

ДІАЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ХРИСТИЯНСЬКОГО ДУХОВНОГО НАСТАВНИЦТВА

Упредставленій статті здійснена спроба дослідити на матеріалі християнської аскетичної літератури діалогічний зміст духовного наставництва. З цієї метою розглядається два можливих типи стосунків між: наставником і учнем, побудованих відповідно на "душевній" і "духовній" любові

Однією з прикметних рис філософської свідомості ХХ століття є розуміння фундаментального значення процесу "спілкування" для формування і розвитку як окремої особистості так і культури в цілому.

Причин, що привернули і продовжують привертати увагу людини до інтерсуб'єктивного виміру власного буття, кілька. Головними серед них вочевидь є: динамізм сучасного світу і мимовільна залученість людини до різного роду контактів, комунікацій, зустрічей і т. п. - з одного боку, і водночас гостре відчуття власної самотності і покинутості, яке переживається як справжня екзистенційна проблема - з другого; усвідомлення моральної недосконалості "своєцентричних" принципів і розуміння однобічності традиційної суб'єкт-об'єктної позиції у ставленні до полісмиологічного і ціннісно-неоднорідного світу.

Чи не найбільш репрезентативною є в цьому плані т. зв. "філософія діалогу", або "філософія зустрічі", оскільки висвітлює проблему людини саме як істоти, здатної до спілкування з іншими.

Причому характерним є те, що поняттю "спілкування" надається в цьому зв'язку значно ширший і глибший зміст, ніж це передбачається традиційним слововжитком. "Спілкування" позначає тут вже не тільки і не стільки процес вербального обміну інформацією, скільки взагалі сам модус людського буття як

такого у світі інших особистостей. В контексті розуміння спілкування як "буттєвого осереддя людини і її культури" (М. Бахтін) стає зрозумілим і моральний потенціал цього феномену. Адже саме у здатності "спілкуватись", а не лише "пізнавати", у здатності взаємодіяти з іншим, виходячи з поваги до нього як до самоцінної особистості, розкривається і безпосередньо реалізується людська моральність як така.

Для того, щоб спілкування в розумінні об'єкт-суб'єктного відношення дійсно відбулось, від учасників цього процесу традиційно вимагається дотримання певних вимог. Найсуттєвішими серед них є: відкритість і діалогічність.

"Відкритість" можна розуміти як внутрішню налаштованість однієї особистості на іншу як на потенційного співбесідника або, гостріше, як готовність бачити у кожній особі чи предметі заклик, спрямований безпосередньо на себе.

"Діалогічність" означає здатність розглядати свого потенційного співбесідника, принципово не порівнюючи з собою чи з будь-якою іншою особою, безвідносно, як неповторного і самоцінного Іншого з притаманним тільки йому одному голосом і обличчям.

Історія духовного досвіду людства знає різні форми і види спілкування, канон і етичне забарвлення яких різняться залежно від культурних традицій. На характер і глибину осмислення процесу

спілкування значно впливає також приналежність його учасників до певної релігійної традиції.

Ось чому плідним і цікавим матеріалом для дослідження особливостей "спілкування" з огляду на його специфічно людський характер виявляються феномени релігійного досвіду. Чи не в першу чергу це стосується християнської традиції, адже християнству властива специфічна діалогічність. Йдеться, по-перше, про персоналістичне розуміння Абсолюту, що уможливорює розгляд відносин "людина-Бог" саме у категоріях спілкування як особистісного відношення я до Ти. А, по-друге, про розуміння Абсолюту як Трійці, тобто Бога єдиного у трьох Лицях, або Іпостасях. Причому "єдиносутність" і водночас "нетотожність", або безумовна особистісна самобутність кожної Іпостасі, зберігається внаслідок самовідданої найвищої любові, яка становить самий зміст, або внутрішню сутність християнського Бога. Для нас в цьому зв'язку важливо те, що образ досконалої любові у Божественній Триєдності, любові, що абсолютно виключає будь-яке переважання одного Лиця над Іншим, розглядається в християнстві як етичний корелят міжлюдських стосунків. Це означає, що і "відкритість" з властивим їй моментом аскетичного самозабуття, і "діалогічність" з вимогою безумовної поваги до іншого, до певної міри обумовлюється наявністю у людини, як потенційного учасника "спілкування" у вказаному вище значенні цього слова, любові у християнському її розумінні, любові-агапе, тобто "жертвовної волі до повної самовідданості і розіркненості" [1]. Але особливість християнського підходу в даному випадку полягає, можливо, не стільки у визнанні любові як етичного ідеалу, на який має орієнтуватись будь-яке спілкування [2], скільки у переконанні, що така любов є особливо "буттєво важкою" або і зовсім неможливою лише внаслідок позитивного розвитку природних сил людини. Звідси ідея про необхідність

аскетичного самоприниження, що знаходить свою реалізацію у понятті "подвигу".

