у якому перебуватиме людина, не вичерпується безсмертям. У ньому людина втрачає можливість грішити, яку набула у гріхопадінні. Здобуття безсмертя означає здобуття незмінності, яка закриває пролом, через який в людське буття може проникнути гріх. Щоби людина не грішила, їй необхідно позбавитися перспективи смерті, що тяготить над нею. І оскільки Теодор пов’язує гріх, перш за все, з непідчиненням волі Божій, то спочатку необхідно подолати причину гріха – мінливість і смертність, які обумовлюють непослух, після чого зникне сама можливість гріха» [87, с. 109]

¹⁵⁰ Усвідомлення гріховного мороку робить людину чуттєвою до впливу благодаті: «Коли ми дієво усвідомимо наш внутрішній морок, коли нам відкриється інфернальна сутність гріха, тоді станемо сприйнятливими до дій благодаті: чи буде це осяяння несотвореним Світлом, чи іншого роду захопленням, пізнанням, одкровенням» [6, с. 28].

Отець Софроній переконаний, що покаяння не має кінця в цьому житті, але має за мету уподібнення до Христа-Бога, який вознісся до Отця, і полягає «в досконалій богоподібній покорі – завершенні нашого обоження» [6, с. 78].

Глибинна сутність гріха закорінена в людській гордості й тому, хоча в багатьох інших філософських вченнях існують певні системи духовного вдосконалення, проте поза зв'язком із Христом¹⁵¹ гордість як корінь гріховності залишається поза увагою, що призводить до постійного повтору трагізму історичного буття людства [6, с. 22]. Наскільки рідкісний дар усвідомлення усієї глибини гріховного стану людини, можна зрозуміти зі слів архимандрита Софронія, який констатує: «...протягом декількох десятиліть мого служіння духівником я з сумом переконався, що рідко зустрічаєш людей, які збагнули своїм сердечним чуттям справжню природу гріха» [6, с. 48].

Щирі слова архимандрита Софронія, написані після довгих десятиліть подвижницького життя, правдиво розкривають онтологічну глибину вкорінення гріха в людське життя та перестерігають перед поверхневим сприйняття феномена святості. Людина, яка мала досвід несовтореного світла на схилі земного життя, з гіркотою констатує: «...десятиліття моїх ридань над моєю мертвою внутрішньо людиною не зробили мене незворушним у житті за Божою волею: гріх в тій чи в тій формі перемагає мене. Кожне відхилення до гріха глибоко засмучує душу. Крім того, у нас, тобто в мене, дуже часто немає впевненості, наскільки праведний я в моїх діях або наскільки далекий від істинно святого життя. Особливо в конфліктах із людьми» [6, с. 71].

Архимандрит у контексті покаяння пише про страх Божий, який як наслідок духовного осяяння [6, с. 20], сходить до нас із висоти і є духовним почуттям, перш за все, Бога, а опісля – вже нас самих [6, с. 23]. Поза його дією перед людиною закритий шлях до досконалої Божої любові [6, с. 23]. Страх Божий має багато ступенів, проте найбільш дієвий для спасіння –

¹⁵¹ Архимандрит пише: «Збагнути сутність гріха можемо не інакше, як через віру в Христа-Бога, дією в нас Світла нетварного (пор.: Йо. 8, 24)» [6, с. 28–29], заради якої на людину сходить любов Святого Духа. Пізнавши вогонь цієї любові, людина знову і знову прикладатиме зусилля, щоби зберегти цей стан і перебувати в ньому. І тоді кожний вчинок, який вестиме до ослаблення пережиття цього благодатного стану без будь-якого раціонального осмислення, у глибині серця буде «показником нашого відступлення від Правди Божої» [6, с. 48–49].

«“жах” виявиться недостойним Бога¹⁵², який відкрився нам у Світлі незаходимому» [6, с. 20]. Благодать такого страху дається у довірі лише тим, хто сам себе довіряє Христу-Богові [6, с. 20]¹⁵³. Архимандрит наголошує на метафізичному болі, який був лейтмотивом усього його життя: «Бачення безмежної святості покірного Бога, з одного боку, і почуття інфернальної темряви, яка перебуває в нас – із другого, приводить людину в такий стан, що вся істота її стискається в нестримному БОЛЮЧОМУ пориві до Святого Бога. Сильна при цьому відраза до себе і глибинний плач обіймає душу. Цей біль – духовний, метафізичний, нестерпний» [6, с. 184].

Отці називали це «адам покаєння» і категорично стверджували, що немає іншого шляху до Отця світів [6, с. 185]. Архимандрит Софроній переконаний, що благодать такого глибокого покаєння «дана світу через молитву Гетсиманську, через хресну смерть на Голготі та воскресіння Христа (пор.: Лк. 24, 47)» [6, с. 185].

Усвідомлення онтологічної сутності людського падіння приводить до духовного плачу. Отець Софроній наголошує на важливості такого «явища небесного порядку»: «Думати, що заповідане Євангелієм преображення нашого єства можливе і без плачу, може лише той, хто не відчув убивчої влади над нами гріха» [6, с. 59]. Архимандрит зазначає, що спочатку він плакав від усвідомлення власної глибини падіння. Потім його огортав сум за людей, які не знають Бога, а під час Другої світової війни «ридав за світ загалом» [6, с. 59].

Духовний плач – це дар, і його не можна штучно здобути. Людина спроможна лише оберігати його. Архимандрит пише, що Отці радять робити це зберіганням заповідей, «щоби не зневажити Святого Духа яким-небудь гріхом, але його – цей дар – не можливо “культивувати”, бо він не міститься

¹⁵² «Усвідомлення себе недостойним ТАКОГО Бога, ось в чому жаж» [6, с. 24].

¹⁵³ Про зв'язок онтологічного виміру гріха з вірою в Христа – архимандрит пише: «Благодать покаєння дається тим, хто повною вірою приймає слово Христа про те, що якщо не увіруємо в Його, Христа, Божество та абсолютну істинність всього, що Він заповів, то таємниця гріха не розкриється для нас у своїй онтологічній глибині, і ми “помремо у гріхах наших” (пор.: Йо. 8, 21 та 24)» [6, с. 21–22].

в межах нашої сотвореної природи – він благодать, а благодать Божа не в нашій владі» [6, с. 65].

6. 3. 1. 2. Богопокинутість

Пояснюючи феномен «богопокинутості», о. Софроній наголошує на чомусь, що не є природним чи залежним від нас, і діє проти нашої волі. Наводячи приклад природного дару малювання, який він має та який завжди перебуває в ньому, пише: «Я міг втомлюватись, не мати сил для праці, не мати натхнення; проте я знав, що дар цей – моя натура. Коли ж Бог покидає, тоді відчувається певний провал у самому бутті; і не знає душа, чи повернеться коли-небудь Той, Хто Пішов. Він – інакший за Своєю природою; Він зник, а я залишився порожній; і цю страшну порожнечу переживаю як смерть» [8, с. 10–11]. Ця порожнеча ще більше відчутна на фоні повноти іншого буття, учасником якого стає подвижник внаслідок дії благодаті, коли Бог перебуває з людиною.

Богопокинутість стосується не лише вертикальних відносин: Бог – людина; а й горизонтальних: людина – сотворений світ. Людина повністю звідусіль переживає ворожнечу, проте найбільше терпіння – це все-таки пережиття залишення Богом. Архимандрит пише: «Ревному християнинові все у житті стає важким; його перестають поважати; що прощається іншим, йому не прощають; праця його, майже завжди оплачується нижче норми; тіло стає легко піддатливим до хворіб; природа, обставини, люди – все обертається проти нього. При всіх природних даруваннях, не менших, ніж в інших, він не знаходить примінення для них. До всього цього він терпить багато нападів демонічних сил. І останнє, найважче та нестерпне страждання – Бог залишає його. Тоді страждання досягає своєї повноти, тому що ним вражена вся людина у всіх площинах буття» [17, с. 281].

Досвід богопокинутості може тривати роками, моментами набуваючи особливої сили, коли мить може переживатись як вічність. Отець Софроній пише про поєднання духовної убогості й богопокинутості, які занурюють у відчай [6, с. 149]. Він застановляється над питанням: як можна не падати у

відчай, коли ні одна молитва не досягає Бога? [6, с. 156]. На його думку, сенс такого випробування полягає в тому, щоб людина змогла виявити свою свободу та вірність Богові [6, с. 156]. Віра в Ісуса Христа, довіра до Його слів, які звіщають про любов Бога до людини, стають тією основною опорою в час випробувань, які обов'язково приходять до того, хто наважився слідувати за Христом: «Немає і не може бути такого стану, коли Він безсильний спасти... Справжнє спасіння в тому, щоб в усіх обставинах вистояти в Його любові, як Він Сам “зберіг заповіді Отця Свого, і перебуває в Його, Отця, любові” (пор.: Йо. 15, 10)» [6, с. 84].

Отець Софроній наголошує на неможливості уникнути терпіння для тих, хто прагне наслідувати Христа, йти туди, куди Він поведе¹⁵⁴. Онтологічна причина невідворотності досвідчення страждань у тих, хто йде християнським шляхом, – осягнення сокрушення та смирення людського серця, яке у своєму теперішньому затверділому у грісі та гордому стані нездатне до сприйняття Божої благодаті [15, с. 217].

Отець Софроній визначає екзистенційні координати, у яких стає можливе явище богопокинутості. Він наголошує: «Ті, хто не вірить у Бога, не знають богопокинутості. Це горе переживають лише ті, хто вже пізнав благість Бога й усіма силами прагне перебувати в Ньому і з Ним» [6, с. 155]. Міра богопокинутості прямо пропорційна глибині богоспілкування перед цим. Виявом найвищого ступеня богопокинутості були слова Ісуса на Хресті, зверненні до Отця (пор.: Мт. 27, 46–50). Архимандрит говорить про своєрідний перехід від повного умалення до повноти обоження, що показує богословську основу та сенс періоду богопокинутості в житті християнина: «При такому повному опустошенні “людини Ісуса Христа” (1 Тим. 2, 5) – опустошення преобразилося в таке ж завершене обоження сприйнятої Ним в акті вочленення нашої природи. І Йому, вже як “людині”, дано ім'я, яке

¹⁵⁴ Покликаючись на віковичний досвід християн, він пише: «Досвід століть показав, що кожен, хто виявив бажання послідувати за Христом, пройде всі страждання, які досвідчив і пізнав у цьому світі Він. І це абсолютно необхідно всім нам, оскільки без цього не можемо осягати й пізнавати Христа, не стаємо причасниками Його життя, тобто не досягаємо нашого спасіння» [18, с. 239].

перевершує ... будь-яке ім'я, яким іменують не лише в цьому віці, а й в майбутньому» [6, с. 155].

Софроній Сахаров наголошує на необхідності для християнина, наскільки це можливо для людини¹⁵⁵, у своєму умаленні наблизитися до умалення Христа¹⁵⁶, щоб одержати спасіння, бо така любов Бога, яку покликаний наслідувати християнин, адже у вічності такій любові «властиве крайнє напруження Буття, яке ніколи не зменшується, при повному відстороненні від себе» [6, с. 155]. На думку М. Сахарова, розуміння архимандритом феномена богопокинутості закорінене у східній християнській традиції. Вклад же о. Софронія криється в наголошенні на важливості іпостасного виміру з його цінністю свободи особи, яка має можливість показати себе особистим вибором Бога як особового буття навіть у моменти пережиття умаління та чуттєвої втрати Божої благодаті. Так архимандрит закладає богословський фундамент для обґрунтування богопокинутості як необхідної стадії духовного розвитку на шляху до найвищої цілі людського єства – богопізнання [71, р. 197].

6.3.2. Практичне християнське життя – єдиний шлях до богопізнання

Отець Софроній говорить про пізнання Бога як про таке, яке приходить через християнський спосіб буття. Можна стверджувати про певне протиставлення етично-екзистенційного та спекулятивного підходів. В одній

¹⁵⁵ Отець Софроній, покликаючись на ідею старця Силуана про те, що і небесне, і земне пізнається Святим Духом, пише: «І це за даром Святого Духа, що від Отця походить, що ми в Церкві нашій буттєво, живим досвідом пізнаємо “УМАЛІННЯ” Сина Отця в акті Воплочення, у Пустелі, у Гетсиманській молитві та на Гологофі. Він, Дух Святий, показує і нам умаління, яке очікує нас у нашій смерті» [6, с. 168].

¹⁵⁶ Архимандрит переконаний, що близько до такого умаління підійшов старець Силуан, коли у предвечірній час дійшов до межі відчаю і в серці промовив, що Бога не можливо умолити. У такому стані богопокинутості пробув близько години, і вже на вечірні пережив зустріч із Живим Христом [17, с. 33]. Саме факт цієї зустрічі, на думку архимандрита, свідчить про глибину пережиття богопокинутості. Він, зокрема, пише: «Сам ФАКТ явління Господа ЖИВОГО Силуанові відразу після випробування, яке випало на його долю, говорить про те, що в ту годину стан Старця був не такий вже далекий від стану Христа на Голготі: “Боже Мій, Боже Мій! чому Ти Мене покинув” (Мт. 27, 46). Ми знаємо, що той, хто споглядає що-небудь Божественне, повинен і сам бути у стані, аналогічному тому, що споглядає» [6, с. 163].

із бесід він закликає: «Так будемо вчитись жити по-християнськи, і тоді пізнання Бога прийде не інтелектуально, а онтологічно, через саме життя» [7, с. 165]. Адже пізнання Бога недосяжне за допомогою науки, а залежить від прожиття кожного дня без гріха, що притягуватиме дію самого Бога. Такий шлях може вимірюватися десятиліттями, де і 40 років може бути замало [7, с. 146].

Практичне християнське життя, а не академічна освіта [7, с. 109], фундаментальне для богопізнання. Архимандрит наголошує на недостатності посередництва богословських шкіл та книг для пізнання Бога [6, с. 50]: «Істинне пізнання незбагненно проникає у саму нашу сутність, коли Він із нами. Правдиве перебування Бога в нас означає введення нас у сам Акт Божественного життя. І саме цим шляхом відкривається нашому духу живе відання про Нього, яке ніхто не може відібрати» [6, с. 50].

Для формування переконання важливості практичного християнського життя велике значення мала постать Силуана та його приклад виконання християнських Заповідей. Свідченням цього може бути подія, яка відбулася в житті архимандрита. Коли Софроній Сахаров був настільки хворим, що йому важко було підніматися по сходах і бракувало сил читати твори Отців Церкви, тоді він поскаржився Силуанові, що в нього не має сил глибше зайнятися богослов'ям. У відповідь той сказав: «І ви думаєте, що це – велике діло? Велике діло – упокорюватись, тому що гордість заважає любити» [7, с. 108]. Пояснюючи далі слова Силуана, архимандрит акцентує увагу на тому, що тут йдеться не лише про аскетичне смирення, а про онтологічне – нетварне, притаманне Богові, маючи на увазі яке, помираючи, Силуан говорив, що він ще не упокорився [7, с. 108]. Шлях до такого буттєво-нетварного смирення, як і до видінь вищого духовного порядку, починається зі звичайного послуху¹⁵⁷, який є породженням духовної любові і без якого

¹⁵⁷ Про це о. Софроній пише: «Шлях до космічних і навіть мета-космічних видінь лежить через кенотичне самоумалення, один із видів якого – подвиг послуху. Через нього ми можемо досягнути те, що перевершує будь-яку науку й філософію – чисту молитву. Культура смиренного послуху – найвеличніша зі всіх культур, незнайома неосвіченній більшості» [18, с. 152].

«не мислиме спасіння, бо людина стиснута лещатами свого егоїзму, який противиться принципу ПЕРСОНИ, що обіймає все суще» [18, с. 153].

Отець Софроній пише, що як через шкільне навчання людина входить у світове мислення та стає учасником світового експериментального знання, так і через виконання Заповідей – у спорідненість божественного ума [6, с. 306]. Він називає Заповіді – самооткровенням Бога «як Він є» [6, с. 307]. Зберігання Заповідей – шлях до здобуття інтуїції, яка дає змогу пізнавати Бога: «...коли ми зберігатимемо заповіді Христа, у нас появиться витончена інтуїція¹⁵⁸, що в заповідях Його міститься вічне життя і немає нічого більш досконалого у цілому світі. І коли приходить до нас ця інтуїція, ми пізнаємо, що Христос, історична людина, по Своїй суті є і безначальним Богом. Ніяких інших доказів ми дати не можемо, але ті, у кого була дитяча віра, переступлять безодню небуття й увійдуть у Царство вічного Бога, а наївні вчені нашого віку залишаться, якщо не покаються, у мороці невідання» [7, с. 182–183].

Архимандрит говорить також ще про одну сторону інтуїції. Так, роздумуючи над словами Христа про те, що ніхто не зможе прийти до Нього, якщо Отець не приведе (Йо. 6, 44), згадує про інтуїцію як дарунок Отця людині: «Чи не Він вклав у мене певну тонку інтуїцію, яка, проте, була глибша від усіх інших моїх думок і достовірнішою від усіх інших моїх знань? Як би не було, але я повірив у Божество Христа до повної безсумнівності, тоді мене осіяло Світло не від світу цього» [6, с. 189].

Оскільки людина сотворена на образ Божий, то має здатність сприймати від Бога знання про його Божественне буття і навіть сприймати в себе це буття¹⁵⁹. Архимандрит зазначає, що спочатку це сприйняття

¹⁵⁸ Про це архимандрит говорить також в іншому місці: «Щобільше будете старатися жити згідно із заповідями, то глибше виявлятиметься у вас інтуїція Божої присутності» [7, с. 164].

¹⁵⁹ Силуан говорить, що людина сприймає навчання Бога через помисли певного виду, які приходять до її серця від Бога: «Коли душа Святим Духом пізнає Господа, то щохвилини безперестанно дивується Божому милосердю, і величі, і Його могутності. Господь Сам, Своєю Благодаттю, милостиво, як матір любу дитину, вчить душу

виражається як «інтуїція віри», при чому «в сам момент нашого сприйняття Божественного Буття в акті “інтуїції віри” ми ще не усвідомлюємо, що це перше видіння – лише початок, виявлення нашої потенційності до Божественного життя, актуалізація ж його проходить... довгий та вузький шлях» [18, с. 119].

6. 3. 3. Боротьба з уявою

Процес упокорення і подолання гордині має ще одне дуже важливе для спасіння людини значення. Осягнення любові, про яку говорить Силуан, – це вже вершина досконалості. Проміжні ж етапи до цієї вершини, як і до богопізнання, – аскетична боротьба зі своєю уявою¹⁶⁰. Архимандрит Софроній, покликаючись на старця Силуана [17, с. 212], виділяє чотири види уяви, подолавши які, подвижник стає здатним до справжнього богопізнання. Можна простежити певну їхню єрархію, яка залежатиме як від стану духовної досконалості подвижника, так і від рівня його інтелектуального розвитку¹⁶¹.

Здебільша, першим потрібно подолати той тип уяви, який пов'язаний із грубими тілесними пристрастями [17, с. 203]. Наступний о. Софроній називає «мріянням», який асоціюється з фантазією [17, с. 204–205]. Третій описує так: «Людина, послуговуючись здатністю пам'яті й уявлення, може роздумувати над вирішенням певної проблеми, наприклад, технічної, і тоді ум, роздумуючи, шукає можливості практичної реалізації тієї чи тієї ідеї» [17, с. 205]. Сам собою цей вид уяви дуже потрібний для підтримки життя, але він стає перешкодою на шляху до чистої молитви, завдяки якій можливе

смирними благими помислами і дає відчувати Свою присутність та Свою близькість до душі, і душа у смиренні споглядає Господа без будь-яких помислів» [17, с. 203].

¹⁶⁰ Саме гордість безпосередньо пов'язана з неправильним застосуванням уяви. Шукаючи причини, чому людина так підпадає впливам різних уяв, архимандрит покликається на старця Силуана. Він пише, що вони довго обговорювали з ним цей феномен і старець сказав: «...причина боротьби криється не в розсудку як такому, а в гордості нашого духу; від гордості підсилюється дія уяви, а від смирення вона припиняється; гордість надимається створити свій світ, а смирення сприймає життя від Бога» [17, с. 225].

¹⁶¹ Цікаво, що «серед простих і малоосвідчених подвижників, які полюбили умову молитви, частіше можна зустріти тих, хто досягнув більшої висоти й чистоти, ніж серед освідчених, які в більшості зупиняються на другому способі молитви» [17, с. 213].

богопізнання. Розуміння цих трьох типів уяв, як правило, не спричиняє труднощів.

