

12. Kobilyanska O. Yu. (1965), *Zemlya*, Dnipro, Kyiv, p. 216 (ukr).
13. Kolodiy V. (2008), *Angel na kameni. Poems*, Bukrek, Chernivtsi, 328 p. (ukr).
14. Kolodiy V. (2008), *Z vognyu i kvitiv. Perevody* 360 p. (ukr).
15. Lesya Ukrainka (1977), *Maloruskie pisateli Bukoviny*, Naukova dumka, Kyiv, pp. 62-67 (rus).
16. Matiychuk O. M. (2006), *Pytannya literaturoznavstva*, 72, Ruta, Chernivtsi, pp. 56-64 (ukr).
17. Melnychuk B. I. (2009), *Chernivtsi: History and Modernity*, Zelena Bukovina, Chernivtsi, p. 387 - 431 (ukr).
18. Berger P. L., Huntington S. Ph. (2004), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Aspekt Press, Moscow, 379 p. (rus)
19. Science and poetry readings memory of Mary Tillo (2007), *Vidavnychiy dim Dmitra Burago*, Kyiv, 80 p. (ukr)
20. Pogrebennyk V. (2004), *Ukrainoznavstvo*, 3-4, p. 236-238 (ukr).
21. Rykhlo P. (2001), *Ya vse shche vryu, shcho Orfey spivaje*, in: *Then in Chernivtsi and round: memories of the old Austrian, Molodyi bukovinets*, Chernivtsi, p. 16 (ukr).
22. Rykhlo P. (2009), *The independent cultural journal "Ір"*. 56, Chernivtsi - Lviv, pp. 277-286 (ukr).
23. Ibid, pp. 289-297 (ukr).
24. Ibid, pp. 299-309 (ukr).
25. Ibid, pp. 263-265 (ukr).
26. Severnyuk T. A. (2001), *Spokusa bilo pusteli. Pages of Life. Poems. Bibliography. Archives*, Misto, Chernivtsi, 560 p (ukr).
27. Severnyuk T. A. (1985), *Ozarenie avgustom. Poems*, Karpaty, Uzhgorod, p. 6 (ukr).
28. Tillo M. (2006), *Lirika*, Vidavnychiy dim Dmitra Burago, Kyiv, 202 p (ukr).
29. Fedkovich Yu. (1984), *Barkarola, Poems*, T. 1, Dnipro, Kyiv, p. 332 (ukr).
30. Tselan P. (1993), *Fuga smerti in: Meridian sertsya, Poems*, Prut, Chernivtsi, p. 41 (death, ukr)
31. Yaroshinska E. (1958), *Virna Lyuba in: Selected Works*, Khudozhnia literatura, Kyiv, p. 33 (ukr).
32. Stainer M., Mondale C. (1988), *Region and regionalism in the United States*, Garland, NY.- L., 495 p. (engl).

© Жмундуляк Дмитро

Надійшла до редакції 10.06.2013

УДК 141.33

МОЗГОВИЙ ЛЕОНІД,

кандидат філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донбаського державного педагогічного університету, м. Слов'янськ

ІСИХАСТСЬКІ ВИТОКИ АНТРОПОМІСТИЧНИХ ІДЕЙ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

У статті розглянуто специфіку ісихастського містичного аскетизму як джерельної основи формування парадигми антропомістичних ідей у вітчизняній філософській традиції. Синтезуючи форми міфології, релігії та світської свідомості, український народ генерує власну систему світогляду, у якій антропомістика постає парадигмальним константним елементом.

Ключові слова: антропомістика; парадигма; вітчизняна філософія; ісихазм; аскеза; обоження.

Постановка проблеми. Стратегічним завданням сучасної української філософської науки є виявлення в історичній спадщині вітчизняної культури притлумлених джерел самобутнього глибинного мислення. Історико-філософська реконструкція та актуалізація цієї спадщини мають виступати детермінантою сучасного світоглядного процесу, яка б служила дійсною альтернативою позірним ідеологіям. Горизонт вирішення зазначеного завдання - ретельна історіографія витоків та генези парадигмальних ментальних форм культури українського народу, зокрема, антропомістичних ідей, уявлень про принципіву єдність існування людини з буттям як таким. Витоки цих ідей ідуть від різних культурних стихій: міфології, релігії, світської освіченості.