З огляду на вищесказане, видається цікавим дослідження феномену християнського духовного наставництва, бо в ньому ми водночас бачимо і зразок справжнього "спілкування", орієнтованого на любов, і приклад найпослідовнішого здійснення подвигу, в даному випадку "послуху".

Крім того, дослідження ідей, що живили і надихали християнське наставництво, є також корисним і в історико-філософському плані. Адже воно дає можливість більш глибоко зрозуміти приховані значення і смисли тієї безперервної культурної традиції, у руслі якої зрештою зростала уся слов'янська філософська думка, починаючи від києво-руських книжників і аж до М. Бахтіна і Г. Батішева включно. Тому маємо надію, що ця невелика розвідка, присвячена розгляду діалогічного змісту християнського наставництва, стане одним із кроків в окресленому вище напрямі.

Отже, духовне наставництво, яким ми бачимо його в практиці східного християнства', зводиться до тісних духовно-інтимних стосунків наставника з одним чи кількома учнями, що прагнуть досягти християнської досконалості - святості, або такого "надлюдського" благодатного стану, коли людина, наскільки це можливо для її кінечної природи, "уподібнюється" Богу. З обох боків основою цих стосунків є "духовна" любов. В цьому плані коротко сутність духовного наставництва можна охарактеризувати так: спілкування в любові і заради любові.

Поняття "спілкування" в даному випадку включає спілкування в традиційному смислі слова - як надання певної інформації, наприклад, корисних для учня духовних порад, але не зводиться до нього. Усі жести, дії, вчинки і нарешті духовний настрій наставника, тобто, усі прояви його особистості - є напучуванням і прикладом для учня і в цьому розумінні

- словом, зверненим до нього. Завдання учня - почути ці "слова", пропустити їх крізь своє серце і відповісти - свідомо і відповідально як особистість. Цей діалогічний момент кладеться в основу стосунків наставника з учнем і є характерною ознакою їх спів-буття взагалі. Ця обставина власне і дозволяє вбачати у духовному наставництві різновид глибокого спілкування.

При дослідженні феномену духовного наставництва з цієї позиції важливо розрізняти зовнішню форму, у якій виявляються стосунки наставника з учнем, і їх внутрішній зміст і розглядати їх у властивій їм смисловій єдності, а не абсолютизувати щось одне з них. Так, духовне наставництво традиційно передбачає послух учня наставнику. Приклади такого послуху, які ми знаходимо у відповідній аскетичній літературі, нерідко суперечать здоровому глузду своєю зовнішньою марністю, а інколи навіть абсурдністю. Проте виконання "позбавлених сенсу" наказів наставника має свій внутрішній особливий зміст, адже сприяє вихованню почуттів покори і терпіння, які зрештою доводять учня до стану повної втрати впевненості у власних духовних силах.

Але тут треба пам'ятати, що, по-перше, учень приймає цей подвиг абсолютно вільно, виходячи з усвідомлення його користі для себе, а, по-друге, необхідність послуху, як і будь-якого іншого подвигу чи аскетизму взагалі, пов'язана в християнстві з усвідомленням неможливості досягнення моральної досконалості шляхом органічного розвитку закладеного в людській природі позитивного духовного змісту, про що вже згадувалося раніше. Звідси автентичний душевний настрій християнського подвижника характеризується парадоксальним поєднанням двох протилежних почуттів. З одного боку, це гостре почуття метафізичного жаху і непевності перед невідповідністю власного буття його належному зразку (рос. "трепет души"), з другого -

впевненість у близькості Бога і особливе почуття захищеності і граничної почутості (рос. "дерзновенная надежда")².