Складніше з останнім – четвертим, який може «досягати надзвичайної витонченості та видаватись життям у Бозі» [17, с. 214]. Цей вид пов'язаний зі спробами розуму «проникнути в таємницю буття та збагнути Божественний світ» [17, с. 206]. І, якщо «богослов-раціоналіст» вибудовує систему світогляду подібно до архітектора, «користуючись емпіричними та метафізичними поняттями як будівельним матеріалом та турбуючись не так про відповідність своєї ідеальної побудови справжній істині буття, як про величність і гармонічну цілісність свого твору в його логічному аспекті» [17, с. 215], то «богослов-філософ» за висотою пізнання немов піднімається до ще вищого виміру, який архимандрит асоціює з надлогічною мисленнєвою сферою, яка хоч і належить виміру металогіки й антиномічного мислення, проте все одно належить ще до сотвореної природи і є доступною розуму для пізнання у природний спосіб [17, с. 216]. Оскільки ця сфера не перебуває над сотвореною природою, то досвід, здобутий у ній, хоча і відрізняється від звичного досвіду буденного світу, проте за суттю залишається пантеїстичного типу [17, с. 217]. Сам собою він – морально нейтральний, і лише при надаванні йому не властивого онтологічного статусу стає морально гріховним, оскільки підміняє справжню надприродну реальність, яка онтологічно перебуває на вищому рівні¹⁶².

¹⁶² Аналіз архимандрита цього рівня уяви «богослова-філософа» дуже важливий для ерархічної ідентифікації різних видів «містичних» досвідів, які в певний момент стали масово доступними для сучасної людини, яка, не маючи власного глибокого духовного досвіду і будучи відірваною від аскетично-містичного християнства, не здатна оцінити природи феноменів, які їй подають як щось винятково нове та надприродне. Отець Софроній описує гносеологічну й онтологічну межі, що стоять на вершині мислення «богослова-філософа»: «Досягаючи цих “границь світа і темряви” (Йов 26, 10), людина споглядає свою умову красу, яку багато прийняли за Божество. Світло, яке вони споглядають, – це світло, але не те Істинне, у Якому немає жодної темряви, а природне світло ума сотвореної на образ Божий людини» [17, с. 217]. Споглядання того, хто сотворений на образ Божий, дає відчуття виходу за межі часово-просторового виміру, “мовчання ума”, “містичного трепету” та “вічної мудрості”. Проте це не є досвідом Живого Бога» [17, с. 217].

Щодо загального підходу до подолання уяви, потрібно відзначити, що осердя його «методу» її подолання – контроль ума¹⁶³, щоби він не сприйняв образу пристрасті, яка постає перед ним. Адже кожна пристрасть має свій образ, пов'язаний зі сотвореним буттям [17, с. 203]. Суть аскетичного шляху, який приводить до богопізнання, можна виразити словами, у яких архимандрит лаконічно передає метод аскетичного поступу Силуана, що полягає в «оберіганні серця¹⁶⁴ від будь-якого стороннього помислу за

¹⁶³ Говорячи про ум, архимандрит має на увазі «не розсудок, не логічне мислення ума, а те, що, можливо, краще буде визначене словом “увага”» [17, с. 204].

Застосування поняття «ума» у християнському аскетичному дискурсі має широке значення. Сучасний богослов, митрополит Єрофей Влахос у праці [37] розглядає співвідношення термінів «душа» (υψος), «ум» (νοησις), «сердце» (καρδιαι), «думка, мислення» (διενοια). Він доходить висновку щодо багатозначності терміна «ум» в біблійно-святоотцівському переданні. Зокрема, цей богослов пише: «Ум отожднювався з душею, але водночас це і певна дія (ἡμῶν ἔργα) душі. Як душа, так і ум – образ Божий. Подібно до душі, ум розділяється на сутність та енергію. У Бозі сутність й енергія розділяються нероздільно, і те ж саме стосується ума. Ось чому отці в одних випадках характеризують ум як сутність, тобто серце, з яким він у цьому випадку ототожнюється, в інших же описують його як енергію, тобто думки, помисли та найвитонченішу увагу, що розсіюється через органи чуття і повинна бути повернута до серця. В основному ж святі Отці називають умом серце та загалом душу, але... не заперечують й іншого використання цього поняття» [37, с. 143].

¹⁶⁴ Тут смислове навантаження поняття «серця» близьке за значенням до біблійного, яке відрізняється від того, яке воно має в українській мові: «В українській мові слово “серце” викликає уявлення про почуття, а в єврейській – ширше й означає внутрішню суть людини. Це поняття у євреїв стосується не лише почуттів (2 Сам. 15, 13; Пс. 21, 8; Ис. 65, 14), а й згадок і думок, намірів і рішень. Бог дав людям “серце, щоб розважати” (Сир. 17, 6); співець псалмів говорив про “помисли серця” Самого Бога: “Господня ж постанова стоїть повіки; помисли Його серця – від роду й до роду” (Пс. 33, 11)... Часто треба проникнути за межу психологічних відтінків – у саму суть людини, туди, де вона веде діалог сама із собою (Бут. 17, 17), бере на себе відповідальність, відкривається чи замикається перед діями Божими... У конкретній, як і глобальній антропології Біблії, серце людини залишається джерелом її свідомої особистості, яка мислить, місцем її остаточних рішень, неписаного Закону (Рим. 2, 15) і таємничої Божої дії» [84, с. 725].

Місце, звідки виникають помисли, є одночасно за умови чистого серця і місцем, де людина може зустріти Бога. Томаш Шпідлік згадує про існування точки дотику між Богом та людиною: «Як зіниця ока є, так би мовити, точкою контакту між двома світами, зовнішнім та внутрішнім, так повинно бути і в людині – вважають Отці – якась таємна точка, через яку Бог вступає у світ людини зі всіма своїми багатствами... Пізніші містики... шукають місце дотику ... у “глибині душі” або в “єстві душі”, у “центрі” або в “корені” життя – там, де зосереджені всі людські можливості. Для народної ментальності цією центральною точкою є серце» [67, с. 96].

Цікавими можуть бути слова Теофана Затворника щодо поради, де міститься «серце», у яке потрібно зійти, яке потрібно поєднати з умом і з якого потрібно відбивати всі ворожі помисли: «Де є серце? Там, де відкликається і відчувається сум, радість, гнів та інше, там і серце. Там і стійте увагою...» [4, с. 117].

допомогою внутрішньої уваги ума, щоби, знищуючи будь-який чужий вплив¹⁶⁵, досягнути перебування перед Богом у чистій молитві¹⁶⁶» [17, с. 180]. Архимандрит називає таке діяння – умовою безмовністю [17, с. 180], де ум молитовною увагою стоїть у серці¹⁶⁷ [17, с. 176].

Увага, оберігання серця та молитва завжди були важливими складовими східнохристиянської аскетичної практики. Так Томаш Шпідлік зазначає: «Антоній протиставляє нападам злих духів gr»gorsij та nÁyij, пильність і тверезість. Для синаїта Єзихія “неписис – це духовний метод, який з Божою благодаттю повністю звільняє людину від думок і слів, заплямованих пристрастю, та від лихих дій, за умови, що вона наполеглива і прямує вперед з радістю...”. Часто цитуватиметься сентенція Євагрія, котра містить вражаючу співзвучність двох слів prósos» та proseuc», увага і молитва. Увага в пошуках молитви знайде молитву, адже сама вона приходить після молитви. Отож належить віддаватися їй. Буде сказано, що prosochè – це матір proseuchè» [67, с. 197].

В іншому місці Томаш Шпідлік пише, що вислів «бути уважним до серця» – «охоплює насамперед негативний аспект – віддалити будь-яку лиху думку, яка походить ззовні, зцілити серце, виховати його через чування. Водночас така увага – “матір молитви” (prósos»–proseuc»). Ми уважні до себе, аби бути уважними до Бога, говорив Василій Великий» [67, с. 98].

Один із найповніших описів оберігання серця наявний в Ісихія Єрусалимського. Він подає список чеснот, котрі повинна культивувати людина, яка веде духовну боротьбу проти гріховних помислів: смирення, найвитонченіша увага, протиставлення помислам, молитва [5, с. 178]. Також цей же автор говорить про кілька способів «духовної тверезості»: 1) «не відволікаючись, слідкувати за мріянням, або за прилогом; тому що без мрійливості сатана не може конструювати помислів і представляти їх уму для омани оманливими примарами» [5, с. 177]; 2) мати серце, яке завжди мовчить від будь-якого помислу й молиться; 3) прикликати безперестанно та у смиренні Господа Ісуса Христа; 4) мати безперестану пам'ять про смерть; 5) завжди займати ум спогляданням небесних речей і ні за що мати все земне [5, с. 178].

Симеон Новий Богослов, наводячи слова Йоана Ліствичника про те, що одні приборкують пристрасті, інші займаються співаною молитвою, ще інші вправляються в умовій молитві і, накінець, деякі підносяться до видіння – вибудовує чітку єрархію, де на вершині стоїть здатність до справжнього видіння, яке не можна досягнути, оминувши етапи духовного сходження, які передують цьому. Він цитує слова Йоана Ліствичника: «Спершу треба подвизатись, щоб угамувались та уляглися пристрасті; по-друге, треба вправлятися у псалмоспіві, себто, щоб молилися уста; коли вляжуться пристрасті, тоді вже молитва за природою подає веселість та носолоду язика, і її вважають благовгодною Богові; по-третє, нехай молиться умова; і, по-четверте, нехай восходить до видіння. Перше стосується початківців, друге – тих, які прямують до успіху, третє – тих, які досягли найбільшого успіху, а четверте – досконалих» [1, с. 102–103].

¹⁶⁵ Антропологічна умова безмовності ума – визнання факту, що пристрасті не притаманні людині, а увійшли в неї лише внаслідок переступу. У цьому архимандрит покликається на слова Макарія Великого й Ісаака Сирійського [17, с. 190–191].

¹⁶⁶ Як зазначає о. Софроній в іншому місці: «Дух людини предстоїть як ум – Уму Першому, у звільненні від всього видимого, що проминає. Цей стан в аскетів називається “ЧИСТОЮ МОЛИТВОЮ”» [6, с. 109].

¹⁶⁷ Увага, оберігання серця та молитва завжди були важливими складовими східнохристиянської аскетичної практики. Так Святитель Теофан Затворник, говорячи про перебування в середині, виділяє три складові моменти: «Біля свідомості в серці потрібно збиратися всіма силами – і умом, і волею, і почуттям. Зібрання ума в серці – це увага,

Також свідомість про величність Божого задуму щодо людини як повноти досконалості може бути могутньою зброєю проти гріховних помислів [6, с. 45]. Фактично архимандрит говорить про непрямий спосіб їхній протидії. Ця свідомість служить не лише знаряддям проти пристрастей, а й, підсилена благодаттю, стає причиною т. зв. «тотального покаяння»: «Без споглядання першої творчої ідеї Бога про Людину; без пережиття СВЯТОСТІ Бога не прийде до нас жаль із відповідною силою за втрачене нами в падінні. Ми можемо страждати від нашого теперішнього стану, можемо частково і немов би на віддалі відчувати Божий Вогонь та через це відповідно до нашого розуміння міри каятись. Проте зовсім інше тотальне покаяння, яке потужно охоплює всю нашу істоту, коли несотворене Світло дає бачити наш внутрішній ад й одночасно відчувати Святість Живого Бога» [6, с. 50–51]. Саме в контексті такого покаяння о. Софроній згадує слова, сказані на смертному ложі, Сисоя Великого про те, що він «ще навіть не починав каятись» [6, с. 51].

6.3.4. Три способи молитви

Молитва для архимандрита займала привілейоване становище¹⁶⁸. Вона була для нього онтологічною частинкою вічності в щоденному бутті: «Молитва, відповідно принесена Богові “в душі та істині” (Йо. 4,23), є нетлінним і непорушним буттям. Психологічно, посеред життєвої суєти, ми можемо забути про неї, але Сам Бог вічно зберігає її (пор.: Лк. 10, 42)» [6, с. 46].

Із вченням Софронія про чотири види уяви тісно пов'язане його розуміння трьох способів молитви. Архимандрит наголошує, що це вчення установили отці [17, с. 174]. Потрібно відзначити, що про три способи

зібрання волі – бадьорість, зібрання почуття – тверезіння. Увага, бадьорість, тверезіння – три внутрішні практики, якими здійснюється самозібрання і діє всередині-перебування. У кого вони всі є – той всередині; у кого немає хоч однієї – той зовні» [20, с. 149].

¹⁶⁸ «Гідність молитви перевершує цінність будь-якої іншої діяльності: чи то у сфері соціальної, політичній, науковій, чи мистецькій... Великий привілей мати можливість зупиняти свій ум на тому, що не минає; на тому, що вище й далі будь-яких найбільших досягнень науки, філософії чи суспільного служіння» [6, с. 141].

молитви пише Симеон Новий Богослов [1, с. 98–103]. Хоча архимандрит Софроній і не називає Симеона Нового Богослова автором ідеї про три образи молитви, проте можна говорити про значний вплив його ідеї. Тому варто коротко застановитися на його підході до розуміння молитовного шляху. Про перший тип молитви він пише: «...коли хтось, перебуваючи на молитві, підносить до неба свої руки, і очі, й ум, і уявляє в умі божественні совіти, небесні блага, чини святих ангелів та оселі святих – словом усе, що чув із Божественного Писання, збирає в умі своєму та роздумує над ними в час молитви, і дивиться на небо, і збуджує такими думками свою душу до бажання й божественної любові, інколи ... плаче. Й так помалу починає його серце пишатися... і вважає, що те, що він робить, буває через божественну благодать, аби втішити його, і молить Бога, щоб сподобив його перебувати в цьому діланні, – а це все ознаки омани...» [1, с. 98–99].

При другому способі молитви подвижник «збирає ум свій у собі, відриваючи його від усього чуттєвого, і зберігає почуття свої, збирає всі помисли свої, аби не блукали по суєтних справах світу цього; він то випробовує свої помисли, то вслухається у слова молитви, які вимовляє, і в один час збирає всі свої помисли, полонені дияволом та перетворені в лукаве й суєтне, а в інший час ще з трудом великим і нуждою повертається до самого себе, після того, як був опанований якоюсь пристрастю. І маючи такий подвиг та боротьбу в собі, ніколи не може бути у мирі, ні знайти час чинити чесноти і прийняти вінець правди. Тому то такий уподібнюється до людини, котра воює з ворогами своїми в п'їтьмі, коли й голоси ворожі чує, і рани приймає від них, але не може ясно бачити, хто вони такі та звідки прийшли, і як, і навіщо поборюють її. Бо п'їтьма, що в умі в нього, і буря в помислах завдають йому таких втрат, і не може ніколи звільнитись від ворогів своїх мислених...» [1, с. 99]. Слідом за цим, як і в першому способі молитви, помисли марнославства та гордості випереджають усі інші [1, с. 99].

Симеон Новий Богослов наголошує, що третій спосіб молитви приходить через послух і зберігання чистої перед Богом, своїм духовним наставником та іншими людьми й речами совісті [1, с. 100]. Він подає різні назви цього типу, що допомагає краще збагнути її суть: тверезість і заперечення помислам, сердечна безмовність, випробування помислів та зберігання ума, уважність [1, с. 101]. Перш ніж приступити до третього способу молитви потрібно виконати три умови: відкинути клопотання про будь-яку річ, берегти чисту совість щодо всього, бути вільним від пристрастей, щоб помисл пристрастно не схилився до свого об'єкта [1, с. 102]. Для того, хто виконав усі ці умови, Симеон Новий Богослов так описує третій спосіб молитви: «Потім сядь у якомусь окремому й тихому місці сам у кутку і зачини двері, і збери свій ум від усякої тимчасової та суєтної речі, також опусти до грудей бороду свою і будь уважний у серці умом твоїм і тілесними очима твоїми, і затримай трохи дихання своє, і тримай там ум свій; спочатку знайдеш там велику пітьму, і сліпоту велику і жорстокість, пізніше, коли уважність так зберігатимеш безнастанно вдень і вночі, то знайдеш – о чудо – безнастанну веселість. Як тільки ум, який подвизається в цьому, знайде місце серця, тоді відразу побачить там таке, чого ніколи не бачив і не знав. Побачить-бо повітря те, що всередині серця, і всього себе – світлим і наповненим усякого доброго розуміння та розсудливості. А відтоді й надалі звідки б не прийшов і не виник якийсь помисл, перш ніж він увійде та виявиться, ум відразу проганяє його звідти і знищує іменем Ісусовим, себто словами: “Господи Ісусе Христе помилуй мене!”. І відтоді людський ум набуває злопам'ятности й ненависти щодо бісів, і провадить безнастанну боротьбу, і піднімає проти них природну ярість, жене їх, б'є і нищить» [1, с. 102]. Аналізуючи слова Симеона Нового Богослова про три види молитви, можна дійти висновку, що опис видів молитви – це опис стадій приборкання у тому чи тому вигляді своєї уяви – образної чи інтелектуальної, та одержання контролю над серцем – психічним і духовним інтеграційним центром людини.

Архимандрит Софроній зазначає, що вчення про три види молитви пов'язане з етапами розвитку людського духу: 1) рух ума назовні; 2) повернення до самого себе; 3) через внутрішню людину рух до Бога. Перший характеризується домінуванням уяви, другий – роздумуванням, а третій – спогляданням¹⁶⁹. Внаслідок нездатності невідготовленого ума до богомислення, відповідно до міри свого розвитку, він може використовувати той спосіб, на який здатний на цей час. Небезпека перших двох способів полягає в зупиненні на одному рівні пізнання і немов розширенні цього рівня по горизонталі (фантазування для першого виду молитви й побудови розумових конструкцій для другого), відмовляючись від руху до вищого типу молитви – безобразної, яка зрештою приводить до боговідання [17, с. 173–174]. Часто таке «розширення рівня» супроводжується потраплянням під дію тонких душевних пристрастей – марнославства та гордості. Людина потрапляє в оману¹⁷⁰, будучи переконаною в досягненні високих рівнів духовного життя.

Ще однією небезпекою являється нерозуміння глибинної перспективи явищ, описаних у книгах із духовності. Ознака нашого часу – поява багатьох книжок про молитву та споглядальне життя. У зв'язку з чим архимандрит перестерігає перед небезпекою для ще недосвідченої людини здобути оманливе розуміння тих явищ, які там описані: «...будь-яке передчасне висунення небезпечне, бо воно, як показує досвід століть, НЕМИНУЧЕ

¹⁶⁹ Подібне бачимо в Теофана Завторника, який пише: «Перший неправильний спосіб молитви виявляється у тому, що дехто діє в ній переважно уявою та фантазією. Ці сили становлять першу інстанцію в русі із зовні всередину нутра, яку би треба було проминути, а замість того багато хто зупиняється на ній. Друга інстанція на шляху в нутро – розум, ум, тобто взагалі розмірковуюча і мисляча сила. Треба і її проминути та разом із нею зійти в серце. Коли ж зупиняються на ній, то відбувається другий неправильний спосіб молитви, відмінна риса якого – ум, залишаючись у голові, хоче в душі сам все налагодити і всім управляти; але з його зусиль нічого не виходить.... Другий спосіб молитви доречно назвати умно-головним на противагу третьому – умно-сердечному або сердечно-умному» [4, с. 113–114].

¹⁷⁰ Повчально, що навіть духовний наставник Софронія Силуан, з його ж слів, двічі не зміг уникнути духовної омани [17, с. 555–557]. Вперше, з огляду на недосвідченість, коли був ще молодим послушником, а другий, вже будучи досвідченим монахом, – через гордість. Саме другий закінчився діалогом із Господом, коли він одержав пояснення, що причиною явління йому бісів та їх перешкоджання молитві була гордість. Саме тоді він одержав пораду «тримати ум в аді та не падати у відчай» [17, с. 556–557].

приведе до припинення молитви, закриє шляхи до чистої молитви, може бути, навіть назавжди, зміщений центр уваги із серця в мозок, перетвориться в абстрактне пізнання, ерудицію, приведе до втрати благодаті, унеможливить поєднання ума з серцем, що є головною метою внутрішньої молитви» [18, с. 125]. Спроба досягнути високих молитовних станів поза співдією з Божою благодаттю завжди буде безуспішною. Аби зберегти і розвивати благодать потрібний молитовний подвиг, один із найважливіших видів якого – Ісусова молитва¹⁷¹. Вона тісно пов'язана з протидією ворожим навіюванням, «поверненням ума до себе» та рухом звідти до Бога.

6.3.5. Ісусова молитва

Для Софронія Сахарова Ісусова молитва займала важливе місце, адже була головною частиною його молитовного правила. Нею молились у його монастирі зранку замість утрени та ввечері замість вечірнього богослужіння, цією молитвою він також хотів замінити молитви, які зобов'язаний прочитати священник перед здійсненням Божественної Літургії. Для архимандрита Ісусова молитва була немов подихом вічності. Він, зокрема, писав: «Осягнути молитву Іменем Ісуса означає осягнути вічність» [8, с. 178].