Первісна артикуляція антропомістичних ідей здійснюється в контексті наслідування та здобутків візантійської культури, репрезентованих в релігійно-філософських міркуваннях ісихастів.

Аналіз основних джерел. Первісне осмислення філософського змісту містицизму взагалі та ісихастських доктрин зокрема здійснене в працях представників російської релігійної філософської традиції - В. Соловйова, С. Бердяєва, П. Флоренського, В. Лоського. За радянських часів дослідження візантійських витоків вітчизняної культури зупинилися на рівні виявлення "базисних" структур, структури ж світогляду в кращому випадку узагальнювалися під рубрикою естетики (В. Бичков). У пострадянському культурному середовищі формуються окремі лінії філософської ревізії ісихазму. Координати цього дослідження визначені працями С. Аверинцева, С. Хоружого та ін.

Мета цього дослідження - виявити історико-філософський контур генези антропомістичних ідей у релігійно-філософських доктринах ісихазму.

Виклад основного матеріалу. Східнохристиянська містична традиція, яка була започаткована

ісихазмом наприкінці III - на початку IV століть на території Єгипту, Палестини й Малої Азії, пов'язана з іменами Макарія Єгипетського та Євагрія Понтійського. Важливу роль у розвитку та становленні антропомістичних ідей ісихазму відіграли кападокійські "отці церкви": Василій Великий, Григорій Нисський та Григорій Назіанський.

Пізніше, у XIII - XIV століттях, у розвитку ісихазму відзначилися Григорій Синаїт, Максим Кавасил й особливо Григорій Палама, концепції яких, окрім обоження, засновувалися й на ідеї Фаворського світла, яке, за твердженням Василя Великого, є найвищою Божественною красою і в порівнянні з яким навіть світло сонця видається п'тьмою. Таке порівняння було інтегроване ним у православну християнську антропологію для розкриття величності енергій Бога як образу несотвореного божественного світла.

Сутність ісихазму повною мірою проявляється у філософсько-богословській суперечці, яка відбулася між Г. Паламою (1296-1359) та вченим монахом Варлаамом (1290-1348) з приводу можливості безпосереднього пізнання Бога у власному містичному досвіді. Г. Палама визнавав існування таємничих енергій, "які діють сильніше за слово та смисл, що живуть "по духу мужах", тобто стверджував здатність небагатьох обраних людей безпосередньо бачити Бога "в його божественних проявах". Як зазначає С. Аверинцев: "У полеміці з представниками теологічного раціоналізму відстоював тезу, згідно з якою аскет-ісихаст у стані екстазу безпосередньо сприймає нестворене й неречовинне випромінювання Бога (т. зв. Таворське світло, яке, згідно з Євангелією, бачили апостоли на горі Тавор). Відмежовуючись від пантеїзму, розвинув у дусі ідеалістичної діалектики Аристотеля вчення про відмінність між сутністю Бога та його "енергією", або Самовиявленням: сутність перебуває у собі та є недосяжною, енергії пронизують світ та передаються людині, однак у такий спосіб, що "простота" та неподільність Божества при цьому не руйнується і єдність сутності залишається єдністю у багатоманітні енергій" [1, с. 77-78].

Містична практика обоження в ісихазмі вважається світовою містичною традицією, яка унаочнює й знання щодо певних законів розвитку людини та світу, що виявлялись і в інших культурах. Ісихазм, як і суфізм, поява й розвиток якого припадає на ті часи, мав доволі складну історію формування й був тісно пов'язаним з містичними ідеями неоплатонізму, гностицизму, маніхейства й навіть з антропомістичними ідеями давньогрецької культури. Початок розвитку християнської антропології збігається з намаганням створити біблійну транскрипцію концептуальної парадигми платонізму.

В ісихазмі, як і в інших ірраціонально-містичних традиціях, містичні практики не обмежувалися "німотствуванням" та молитвою, як це передбачалося його назвою, а були, насамперед, спрямовані до пошуку співвіднесеності між особистісним одкровенням та існуванням світу й плідно розвивалися як у теоретичному, так і в практичному вимірах. Так, містична антропологія автора Ареопагітик була, так би мовити, "теоретичним" дослідженням і не спиралася на особистий духовний досвід, аскетична ж практика Максима Сповідника, навпаки, розпочиналася з такого досвіду.