Таким чином, шлях людини до християнської досконалості - це завжди "шлях зерна", яке має наперед вмерти, щоб згодом знову народитися. Тому не послух як такий є метою духовного наставництва (що свідчило б про справді монологічний характер цього феномену), а святість - тобто вихід на якісно інший онтологічний рівень позалогічної причетності до Божественної природи, на якому стає можливим продовження перерваної гріхопадінням бесіди людини з Богом. При цьому важливо відмітити, що шлях християнського "обоження" зовсім не означає пантеїстичного розчинення у Божественній природі, навпаки, "перетворення" людини здійснюється за умови збереження особистісної самоідентичності і, в певному розумінні, завдяки їй.

Отже, духовне наставництво має на меті виховати людину настільки духовно вільною від детермінізму власної обмеженої природи, настільки відкритою до справжнього спілкування, щоб вона могла врешті-решт почути голос вічного Ти і вступити з Ним у містичне спілкування як повноцінне і повноправне Я, як неповторна особистість.

Без розуміння цього надзвичайно важливого моменту існує ризик зупинитись на дослідженні зовнішнього боку феномену духовного наставництва і побачити в ньому лише "репресивний канон виховання"[3].

Але при більш глибокому вивченні аскетичної літератури виявляється, що позиція першості, яку займає наставник щодо учня, є відносною, і активність наставника, який, образно кажучи, "веде" учня, аж ніяк не свідчить про пригнічення особистісної неповторності останнього. Якраз навпаки, традиційно саме почуття поваги до учня як до "образу Божого" і смиренне благоговіння перед його Я як перед потенційною "подобою Божою" характеризує справжнього наставника.

Звичайно, реальна практика знає приклади спотворень цієї ідеальної моделі і збочень у стосунках між наставником і учнем, які отримали загальну назву "младостарецтва".

"Младостарецтво" виникає там, де в основу стосунків наставника з учнем покладається не "духовна", а "душевна", тобто, природна любов. Це дуже важливий момент, адже як ми побачимо, від того, який різновид любові лежить в основі духовного наставництва прямо залежать можливості і характер спілкування наставника з учнем.

Пам'ятаючи про звичайну умовність категоричних висновків, зауважимо, що у випадку "духовної" любові між наставником і учнем завжди буде зберігатись простір для вільного розвитку Іншого, а отже, і для діалогу. Тоді як стосунки, породжені "душевною" любов'ю, приречені мати характер панування, і в силу цього залишатися в межах монологізму. Особливості "духовної" і "душевної" любові з цієї точки зору ми ще детально розглянемо далі, а поки відмітимо, що в ситуації "младостарецтва" воля учня поневолюється волею наставника, а його особистість "обтинається" до розмірів наперед відомого і загального для всіх морального шаблону. При цьому авторитет наставника непомірно зростає в очах учня, він перетворюється на його кумира, затуляючи в такий спосіб справжній моральний ідеал учня - Христа.

Прикметними в цьому контексті є слова видатного російського подвижника XIX століття - св. Ігнатія (Брянчанінова), який писав до одного із своїх учнів про характерну рису справжніх духовних наставників: "...Тоді виконують вони свій обов'язок, коли прагнуть, аби у душах учнів звеличувався і зростав один Христос. Вони погоджуються з тим, що їхні учні можуть бути невисокої думки про них, аби тільки звеличувався для них Христос... Тоді ці наставники відчують повноту радості бо досягли межі своїх бажань. Навпаки ті, хто приводить

довірені їм душі до себе, а не до Христа, скажу не помиляючись, чинять перелюб" [4].

Повертаючись до відмінностей "душевної" і "духовної" любові, почнемо з того, що в основі першої, тобто "душевної" любові, у всіх трьох її видах (відповідно до грецької типології): любові як прихильності, любові як дружби і любові як закоханості - лежить емпатичний потяг однієї особистості до іншої внаслідок тотожності загально-людської психофізичної природи усіх без виключення людей. Кожна людська особистість, будучи лише частковим втіленням цієї загальнолюдської природи, тяжіє до інших особистостей в силу природної необхідності у самодоповненні і самозбагаченні. Отже, в основі цієї любові лежить любов до себе, яка в ідеалі у такий спосіб взаємопов'язана з любов'ю до інших, а досягнення істинного блага для себе уможливується лише внаслідок досягнення його для іншого. Звідси "душевна" любов є морально виправданою (і взагалі залишається любов'ю у найвищому розумінні) доти, доки в ній зберігається взаємність і відкритість для інших. Тут ми бачимо підтвердження бахтінської думки про те, що "любов до себе" є лише метафорою. Справді, любов у своєму ідеальному втіленні завжди є почуттям, що має принципову векторну спрямованість від себе до іншого як мети. Любити у такий спосіб означає утверджувати іншого у його неповторній самотності і визнавати його буття самоцінним.