Архимандрит пише, що приїхав на Афон невдовзі після «бурхливих суперечок про природу імени Божого» [8, с. 143]. Отець Софроній бачив у цій полеміці певну аналогію столітніх суперечок між номіналістами та реалістами, ідеалістами й раціоналістами [8, с. 143], і він був більше прихильником ідеалістів, поетів і пророків, аніж вчених та раціоналістів [29, с. 805]. Така позиція впливала з богословської думки архимандрита.

¹⁷¹ Т. Шпідлік та І. Гаргано зазначають, що недостатньо лише уваги для подолання ворожих помислів. Вони наголошують на важливості протидії (*antirrēsis*), приводячи приклад Ісуса Христа, який використовував цитати зі Святого Письма для протидії диявольським навіюванням. Ці дослідники, згадуючи «*Antirrētikos*» Єваґрія, який складався з добірки текстів зі Святого Письма, котрі були поділені на вісім частин, щоби протидіяти восьми головним пристрастям, переконані, що Ісусова молитва – спрощений варіант протидії злим помислам [68, с. 144].

Хоча можна також сказати, що сама Ісусова молитва – друга частина практики протидії злим помислам, перша ж – заперечення злих помислів словами Святого Письма або власними. Цікавими тут можуть бути слова Ісихія Єрусалимського про те, що «...Заперечення, звичайно, перегороджує подальший хід помислам, а прикликання (Імени Ісуса Христа) виганяє їх із серця» [5, с. 204].

Оскільки центральною темою його богомислення було вчення про особу як щодо Божого Буття, так і буття людини, то й аскетично-містичне життя він розглядає в антропологічному контексті: «Ісусову молитву о. Софроній осмислює як досвід спілкування людини-особи з особистим ... Богом через Його священне ім'я. Богословське бачення о. Софронія чуже для номіналізму та пронизане думкою про ім'я Боже як пункт зустрічі між особовим Богом і людською особою. Цілком зрозуміло, що, говорячи про суперечки між ім'яславцями та їх опонентами, о. Софроній солідаризується з ім'яславцями» [29, с. 803–804].

6.3.5.1. Догматична й аскетична основа Ісусової молитви

Архимандрит Софроній звертає увагу на догматичне підґрунтя Ісусової молитви та його важливість для усвідомлення можливості богопізнання. Згадуючи про Ісуса Христа, він зазначає: «Як предвічний Логос Отця, Він перебуває в нероздільній єдності з Ним, і Бог-Отець через Своє Слово вступає у спілкування з нами. Христос – Єдинородний, спів-вічний Син Отця, і тому говорить, що “ніхто не приходить до Отця, як тільки через Нього”» [8, с. 162].

Архимандрит наголошує, що практика Ісусової молитви починається ще в апостольські часи, адже саме Іменем Христа апостоли виганяли бісів [8, с. 142]. Догматичною та аскетичною основою цієї молитви архимандрит вважає слова Христа, що все, щоб ми не попросили в ім'я Його, то отримаємо в Отця [8, с. 142]¹⁷². Розуміння онтологічного виміру імені Бога¹⁷³ в

¹⁷² Пор.: Йо. 16, 23–24: «І того дня ви не будете питати мене нічого. Істинно, істинно кажу вам: Чого б ви тільки попросили в Отця, – він дасть вам у моє ім'я. В ім'я моє досі ви не просили нічого. Просіте ж – і ви одержите, щоб радість ваших було вщерть».

¹⁷³ Отець Софроній особливо наголошує на важливості онтологічного виміру сприйняття Божого Імені, бо «...Забуття про онтологічність характеру Божих Імен, відсутність досвіду цього в молитвах і тайнодіях – спустошило життя багатьох» [8, с. 158]. Водночас при правильному сприйнятті онтологічної глибини Ісусової молитви ми відкриваємо в імені Ісуса Христа «нові тайни Божих шляхів, і самі стаємо носіями тієї реальності, яка міститься в Імені» [8, с. 162].

Архимандрит пише про підвійну силу імені Бога: «В Імені міститься подвійна сила: з однієї сторони, відчуття Живого Бога, з другої – пізнання про Нього. Звідси й страх ззивати Ім'я марно» [8, с. 146].

архимандрита пов'язане з розумінням будь-якого біблійного одкровення як Богоявлення, як безпосередньої дії Бога. І якщо перед приходом Христа була дана Заповідь не називати імені Бога намарно, то вже в часи Нового Завіту Господь закликає просити Отця в ім'я Його [8, с. 157]. Багатовимірне Ісусове ім'я: «Ім'я Ісус і як сенс-пізнання, і як “енергія” Бога щодо світу, і як власне ім'я Його – онтологічно пов'язане з Ним. Воно – духовна реальність. Його звуковий вимір може зливатися з Його реальністю, але не обов'язково. По звуку воно давалося багатьом смертним, але коли ми молимося, то вимовляємо його з іншим змістом, з іншою установкою нашого духу. Воно для нас – міст між нами та Ним; воно – канал, по якому до нас проходять потоки божественної сили... У Ньому, цьому Імені, присутній Бог, як в певній посудині – дорогоцінній вазі, повній пахощів. Через нього Надсвітовий стає відчутно іманентним. Як божественна енергія, воно виходить від Сутності Божества й божественне саме собою» [8, с. 157]. Нова онтологічна духовна реальність Нового Завіту – мати право призивати ім'я Боже – була використана апостолами для одержання влади над противними духами. Молитва іменем Ісуса дає кожному подвижникові в дієвий спосіб протистояти противним для людської душі силам. Далі розглянемо практичне використання о. Софронієм Ісусової молитви.

6.3.5.2. Практичний вимір Ісусової молитви

У практичних порадах щодо практики Ісусової молитви архимандрит говорить про два методи. З одного боку, згадує психо-соматичний – поєднання слів молитви з диханням¹⁷⁴, який має свою практично-християнську цінність лише тоді, якщо при цьому не втрачається усвідомлення, що «кожне прикликання Імені Христа повинно бути нерозлучно з Ним, Його Персоною, невідривно від Особи Бога» [8, с. 169]. З

¹⁷⁴ Архимандрит пише, що такий спосіб може бути корисним, зокрема для початківця, бо «штучний прийом може допомогти початківцю знайти місце, де потрібно стояти увагою ума при молитві та взагалі в будь-який час. Проте через такий спосіб справжня молитва не досягається. Вона приходить не інакше, як через віру та покаєння, які є єдиною основою для справжньої молитви» [8, с. 167].

другого – о. Софроній пропонує метод, де головна увага зосереджена на імені Ісуса Христа та словах молитви, зовсім залишаючи поза усвідомленням психосоматичний вимір. Він визнає цей спосіб молитви безпечнішим¹⁷⁵, правильнішим і кориснішим [8, с. 166–167].

6. 3. 5. 2. 1. Психо-соматичний метод

Архимандрит Софроній довгий час сам практикував Ісусову молитву. Натрапляємо на цікавий опис практичного застосування психо-соматичного методу та розкриття його найголовнішого призначення – набуття навичку «стояння у серці». Сам спосіб дуже подібний до третього образу молитви, яку описав Симеон Новий Богослов. Архимандрит Софроній описує цю молитовну практику так: «...монах, прийнявши зручне положення тіла і нахиливши голову до грудей, подумки вимовляє молитву, тихо вдихаючи повітря зі словами: “Господи Ісусе Христе (Сине Божий)”, і потім, видихаючи, закінчує молитву: “помилуй мене (грішного)”. Під час вдихання увага спочатку слідує за рухом повітря і зупиняється на верхній частині серця. При такій практиці за деякий час увагу можна зберегти нерозсіяною, і ум стане поряд із серцем або навіть увійде всередину. Досвід покаже, що цей спосіб дасть уму можливість бачити не саме фізичне серце, а те, що в ньому відбувається: які почуття виникають у ньому; які мисленні образи наближаються із зовні. Така практика приведе до того, що монах відчуватиме своє серце і перебуватиме увагою ума в ньому [серці], вже не користуючись “психосоматичною технікою”» [8, с. 166–167].

Отець Софроній наголошує, що багатолітній церковний досвід показав, «що те поєднання, яке досягається за допомогою психотехніки, не можна втримати упродовж довгого часу; і що важливіше, воно не поєднує наш дух із Духом Бога Живого» [8, с. 183]. Щобільше, психосоматичний метод – не єдине знаряддя для поєднання ума із серцем. Саме життя, згідно із заповіддями Євангелія, веде до їх природного злиття [8, с. 183].

¹⁷⁵ Сахаров зазначає, що головна небезпека психосоматичного методу криється у зведенні молитви до технічної справи [8, с. 169].

Простого механічного поєднання ума із серцем недостатньо. Необхідна віра у Христа, завдяки якій людина досягає масштаби присутності у своєму єстві гріха. «Важкий, але й прекрасний, подвиг – занурити наш верховний ум у невидимий центр нашої особи з прикликанням Імені Ісуса Христа, без віри в Якого ніхто не може досягнути думкою гріхового яду гріха, що смертельно діє в людині» [8, с. 194]. Про молитовно-аскетичний вимір віри в архимандрита Софронія згадує Захарія Захару, який дивиться на віру в контексті його вчення про молитву. Щоб ум міг поєднатися із серцем, людині конче необхідна Божа благодать. Цього неможливо досягнути за допомогою певних положень тіла чи використання дихання. Наголошуючи, що ці зовнішні посередники другорядні, Захарія Захару зазначає: «Ум сходить у серце, лише якщо переживає розп'яття мудрістю розіп'ятого Бога. Коли вірний розпинається у подвизі боротьби за зберігання євангельських повелінь, він пізнає у своєму серці Божу силу. Тому Старець відзначає, що основа будь-якого духовного відродження – віра в божество Христа й усвідомлення гріховності людини» [43, с. 220].

Отож у практичному використанні Ісусової молитви Софроній Сахаров визнає відносну цінність психо-соматичного методу, проте поєднання ума з серцем при його застосуванні інше, ніж те, яке відбувається внаслідок дії благодаті. Можна говорити про використання фізичного методу для побудови подальшого фундаменту для молитовного подвигу. Головний же чинник – дія благодаті – в архимандрита Софронія тісно пов'язаний із вірою в божество Христа, що визначається христоцентричністю його богослов'я богопізнання.

6.3.5.2.2. П'ять етапів Ісусової молитви та прогрес після поєднання ума з серцем

Зростання в досвіді Ісусової молитви має п'ять етапів: 1) усна – вимовляється устами зі зосередженням уваги на молитві; 2) умна – лише за допомогою ума; 3) умово-сердечна – поєднання ума й серця, ум із середини серця промовляє молитву; 4) самодвижна – сама промовляється всередині

серця, притягуючи туди ум. Отець Софроній зазначає: «Завдяки тривалості молитва стане природою нашої істоти, природною реакцією на будь-яке явище в духовній сфері: чи то світло, чи темрява; явління святих Ангелів чи демонічних сил; чи то буде радість, чи скорбота; словом, у будь-який час, у всіх обставинах» [8, с. 174]; 5) благодатна – саме на цій стадії стає можливим богопізнання: «...молитва діє, як ніжне полум'я, всередині нас, як натхнення з висоти, яке осолоджує серце відчуттям Божої любові, і підносить ум у духовні споглядання. Інколи поєднується з видінням Світла» [8, с. 168].

Отець Софроній описує подальше зростання досконалості від того моменту, коли ум, поєднаний із серцем, уважно пильнує за всіма помислами-виявами ворожої енергії, до наступного етапу, коли поєднання ума із серцем настільки міцне, що він «позбувається у позитивному сенсі будь-якого образу та поняття і водночас закриваються всі входи в серце для будь-чого стороннього. Душа тоді повністю входить в особливий морок, після чого удостоюється невимовного предстояння перед Богом чистим умом» [17, с. 191].

За осягненням такої чистої молитви приходиться те, що важко виразити людськими поняттями¹⁷⁶. Людина буттєво стає причасником вічного життя, що супроводжується незаперечною очевидністю [17, с. 191]. Як зазначає о. Софроній, «споглядання для нас зовсім не психоаналіз, а стан нашого духа, коли реальності Божественного світу стають очевидністю» [7, с. 201].

Саме молитва – головний шлях, який наближає людину до буттєвого пізнання Бога. Під час молитви ум людини зустрічається з духовними явищами, які виходять далеко за межі абстрактних понять і безпосередньо пов'язані з триванням самого буття. Описуючи духовне життя старця Силуана, Сахаров детально розкриває цей зв'язок молитви та входження у буттєвий вимір пізнання: «Життя старця переважно проходило в молитві, а

¹⁷⁶ Матей Ель-Мескін наводить слова Ісаака Сирійського про особливі духовні чуття, які стають можливими внаслідок дії Святого Духа: «Не молитвою молилися душа, але чуттям сприймає духовні речі цього іншого віку, які виходять за межі людського розуміння і розуміння яких можливе тільки Силою Святого Духа» [42, с. 87].

ум, який молиться, не мислить, тобто не роздумує, але живе. Дія ума, який молиться, – це не оперування абстрактними поняттями, а співучасть у бутті. Ум того, хто правдиво молиться, має справу не з категоріями раціонального мислення, а з якісно іншими, і цей інший вид категорій – саме буття в його дійсності, яке не вкладається у вузькі межі абстрактних понять» [17, с. 143]. Виникає запитання: як можна пов'язати ці, якісно інші, категорії з реальністю, яка відкривається під час використання нехристиянських містичних практик? Відповідь на нього потрібно шукати в переосмисленні свого духовного досвіду Софронієм Сахаровим.

6. 3. 5. 3. Духовні відхилення сучасності й Ісусова молитва

Архимандрит Софроній був людиною свого часу. Практикуючи Ісусову молитву, він бачив небезпеки неправильної її інтерпретації в духовному середовищі сучасного світу. Його відповіддю на небезпеку відхилень у практиці Ісусової молитви в бік зовнішньо подібних практик у буддизмі, йозі чи в «трансцендентальній медитації» були слова: «Радикальна відмінність усіх цих відхилень від християнства в тому, що в основі нашого життя лежить Одкровення про Бога ОСОБИСТОГО – АЗ ЄСМЬ. Усі інші шляхи відводять ум людини від особистісних взаїмовідносин між Богом і тими, хто моляться, у сферу абстрактного транс-персонального Абсолюту, в імперсональну аскетику» [8, с. 163].

Довгий життєвий шлях і багатий духовний досвід дав архимандритові можливість оцінити духовність імперсональної аскетики, прихильники якої прагнуть «подумки відсторонитись від всього, що минає, всього відносного, щоби в такий спосіб переступити певний невидимий поріг, усвідомити свою безначальність, свою тотожність із Джерелом усього суцього; щоби повернутися до Нього, злитися з Ним, безіменним транс-персональним Абсолютом» [8, с. 201]. Переживаючи все це із середини, як і маючи живий досвід духовного християнського життя, який не можливий без дії Святого Духа, Сахаров зміг показати структуру духовного виміру, показати єрархічне місце кожного з духовних явищ, свідком яких був. У цьому сенсі його

свідчення дуже цінне для розуміння природи явищ нехристиянської духовності та ролі християнської віри, духовності й аскетички для спасіння людини. Він констатує, що практика імперсональної аскетички багатьох привела до переконання в існування божественного начала у людині, до тенденції самообоження, що з погляду християнства – ознака падіння. Він, зокрема, зазначає: «...пізнати в собі певну “абсолютність”, яка по суті є... відображенням Божої Абсолютності в сотвореній за образом [людині]; досвідчити потяг до повернення у той стан спокою, в якому людина була, ніби до своєї появи в цей світ; у будь-якому випадку, після досвіду відсторонення від усього може народитись в умі цей вид мисленої аберації. Я не ставлю в цьому випадку перед собою мети перераховувати всі варіації умових інтуїцій, але скажу із власного досвіду, що Бога Істинного, Живого, тобто Того, Який є «O ONTWS WN», у всьому цьому НЕМАЄ. Це – духовний геній людського духу в його сублимованих рухах до Абсолюту. Всі споглядання, що осягають на цьому шляху, – це само-споглядання, а не Богоспоглядання. У цих положеннях ми розкриваємо для себе ще сотворену красу, а не Першо-Буття. І в усьому цьому немає спасіння для людини» [8, с. 202–203].

Цікаво, що будучи живим свідком як нехристиянського містичного досвіду, так і християнського, о. Софроній надає зовсім іншого змісту поняттям, які широко використовують східні нехристиянські містичні течії. Так, до прикладу, протиставляє осягнення «космічної свідомості», пов'язаної з ідеалом Над-Особового Абсолюту¹⁷⁷ східної нехристиянської містики, й осягнення «космічної свідомості» в контексті християнського праведного життя. Він наголошує: «...космічна свідомість у християнському досвіді дається в молитві, а не у філософському трансцензусі¹⁷⁸» [8, с. 165].

¹⁷⁷ Див.: [8, с. 164].

¹⁷⁸ Мається на увазі вихід за межі реальностей феноменального світу.

6. 4. Переосмислення містичного досвіду

Довгий шлях аскези й молитви приводить до колосального духовного досвіду, який потребує переосмислення. Адже лише після цього можна побачити цілісну картину шляху богопізнання. Розгляньмо глибше це питання.

6. 4. 1. Досвід Божественного світла

Те, що важко виразити словами, пов'язане з досвідом Божественного світла. Архимандрит розрізняє кілька типів досвіду, пов'язаних із цим феноменом. Так, аналізуючи своє життя, він описує пережиття, яке можна було б назвати «філософським досвідом»: «У роки зрілої молодості не раз траплялося, що у станах напруженого мислення про тайни Буття я відчував-бачив мою мислячу енергію подібну до світла. Світ споглядань ума по-своєму світосайний. Та й наш ум все ж – “образ Першого Ума”¹⁷⁹, який є Світлом. Інтелект, зосереджений на метафізичних проблемах, може втратити сприйняття часу та матеріального простору – як би вийти за їх межі. Саме в таких випадках я бачив свій ум як світло. Такий стан доступний людині за природою. Пізніше з'ясувалося, що стан, який я описав, якісно відрізняється від події – явління Бога в Несотвореному Світлі» [6, с. 186].

В іншому місці Софроній Сахаров згадує, що в пошуках незмінного Бога він відвертався від усього відносного, пов'язаного з різноманітними формами існування, і в пориві до буття-небуття бачив свій ум як світло та відчував певний «спокій» [6, с. 67]. Проте архимандрит дійшов висновку, що таке заспокоєння – самовбивство в метафізичному сенсі: «Не “чисте Буття” предстало переді мною, а смерть для усієї моєї цілісності, з персональним зокрема» [6, с. 68]. Крім світла філософського споглядання, о. Софроній згадує й інші його типи: мистецького натхнення, наукового пізнання. Також

¹⁷⁹ Див. також: [6, с. 205].

описує особливий, пов'язаний із духами неприязні, який спричиняє в душі сум'яття¹⁸⁰.

На противагу описаним феноменам, пов'язаних зі світлом, безначальне якісно інше і за аналогією до світла Сонця затьмарює світло зір та всі інші види [6, с. 186]. Несотворене світло в час Преображення на горі Тавор зміцнило богопізнання [6, с. 214], щобільше, «без цього Світла Земля перебувала би поза істинним богопізнанням» [6, с. 214]. Завдяки явлінню Божественного світла людині дається буттєве пізнання Бога, де душа, ум і навіть тіло беруть участь у ньому [6, с. 126]¹⁸¹.

Софроній Сахаров відзначає, що явління несотвореного світла не таке рідкісне, як може здаватися на перший погляд. Він зазначає, що багато аскетів, буттєво переживаючи це явище, не зупинялися на дослідженні природи Божественного світла, а швидше акцентували увагу на плодах його впливу – примиренні з Богом, розраді, пережиттю вічності та перемозі над смертю [6, с. 207]. Саме такі результати впливу містичного досвіду на людину становлять серцевину внутрішніх критеріїв істинності богопізнання.

Отець Софроній суттєвим критерієм істинності явління несотвореного світла вважає те, що воно обов'язково має бути поєднаним із глибоким пережиттям присутності Божої благодаті [6, с. 205]. Архимандрит наводить слова Силуана про те, що коли бачиш світло і нічого іншого не зауважуєш у своєму серці, то таке видіння не потрібно приймати [6, с. 205]. Крім того, описані суттєві ознаки Божественного світла можна вважати важливими

¹⁸⁰ Досвід такого світла Сергій Сахаров пережив у період практикування медитації. Прокинувшись раз уночі він став свідком такого: «Я побачив усю кімнату, наповнену розірваними клаптями світла, що вібривало. Душа моя збентежилась; я відчув неприйняття цього видіння; я би сказав – щось подібне до неприязні, змішаної з певним страхом, який був подібний до боязні аспіда (родина аспідових – отруйних змій), що заповз у мій дім» [6, с. 36].