Загалом в історико-філософській традиції ісихазм прийнято розуміти як аскетично-містичне вчення, створене єгипетськими й синайськими проповідни-

ками, про шлях людини до її поєднання з Богом через образ праведного життя, або ж, власне, "обоження". Процес обоження, у якому, за допомогою ісихії, як це стверджував Григорій Синаїт, можна звільнити людський розум від закону гріха та смерті, був спрямований і на вирішення питання про сенс людського буття.

Стратегія нашого дослідження полягає в поєднанні історичної реконструкції форм містичного світогляду у відмінних історико-культурних формаціях із раціональними реконструкціями змістовних імплікацій визначених форм у горизонті сучасного філософського дискурсу. "Ми розглядаємо східнохристиянську думку як особливу інтелектуальну традицію, паралельну до західнохристиянської традиції, таку, у якій реалізовано інакший тип релігійно-філософського дискурсу" [7, с. 12].

Аскеза як передумова містичного діяння постає особливим різновидом особистої духовної практики, спрямованої на досягнення споглядання Божественного світла, набуття енергійної єдності, актуальної трансценденції людської природи. Власне містика пов'язується з виходом на метаантропологічний рівень, на якому розум, душа та тіло людини перетворюються в новій поставі буття.

Процес "реального єднання" з Богом шляхом містичної практики був відомий ще з постулатів апофатичного змісту патристичного богослов'я, яке доводило абсолютність і непізнаність Бога, існування якого можливе поза межами раціоналістичних вимірів людського розуму. Так, російський дослідник В. Бичков із цього приводу зазначає, що осягнення божества - це шлях "...безпосередній "поза світом" - шлях містичного єднання з богом і опосередкований, "у світі і через світ - образно-символічний шлях пізнання" [2, с. 160]. Передбачаючи ісихастські традиції, ще "батьки церкви" Діонісій Ареопагіт, Афанасій Великий, Максим Сповідник, Іван Дамаскін та ін. вважали, що апофатичний шлях - це навіть не пізнання, а містичне єднання з Богом, природа якого залишається для нас непізнаною.

Акцент на енергійній сутності людини постає парадигмальним для ісихазму: "У цілому, у західній традиції домінуючим є есенціальний дискурс (мовлення про сутності, ідеї, начала, телоси), східній же, православній традиції притаманний, на нашу думку, енергійний дискурс (оповідання про енергії - прагнення, імпульси, воління)" [7, с. 12].

Містичний концепт в ісихастському контексті визначав поєднання енергій людини та Бога в співвіднесенні з такими поняттями, як "благодать", "божественне осяяння", оскільки прикметник *mystikos* уживався з метою визначення особливого типу досвіду, який "перевищував" усталене й узагалі можливе розуміння сутності буття, джерелом здобування якого вбачалося досягнення "містичного об'єднання з Богом" [4].

Пізніше містика визначалася як благодатний стан, досягнення якого можливе лише шляхом суворого подвижництва, де обов'язковим аспектом уважався зв'язок з аскетикою. На думку В. Лоського "Православна Церква ніколи не розмежовувала сферу богослов'я та сферу містики. Наріжним каменем будь-якої достеменно догматичної праці є містичний досвід" [4, с. 88]. Хоча сучасне православ'я усіяло уникає застосування поняття "містика" або ж використовує його в значенні "здобування Духу Святого", за його допомогою уможливорюється перетворення "занапашеної" людської природи в при-

роду Божественну, що торкалося не тільки людської душі, але і її фізичного тіла.

Найбільш відомі представники містичного богослов'я, такі як Максим Сповідник, Симеон Новий Богослов, Григорій Палама, були водночас не тільки знаними теологами, але й подвижниками-містиками, учення яких були результатом здобутого в єдиному співнапруженні теологічних, богословських та містичних зусиль. Пізні ісихасти в боротьбі з експансією католицького раціоналізму, а також на противагу вітчизняним мислителям, які звернулися до вивчення емпіричної, буденної земної реальності, пристрасно сповідують містицизм, відкриваючи до нього доступ для всіх віруючих християн, закликаючи до духовної насолоди красою і світлом.