Але особливість християнської антропології в тім, що вона розглядає людину не тільки в перспективі її ідеального, належного виміру, а й в світлі досвіду гріхопадіння. Звідси моральна недосконалість душевної любові як почуття природного полягає у її залежності від індивідуалістичного прагнення людини до автономного існування.

Увесь оточуючий Адама цілісний світ живих *особистостей* в момент гріхопадіння перетворився для першої

людини на світ сотен і тисяч мертвих і чужих *об'єктів-монад*, які стали для нього засобами задоволення суцього індивідуальних потреб. Таким чином, внаслідок гріхопадіння змінився сам образ буття людини, і визначальним мотивом її життєдіяльності стала любов до себе, яка проявилась у самоствердженні за рахунок інших.

Тому у "душевній" любові внаслідок її детермінованості людською природою завжди залишається неподоланим егоїстичний момент, момент слабкодухої самозамкненості, яка і є справжнім джерелом монологізму. Люди, поєднані лише "душевною" любов'ю, існують одне для одного як екзистенційні монади і не можуть вийти на рівень глибинного, по-справжньому особистісного спілкування.

Небезпека "душевної" любові у стосунках між наставником і учнем, зокрема, полягає у т. зв. "пристрастії", тобто ситуації, коли учень стає об'єктом прихованої пристрасті наставника до влади, а в кінцевому рахунку до самозвеличення. Саме внаслідок "душевної" любові між наставником і учнем з'являється простір для зростання авторитету наставника і уможливується авторитарний характер наставництва. І замість того, щоб допомогти учню розкритись і вирости у повну міру закладеного в ньому образу Божого, або здобути "іпостасне" буття, наставник "формує" учня за власним зразком.

При цьому цікаво зауважити, що справа навіть не у моральній сумнівності цього зразка, навпаки, він може бути незаперечним у моральному відношенні, а в тім, що це є *чужий* зразок, духовно неавтентичний для цього конкретного учня. Найбільша небезпека наставництва, побудованого на "душевній" любові, наставництва *монологічного*, в тім, що воно фактично перешкоджає духовному удосконаленню учня, поскільки закриває йому шлях до розкриття і реалізації власного ідеального Я, а отже, і до святості.

Від "душевної" любові і за об'єктом, і за способом виявлення суттєво відрізняється "духовна" любов. Разом з тим ця відмінність не означає, що "духовна" любов заперечує або знищує "душевну" любов, вона лише змінює її напрям, "зцілює", або перетворює її. Справжня сутність любові проявляється, як вже зазначалось, у "спрямованості" до іншого. Цей принципово векторний характер є невід'ємною особливістю любові як такої, і він прослідковується в усіх її різновидах - від найнижчих до найвищих. Але лише на рівні "духовної" любові її об'єкт розглядається виключно як мета, і в жодному разі не є засобом. В цьому відношенні "духовну" любов можна розглядати як сублимацію "душевної" любові, тобто як "відновлення первинно-божественної і до Бога скерованої форми" [5].

В остаточному підсумку, і причиною, і об'єктом духовної любові є досконале буття - Бог. Ця любов дається людині як надприродній дар і як реальна можливість нового образу буття у справжній свободі від детермінізму власної природи. Людина вільна прийняти цей дар і вступити у спілкування з божественною Особистістю, і внаслідок цього сама відбутись як особистість, або не прийняти його і остаточно замкнутись у автономному самоздійсненні. В першому випадку показником реальності зв'язку, що відновився між Богом і людиною, буде "духовна" любов до Творця і всього універсуму. В другому випадку, відсутність цього зв'язку проявиться у вигляді егоїзму, і врешті-решт у ненависті до Ти і похідних від "ти". Зрозуміло, що обираючи перший шлях, людина обирає модель діалогічного відношення до світу і виходить на рівень істинно-особистісного існування. Практична реалізація цього шляху є набагато більш складною і болісною, ніж це уявляється світською свідомістю. Це пояснюється тим, що "духовна" любов ставить перед людиною вимогу самозречення в розумінні відмови від