¹⁸¹ Про початковий вплив божественного світла на людину архимандрит пише: «На початку покаяння ми нічого, здається, не бачимо, крім внутрішнього аду, але, дивним чином, незримо поки що нами Світло проникає уже всередину як живе відчуття присутності Бога. Якщо ми міцно, обома руками, триматимемо край Господньої ризи, то чудо нашого росту в Бозі буде все підсилюватись і нам почне відкриватися дивовижний образ Ісуса і з Ним – споглядання, якими ми, люди, були задумані Творцем перед сотворенням світу» [6, с. 24].

«внутрішніми» критеріями правдивості досвіду богопізнання: «Несотворене Світло – спокійне, цілісне, рівне; впливає на ум, серце і навіть тіло. При спогляданні його вся істота перебуває у стані, якого не знає “земля”. Це Світло – світло любові, світло розуму, світло безсмертя та незбагненого миру» [6, с. 36].

Мабуть, найвиразніша «внутрішня» ознака дії благодаті і відповідно правдивості видіння – любов до ворогів. Архимандрит Софроній покликається на старця Силуана, який категорично стверджував, що саме любов – гарантія справжнього богоспілкування [17, с. 218].

Архимандрит Софроній наголошує, що бачення несотвореного світла нерозривно пов'язане з вірою в «БОЖЕСТВО Христа»: «...і дивним чином залежить одне від іншого. В ЄДИНОМУ Світлі являється і Христос, і Святий Дух. Це Світло свідчить про Божество Христа, бо не можна не впізнати Бога в тому Світлі, про яке мовиться» [6, с. 189]. В іншому місці він пише, що Заповіді Христа – «Несотворене Світло, в якому Він особливо відкривається нам “як Він є” (1 Йо. 3, 2)» [6, с. 180]. Христове світло о. Софроній розуміє як енергію Божества, і коли воно осіняє, тоді іпостасне начало в людині з потенційного стану в народженні актуалізується й стає здатним бачити Бога: «Світло Христове – “енергія” Божества, несотворене, безначальне життя Бога Тройці. Вона, енергія-дія, властива і Отцю, і Святому Духу. У цьому Світлі ми пізнаємо і Отця, і Святого Духа, і Єдинородного Сина. Коли це Світло благоволінням Бога осіняє нас, тоді наше іпостасне начало з потенційного стану в нашому народженні актуалізується та стає здатним “бачити” Бога (пор.: Мт. 5, 8), сприймати Його буттєву силу, багатство життя Самого Бога» [6, с. 220].

Накінець потрібно згадати і про певне особисте екзистенційно-біографічне забарвлення в пережитті о. Софронієм досвіду несотвореного світла. Будучи довгий час свідком дії сили хаосу та смерті у світі, глибоко переживаючи цю космічну трагедію, він говорить про світло воскресіння, яке прийшло на зміну суб'єктивному пережиттю «безпросвітньої темряви», адже,

коли він пережив досвід Божественного світла, то відразу усвідомив, що його пришествя «людський дух вводиться у сферу, де немає смерті» [6, с. 214], про це він зазначає в іншому місці, коли говорить про світло життя, яке не поглинає темрява небуття [6, с. 220].

6. 4. 2. Критерії правдивості містичного досвіду

Коли дослідник аналізує результати містичного досвіду, завжди виникає проблема критеріїв правдивості його аксіологічного виміру. Архимандрит наголошує, що «лише через віру в Бога-Христа ми одержуємо справжній критерій про реальності несотвореного та сотвореного світів» [6, с. 24]. Усі критерії о. Софронія можна поділити на дві групи – внутрішні та зовнішні. Внутрішні характеризують те, як людина в собі переживає зустріч із Богом. Вони пов'язані з феноменом досвідного направлення богословської думки архимандрита з одного боку й онтологічною структурою людського буття з другого. Зовнішні ґрунтуються на чинниках, незалежних від людської свідомості. Розгляньмо глибше ці питання.

6. 4. 2. 1. Досвідна направленість богословлення о. Софронія

Вихідний момент богопізнання для о. Софронія – бути відкритим до тієї реальності, яка може постати перед шукачем істини. Архимандрит наголошує на первинності живого досвіду відносно сформованих наперед поглядів і розумових конструкцій. Саме реальність, якою би вона не постала, первинна. Він, зокрема, пише: «Коли ми прагнемо пізнати ІСТИНУ, то найперше повинні вирішити питання: чи вважаємо ми Те або Того, ХТО або Що являється, справді Першо-Буттям, Початком всього суцього і відповідно Істиною, незалежно від того, чи збігається це з нашою ідеєю чи ні; або ми наперед відкидаємо все те, що не відповідає нашому уявленню про “Істину” чи нашим бажанням? Особисто я прагну пізнати те, що реально Є; і тоді поставлю для себе завдання: ЯК мені з НИМ бути» [6, с. 187–188].

У творах архимандрит знову і знову акцентує на важливості особистого досвіду: «Ми досягаємо *із досвіду*, що Бог любові може бути лише у Тройці. У

цьому образі вічного Абсолюту нашому духу дається споглядати граничну динаміку Живого Бога – Життя, Яке ніколи не маліє, вічно перебуває в кульмінаційному напруженні безпочаткового Буття» [18, с. 242].

Саме особистий духовний досвід¹⁸² переходу через різноманітні спокуси та виходу до вершин християнської містики головно формував розуміння архимандрита феномена богопізнання: «Саме життя показало мені, що поза живим досвідом Бога або зустрічами з властями та світоправителями темряви віку цього, духами злоби піднебесними (пор.: Еф. 6, 12), одна інтелектуальна усвідомленість не приводить до того, що є сенсом нашої віри – знання Бога, Який створив усе суще. “Знання” як входження в сам Акт Його Вічності – «...Це життя вічне, щоб знати Тебе, єдиного істинного Бога, і посланного Тобою Ісуса Христа» (Йо. 17, 3)» [6, с. 7].

Отець Софроній покликається на особистий досвід, коли говорить про критерій правдивості досвіду богопізнання. Важлива ознака правдивості та трансцендентності досвіду в тому, що коли людина звертається до Бога в покайній молитві, то Він виходить на зустріч, обіймаючи її, при чому «ця ПОДІЯ¹⁸³ не може бути плодом уяви, тому що перевершує можливості нашої здатності уявляти (пор.: 1 Кор. 2, 9)» [6, с. 304]. Отже, відбувається ПОДІЯ, яка стає можливою лише завдяки тому, що Бог, Якого людина пізнає, Сам змінює як свідомість людини, так і онтологічну реальність, що постає перед нею. Його явління у певному сенсі переображує цю реальність, і саме факт Його живої присутності робить можливим осягнення людиною того, що «око не бачило і вухо не чуло, і що на ум людини не приходило»¹⁸⁴. Певна ознака реальності, ледь вловима в категоріях буденного мислення, але із сильним

¹⁸² Про важливість досвіду пише Мейендорф: «...у християнстві немає іншої місії, як лише “прийди і побач”» [53, с. 19].

¹⁸³ Архимандрит пише російською і використовує слово – СОБЫТИЕ, яке має подвійне значення – подія та спільне буття (СПИВ-БУТТЯ).

¹⁸⁴ Пор.: 1 Кор. 2, 9.

внутрішнім переконанням в її трансцендентній правдивості, свідчить сама за себе¹⁸⁵.

6.4.2.2. Головна роль онтологічної структури людського буття для богопізнання

Надзвичайна внутрішня переконливість у правдивості містичного досвіду – наслідок того, що людина – це «образ і подоба» найвищого особового Буття. Архимандрит покликається на Одкровення у тому, що людина сотворена на образ та подобу Бога і відповідно «наділена потенційною можливістю досягнути подоби свого Творця... в самій її природі закладена ідея Абсолютної Істоти, так, що коли Бог Вседержитель входить у спілкування з духом людини, то цей останній може “впізнати” Його, бо Він рідний йому» [6, с. 304].

Пізнання Бога пов’язане з онтологічним виміром наближення до Нього. Тут присутній не лише вузько пізнавальний, гносеологічний вимір, а щось значно глибше і величне, бо в пізнанні бере участь уся людина своєю глибокою екзистенцією. Можливість для людини пізнавати Бога закорінена в онтологічній сфері. Адже людина саме внаслідок свого онтологічного статусу може перебувати в Бозі і Бог може перебувати в ній, оскільки «...Людина як іпостасний дух належить вічній онтології» [6, с. 225].

Істина онтологічно закладена в нас, тому що Бог-істина не може творити нічого противного їй [6, с. 307]. Архимандрит пише: «...в нас закладена Істина Самого Бога, оскільки ми Його “образ та подоба”. Вічна Істина дається іпостасному началу в нас. І як Персона в людині народжується спочатку як потенція, так і сім’я Істини в нас також підлягає актуалізації із потенційного стану. У падінні Адама Істина в нас спотворилася. Через

¹⁸⁵ Цікаво про феномен самосвідчення щодо Бога пише Павло Євдокімов: «Недостатність доказів Божого буття пояснюється підставовим фактом: лише Сам Бог – критерій Власної істинності, лише Сам Бог – доказ Свого існування. У будь-якій думці про Бога Бог мислить Себе в людському розумі. Тому нічого не можна раціонально пояснити або повернути кого-небудь за допомогою аргументів – це взагалі не можна зробити замість Бога, не можна подпорядкувати Бога логіці доказів або взяти Його в полон причинно-наслідкових зв’язків» [41, с. 52].

благодать покаяння та послух любові Отця – Істина, в її первинній святості, дається нам як життя Самого Бога» [6, с. 307].

Архимандрит говорить про істину як СТАН духу, як щось, що зовсім не подібне до того, з чим стикається свідомість у звичайному емпіричному бутті. Людина, шукаючи пізнання Бога, виходить на рівень, який відрізняється від рівня звичайного пізнання предметів зовнішнього світу. Архимандрит пише, що Бог – вогонь, і наближатися до цього вогню потрібно з великим смиренням: «Для нас стан, який був даний переживати Силуанові, далеко ще не є реальністю. Від страждання, яке він – Силуан – пережив, народився стан, коли він жив життям цілого Адама. І це був не філософський, а духовний стан людини» [7, с. 167].

Дорога до пізнання Істини починається з покаяння. Далі настає стан, якого осягає каятник – він «переживає Істину не як результат своїх роздумів, але як СТАН свого духа, даний йому Божим Духом. СТАН – факт буття, з якого і сама наша думка схоплює у притаманний їй спосіб розуміння Істини: знову ж таки не у процесі демонстративного мислення, але як інтуїтивне проникнення або констатація факту, як пізнання Божественного Буття, яке до нас від Бога сходить» [6, с. 307]. Саме досвідне пережиття онтологічної інакшості такого містичного одкровення – причина незворушної внутрішньої переконливості у правдивості досвіду богопізнання.

6. 4. 2. 3. Свідчення із зовні як важливий зовнішній критерій правдивості богопізнання

Опирання лише на внутрішні критерії може бути пов'язане з небезпекою духовної омани, тому існує необхідність у зовнішніх. Так, попри внутрішню очевидність правдивості явління несотвореного світла о. Софроній відзначає і важливість підтвердження правдивості такого містичного досвіду. Він виокремлює три джерела: 1) Святе Писання – Новий Завіт; 2) аскетичні писання святих; 3) жива людина, яка вже мала такий досвід у своєму житті [6, с. 206]. Архимандрит наголошує на необхідності впевненості через свідчення інших осіб у тому, що ми долучені до соборного,

на образ Троїчного Бога, буття. Таких людей потрібно шукати в Церкві, багатолітній досвід якої завжди буде більшим за досвід окремого індивідуального буття. Отець Софроній переконаний, що «в кожний конкретний історичний момент у Церкві присутні живі свідки; до кінця днів цього світу людство не втратить справжнього БОГОВІДАННЯ» [6, с. 128].

6. 4. 3. Без інтелектуального розуміння немає повноти

Архимандрит Софроній зберіг шанобливе ставлення до богословської освіти упродовж життя. Щоби зрозуміти роль академічного богослов'я в системі цінностей архимандрита, потрібно згадати як він розумів богослов'я. Отець Софроній розрізняє кілька його видів. Одне значення – те, як ми його розуміємо у звичайному сенсі – т. зв. професійне, академічне. Професори богослов'я говорять про Бога в певному сенсі як філософи. Інша форма – розуміння його як змісту молитви. Найяскравішим прикладом такого для архимандрита була Літургія св. Василя Великого, особливо анафора [92, с. 185]. Як зазначає схиігумен Серафим Барадель – старець особливо любив цю анафору, «на яку часто покликався як на найдосконаліший зразок того стану, коли споглядання переходить у молитовну форму, яка постійно живила його власну молитву» [75, с. 112].

Цей другий вид – це богослов'я як зміст молитви. Проте, крім цього, богослов'я може бути ще як стан. Ця третя сходинка – найвища і найпотрібніша для спасіння. Приклад такого для о. Софронія – Євангеліє від Йоана, де «те, що Він говорить, просто розповідаючи, і це Церква прийняла як догмат» [92, с. 185]. Цікаво, що «дуже подібне» до цього богослов'я як стану – богослов'я старця Силуана [92, с. 185–186].

Попри великий акцент на буттєвому пізнанні та молитві як головному шляху для набуття такого, архимандрит звертає увагу на недостатності лише молитовного підходу. Дуже важливе інтелектуальне осмислення духовного досвіду. За його словами: «Ті, у кому переважає прагнення осягати Божество інтелектуально, через богословську науку, не здобувають живого досвіду вічності. Ті, які задовольняються однією молитвою, не досягають

досконалості, хоча моментами й наближуються до Бога інтенсивніше, ніж перші. Ні інтелектуальне богослов'я без покаянної молитви, ні молитва, навіть ревно, але без умового богословського відання, не є досконалістю. Лише пізнання, яке охоплює обидва аспекти як єдине життя, наближається до повноти» [16, с. 27].

Близькі ідеї важливості як духовного досвіду, так і певної інтелектуальної християнської «культури» наявні в одному з листів Георгія Флоровського до Софронія Сахарова. Отець Георгій, пишучи про труднощі, які виникли в одного з перекладачів його «Східних отців» на чеську мову, зазначає, що ця складність полягає у змісті самого тексту, розуміти та інтерпретувати який важко, коли не має низки передумов. За його словами: «Для цього потрібно поєднання духовного зору [що дається зрештою, за милістю Бога, а не у порядку “природних” дарувань], богословської [і загальної] культури й літургійної оформленості. Я боюся, що “богословська культурність” у Православ'ї вимирає з нашим поколінням. “Духовне життя”, звичайно, важливіше. Але без “культури” [богословської] і внутрішньої “культурності” ІСТОРИЧНА місія Церкви не може бути виконана, особливо в часи загальної кризи і розпаду культури, яку ми тепер переживаємо» [10, с. 89].

Можливо, тут криється корінь шанобливого ставлення архимандрита Софронія до академічної науки, адже він був переконаний у її необхідності для сучасних монахів [74, с. 125–126]. Не маючи закінченої богословської освіти, він посилав багатьох монахів із свого монастиря вивчати богослов'я, зокрема у Свято-Сергіївський інститут у Парижі [43, с. II].

Варто також згадати про те, що ще 1945 р. у листі до Д. Бальфура о. Софроній наголошує, що не може зрозуміти та прийняти адогматичної віри [15, с. 270]¹⁸⁶. Формулювання ж догматів завжди пов'язане з абстрактним

¹⁸⁶ Характеристику такої віри дає Г. Флоровський: «Як багато тих, хто перебуває близько до безсвідомого адогматизму у вірі, до здогадки, що у благочесті самі догмати не потрібні і суть не що інше, як нагадування про тайну для остраху. Як наслідок складається якийсь мозаїчний світогляд, огорнутий змертвілими побутовими формами і зовсім позбавлений животворного церковного духу» [63, с. 348–349].

мисленням, яке виражається за допомогою слів. Останні пов'язані з реальністю, що виходить далеко за межі буденного досвіду, і тому профанація вербалізації правд віри може призвести до небезпеки применшення значення догматичних формул для життя християнина¹⁸⁷.

6. 4. 4. Феномен догматичної свідомості

Святе Царство Христове – вічна реальність, учасником якої в певний момент часу¹⁸⁸ стає подвижник і яку потрібно осягати протягом довгих років молитовного життя [6, с. 70]. Духовне пізнання, яке під дією благодаті починається зі спалахів віри-інтуїції, для повноти розуміння та з метою передачі іншим людям, котрі ще не пережили досвіду живої віри, вимагає інтелектуального переосмислення та своєрідного картографування нової реальності. Результат цього тривалого процесу – те, що архимандрит називає «догматичною свідомістю». Яке значення він вкладає в це поняття, можемо збагнути з його слів: «...досвід благодаті в тих, які удостоїлись великих відвідин і видінь, лише після багатьох років подвижництва засвоюється глибше та набуває форми духовного відання, що ми би означили як догматична свідомість, але не в академічному сенсі» [17, с. 260].

На думку Софронія Сахарова, час, який проходить від моменту важливого духовного пережиття до формування догматичної свідомості, зазвичай досить довгий – від 15 і до 25 та навіть більше років. Як правило, своїми видіннями святі Отці діляться вже при кінці подвижницького шляху. У випадку старця Силуана пройшло понад 30 років аж поки він «вилив свій досвід письмово із завершеною та зрілою догматичною свідомістю» [17, с. 260–261].

¹⁸⁷ Доречно навести влучні слова Г. Флоровського щодо небезпеки т. зв. «простої віри»: «В релігії “проста людина”, звичайно, надає перевагу “простоті” й не цікавиться тим, що називає “богословською спекуляцією”, дуже часто відносячи сюди майже всі вчення та догмати Церкви» [63, с. 660].

¹⁸⁸ Отець Софроній пише, що «десь у глибині нашого іпостасного буття, тьмяно, “немов у зеркалі”, відпечатується те, що було явлення в одну мить, але вічне за сутністю» [6, с. 72].

Так можна говорити про цілісний підхід архимандрита Софронія до співвідношення віри й розуму. Для повноти богопізнання важливе задіяння кожного з них. Таке поєднання віри та розуму дуже близьке до того, про що пише В. Лоський, де «думка не обіймає, не охоплює, а сама виявляється охопленою й огорнутою ... оживотвореною споглядальною вірою», а богословське навчання перебуває посередині «між віданням (gnèsij), як... споглядальним... життєвим пізнанням, та epist»mh – наукою та міркуванням» [57, с. 273].

Розвиток догматичної свідомості пов'язаний з явищем актуалізації здобутого містичного досвіду. Отець Софроній зазначає: «Вічна Істина дається¹⁸⁹ нашому іпостасному началу. І як персона в людині народжується спочатку лише як потенція, так і сім'я Істини в нас – також підлягає актуалізації із потенційного стану» [6, с. 307]. Довгі роки формування догматичної свідомості, переосмислення пережитого містичного досвіду привели до того, що архимандрит відважно пише такі слова: «Тепер я свідчу про Істину, яку знали отці та праотці наші... Я жив цією Істиною, як правдиво вічною...» [6, с. 303]. Так догматична свідомість, яка починається із спалахів віри-інтуїції, розвивається довголітнім аскетичним і молитовним подвигом, структурується інтелектуальним переосмисленням – стає вінцем правильного проходження подвигу богопізнання.

6. 4. 5. Вершина богопізнання

На схилі життя архимандрит, звертаючись до молодших співбратів, говорив: «Я прожив усе те, що ви зараз проживаєте. І в мене тепер зовсім інше життя, ніж у вас. І я хотів би передати вам захоплення нашого духа¹⁹⁰,

¹⁸⁹ Архимандрит використовує слово «сообщается», яке точніше передає його ідею, – істина не просто дається, але стає з людиною єдиним життям, творить спільноту, «сообщество».

¹⁹⁰ Книгою-підсумком духовного життя о. Софронія можна вважати його головний твір «Бачити Бога як Він є». Наскільки глибокий містичний досвід, описаний у ній, можна судити зі слів архієпископа Василя Кривошеїна, який, прочитавши її, порівнює містичний досвід о. Софронія з досвідом Симеона Нового Богослова: «Багато Вами будуть збентежені, навіть засуджуватимуть Вас, говоритимуть, що Ви все пишете про самого себе, та ще при житті про Ваш багаторічний аскетичний подвиг, про Вашу безперервну

коли Бог закликає нас боротися за будівництво нашого духовного дому» [7, с. 259]. Для о. Софронія ідеалом людини, яка осягла найвищі ступені богопізнання на Землі, був Силуан. Тому в інтерпретації цього феномена архимандрит часто покликається на містичне життя старця. Аналізуючи стан людини на вершині богопізнання, він доходить висновку, що вона стає «людиною однієї ідеї»¹⁹¹. Констатує: «Що далі віддалена людина від Бога, то дріб'язковіше її мислення, то невизначеніші та бентежливі її духовні переживання; і навпаки, що ближче людина до Бога, то ВУЖЧИЙ, якщо допустимий тут такий вислів, спектр її думок, зосереджуючись вкінці на єдиній безпристрасній думці, яка вже не є думкою, а особливим невимовним відінням або відчуттям ума» [17, с. 370–371].