Загалом тема обоження була центральною темою всього досвіду східного християнства. Процес сходження людської істоти до Бога, згідно з інтерпретаціями сенсу цього поняття Афанасієм Олександрійським, здійснюється у двох сферах, обопільно пов'язаних поміж собою: сфері "діяння" та сфері "споглядання". Сам процес сходження має три етапи: каяття, очищення та досконалості, унаслідок яких людина змінюється та остаточно звільняється від пристрастей. Тому, з огляду на сутність цього феномена, ісихазм визначають ще і як психосоматичний метод самопоглибленої медитації, який сприяє концентрації уваги, "збиранню" думок, коли молитва виголошується особливим чином, із затримкою дихання, оскільки її головний принцип - мовчазне споглядання, у якому домінує надія на трансформацію людського єства, на "обоження" людської істоти в цьому, земному житті. Таке мовчазне споглядання й уважається в ісихазмі головною формою зв'язку індивіда з Богом.

Антропомістична концепція ісихазму містила в собі вимогу "обоження" не тільки людського духу, але й тіла. Світ, який унаслідок подібного перетворення побачить "обожена", близька до Бога людина, буде незвичайним, "нетварним", а таким, що буде вірогідно здатний віддзеркалити фізичну й духовну природу людини в процесі її постійного вдосконалення психофізичної структури, "обоження" й абсолютного злиття з Богом.

Містична практика в ісихазмі, як і будь-якій іншій релігійній традиції, передбачає спрямування зусиль на інтенсифікацію своєї пізнавальної діяльності в її спрямуванні на світ. Але в ісихастській традиції потрібно розмежувати містично-духовну практику як практику пізнавально-богословської діяльності та містичну практику як практику молитовнофізичної трансформації індивідом власного фізичного, психоемоційного та духовного стану. В антропомістичній духовній практиці ісихазму знаходимо декілька способів роз'яснення, яким саме чином священне начебто "відкривається" - маніфестує себе у світі профанного, "постає як щось об'єктивне поміж суб'єктивності". Тому інтелектуальні зусилля в спробах синтезувати або ж поєднати ці сфери є не тільки недостатніми, але й недоцільними.

Ісихасти, наслідуючи цю традицію, говорять про феномен "розумного осяяння", "розумного просвітництва", які містичним чином притаманні діяльності сердець людських істот, що здатні підвищувати себе до рівня сприйняття й безпосереднього залучення обожнюючих енергій, Фаворського світла. Ця ідея була підхоплена представниками російської філософії І. В. Киреевським, А. С. Хом'яковим, П. Д. Юркевичем, Б. П. Вишеславцевим та іншими,

які розглядали серце як моральне джерело діяльності людини.

У найвищій ідеї містично-духовної практики ісихазму, інтерпретації її завершальної стадії, якою є обоження, сакральне й профанне поєднуються за умови досягнення людською істотою абсолютного поєднання всіх її енергій з енергіями божественними. Такий синтез і співвідноситься з переходом людського створіння у відповідний особливий стан, у якому переживає своє "єднання з Богом" як притаманне йому особистісне відчуття, неначе здобуває власну цілісність душі, і розуму, і тіла. "Ми не називаємо "людиною" окремо душу або тіло людської істоти, - стверджував Г. Палама, - але й одне й інше одночасно..." [4, с. 105]. Тому досягнення "антропомістичної цілісності" інтерпретувалося в ісихазмі як необхідна умова достеменного існування й містично-духовної практики, через яку неначе повторює "вихід" із трьох станів свідомості й здійснює (відповідно до вчення індійських Упанішад) унікальне психічне перебування в четвертому стані ("чатуртхи"), де тріади перших Упанішад із часом змінюються на "тетради", а йогічний стан "мудри" передбачає здатність людської істоти керувати своєю свідомістю.

Таким чином, антропомістичну практику ісихазму, побудовану на досягненні стану обоження, слід розглядати як специфічний духовно-фізіологічний процес самозаглиблення й медитації, здійснюваних індивідом з метою досягнення внутрішньої єдності та гармонії, перебування людини в її цілісності, де "Божественне є спів-буттєвим людському". "В Божественних іменах" Діонісій Ареопіт писав, що містично можна осягнути лише сам цей факт, але, яким чином поєдналися в Богові людська природа й божественна, надлюдська, недоступно жодному знанню.