центрального положення Я серед усього сушого, в той час як людське ество прагне само-ствердження, тобто прагне реалізуватись за законом самототожності "Я=Я". Підкреслюючи цей момент, о. Павло Флоренський взагалі пише про те, що "для власних зусиль любов до брата є абсолютно неможливою" [6]. Тому "духовна" любов завжди буде пов'язана з подвигом. В ситуації духовного наставництва "духовна" любов конкретно виявляється у позалогічному подоланні наставником меж власної кінечної самосвідомості. Причому Я наставника внаслідок внутрішньої відмови від власних природних атрибутів ("спустошення") цілком спрямовується на служіння Я свого учня і отожднюється з ним. В такий спосіб наставник відкриває Я учня як своє друге Я, як Ти. Так утворюється новий модус буття - єдиносущіє Ми, у якому водночас зберігаються два центри Я і Ти як самобутні особистості.

Для того, щоб зрозуміти як можливе таке "злиття" і "неототожнення" водночас, треба мати на увазі один важливий момент. Йдеться про те, що в остаточному підсумку в "духовній" любові, незважаючи на її спрямування, маємо любов до Бога. Наставник в цьому розумінні любить Бога споглядальною любов'ю, яка, в свою чергу, з необхідністю породжує в його серці діяльну любов до учня як до образу Божого. Цей нібито опосередкований характер "духовної" любові щодо учня - любов-в-Бозі-створює необхідну дистанцію між Я і Ти і слугує основою для взаємної шанобливої поваги.

У відповідь на самовіддану любов наставника душа учня довірливо розкривається у останній незахищеності

свого наявного Я, нерідко зовсім невідомого самому учневі. Так, у стані Ми завдяки перетворювальній силі "духовної" любові, спрямованій на учня, долається егоїстична самозамкненість останнього і зникає страх відкрити себе іншому у наявній моральній непривабливості.

При цьому ознакою того, що у самосвідомості наставника дійсно сталося об'єднання його власної особистості з особистістю учня слугує почуття жалю. Воно виявляється в тому, що наставник "засвоює" собі совість учня, тобто добровільно поділяє з ним увесь тягар відповідальності за його моральні провини.

Отже бачимо, що у спілкуванні наставника з учнем вимоги "відкритості" і "діалогічності" послідовно задовільняються лише за наявності "духовної" любові між ними. За таких обставин "відкритість" наставника не має ситуативного або вибіркового характеру. Породжена "духовною" любов'ю, вона втрачає звичайний обмежений характер і перетворюється на "все-відкритість" не тільки до "усього Адама", але і до усього сушого взагалі, що проявляється у граничній небайдужості і вразливості перед лицем "скорбот" творіння. Водночас "все-відкритість" не означає нівелювання конкретних особливостей кожного сприймаемого Іншого. Навпаки, завдяки подоланню у любові моменту власної зацікавленості, перед наставником відкривається можливість любити, а отже, і гранично відповідально виховувати кожного конкретного учня заради нього самого як неповторну і дорогоцінну ікону Божу.

ПРИМІТКИ

1. В цій роботі ми будемо аналізувати лише досвід східного - православного - християнського наставництва, оскільки, як свідчить вивчення відповідної літератури, за всієї типологічної близькості досвіди різних християнських течій мають свої особливості, що пов'язано з догматичними відмінностями.

2. У зв'язку з цим цікаво порівняти емоційний характер духовної поради, яку дав один із подвижників своєму учневі "Тримай розум свій у Пеклі і не упадай у розпуку".

Н. Григор'ева

1. Христианство //Философская энциклопедия. - Т. 5. - С. 447.
2. Малахов В. Этика.- К. : Либідь, 1996.-С. 285.
3. Бахтинский сборник.- М., 1997.-С. 186.
4. *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Письма о подвижнической жизни.- М., 1995.-С. 104.
5. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса.- М., 1994.-С. 50.
6. Настольная книга священнослужителя.-М., 1988.-Т.8.

RESUME

The one of the important features of the present philosophical consciousness is an understanding the profound role of the communication in the development of the person and culture.

The "dialogical" moment is the characteristic feature of the Christianity in particular. Taking these into account the author deals with the leading principles of the orthodox spiritual teaching. Great attention is payed on the dialogical potential of the "spiritual" and "emotional" kind of love between the teacher and the disciple.