Теми, до яких знову і знову повертається Силуан: «Бог і все небесне пізнається лише Святим Духом; Господь безмежно любить людину, і любов ця пізнається Духом Святим; Дух Святий – дух повздержливості, ціломудренності, смиренності, покори; Дух Святий – дух миру, співстраждання, любові до ворогів» [17, с. 368–369]. За словами архимандрита, в останні роки життя Силуана у розмовах він найчастіше повертався до двох найважливіших для нього тем, які виражаються словами: «“Іду до Отця Мого й Отця вашого, до Бога Мого і Бога вашого”. Подумайте, які це милостиві слова... Господь із всіх робить одну сім'ю» [17, с. 327]. Та: «Моліться за людей... Жалійте народ Божий»¹⁹² [17, с. 327]. Архимандрит Софроній привідкриває внутрішній стан старця Силуана в уривку: «Безпристрасний Бог, і ті, що спасенні в Ньому, – безпристрасні.... Стан

молитву, бачення Нествореного Світла і т. д., але я міг би на це заперечити Вашим критикам, що абсолютно так само нападали і на преподобного Симеона Нового Богослова за його одкровення про самого себе, за його бачення світла, за “містичну багатослівність”, перш за все, за “самосвідчення” ще за життя, за порівняння себе з апостолом Павлом. Так, що у Вас є що заперечити Вашим критикам і захистити Ваш духовний шлях» [96].

¹⁹¹ Саме цей термін архимандрит вживає у безпосередній передмові до писань Силуана, констатує, що для того, щоби зрозуміти їх, потрібно мати це на увазі.

¹⁹² Хоча вплив Силуана на Софронія Сахарова був колосальним, проте сам архимандрит пише про відмінність між ними: «...йому було властиво не обмежуватись у своїй молитві ні часом, ні простором, бо дух його завжди був спрямованим до вічності. Мною ж особисто володіло бачення аду тут, в Історії» [6, с. 130].

безпристрасності характеризується невідступною присутністю благодаті Святого Духа в середині людини, Який свідчить нашому духу, що ми “перейшли від смерті до життя” нетлінного. Дію Божого Духа пізнаємо в любові, бо “Бог є любов, і той, хто перебуває у любові, той перебуває у Бозі, і Бог у ньому” (1 Йо. 4, 16)» [6, с. 121].

У першій частині книги «Старець Силуан», у розділі, який є немов би найважливішим словом його до світу, – «Останнє слово», архимандрит Софроній підсумовує все духовне життя Силуана, намагається виокремити те, що було найголовнішим для нього, духовно досконалого монаха на схилі життя. Обходячи подумки все багатство двотисячолітньої історії христинської культури, він констатує, що старець немов би ігнорує це все і виділяє найголовніше – смирення та любов до ворогів [17, с. 317]. Щобільше, любов до ворогів – єдиний справжній критерій правдивого духовного життя і богопізнання як у сотеорологічному, так і догматичному сенсі [17, с. 319]¹⁹³.

Наскільки це «останнє слово» було важливим для о. Софронія, свідчить те, що він знову згадує про нього на схилі земного життя у спілкуванні з монахами свого монастиря. Йдеться про бесіду, яка одержала назву «Спасіння через любов, а не багатство інтелектуальних пізнань» [98], де він знову наголошує на двох найважливіших речах, сказаних Силуаном в «останньому слові» – смиритись і любити. Ба більше, архимандрит з євангельською категоричністю стверджує, що вчитись любові – наважливіша мета монашества: «...в нашому монашому житті, якщо ми не вчитимемося любові, то я не знаю, яке виправдання могло би бути висловлене на користь монашества. Немає його!» [98].

Органічний розвиток любові приводить до подолання екзистенційних меж індивідуального людського буття. Архимандрит пише про Вогонь

¹⁹³ В іншому місці архимандрит пояснює: «Догмати справжньої Церкви завжди мають два аспекти: онтологічний і сотеріологічний. Як Дім живого Бога. Вона, перш за все і більше всього, зайнята питанням життя; її мета та завдання – спасіння людини; і тому головне значення відводиться не абстрактній “онтології”, а питанню спасіння. Спасіння ж досягається через збереження заповідей Христа та любові до Бога і ближнього. Друга заповідь Христа охоплює і повеління Господа: “...любіть ворогів ваших”» [17, с. 320–321].

Гетсиманської молитви як співстраждання всьому сотвореному. Подвижник починає «носити у свідомості» цілий світ¹⁹⁴. Софоній Сахаров зазначає: «...моє маленьке життя через Христа стає великим. Бути християнином – означає носити в собі все людство в часі, у віках, тих, що пройшли, та тих, що ще будуть, і в просторі – моїх сучасників» [18, с. 161–162]. Любов до ближнього – вияв ще глибшої реальності – справжнього пізнання Бога через любов до Нього. Мабуть, один із найсильніших описів таємниці внутрішнього духовного світу архимандрита той, де є те, що не доступне навіть для найближчих людей. Важливо, що стан свідомості, який описує Сахаров, триває десятиліттями: «Бачу, що мій ум безперестанно повертається до того ж видіння, від якого не можу відірватись, з яким почав споріднюватись понад півстоліття тому. Господь поглинає мене повністю. Я і бачу обставини, які мене оточують, і не бачу їх. Моє око ледь торкається їх у ті відрізки часу, коли я зайнятий невідкладними потребами повсякденності. Але сплю я чи ні, – Бог обіймає мене міцніше, ніж повітряна атмосфера» [8, с. 99].

В іншому місці архимандрит пише про існування ще одного, крім простого емпіричного, способу сприйняття світу: «...ми не лише крізь призму експериментального знання, але і в Дусі споглядаємо його по-іншому (пор.: Євр. 11, 1–3)» [6, с. 305]. Отець Софроній, коментуючи слова Христа про іншого Утішителя, Духа Святого, який навчить усьому (див.: Йо. 14, 15–26) пише, що він «“навчить” нас мислити, як мислить Сам Бог; навчить нас любити, як любить Бог» [6, с. 306].

Може скластись враження, що життя духовно досконалої людини відірване від звичайного земного життя з його загальнокультурним та іншими світськими вимірами¹⁹⁵. З одного боку, в архимандрита бачимо

¹⁹⁴ Отець Софроній переконаний, що перемога над адом має два етапи: перший – перемога темряви всередині людини, другий – співстраждальна любов до всього творіння, властива Богові [6, с. 93].

¹⁹⁵ Глобальне розуміння зв'язку між християнською вірою та культурою наявне у Г. Флоровського: «Християни не зобов'язані заперечувати культуру як таку. Але повинні критично ставитись до будь-якої наявної культурної ситуації і міряти її мірою Христа...

іронічне ставлення до себе: «Я знаю себе – я звичайнісінька людина, нерідко по-дитячому безтурботно веселий...» [6, с. 212]. З другого – описування його молитовного життя стосується людини, для якої молитва стала основною справою життя, професією. Отець Софроній ділиться спостереженнями щодо того, що та чи та праця розвиває певну частину людської особи: фізична – фізичні властивості тіла, розумова – інтелектуальну [18, с. 121]. Молитва за якістю умового діяння належить до вищого плану: «...поглинаючи чи не всю життєву енергію людини, вона позбавляє її можливості присвятити достатньо часу для наукової роботи, філософських роздумів, читання багатьох книг, які збільшують багаж практичних знань, та подібне» [18, с. 121–122]. На перший погляд, таке життя мало пристосоване до щоденного пересічної людини, проте архимандрит говорить про певного роду «компенсацію», яку людина одержує. Повсякденні завдання вона вирішує, виходячи вже з логіки іншого виміру. Так, до прикладу, він говорить про напоумлення від Бога, яке може досягнути молитовна людина при справах щоденного співжиття з іншими: «Ми... не можемо знати, що є в серці іншої людини, і не знаємо, що потрібно зробити чи сказати в тому чи тому випадку. Молячись Богові, просячи для себе врозумлення від Всезнаючого, ми в молитві одержуємо вказівку на те, що потрібно» [18, с. 122]. Слово, сказане після такого напоумлення згори, має велику силу¹⁹⁶.

Проте в жодному випадку і жодному сенсі їм не можна нехтувати проблемами й потребами “цього віку”, їх відкидати, оскільки християни покликані трудитись і служити саме “у цьому світі” й “у цьому віці”. Лише всі ці потреби, проблеми та цілі повинні розглядатись у тій новій і розширеній перспективі, яку християнське Одкровення явило й освітило своїм світлом» [63, с. 670].

¹⁹⁶ У цій перспективі цікаві спогади єромонаха Рафаїла Нойки, який, згадуючи про лагідне ставлення о. Софронія до співбратів, пригадує і випадки, коли він виховував суровим словом, що було дуже рідко – за 30 років – три або чотири рази: «При чому строгість ця була дуже цікавою – вона починала діяти і щось змінювати всередині тебе незалежно від його слів. Я дивувався, чи знав він сам, що він творить зі мною? Як людина може знати, що його догана подіє саме так? Думаю, він був слухняний Божому Духу, а Бог знає, що творить. Бог знає, як вдарити, щоб не поранити, але зцілити рану» [54, с. 19].

Силуан стверджував, що досконалі не говорять від себе самого, але кажуть те, що дає їм Дух [17, с. 76]. Коли хтось питав його поради, він не любив радити, виходячи зі «свого розуму», але просив Бога в молитві про напоумлення. Проте не завжди навіть така людина, як Силуан, знав Божу волю щодо тих, хто запитував: в одних випадках він із

6. 4. 6. Екзистенційність богопізнання як найважливіша ознака богомислення архимандрита

В архимандрита Софронія розуміння богопізнання характеризується цілісністю та повнотою. Воно виходить далеко за межі дихотомії суб'єкт–об'єкт як щодо взаємозв'язків Бог–людина, так і у випадку внутрішньоособистісних. У пізнанні приймає участь ціла людська істота – ум-дух, серце-душа, сумління-розум, воля-почуття, особливо любов [18, с. 153]. Аналізуючи поняття «пізнання», він наголошує на значно ширшому і глибшому значенні, ніж те, яке вкладають у це поняття «вчені» та «філософи» [18, с. 154]. Зокрема, він пише, що «для нас пізнання, перш за все, – це спілкування у самому житті, особистісний дотик, особистісна бесіда, спільність у Бутті¹⁹⁷, уподібнення до того, що пізнається. Наше поняття про пізнання охоплює такі елементи, яких ми не бачимо в інших уявленнях про пізнання» [18, с. 153]. В іншому місці він говорить вже не просто про спілкування у бутті, але про злиття: «“Знати Бога” всією нашою істотою – це не проста інтелектуальна здогадка, ні! – Біблійне поняття “знання” є злиття у самому бутті, а не абстрактне поняття. Так, пізнання Бога дається через перебування у Ньому. І тоді богослов'я набуває вигляду розповіді» [7, с. 176].

Архимандрит пише: «Пізнання нами, сотвореними персонами, Бога – двосторонній акт: Того, Хто дає, і того, хто сприймає. Воно – це пізнання – завжди персональне, а не “об'єктивне”» [6, с. 125]¹⁹⁸. Як наслідок, у богопізнанні не лише Бог не стає об'єктом¹⁹⁹, а це стосується і людини – обоє

вірою та впевненістю говорив про Божу волю щодо них, в інших – признавався, що не знає її [17, с. 110].

¹⁹⁷ Важливо відзначити вплив старця Силуана на розуміння архимандритом процесу богопізнання як спів-буття. У книзі «Старець Силуан» о. Софроній написав, що під знанням Силуан розумів «не гностичні богословські конструкції, а досвід живого спілкування, досвід причастя Божественного світла... Знання – спів-буття» [17, с. 189].

¹⁹⁸ Про аскетичну гносеологію як про своєрідну апофатичну деінтелектуалізацію, яка відкидає будь-які спроби звести пізнання Бога до певного представлення про Нього і співвідносить Його з подією участі та спілкування з Ним. Див.: [91, с. 167–168].

¹⁹⁹ Про відсутність категорій об'єкта–суб'єкта у сприйнятті не лише Бога, а й загалом духовного досвіду, пише Павло Євдокімов: «Бог необ'єктивізований і, відповідно, відкривається лише зсередини людини: “Бог тим більше невидимий, що більше Його

є саме суб'єктами, які «живуть єдиним життям» [18, с. 91], де «у єднанні Бога з нами і Він, і ми незмінно перебуваємо персонами, котрі усвідомлюють себе пов'язаними любов'ю» [6, с. 125]. Архимандрит говорить про «СПІЛЬНІСТЬ БУТТЯ», що виникає при «БУТТЄВОМУ» пізнанні «ПЕРСОНАЛЬНОГО» Бога [6, с. 263]: «Наше буттєве поєднання з Богом Любові передбачає гармонійне злиття двох воель: Бога і людини. Бог – Особовий Дух, людина – особа, єднаються во-єдино у вічному Акті Божественного Життя. Так ми пізнаємо Бога» [6, с. 60].

Особливий феномен необ'єктивізованого пізнання, який виникає у намаганні людини пізнати Бога, був для архимандрита своєрідним фундаментом його християнського екзистенціалізму²⁰⁰, адже «...Одкровення персонального Бога – АЗ ЄСМЬ – заперечує Його пізнання у формі об'єктивуючого наукового знання. Ми знаємо Бога лише за умови, що “живемо” у Ньому і Він живе в нас» [18, с. 160].

Джерело екзистенційного розуміння пізнання Бога через спілкування у бутті треба шукати в тому часі, коли Софроній Сахаров після усвідомлення безперспективності безособової містики нехристиянського Сходу пережив момент інтуїтивного осяяння. Наступні слова з його головного богословського твору, у якому він із висоти пережитих років аналізує свій духовний шлях, привідкривають це: «Заповідь: “Люби Бога всією сутністю твоєю і ближнього твого, як самого себе” (пор.: Лк. 10, 27) несподівано для мене постала перед моїм умом в її євангельському контексті: буттєве злиття з Богом здійснюється через любов. І так те, що раніше відвело мене від

опалююча близькість сяє у душі”. Духовне життя, як і релігійний досвід, однаково необ'єктивізовані» [41, с. 58].

²⁰⁰ Саме християнство пов'язане зі зміною акцентів у сторону екзистенції та особи. Так, про примат екзистенційного й персонального у християнському філософстві пише Г. Капрієв: «Будь-хто хоч трохи компетентний в історії філософії може чесно визнати, що ідея персональності – основоположний християнський внесок у філософію; що християнське філософствування відходить від еллінського есенційного мислення, яке розглядає загальну сутність як найвище та направляється до певного персоналістичного мислення; що як перший об'єкт у ньому (й особливо, у грекомовному християнському філософстві) бачиться не сутність, субстанція або суще саме собою, а його дійсність, його дії та порухи, і в цьому сенсі – його існування, екзистенція; що вони – персональність та екзистенція – є для нього пріоритетом» [83, с. 29–30].

Євангелія: “любити” мені видалося “тоді”, у “той” дивний час на московській вулиці, недостойним психізмом, “тепер” проникло в моє серце й ум як світло правдивого пізнання: буттєве єднання виникає в акті любові. Євангельське поняття любові йде незрівнянно далі нашого психічного чи тілесного розуміння» [6, с. 68].

Для архимандрита знати й любити – майже одне і теж: у вічності знання є наслідком любові, а любов – причиною поєднання з Богом [7, с. 184]. Він, наводячи слова Силуана про те, що хто більше любить Бога, той краще знає Його, задається питанням: чому любов і знання є чимось єдиним у духовній вічності, чому християнам заповідано весь час любити, і доходить висновку: бо «любов об’єднує у самому бутті» [7, с. 95]. Поєднання любові та знання стає можливим лише після довгих років молитовного життя: «Після довгих років молитви, яка поєднує ум та серце, ми набуваємо стану, коли і ум, і серце одночасно та спільно живуть даним Богом Одкровенням. У такому випадку і любов, і пізнання зливаються у властиву їм онтологічну єдність, і людина відновлюється у своєму первісному просторі – цілісності. Тоді молитва перестає бути вираженою словами» [18, с. 166].

Для Софронія Сахрова екзистенційність, буття людини – найглибший вимір, де здійснюється богопізнання. У процесі зустрічі з Богом пізнання неначе проникає в людину²⁰¹. Тоді таке дієве перебування Бога в нас означає введення нас у сам акт Божого буття [6, с. 50]. Архимандрит пише,

²⁰¹ Отець Софроній наголошує на феномені інтегрування у своє буття того, що ми пізнаємо. «“Пізнати” – означає “сприйняти”, “інтегрувати у своє життя”, “зробити те, що пізнається іманентним собі”. Звичайно, будь-яке пізнання уже за своїм принципом передбачає певний елемент “іманентності”, але досконале пізнання, згідно з біблійної перспективи, можемо розуміти не інакше, як досконале єднання у бутті» [16, с. 67].

Подібно про причастя-участь в євхаристійному контексті як суті містичного досвіду пише Євдокімов: «“От, стою при дверях і стукаю: як хто почує голос мій і відчинить двері, увійду до нього і вечерятиму з ним і він зо мною” (Одкр. 3, 20). Цей текст суто євхаристійного змісту добре корелюється з тим, що можна назвати в містичному житті літургією або навіть внутрішньою євхаристією ... Поступове осяяння через причастя-участь є сутністю містичного досвіду» [40, с. 155–156]. Тут йдеться саме про причастя-участь, а не про якесь інтелектуальне сприйняття. Подібно як архимандрит Софроній наголошує, що «буттєве знання – це наслідок єднання у бутті, а не лише інтелектуальний здогад» [16, с. 30].

що «Бог незбагненно великий. Ми чуємо і читаємо слова про Його велич, але зовсім інше жити цією величчю» [6, с. 101].

Для архимандрита гносеологічний вимір пов'язаний з явлінням Бога людині та буттєвою любовною відповіддю²⁰² з її сторони: «Коли воістинну Суций Бог Ё Ōntwj «Wn відкривається у явлінні Нетварного Світла, тоді інтуїтивно людина покидає філософію трансперсонального Абсолюту, яка йде знизу. Не абстрактне, а буттєве пізнання Бога аж ніяк не обмежується одним інтелектом – необхідне живе злиття-спілкування цілої людини з Актом Божого Життя²⁰³... І це – наша гносеологія» [6, с. 208].

Отець Софроній говорить про екзистенційне осягнення, пізнання стану духа²⁰⁴, який не можливо пізнати за допомогою спекулятивного мислення²⁰⁵. Так, розповідаючи про зустріч Силуана з Христом, зазначає, що «в одну мить він пізнав стан духа, про який великі філософи й богослови можуть розмірковувати лише абстрактно. Не подумайте, що я говорю з якоюсь неприязню до науки! – Ні, але я говорю про те, що одна наука хоч і збагачує наш дух, але без досвідного життя не рятує» [7, с. 203]. В іншому місці він пише, що коли Господь, Який є світло й істина, обіймає нас, тоді ми «живемо Його любов'ю і Премудрістю ... буваємо в радості, і на нас сходить глибинне відання, не як думка, а як СТАН нашого духа» [6, с. 300]. Архимандрит

²⁰² Міра пізнання та міра любові залежні. Отець Софроній пояснює це на прикладі внутрішньотроїчних взаємин: «Якщо любов насправді “союз”, то з цього можна зробити висновок, що міра пізнання залежить від міри любові. Так, у Пресвятій Тройці абсолютна Любов й абсолютне Пізнання тотожні, і при цьому відмінність між ними не зникає» [16, с. 67].

²⁰³ Архимандрит Захарія Захару зазначає: «У біблійному та святоотцівському сприйнятті пізнання означає спілкування в бутті. Богопізнання – поєднання Бога і людини, яке здійснюється Духом Святим. Любов до ворогів як апогей богопізнання є також апогеєм спілкування з Богом, здійснюваного дієвою присутністю Святого Духа» [43, с. 342–343].

²⁰⁴ Досліджуючи богословську спадщину о. Софронія, еродиякон Микола Сахаров пише про переродження людини під дією благодаті, яка проникає в кожний закуток людського буття, де сам стан людини перетворюється на «богослов'я»: «“Богослов'я як стан” – це не філософська наука, ні навіть не зміст молитви, а живе входження в Божественну вічність. І таке “богослов'я”, як відображення стану чистої безпристрасності, саме стає чистим і *справжнім* у найглибшому сенсі слова» [15, с. 27].

²⁰⁵ Він, зокрема, наголошує: «Схоластична систематизація матеріалу можлива, але до певної міри в концептуальних богословських працях, але ніяк і ніколи не в живих словах про справжнє життя нашого духа» [8, с. 35].

говорить і про стани духа, які пережив: «І в монастирі, і в пустині мені було дано пізнати описувані СТАНИ ДУХА. Я не втримав їх цілком. Повернувшись у світ, я поступово втратив дуже багато, але пам'ятаю про них» [6, с. 213]. Отець Сорфоній пише, що Господь Бог дав йому «жити станом» двох Заповідей Христа, які стали серцевиною всього його вчення – любити Бога всією душею, усім серцем і всім розумінням, а також ближнього свого як самого себе [6, с. 216]. Проте найціннішими словами, які відображають суть розуміння його богопізнання у зв'язку зі СТАНОМ ДУХА, будуть слова, у яких він описує ті зміни, що відбуваються з подвижником після його покаяння: «Він живе Істиною не як результатом своїх роздумів, а як СТАНОМ свого духа, який даний йому Божим Духом. СТАН – факт буття, з якого й сама наша думка схоплює властивим для неї чином розуміння Істини. Знову ж таки не у процесі демонстративного мислення, а як інтуїтивне проникнення або як констатація факту, як пізнання Божественного Буття, яке від Бога нам сходить» [6, с. 307]. Отож можна сказати, що подвижник за допомогою інтуїції «схоплює» стан свого духа, який одержує завдяки дії Божої Благодаті та праведного життя. І цей стан духа – факт екзистенції-буття, де час втрачає владу.

Висновки до розділу

Підсумовуючи розуміння богопізнання архимандритом Софронієм Сахаровим, можна зробити такі висновки:

1) пізнання Бога пов'язане з онтологічним виміром наближення до Нього – можливість для людини пізнавати Бога закорінене в онтологічній сфері, оскільки людина як іпостасний дух належить вічній онтології;

2) трансцендентне джерело процесу богопізнання – причина того, що саме категорії іншого порядку є головним чинником у побудові реальності Боговідання;

3) категоріями богопізнання стає те, що відкриває людині Бог. Результат інтуїтивного «схоплення» цієї реальності – віра як провідна зірка на шляху постійного прогресу в богопізнанні. Первинного містичного

досвіду, який збуджує віру, недостатньо. Потрібні постійні зусилля для збереження та примноження одержаного розуміння. Це реалізовується за допомогою трезвіння й молитви, спрямованих на запобігання неправильного використання уяви;

4) корінь викривленого використання уяви – гордість. З цим пов'язані важливі феномени духовного життя – умаління та богопокинутість;

5) богопізнання – це вершина довгої дороги умаління. Онтологічна основа останнього – потреба сокрушення й упокорення людського серця, які екзистенційно не можна здобути нічим іншим. Пережиття богопокинутості дано подвижникові з однієї сторони для того, щоби виявити свою свободу й вірність Богові, а з другої – щоби стати, за допомогою Святого Духа, причасником умаління Христа та наслідувачем Божої любові, вершиною чого буде обоження;

6) довгі роки аскетичної боротьби й переосмислення духовного досвіду приводять до формування вінця такого життя – «догматичної свідомості» як гармонійного синтезу віри та розуму;

7) важливість екзистенційного виміру й наголос на особових відносинах Бог–людина – найважливіші ознаки вчення архимандрита про богопізнання. Джерела екзистенційного розуміння богопізнання в о. Софронія треба шукати в: а) розумінні пізнання як участі в бутті у біблійній парадигмі; б) особистому містичному досвіді, який став можливим внаслідок усвідомлення безперспективності безособової містики нехристиянського Сходу і відкрив цінність любові як інструмента та невід'ємного атрибута богопізнання; в) глибокому впливі богомислення старця Силуана й наочному прикладі його християнського поступу;

8) найважливіший критерій правдивості богопізнання – постійний прогрес у любові, вершина якого – любов до ворогів. Тому головною лінією духовного життя стає смиренномудріє, адже гордість заважає любити.

ВИСНОВКИ

У результаті виконаної роботи вперше в українській богословській думці здійснено комплексний аналіз праць Софронія Сахарова і зроблено спробу реконструкції його вчення про богопізнання.

Під час написання дисертації був проаналізований шлях формування світоглядної позиції, яка стала фундаментом подальшого розвитку вчення про богопізнання. Виявлено, що важливість прищепленої з дитинства побожності зі звичкою до молитви, малювання, яке привідкривало позитивну перспективу вічності, глибоко переживані жахи Першої світової війни, що дали поштовх до пережиття крихкості всього, що існує, захоплення східним містицизмом нехристиянського Сходу, де нівелюється поняття особи, – все це залишило слід у душі майбутнього архимандрита і тою чи тою мірою впливало на подальший розвиток його духовного життя.

У процесі дослідження теми виявлено суть головного екзистенційно-богословського виклику раннього періоду духовних пошуків, який полягав в усвідомленні неможливості примирення пантеїстичного світогляду з глибоко переживаним почуттям цінності людської особи. Внаслідок текстуального аналізу знайдено ідею, яка стала віссю, що зуміла зінтегрувати все. Вона ґрунтувалася на глибокому пережитті Заповіді Христа щодо любові Бога і ближнього, яке вело до переконання, що пізнання – це спілкування в акті любові, можливе лише між особами. Доведено, що глибоко пережиті Заповіді Христа щодо любові всіма своїми силами Бога та ближнього привели до розуміння Софронієм Сахаровим сутності пізнання, яке він ототожнював зі спілкуванням у бутті. Таке спілкування здійснюється в акті любові. Воно можливе лише тоді, коли і людина, і Бог є особами. Тому безособове буття – без сенсу, а любов – не просто емоція, а вияв самої суті богопізнання та богоспілкування. Усвідомлення цінності особи й можливість буттєвого спілкування у любові з Богом було тим поворотним моментом, який зробив можливим відкинення шляху пантеїстичного імперсонального містицизму

нехристиянського Сходу й інтегрування усіх внутрішніх прагнень майбутнього архимандрита.

Після остаточного повороту у сторону християнського світосприйняття Сергій Сахаров, шукаючи ще глибшого розуміння містичного життя, стає членом монашої спільноти на горі Афон, де був огорнутий духовною атмосферою, що ґрунтувалася на святоотцівському переданні. У дисертаційному дослідженні проаналізовано вплив святоотцівської спадщини на формування богословської думки архимандрита. Внаслідок текстологічного аналізу визначено тексти, які читав Софроній Сахаров. Серед авторів, на яких він часто покликається: Симеон Новий Богослов, Йоан Ліствичник, Ісаак Сирійський, Варсануфій Великий, Григорій Синайський, Макарій Єгипетський, Ігнатій Брянчанінов, Серафим Саровський, Теофан Затворник, Василій Великий, Йоан Златоустий, Діонісій Ареопагіт, Григорій Палама, Йоан Кронштадський, Ісихій Єрусалимський, Максим Ісповідник.

Виявлено, що для архимандрита Софронія серед найважливіших аскетичних письменників за глибиною пережитого досвіду та майстерністю його вираження в письмовій формі були Ісаак Сирійський і Макарій Єгипетський. Архимандрит покликається на Макарія Єгипетського, коли говорить про глибину містичного досвіду, про цінність людської душі, про те, що пристрасті не належать природі душі, а ввійшли в неї внаслідок переступу, про те, що ті, які не перейшли найтяжчих випробувань, нездатні до Царства Небесного.

Доведено, що серед найважливіших для Сахарова ідей Григорія Ніського були концепція єдиної людської природи й розуміння людини як образу й подоби Бога. Архимандрит покликається на ідею Григорія Ніського про те, що відразу вся повнота людської природи була сотворена Творцем. Під людиною, сотвореною у т. зв. першому створінні, розуміється ціла людська природа як колективна істота, зібрана немов би в одному тілі, яке охоплює все людство, усіх окремих людей у всій історії, як їх одночасно

бачить Бог, у Якому немає ні минулого, ні майбутнього. Розуміння Софронієм Сахаровим феномена єдиної людини привідкриває завісу над явищем молитви Силуана за всього Адама, за ціле людство. Факт існування однієї людської природи, яка в певний момент була створена Богом, робить можливим те, що кожний за змістом свого життя може уподібнитися першій людині – стати Адамом. Важливість для богословської антропології інтерпретації Софронієм Сахаровим розуміння богообразності й богоподібності людини підтверджується тим, що він часто говорив про образ та подобу Бога у промовах останніх років життя. Архимандрит у поясненні поняття образу й подоби Бога покликається на твір Григорія Ніського «Про устрій людини». Останній вбачав подібність людини з Богом не тільки у статичних ознаках людини, а й у можливості безгрішного досконалого життя, яке є наслідуванням Бога. Архимандрит наголошує, що саме ідея повної, а не часткової богоподібності, – підвалина християнської антропології. У розумінні Софронія Сахарова «образ та подоба» охоплює цілу людину у всій її цілісності, при чому «образ буття» – найбільш відповідне тлумачення цього поняття, оскільки обіймає усю людину.

Виявлено вплив Йоана Ліствичника – його «Ліствицю» Софроній Сахаров називає одним із найгеніальніших аскетичних творів. Він покликається на цього автора, коли говорить про три відречення від світу, цінність людської душі, плоди пам'яті про смерть. Оскільки тема «стояння на межі відчаю» займає важливе місце в духовному житті як в архимандрита, так і Силуана, то потрібно особливо виділити його покликання на розділ «Ліствиці», де описана темниця, у якій перебували каянники. Він згадує про це, коли говорить про «стояння на межі відчаю» від усвідомлення гріховності та відходу від Господа.

Доведено близькість богословських ідей Максима Ісповідника для Софронія Сахарова. Архимандрит наголошує на надзвичайно гострому інтелекті та гострій інтуїції Максима Ісповідника. Щоби виразити стан людини, яка відійшла від дочасного й повністю вже живе вічним життям,

архимандрит покликається на слова Максима Ісповідника щодо постаті Мелхиседека, який був без батька, без матері, без родоводу, що не мав ні початку днів, ні кінця життя. Для архимандрита дуже важливе твердження Максима Ісповідника про те, що людина стає по благодаті тим, чим Бог є по природі. У питанні розуміння абсолютної досконалості, вибираючи між ідеєю безмежного сходження та ідеєю закінчення руху по драбині досконалості в момент досягнення кінцевого пункту такого руху, архимандрит слідом за Максимом Ісповідником схиляється до останнього варіанта. Подібне й бачення Церкви. У Максима Ісповідника богоподібність Церкви виявляється в тому, що вона незлитно об'єднує в собі різних своїх членів і є об'єднувальною силою для вірних, як Бог – для всього творіння. Софроній Сахаров наголошує на антиномічності Церкви, що виявляється в одночасному поєднанні подібності й відмінності. Як у Божому бутті є особа, сутність та дія, так і в Церкві – особи, природа й дії. І як кожна іпостась у Пресвятій Тройці носить усю повноту Божого буття, так кожна людська іпостась при досягненні реалізації буде носієм повноти боголюдського буття.

Виявлено, що містичний досвід архимандрита подібний до досвіду Симеона Нового Богослова, особливо це стосується досвідчення Божественного світла. Архимандрит покликається на Симеона Нового Богослова у випадках, коли наголошує на важливості чистоти ума для справжнього богослов'я; коли пише про поділ молитви на види, запропонований Симеоном; коли аналізує поняття «душевного» та «духовного», то зазначає, що Симеон називає духовним того, кого водить Святий Дух. Найважливішою ідеєю, яка належить Серафимові Саровському і мала велике значення для архимандрита Софронія, була ідея про осягнення благодаті Святого Духа.

У дослідженні доведено виняткову роль Силуана Афонського, який для Софронія Сахарова став духовним провідником і живим прикладом досвіду богопізнання й осягнення Святого Духа, про який свідчили Отці Церкви. Архимандрит Софроній вважав Силуана «найбільшим явищем» свого життя.

Особистість Силуана вражала Софронія Сахарова вже від початку монашого життя. З перших же днів знайомства душа майбутнього архимандрита благоговіла перед старцем більше, ніж перед будь-ким іншим, кого він знав, і завжди якось особливо упокорювалась у його присутності. У кінці ж життя він вважав себе лише посередником між Силуаном та співбратами свого монастиря. Саме цей неосвічений старець зумів знайти відповіді на глибокі екзистенційні питання Сахарова, на які не змогла відповісти богословська еліта Парижа. Саме він був монахом, який пізнав духовне життя, ймовірно, до останніх, доступних на землі, сходинок. Саме Силуан зумів досягнути дари Святого Духа, про що говорив Серафим Саровський; саме Силуан зі сльозами молився за Адама – ту «єдину людину» Григорія Ніського. Саме цей старець, за словами архимандрита Софронія, був іконою-іпостассю, з якої він «малював» таємницю людської іпостасі – одного з найважливіших понять своєї богословської думки. Вплив Силуана простежується у богословському розумінні архимандритом поняття особи, феномена Христоподібного смирення, потреби молитви за цілий світ, у наголошенні на пневматологічному вимірі, формуванні одного з внутрішніх критеріїв правдивості містичного досвіду – любові до ворогів.

Досліджено екзистенційно-аскетичний вимір духовного досвіду преподобного Силуана Афонського. Головну увагу зосереджено на його тезі про те, щоби тримати ум в аді й не падати у відчай. Виявлено, що пережиття аду та надії на Боже милосердя було тим, що об'єднувало духовний досвід Сахарова й Силуана та стало головною причиною їхнього близького духовного спілкування. Доведено, що порада тримати ум в аді й не впадати у відчай була пов'язана з глибоко пережитим екзистенційним досвідом людської гріховності, вічної загибелі та явлінням живого Христа на вечірній опісля. Саме в цьому явлінні Христос передав Силуанові свідомість Божественного смирення та любові, якими володів лише Він як Бог і людина. Слова Христа про тримання ума в аді без втрати надії показали шлях, яким можна наблизитися до пізнаного раніше Божого смирення.

Доведено, що архимандрит Софроній розвиває та поглиблює вчення про вищий тип смирення. Він доходить висновку, що Христос не лише мав у Собі цей вищий тип смирення немов невід’ємний атрибут, але постійно виявляв його в щоденному житті. Софроній Сахаров наголошує, що перша дія Божої благодаті полягає не в тому, щоби бачити Царство Боже, а у тому, щоби пережити свій віддалений від Бога стан, свою зіпсуту гріхом природу. Архимандрит Софроній виділяє дві найважливіші пристрасті – тілесні пристрасті та гордість. Якщо перші долаються контролем над помислами, то для протидії гордості цього недостатньо. Потрібна ще радикальніша дія, яка могла би впливати на джерело гріховності – саме на гордовите переконання можливості досягнення екзистенційної досконалості без Бога. Головне джерело – саме гордість, і у внутрішньому діалозі Силуана з Богом від Господа прийшла відповідь, що гордовиті завжди страждають від бісівських нападів, і причина криється у спорідненості гордої душі з відпаленими духами, а смиренної – з Господом. Хто не має постійної покайної свідомості, той не може встояти в покорі, бо злі духи горді, вони й навіюють гордість, а Господь своїм станом покірної свідомості, який передав Силуанові, навчає смиренності, покори та любові, через що душа одержує спокій. Тому порада тримати ум в аді і не падати у відчай стала головним методом сходження до найвищих сходинок християнської досконалості, перетворилась на духовну вправу, для виконання якої був задіяний весь попередній досвід богоспілкування Силуана.

У контексті дослідження теми порушено питання про певне протистояння в інтерпретації акцентів поради «тримати ум в аді і не падати у відчай». Якщо, з одного боку, наголошується на важливості тримання ума в аді, перестерігаючи перед передчасним бажанням високих молитовних станів, то з другого – Софроній Сахаров акцентує увагу на не паданні у відчай, зазначаючи, що Силуан і так тримав ум в аді. Вирішення цього протистояння здійснюється в межах концепції існування різних типів східнохристиянської духовності. Якщо для першого типу притаманний

наголос на виправленні й очищенні гріховних нахилів особи, яке здійснюється через набування страху Божого, виконання Заповідей Божих, які стосуються різноманітних заборон тощо, то у другому увага зосереджена на вдосконаленні всього того доброго, що є в людині, – набування християнської любові, надії на Боже милосердя. Ці два типи духовності потрібно розглядати не антагоністично, а як взаємодоповнювальні.

У дисертаційному дослідженні проаналізовані онтологічні передумови богопізнання як їх розумів архимандрит Софроній. Розглянуто роль головних учасників особового процесу богопізнання – Бога та людини. Досліджено місце кожної з осіб Пресвятої Тройці у боголюдській динаміці взаємин в інтерпретації архимандрита. Доведено, що духовне життя Софронія Сахарова тісно пов'язане з особовим виміром Пресвятої Тройці – він не просто звертався до Бога, але його увага спрямована до конкретних осіб. Архимандрит вважав, що догмати про Превяту Тройцю та воплощення Бога Слова найважливіші для віри. Він виділяв Символ віри Атанасія Александрійського як один із найдосконаліших виражень вчення про Пресвяту Тройцю. Християнський догмат про три Божі особи став для Софронія Сахарова наче матрицею сприйняття структури богопізнання. Воно уможлиблюється лише внаслідок існування своєїрідної логіки християнського буття, де Троїчний Бог стає доступним для пізнання завдяки енергії-благодаті. Для Сахарова сильне екзистенційне значення мало те, що таїнство Пресвятої Тройці – не абстракція, а буттєва реальність. Доказано, що наголошення на важливості екзистенційності, яка виникає у процесі зустрічі людини й Бога, – фундаментальна ознака богопізнання в архимандрита.

Розглянуто систему антиномій троїчного богослов'я, які виділяє архимандрит Софроній. Головна з яких та, що сутність та особа-іпостась абсолютно ідентичні й одночасно зовсім відмінні. Наступна стосується відносин між особами Пресвятої Тройці, де між іпостасями є досконала ідентичність, яка не порушує неповторності. Важлива антиномія – співвідношення між сутністю та енергією. Божественне буття абсолютно

актуалізоване й не має у собі жодних ще нереалізованих потенцій, тому Софроній Сахаров говорить про чисту дію, яка виражає сутність, ідентична їй, і водночас дія не змішується із нею. Сутність непізнавана для творіння, проте через енергію Бог стає доступним для пізнання. Архимандрит Софроній вживає термін «над-сутнісний» (ὐπερουσιότης), наголошуючи на абсолютній трансцендентності сутності Бога. Саме завдяки енергії Божества можливо буттєво пізнати Бога. Цю енергію Софроній Сахаров називає благодаттю. Внаслідок її тісного поєднання з людською сотвореною природою вона все одно залишається незмішаною – несотворене не стає сотвореним або сотворене – несотвореним. Доведено, що визнання існування антиномій не приводить архимандрита до ідеалізації апофатичного богослов'я. Софроній Сахаров бачить небезпеку цього шляху богопізнання – ставити непізнаваність Бога на найвищу сходинку, знання «мороку незнання» – вище над досвідом «нетварного Світла». Він наголошує, що таке знання швидше інтелектуальне та філософське, ніж таке, яке досягають завдяки благодаті.

Під час текстуального аналізу виявлено, що для Софронія Сахарова христологічний вимір займав центральне місце. Пізнання Бога стає можливим лише через Христа у Святому Дусі. Доказано, що для архимандрита дуже важливим був феномен свідомості Христа, засвоєння якої стало головним шляхом обоження. Це засвоєння починається з віри в Божество Христа, яке приводить до пізнання своєї гріховності і, зрештою, до вершини – Гетсиманської свідомості Христа, тісно пов'язаної з явищем кенозису. У цьому контексті проаналізовано розуміння кенозису в богословській думці Сергія Булгакова, яке стало важливою основою в осмисленні особистого кенотичного духовного досвіду о. Софронієм. Доказано, що архимандрит запропонував свою модель кенотичного богослов'я у формі перевернутої піраміди, де внизу на вершині перебуває Христос. Що ближче людина до Христа, то більшого умалення зазнає у своєму житті, наближаючись до Нього в кенотичній любові. Це умалення в

Божій любові відкриває подвижникові дар молитви за цілий світ, подібної до Гетсиманської молитви Господа. Архимандрит Софроній переконаний, що екзистенційне розуміння кенотичної любові Христа, її співпереживання – головний та єдиний шлях до обоження. Визначено, що особистий кенотичний вимір у Софронія Сахарова також пов'язаний із феноменом «метафізичного болю», що став лейтмотивом усього його життя. Доказано, що витoki цього явища криються в усвідомленні контрасту між святістю покірного Бога з одного боку і гріховної темряви людської душі – з другого. Очищення можливе лише через глибоке покаяння, яке є даром людині через Гетсиманську молитву, смерть на Голготі та Воскресіння Христа.

Розкрито розуміння Софронієм Сахаровим метакоsmічного виміру слідування за Христом, доказано що свідомість такої особи розширюється до свідомості все-людини, яка починає бачити не лише своє обмежене особисте буття, а й з любов'ю обіймати буття інших людей. Як Ісус Христос став над-космічним, так і людина, уподібнюючись Христові, Його силою, може перемогти космос та стати над-космічною і богом. Пізнання Христа також відкриває глибше розуміння Христового внутрішньо екзистенційного виміру, який тісно пов'язаний із Його відносинами з особами Пресвятої Тройці. Внутрішній устрій, який утворюється в людині у процесі слідуванням за Христом, приводить до способу пізнання, який у подальшому відіграватиме важливу роль у підході архимандрита до вирішення проблеми богопізнання. Такий спосіб пізнання – екзистенційно-містичний.

Доведено, що попри розуміння важливої ролі Христа для внутрішньоекзистенційного виміру людини в архимандрита сильно розвинуте розуміння принципу монархії Отця. Також ідея про пізнання Святим Духом, яка проходить червоною лінією крізь богомислення Силуана, займає важливе місце в богослов'ї Софронія Сахарова. Адже, за словами Силуана, скільки б людина не вчилася, все одно для неї неможливо пізнати Господа, якщо вона не житиме за Його Заповідям, бо Господь пізнається не наукою, а Святим Духом. Саме Святий Дух – головний учитель у пізнанні

Бога. Коли Він торкається серця людини, то розкриває його до безмежності й відкриває те, що неможливо помислити. Софроній Сахаров наголошує, на існуванні здібності, за допомогою якої людина дізнається про доторкання до неї Духа, саме вона стане зв'язковою ланкою у розумінні архимандрита таїнства богопізнання. Доведено, що любов як дар Святого Духа має визначальне значення для його розуміння проблеми богопізнання, адже Софроній Сахаров наголошує на буттєвому поєднанні з Богом любові, яке передбачає гармонійне поєднання двох воель – Бога й людини, що здійснюється у стані любові.

Розкрито антропологічну проблематику, зокрема проаналізовано підставові джерела, які впливали на формування вчення про людину в богомисленні архимандрита. Доказано, що персоналістичний підхід в антропології Софронія Сахарова закорінений ще в ранньому екзистенційному пережитті цінності людської особовості. Будучи вже зрілим християнином, маючи неабиякий аскетичний та містичний досвід, він зумів розвинути й поглибити розуміння значення глибини іпостасі. Архимандрит Софроній використовує латинський термін персона (persona), який відповідає патристичному – іпостась (Ἰρὸστῶσις). Персона – це таємниця, яку можна пізнати лише екзистенційно-інтуїтивним досвідом, а не за допомогою логічно-розумових конструкцій. Софроній Сахаров вважає виникнення принципу персони найвизначнішою подією у сотворенні світу. Існує відмінність між термінами «персона» й «індивідуум» – їхні значення діаметрально протилежні. Поняття індивідуума пов'язане з обмеженістю, і таке розуміння особовості як індивідуальності властиве для феномена відкидання персональності як обмежувального принципу в божественному абсолюті в парадигмі нехристиянського містицизму Сходу, яка певний час захоплювала Сергія Сахарова. Якщо індивідуум характеризується наявністю егоїзму з усіма його пристрастями, то для персони дано здатність наслідувати Божественний спосіб буття. Вона, будучи єдиною і неповторною, покликана обійняти в полум'ї Христової любові все творіння, а собор персон – світло

для світу та сіль землі. Аналізуючи процес формування концепції персони в Сахарова, зроблено висновок, що цінність іпостасного начала була відкрита спочатку щодо Триіпостасного Бога і лише опісля перенесена на людину як образ та подобу Тройці. Ісус Христос – вочлочена правда про людську іпостасність, зразок й ідеал для трансцедентування людської особистості. Розкрито розуміння Софронієм Сахаровим ідеалу буття людських іпостасей. Доказано, що вершина справжнього іпостасного буття людини – це буття людських іпостасей у любові в єдиній людській природі за образом буття Божих іпостасей у Божій природі. Людина покликана воіпостазувати цілу людську природу з усіма її властивостями.

У результаті аналізу творів Софронія Сахарова визначено, що проблема богопізнання займає центральне місце його духовного шляху та богословлення. Найважливіший критерій якості життя полягає саме в мірі пізнання передовсім «Першої та Останньої Істини». Опосередковано про важливість богопізнання для архимандрита свідчить і назва його головного твору – «Бачити Бога як Він є». Досліджуючи вчення Сахарова про богопізнання, виділено три важливі елементи цього процесу: 1) ініціатива у процесі богопізнання походить від Бога; 2) духовно-аскетичне життя – відповідь людини на Божу ініціативу; 3) переосмислення здобутого багаторічного досвіду боголюдського діалогу та формування кінцевої світоглядної системи.

У дисертаційному дослідженні проаналізовано інтерпретацію о. Софронієм загальнолюдського й філософсько-богословського фундаменту богопізнання. Доказано існування вертикальної та горизонтальної площини цієї інтерпретації. Перша пов'язана з феноменом богоявління людині в історичному зрізі, а друга – з явищем акумуляції загальноцерковного буттєвого досвіду пізнання Бога-Тройці, який не є наслідком психологічного стану чи філософського роздумування, а реальною зустріччю із фактом буття іпостасей Бога, незалежним від нашої свідомості.

Аналізуючи історичну канву богослов'я богоявлення і його значення для богопізнання, доведено тяглість цього процесу з поступовою зміною міри та якості динаміки пізнання Бога. У гносеологічній складовій цього тривалого історичного процесу виділено чотири головні елементи: 1) від початку людина у своєму пошуку знання Бога все більше усвідомлювала існування вищої істоти і лише з часом людський дух відкривав усе нові й нові Його атрибути; 2) пізнання Бога у старозавітній парадигмі не виходило за межі одноіпостасного Бога, і хоча там наявні згадки про Слово й Дух Божий, проте ці поняття означають радше Божественні енергії, а не іпостасі Тройці; 3) перехід на якісно інший рівень розуміння того, ким Бог є, пов'язаний із богоявленням Мойсею (на цьому архимандрит особливо наголошує, оскільки на горі Синай людству вперше Бог відкривався як особа, яка вічно існує); 4) незбагненна глибина можливостей щодо богопізнання відкривається лише з настанням періоду Нового Завіту; 5) прихід Христа (Боговоплочення) не просто об'явив тайну Пресвятої Тройці, а й уможливив повноцінні персонально-буттєві відносини людини з Богом, які були неможливими у старозавітну епоху.

У ході дослідження спостережено, що визначальний момент у вченні Сахарова про богопізнання – це персональна відкритість до реальності того незбагненого Божественного буття, яке постає перед свідомістю, якою б реальність не була. Онтологічна сутність людини уможливорює інтуїтивне сприйняття факту зустрічі з Богом. Наслідок цієї зустрічі – подія, яка відрізняється від будь-якого емпіричного досвіду. Софроній Сахаров наголошує, що зустріч і боголюдський діалог супроводжуються сильним внутрішнім переконанням у правдивості досвіду та перевершують межі можливостей людської уяви. Для верифікації факту богопізнання і досвіду його пережиття потрібні зовнішні критерії, серед яких о. Софроній виділяє: 1) Святе Письмо; 2) аскетичні писання святих; 3) жива людина – свідок подібного досвіду.

Виявлено, що для архимандрита одним із найважливіших виявів Божої ініціативи було Боже слово. Доведено, що з ним безпосередньо та живо пов'язаний важливий для Сахарова феномен віри. Для нього вона – перший крок на шляху до богопізнання. Щобільше, для о. Софронія будь-яке пізнання починається з віри і потім перевіряється досвідом. У процесі аналізу бачимо, що віра – одночасно й сила-енергія, яка сходить від Бога, й інтуїція людського духу, що виходить за межі дискурсивного роздумування. Вона може загорітися у серці без попереднього логічного роздумування, є даром Святого Духа і її можна втратити внаслідок гріховного життя. Архимандрит Софроній особливо наголошує на вірі як дарі Святого Духа, який можна втратити через співучасть у гріху.

Розглянуто аскетичний шлях до богопізнання, як відповідь людини на Боже запрошення до спілкування. І доведено, що Софроній Сахаров визнавав практичне християнське життя необхідною передумовою богопізнання. Зберігання заповідей веде до здобуття інтуїції, яка дає змогу пізнавати Бога. Архимандрит наголошує, що вихідний момент аскетичного шляху – намагання трансформації людського духу відповідно до тієї реальності, яку він хоче сприйняти. Сутність аскетичного шляху полягає в оберіганні серця за допомогою внутрішньої уваги ума від будь-якого стороннього помислу, щоби, залишаючись неушкодженим від ворожого навіювання, досягнути перебування перед Богом у чистій молитві. Практична реалізація правильної молитви опирається на теоретичне вчення Софронія Сахарова про чотири види уяви та три способи молитви. Він розглядає три способи молитви у співвідношенні до трьох етапів розвитку духу людини, які визначаються рухом ума назовні, поверненням до самого себе і через внутрішню людину рухом до Бога. Причому в першому типі домінує уява, у другому – роздумування, а у третьому – споглядання.

Особлива увага була звернута на дослідження розуміння Софронієм Сахаровим Ісусової молитви. Наголошено, що вона була головною частиною його молитви протягом дня. У його монастирі нею молилися зранку замість

утрені та ввечері замість вечірнього богослужіння. Догматичною основою цієї молитви архимандрит вважав слова Христа про те, що все, щоб не попросили в Його ім'я, буде отримано в Отця. Виявлено існування прогресу у практиці Ісусової молитви, який характеризується п'ятьма етапами: 1) усна – вимовляється устами із зосередженням уваги на молитві; 2) умна – лише за допомогою ума; 3) умово-сердечна – після поєднання ума зі серцем, ум зі середини серця промовляє молитву; 4) самодвижна – сама промовляється всередині серця, притягуючи туди ум; на цьому етапі, молитва стає немов другою природою, природною реакцією на будь-яке явище чи в духовній сфері: світло або темряву, явління святих ангелів чи демонічних сил; чи у звичайному щоденному житті, зустрічаючи радість і смуток або будь-які обставини життя; 5) благодатна – найвища, на якій стає можливим богопізнання, подібна до дії ніжного полум'я всередині, супроводжується пережиттям Божої любові, також можуть бути духовні споглядання, зокрема видіння Божого світла.

Виявлено, що спосіб сприйняття Бога в духовно-богословському досвіді Софронія Сахарова пов'язаний із феноменом, який можна назвати «теологічно-трансцендентним поворотом у пізнанні». Суть його полягає в тому, що головна роль у побудові реальності пізнання Бога відводиться категоріям, які відкриває сам Бог. Не людина форматує реальність згідно зі своїми розумовими категоріями й уявленнями, а навпаки – спочатку вона одержує ці категорії від Бога, і лише тоді, керуючись ними, долучається до процесу богопізнання.

Проаналізовано підхід Сахарова до питання співвідношення містичного досвіду Божественного світла із зовнішньо подібними до нього феноменами. Доведено, що, маючи глибинний досвід богопізнання, архимандрит Софроній зміг дати аскетично правильну оцінку феноменам, які неможливо оцінити, не маючи такого. Він класифікує кілька видів досвіду світла, подібних до видіння Божественного, зокрема світло мистецького натхнення, світло наукового пізнання, світло філософського споглядання,

природне світло людського розуму та особливий вид світла, пов'язаний із духами неприязні. Останній виявляється внаслідок того, що в результаті гріхопадіння богоподібний ум людини, хворий на гордість і фантазування, стає піддатливим на ворожі навіювання противних для людини сил. Натомість архимандрит Софроній подає головні ознаки правдивого Божого світла: 1) глибоке персональне пережиття присутності Божої благодаті; 2) любов до ворогів; 3) віра в божество Ісуса Христа. У дослідженні окремо наголошено на переосмисленні й інтерпретації Сахаровим імперсональної містики нехристиянського Сходу. Доведено, що практикування такої аскетичності приводить до переконання в існування автономного божественного начала в людині, що веде до тенденції самообожнення, яке для християнського світогляду – ознака падіння, а не досконалості.

Проаналізовано спосіб вирішення Софронієм Сахаровим проблеми співвідношення віри й розуму. Отець Софроній важливого значення надавав академічному богослов'ю, наголошуючи, що замало мати лише плоди молитовного подвигу без інтелектуального осмислення цього містичного досвіду. Для Сахарова віра й розум лише разом відкривають повноцінний шлях до богопізнання. Продовження цього підходу – наголошення на важливості феномена, який архимандрит називає «догматичною свідомістю». Її формування здійснюється упродовж довгих років важкої духовної праці та довершується лише після десятиліть інтенсивного аскетичного подвигу.

Аналізуючи феномен вершини богопізнання, виявлено, що, на переконання Софронія Сахарова, довгі роки праведного християнського життя приводять до того, що подвижник стає людиною однієї ідеї. Так ідея смирення та життя в любові у преподобного Силуана приводить до подолання меж буденного людського буття, а вже його учень о. Софроній наголошує на ідеї вогню Гетсиманської молитви як співстраждання всьому сотвореному світу. Християнин стає носієм усього людства: і того, що вже було, і того, що ще буде, у любові через Христа, обіймаючи Його.

Головний висновок дисертаційного дослідження той, що вирішення проблеми богопізнання Софроній Сахаров здійснює в контексті християнського персоналістичного екзистенціалізму. Головні ідеї його підходу такі:

1) підступ до богопізнання неможливий без екзистенційної відкритості до реальності, яка постає перед свідомістю, якою би та не була;

2) правильне сприйняття богопізнання передбачає свідомість важливості онтологічного виміру того, що відбувається під час пізнання Бога. Пережиття під час богопізнання – це не психологічні емоції, а частина онтологічної Божої реальності, яка дотикає людину, трансформуючи її;

3) поза вірою у божество Христа неможливе правдиве пізнання Бога;

4) богопізнання завжди пов'язане з кенозисом, де людина уподібнюється до Христового страждання й умалення. Зовнішні та внутрішні обставини постають проти неї. У терпінні послідовник Христа поступово стає здатним досягнути Його свідомість – аж до Гетсиманської молитви в любові за цілий світ;

5) пізнання Бога відбувається в межах категорій, які відкриває сам Бог. Людина лише після досягнення їх в інтуїтивному досвіді може брати участь у богопізнанні. Тому о. Софроній завжди наголошує на важливості етико-практичної площини християнського життя, бо лише праведна людина здатна вмістити божественні категорії богопізнання;

6) динамічна реальність пізнання Бога позбавлена суб'єктивно-об'єктивних відносин. Богопізнання – це одночасно богоспілкуванням Божих Осіб та особи людини в любові настільки, що спонукає Софронія Сахарова говорити про спільність буття Бога й людини;

7) внутрішні ознаки правдивого пізнання Бога – виняткова внутрішня самоочевидність правдивості переживаного досвіду, глибоке пережиття присутності Божої благодаті, любов до ворогів і віра в божество Ісуса Христа;

8) зовнішні критерії, за допомогою яких верифікується досвід пізнання Бога, – Святе Письмо, аскетичні писання святих і жива людина, яка мала подібний досвід;

9) результат справжнього богопізнання – формування живої догматичної свідомості, яка комплексно інтегрує досвід віри й розуму і звершується лише після десятиліть боговгодного життя.

Бібліографія

Джерела:

- 1 Добротолюбіє, або Слова й глави священного тверезіння, вибрані з творів святих і богонатхненних отців / пер. з церковносл. С. Матіяш. – Т. 1. – Львів: Свічадо, 2009. – 352 с.
- 2 Иоанн Лествичник. Лествица / Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. – Москва: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2002. – 444 с.
- 3 Исаак Сирин. Слова подвижнические / Исаак Сирин. – Москва, 1998. – 435 с.
- 4 Мистецтво молитви / пер. з рос. Лілії Петрович. – Львів: Свічадо, 2000. – 264 с.
- 5 Отцы церкви о молитве и трезвении. – Москва: Терра – Книжный клуб, 2001. – 352 с.
- 6 Сахаров С. Видеть Бога как Он есть / Архимандрит Софроний (Сахаров) / Изд. 3-е, исправленное. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
- 7 Сахаров С. Духовные беседы, в двух томах / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Т. 2. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. – 336 с.
- 8 Сахаров С. О молитве / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010. – 222 с.
- 9 Сахаров С. О молитве. О молитве Иисусовой / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Киев: изд-во храма прп. Агапита Печерского. Изд-во «Дух и литера», 2000. – 156 с.
- 10 Сахаров С. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра. – 2008. – 176 с.
- 11 Сахаров С. Письма близким людям / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Москва: Отчий дом, 1997. – 175 с.
- 12 Сахаров С. Письма в Россию / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Изд-во Братства святителя Тихона, 1997. – 191 с.
- 13 Сахаров С. Письма в Россию / Архимандрит Софроний (Сахаров) / 3-е изд. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010. – 288 с.
- 14 Сахаров С. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру) / Архимандрит Софроний (Сахаров) / Изд. 1-е. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, изд-во «Паломник», 2001. – 368 с.
- 15 Сахаров С. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру) / Архимандрит Софроний (Сахаров) / Изд. 2-е. – Свято-Иоанно-

- Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра. – 2010. – 368 с.
- 16 Сахаров С. Рождение в Царство Непокоримое / Архимандрит Софроний (Сахаров) / Изд. 2-е. – Москва: Патриарший Ставропигиальный Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Изд-во «Паломник», 2001. – 223 с.
- 17 Сахаров С. Старец Силуан. Акафист преподобному Силуану Афонскому / Архимандрит Софроний (Сахаров) / 2-е изд. – Краматорск: Тираж-51, 2009. – 671 с.
- 18 Сахаров С. Тайнство христианской жизни / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009. – 272 с.
- 19 Святе Письмо Старого і Нового завіту / пер. І. Хоменка. – Madrid, 1990. – 1422 с.
- 20 Феофан Затворник. Путь ко спасению / Святитель Феофан Затворник. – 2004
- 21 Gregorius Nyssenus. De hominis opificio. PG 44, 124–256.
- 22 Macarius Magnus. De libertate mentis. PG 34, 936A–968A.
- 23 Maximus Confessor. Ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia. PG 90, 1084–1176A.
- 24 Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem. PG 91, 1061–1417C.
- 25 Maximus Confessor. Mystagogia. PG 91, 657A–717.
- 26 Sakharov S. His Life Is Mine / Archimandrite Sophrony (Sakharov). – New York: St. Vladimir's Seminary Press Crestwood, 1977. – 128 p.

Монографії:

- 27 Алфеев И. Жизнь и учение св. Григория Богослова / Иеромонах Иларион (Алфеев). – Москва: Крутицкое патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. – 507 с.
- 28 Алфеев И. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание / Архиепископ Волокамский Иларион (Алфеев) / 4-е изд. – Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2010. – 445 с.
- 29 Алфеев И. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров / Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) / Изд. 3-е, испр. – Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко; Москва: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве, 2013. – 912 с.
- 30 Аржаковський А. Отець Сергій Булгаков: Нариси про християнського філософа та богослова (1871–1944) / Аржаковський Антуан. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2007. – 200 с.
- 31 Барт К. Церковная догматика / Карл Барт / пер. с нем. – Т. IV. – Москва: Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2015. – 344 с.

- 32 Бобринский Б. Сострадание Отчее / Прот. Борис Бобринский / пер. з фр. – Київ: Дух і літера, 2010 – 144 с.
- 33 Брянчанинов И. Аскетические опыты // Собрание творений в 8 томах. Т. 2 / Святитель Игнатий (Брянчанинов). – Изд-во Почаевской лавры, 2005. – 526 с.
- 34 Брянчанинов И. Отчник // Собрание творений в 8 томах. Т. 6 / Святитель Игнатий (Брянчанинов). – Изд-во Почаевской лавры, 2005. – 628 с.
- 35 Булгаков С. Агнец Божий / Булгаков Сергей прот. – Москва: Общедоступный православный университет, 2000. – 464 с.
- 36 Вилкен Р. У пошуках обличчя Божого: Введення у богослов'я ранньої Церкви / Вилкен Роберт / пер. з англ., наук. ред. Тарас Тимо. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2015. – 320 с.
- 37 Влахос И. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / Митрополит Иерофей (Влахос). – Почаев: Свято-Успенская Почаевская лавра, 2016. – 432 с.
- 38 Вольф М. По подобию Нашему – Церковь как образ Троицы / Вольф Мирослав / пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 424 с.
- 39 Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / Павел Николаевич Евдокимов / пер. с фр. Кузнецовой Г. Н. – Минск: Лучи Софии, 1999. – 272 с.
- 40 Евдокимов П. Православие / Павел Евдокимов / пер. с фр. – Москва: Изд-во ББИ, 2012. – 500 с.
- 41 Евдокимов П. Павел. Этапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней / Павел Евдокимов / пер. с франц. С. Зайденберга, М. Иорданской. – Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
- 42 Ель-Мескін М. Молитовне життя Східної Церкви / Матей Ель-Мескін / пер. з англ. О. Мельник – Львів:Свічадо, 2011. – 384 с.
- 43 Захару З. Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова) / Архимандрит Захария (Захару) / Изд. 2-е. Пер. с новогреческого. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. – 408 с.
- 44 Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн (Зизиулас) митрополит / пер. с англ. – Москва: Изд-во ББИ, 2012. – 407 с.
- 45 Ильин С. Учение преподобного Серафима Саровского о Святом Духе / Протоиерей Сергей Ильин. – Москва: Лествица, 2003. – 255 с.
- 46 Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Альберт Камю / пер. з фр. – Москва: Политиздат, 1990. – 415 с.
- 47 Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Ленка Карфикова / пер. с чешского. – Киев: Дух і літера, 2012. – 336 с.

- 48 Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Оливье Клеман / пер. с фр. – Москва, 1994. – 383 с.
- 49 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Лосский Владимир Николаевич. – Москва. – 288 с.
- 50 Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Джон Пантелеймон Мануссакис. – Киев: Дух і літера, 2014. – 416 с.
- 51 Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение / Мейендорф Иоанн. – Москва: Когелет, 2001. – 432 с.
- 52 Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Мейендорф Иоанн, протоиерей / пер. с англ. В. Марутика. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
- 53 Мейендорф И. Православие и современный мир (лекции и статьи) / Мейендорф Иоанн, протоиерей. – Минск: Лучи Софии, 1995. – 111 с.
- 54 Нойка Р. Живи мя по словеси Твоему. Духовные беседы / Рафаил (Нойка), иеромонах / пер. с англ. иером. Доримедонта (Литовко). – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2015. – 240 с.
- 55 Каспер В. Бог Иисуса Христа / Вальтер Каспер. – Москва: Библейско-богословский институт им. Апостола Андрея, 2005. – 462 с.
- 56 Курт. Ф. Бог Троичной любви / Франц Курт. – Москва: Христианская Россия, 2009. – 319 с.
- 57 Лосский В. Н. Боговидение / Лосский Владимир Николаевич. – Минск: Белорусский экзархат, 2007. – 496 с.
- 58 Попович И. Догматика Православной Церкви: Экклесиология / Преподобный Иустин (Попович). – Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005. – 288 с.
- 59 Попович И. Догматика Православной Церкви: Эсхатология / Преподобный Иустин (Попович). – Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005. – 114 с.
- 60 Тиллих. П. Систематическая теология / Пауль Тиллих. – Т. 3. – Москва–Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 415 с.
- 61 Уильямс. Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Роуэн Уильямс / пер. с англ. – Киев: Дух і літера, 2009. – 336 с.
- 62 Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Норберт Фишер. – Москва: Христианская Россия, 2004. – 413 с.
- 63 Флоровский Г. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / Протоиерей Георгий Васильевич Флоровский. – Санкт-Петербург: РХГА, 2005. – 862 с.
- 64 Флоровский Г. Восточные Отцы IV века / Георгий Флоровский. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999. – 240 с.
- 65 Флоровский Г. Восточные Отцы V–VIII веков / Георгий Флоровский. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999. – 260 с.
- 66 Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту / Шнакенбург Рудольф / пер. з нім. – Київ: Дух і літера, 2005. – 340 с.

- 67 Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу / Томаш Шпідлік / пер. з італійської Маряни Прокопович. – Львів: Вид-во ЛБА, 1999. – 446 с.
- 68 Шпідлік Т., Гаргано І. Духовність грецьких і східних отців / Томаш Шпідлік, Іночензо Гаргано / пер. з італ. Я. Приріз, Р. Паранько. – Львів: Свічадо, 2007. – 144 с.
- 69 Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Яннарас Христос. – Москва: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.
- 70 Ясперс К. Психологія світоглядів / Карл Ясперс / пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук. – Київ: Юніверс, 2009. – 464 с.
- 71 Sakharov Nicholas. I love, therefore I am. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony. – New York, St. Vladimir's Seminary Press Crestwood, 2002. – 253 p.
- 72 Louth A. Maximus the Confessor / Andrew Louth. – London and New York, 1996. – 244 p.

Статті:

- 73 Александрова Т. Коментарии // Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма / Александрова Татьяна. – Москва, 2007. – С. 61–317.
- 74 Алфеев И. Архимандрит Софроний. // Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского / Игумен Иларион (Алфеев). – Санкт-Петербург: Искусство России, 2011. – С. 123–132.
- 75 Барадель С. О молитве архимандрита Софония // Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского / Схиигумен Серафим (Барадель). – Санкт-Петербург: Искусство России, 2011. – С. 104–123.
- 76 Бобринський Б. Любов до ворогів у Євангеліях // Дух і літера. № 15–16 / Бобринський Борис. – Київ, 2006 – С. 384–388.
- 77 Герасим Є. Онтологічний вимір Преображення у творах Архимандрита Софонія (Сахарова) // Acta studiosa: Студентський богословський науковий збірник, ч. 5 / Сестра Єлена (Герасим), МНІ. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2008. – С. 7–72.
- 78 Геронимус А. Одкровение преподобного Силуана // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам «Силуановских чтений» / Протоиерей Александр Геронимус / сост. А. Л. Гуревич. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – С. 45–63.
- 79 Гуревич А. Л. та Єремина В. М. Духовне становлення православного християнина у святителя Ігнатія (Брянчанинова) і архимандрита Софонія (Сахарова): сходство и различие // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний / сост. А. Л. Гуревич. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – С. 213–244.

- 80 Завершинский Г. Богословие диалога: «Принцип Персоны» архимандрита Софрония (Сахарова). Священник Георгий Завершинский // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. Т. 41. – Москва: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2007. – С. 32–45.
- 81 Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) // Альфа и Омега. 1999, № 3 (21) /Диакон Георгий Завершинский. – Москва, 1999. – С. 167–180.
- 82 Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам «Силуановских чтений» / Диакон Георгий Завершинский. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – С. 163–183.
- 83 Каприев Г. Ипостась и энергии // Современная болгарская патрология. Сборник статей / Георгий Каприев / сост. Г. Каприев, И. Г. Бей и др.; пер. И. Г. Бей. – Киев, 2016. – С. 27–54.
- 84 Ксав'є Леон-Дюфура. Словник біблійного богослов'я / за ред. Ксав'є Леон-Дюфура, Жана Люпласі, Августина Жоржа, П'єра Грело, Жана Гійє, Марка-Франсуа Лакана / пер. з французької вл. Софрона Мудрого, ЧСВВ / 2-ге вид. – Жовква: Місіонер, 2010. – 992 с.
- 85 Лурье В. М. Примечания // Григорий Нисский. Об устройении человека / Вадим Миронович Лурье. – Санкт-Петербург: Аксиома, Мифрил, 1995. – С. 113–143.
- 86 Рак. П. Встречи со старцем Софронием, или о смысле подвига // Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского / Павле Рак. – Санкт-Петербург: Искусство России, 2011. – С. 209–219.
- 87 Риболов С. Богословская методология Феодора Мопсуестийского // Современная болгарская патрология. Сборник статей / Светослав Риболов / сост. Г. Каприев, И. Г. Бей и др.; пер. И. Г. Бей. – Киев, 2016. – С. 106–124.
- 88 Сахаров Н. Понятие кеносиса в богословской мысли архимандрита Софония (Сахарова) // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. Т. LVIII / Иеромонах Николай (Сахаров). – Москва: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2012. – С. 53–82.
- 89 Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты / Алексей Иванович Сидоров. – Москва: Мартис, 1993. – С. 7–74.
- 90 Сидоров А. И. Комментарии // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / Алексей Иванович Сидоров. – Москва: Мартис, 1993. – С. 263–346.
- 91 Тутеков С. Антропологические и экклесиологические оросы мистического богопознания в богословии св. Симеона Нового Богослова // Современная болгарская патрология. Сборник статей /

Свилен Тутеков / сост. Г. Каприев, И. Г. Бей и др.; пер. И. Г. Бей. – Киев, 2016. – С. 158–184.

- 92 Шеремет П. Привлеченные духом старца Силуана // Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского / монахиня Пелагия (Шеремет). – Санкт-Петербург: Искусство России, 2011. – С. 174–203.
- 93 Шмалый В. Понятие личности в современном православном богословии // Концепция человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и новейшего времени / Шмалый Владимир, священник. – Москва: ИВИ РАН, 2008. – С. 5–10.

Интернет ресурсы:

- 94 Ефимов А. Б. Архимандрит Софроний (Сахаров) // Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви / Андрей Борисович Ефимов. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2007. – 688 с. Режим доступа. – <http://scibook.net/russkoy-tserkvi-istoriya/arhimandrit-sofroniy-saharov-31219.html>.
- 95 Сахаров Н. Навязанное послушание духовного плода не принесёт / Иеромонах Николай (Сахаров). – Режим доступа. – <https://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=1619>.
- 96 Сахаров Н. Основные вехи богословского становления архимандрита Софония (Сахарова) // Церковь и время, № 3 (16) / Иеродиакон Николай (Сахаров). – Москва, 2001. – С. 229–270. Режим доступа. – <http://sophrony.narod.ru/texts/bogosl1.htm>
- 97 Сахаров Н. Понятия Образа и Подобия у архимандрита Софония Сахарова // Богословие, философия, культурология № 4 (1997) / Сахаров Николай. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 101–117. Режим доступа – <http://sophrony.narod.ru/texts/obraz1.htm>
- 98 Сахаров С. Беседа 20: Спасение через любовь, а не богатство интеллектуальных познаний // Духовные беседы. Т. 1 / Архимандрит Софроний (Сахаров). Режим доступа. – https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/dukhovnye-besedy/20
- 99 Ученик старца Силуана: Схиархимандрит Софроний (Сахаров). День памяти – 11 июля. Режим доступа. – <http://afonit.info/biblioteka/nasledie-russkogo-monastyra/uchenik-startsa-siluana-skhiarkhimandrit-sofronij-sakharov-den-pamyati-11-iyulya>
- 100 Canonization of Elder Ieronymos Simonopetritis and Elder Sophrony of Essex. Режим доступа. – <https://orthodoxtimes.com/canonization-of-elder-ieronimos-simonopetritis-and-elder-sophrony-of-essex/>

Додаткова література:

- 101 Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности / Михаил Аксенов-Меерсон, прот. / пер. с англ. М. Назыровой, Е. Ванеян и автора. – Киев: Дух і літера, 2007. – 438 с.
- 102 Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл / пер. с англ. под ред. В. Г. Трилиса, М. Неволина. – Киев: София, 2000. – 496 с.
- 103 Арсеньев Н. С. Пути познания Бога // О жизни преизбыточествующей / Николай Арсеньев. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. – С. 40–50.
- 104 Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Николай Афанасьев, прот. – Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.
- 105 Бер И. Богословие как диалог / Иоанн Бер, иер. // Интервью иерея Иоанна Бера, профессора патрологии, Свято-Владимирской академии, журналу «Встреча» // Встреча. – 2005. – № 1 (19). – С. 37–39.
- 106 Бибихин В. В. Материалы к исихастским спорам / В. В. Бибихин // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия: научн. сб.; [под общ. ред. С. С. Хоружего]. – Москва, 1995. – С. 177–207.
- 107 Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете православия / С. С. Верховской. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. – 464 с.
- 108 Византийские исихастские тексты / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – Москва: Изд-во Моск. Патр. РПЦ, 2012. – 560 с.
- 109 Геронимус А. Богословие священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научный сборник под общей ред. С. С. Хоружего / А. Геронимус. – Москва: Изд-во Дидик, 1995. – 368 с. – С. 151–176.
- 110 Геронимус А. Философия и исихия // Христианство и философия: VIII Рождественские образовательные чтения: [сб. докл. конф. 27 января 2000 г.] / А. Геронимус. – Москва, 2000. – С. 142–159.
- 111 Давыденков О. Спор о границах богопознания в XIV веке // Богословский сборник. – 2001. – Вып. VIII / Олег Давыденков, иер. – С. 37–56.
- 112 Дунаев А. Г. Исихазм // Православная энциклопедия. – Т. 27 / А. Г. Дунаев. – Москва, 2011. – С. 240–254.
- 113 Дунаев А. Г. Пс.-Иустин Философ // Православная энциклопедия / А. Г. Дунаев. – Т. 28. – Москва, 2012. – С. 618–627.
- 114 Евтич А. Жизнеописание отца Иустина / Афанасий Евтич, еп. // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1.: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / пер. с серб. С. Фонова; общ. ред. А. И. Сидорова. – Москва, 2006. – С. 9–58.

- 115 Евтич А. Прологомены к исихастской гносеологии / Афанасий (Евтич), еп. // Богословские труды. – 2006. – № 40. – С. 74–121.
- 116 Зізіулас Й. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіулас, митр. / пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб. – Київ: Дух і літера, 2005. – 276 с.
- 117 Зизиулас И. Личностность и бытие // Богословский сборник. – 2002. – Вып. X / Иоанн (Зизиулас), митр. / пер. с англ. С. Чурсанова. – С. 22–50.
- 118 Кастальский-Бороздин А. Догматическое богословие: Курс лекций / Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – 288 с.
- 119 Кривошеин В. Преподобный Симеон Новый Богослов / В. Кривошеин, еп. – Москва, 1995. – 344 с.
- 120 Кривошеин В. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Богословские труды: 1952–1983 гг.: Статьи, доклады, переводы / Василий (Кривошеин), архиеп.; [сост., оформл., изд. братства во имя св. князя Александра Невского]. – Нижний Новгород: изд-во брат-ва во имя князя Александра Невского, 1996. – С. 230–241.
- 121 Кривошеин В. «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова // Альфа и Омега, 2002, № 2 (32) / В. Кривошеин, еп.; пер. с франц. Миллер Т. А. – Москва, 2002. – С. 64–83.
- 122 Крокош М. Богопізнання і філософія в східному богослов'ї з особливим врахуванням теології св. Григорія Палами / Микола Крокош // Філософська думка. Спецвипуск. Sententiae II. Теологія і філософія релігії. – 2011. – С. 28–37.
- 123 Кувакин В. А. Религиозная философия в России: начало XX вв. / В. А. Кувакин. – Москва: Мысль, 1980. – 309 с.
- 124 Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви / В. Лаба. – Львів: Свічадо, 1998. – 552 с.
- 125 Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / Іняс Лепп / пер. В. Лях, О. Мартитуненко. – Київ: Пульсари, 2004. – 148 с.
- 126 Лосский В. Богословское понятие личности // Богословие и боговидение: сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский / пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова. – Москва, 2000. – С. 289–302.
- 127 Лосский В. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Богословие и боговидение: сб. ст. под общ. ред. В. Кислякова / Владимир Лосский / пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова. – Москва, 2000. – С. 67–81.
- 128 Лосский Н. В. Понятие о личности по В. Н. Лосскому // Православное учение о человеке: избр. ст. / Н. В. Лосский, диак. – Москва–Клин, 2004. – С. 324–329.

- 129 Лосский В. Н. Искупление и обожение // По образу и подобию. Перевод В. А. Решиковой / Н. В. Лосский. – Москва, 1995. – С. 95–105.
- 130 Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – Москва: Советский писатель, 1991. – 479 с.
- 131 Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / Георгий Мандзаридис / пер. с англ. В. Петухова. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003. – 127 с.
- 132 Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии / Иоанн Мейендорф, прот. / пер. с англ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской; прим. А. И. Сидорова. – Москва: ПСТБИ, 2000. – 318 с.
- 133 Мейендорф И. Исторические и богословские исследования / Иоанн Мейендорф. – Москва, 2005. – С. 207–233.
- 134 Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие / П. Минин / пер. с фр. В. А. Решиковой; изд-во христ. благотвор.-просветит. ассоц. «Путь к Истине». – Киев, 1991. – С. 339–391.
- 135 Михайлов А. В. О непостижимом постижимом // Богословие, философия, словесность / А. В. Михайлов. – Труды ВРФШ. – 2000. – С. 141–166.
- 136 Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Труды по патрологии. – Т. 1: Святые отцы II–IV вв. / И. В. Попов. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2004. – С. 17–48.
- 137 Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Труды по патрологии. – Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / И. В. Попов / ред. М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь; общ. ред. А. И. Сидорова. – Москва: Сергиев Посад, 2004. – С. 117–189.
- 138 Радович А. Человек – носитель вечной жизни / Амфилохий Радович, еп. / пер. с сербск. С. Луганской. – Москва: Издание Сретенского монастыря, 2005. – 304 с.
- 139 Сарычев В. Д. Святоотеческое учение о богопознании // Богословские труды. – 1963. – № 3 / В. Д. Сарычев. – Москва, 1963. – С. 34–63.
- 140 Сидорак А. М. Проблема стоїчного розуміння «життя згідно з природою» та його вплив на антропологічну проблематику Євагрія Понтійського // Проблеми гуманітарних наук. Філософія. – 2013. – Вип. 31 / А. Сидорак. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2013. – С. 173–186.
- 141 Спітеріс Я. Спасіння і гріх у Східній традиції / Янніс Спітеріс. – Львів, 2009. – 288 с.
- 142 Сурожский А. Вера / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – Краматорск: Тираж-51, 2007. – 271 с.
- 143 Сурожский А. Пути христианской жизни: Беседы / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – Киев: Дух і літера, 2001. – 272 с.

- 144 Сурожский А. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – Москва: Практика, 2012. – 984 с.
- 145 Сурожский А. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – Москва: Практика, 2012. – 1112 с.
- 146 Сурожский А. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы / Митрополит Антоний Сурожский. – Москва: Никея, 2012. – 288 с.
- 147 Сурожский А. Человек перед Богом / Антоний, Митрополит Сурожский. – Киев: Камо грядеши, 2010. – 348 с.
- 148 Попович И. Догматика православной Церкви: Пневматология / Иустин (Попович), преп. / пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева. – Москва: Издательский совет РПЦ, 2007. – 537 с.
- 149 Попович И. Пути Богопознания // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / Иустин (Попович), преп. / пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова. – Москва: Паломник, 2004. – С. 233–381.
- 150 Уер К. Чи сміємо ми сподіватися, що усі спасуться? Оріген, св. Григорій Ниський і прп. Ісаак Сирін // Внутрішнє царство / Каліст Уер. – Київ, 2004. – С. 197–220.
- 151 Хоружий С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // После перерыва: Пути русской философии: учебное пособие / С. С. Хоружий. – Санкт-Петербург, 1994. – С. 276–411.
- 152 Хоружий С. К феноменологии аскетики / Сергей Хоружий. – Москва, 1998. – 352 с.
- 153 Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия // О старом и новом / С. С. Хоружий. – Санкт-Петербург, 2000. – С. 35–61.
- 154 Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции / Сергей Хоружий. – Москва: Издательский дом «Парад», 2005. – 448 с.
- 155 Хоружий С. С. Свет плотинов и свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме // Огонь и свет в сакральном пространстве: Материалы международного симпозиума / Сергей Хоружий. – Москва, 2011. – С. 29–37.
- 156 Хоружий С. Философия и теология // О старом и новом / Сергей Хоружий – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – С. 289–310.
- 157 Христу П. С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега: ученые записки общества для распространения Священного Писания в России. 2001, № 3 (29) / Панайотис Христу. – Москва, 2001. – С. 120–128.
- 158 Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу / Томаш Шпідлік / Пер. з італійської Маряни Прокопович. – Львів: Вид-во ЛБА, 1999. – 446 с.

- 159 Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / Фома Шпидлик. – Москва: Дух и жизнь, 2000. – 493 с.
- 160 Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Христос Яннарас / пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева. – Москва: Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.
- 161 Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории / К. Ясперс / пер. с нем. М. Левиной. – Москва: Республика, 1994. – С. 420–523.
- 162 Staniloae D. Orthodox spirituality / Dumitru Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.
- 163 Staniloae D. The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology / Dumitru Staniloae. – V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline: Holy Cross orthodox Press, 1998. – 280 p.
- 164 Staniloae D. The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology / Dumitru Staniloae. – V. 2: The Word: Creation and Deification. – Brookline: Holy Cross orthodox Press, 1998. – 213 p.
- 165 Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. – Lund: Gleerup, 1965. – 500 p.
- 166 Thinking through: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars / Eds. Aristotle Papanikolaou and Elizabeth Prodromou. – St. Vladimirs Seminary Press, 2008. – 376 p.
- 167 Ware K. B. Eastern Christianity / Kallistos B. Ware // The Encyclopedia of Religion / ed. M. Eliade. – N.Y.: MacMillan Publishing Company, 1987. – V. 4. – P. 558–576.
- 168 Ware K. Foreword / Kallistos B. Ware // Staniloae D. The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. – V 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline: Holy Cross orthodox Press, 1998. – P. IX–XXVII.