У вченні Г. Палами про енергії, яке було назване В. Лоським "синтезом візантійського богослов'я", були підведені підсумки 1500-літнього шляху православної думки. Св. Григорій на підставі свого релігійно-містичного досвіду обґрунтував ідею неіменованості божественної сутності й провів різницю між поняттями символу та енергії, називаючи символ посередником між людиною й божественним, а енергію він розумів як Самого Бога [3, с. 13].

Висновки

Шлях духовно-містичної практики в ісихазмі розглядався як шлях людської істоти до самої себе, який існував для того, щоб людина була здатна підготуватися до сприйняття божої благодаті, до такої духовної організації, котра є відкритою до Бога. Рух індивіда до Бога та його рух до себе є двома аспектами єдиного антропомістичного процесу - руху сходження до появи божественного світла, або благодаті. Це і є збігом трансцендентного та іманентного, котре пов'язане із серцем людини, відкрити його в собі - це "перекинути місток до Божества", оскільки людське єство й Абсолют не тільки не можна відірвати одне від іншого вони спроможні поєднуватися як протилежності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С. С. Софія-Логос : [словник] / С. С. Аверинцев. - [2-е вид.]. - К. : Дух і Літера, 2004. - 460 с.
2. Бычков В. В. Эстетика поздней античности (II - III вв.) / В. В. Бычков. - М. : Наука, 1981. - 323 с.
3. Знание и вера в философском дискурсе: Традиции и современность : сб. научных трудов / РАН ИНИОН ; Центр

гуманит. науч.-информ. исследов. ; [отв. ред. И. С. Выхристюк-Андреева, сост. Л. А. Боброва]. - М., 2010. - 192 с. - (Сер.: Проблемы философии).

4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. - М. : ООО "Изд-во АСТ", 2003. - С. 111-308.

5. Плотин. Энеады / Плотин. - К. : "УЦИММ-ПРЕСС" - "ИСА", 1996. - Т. 2. - 234 с.

6. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-бесмолвствующих / Григорий Палама. - М. : Канон, 1995. - 383 с.

7. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. - М. : Изд-во гуманитарной лит-ры, 1998. - 352 с.

Мозговой Леонид,

кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социально-политических и правовых наук Донбасского государственного педагогического университета

ИСИХАСТСКИЕ ИСТОКИ АНТРОПОМИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассмотрена специфика исихастского мистического аскетизма как ключевой основы формирования парадигмы антропомистических идей в отечественной философской традиции. Синтезируя формы мифологии, религии и светского сознания, украинский народ генерирует собственную систему мировоззрения, в которой антропомистика возникает парадигмальным константным элементом.

Ключевые слова: антропомистика; парадигма; отечественная философия; исихазм; аскеза; обожение.

Mozghovyi Leonid

Candidate of Philosophy, Professor, Head of the Philosophical, Socio-Political and Legal Sciences Department, Donbas State Pedagogical University, Sloviansk

HESYCHAST ROOTS OF ANTHROPOMYSTICAL IDEAS IN UKRAINIAN PHILOSOPHICAL TRADITION

The ways of spiritual development provided by Hesychast ascetic doctrines are conceptually sustained by a paradigm of anthropomystic ideas which bear the traits of mythological thinking and are special forms of interiorization of the fundamental religious concept which is transcendence. In the light of the concept of transcendence mysticism is a crucial phenomenon which can sustain some innovative anthropology for the contemporary world. Founded on the works of such famous Orthodox figures as St. Symeon the New Theologian, St. Gregory Palamas, St. Isaac the Syrian, St. Mark the Ascetic, St. John of the Ladder, and others, the concept of integral knowledge has roots in the Orthodox mystical tradition of hesychasm. According to hesychast teaching, man's primary goal is an experiential knowledge of God, which is achieved by "bringing one's mind to one's heart" or by aligning one's mind with the Divine Energies. Guided by hesychast teaching, Russian and Ukrainian thinkers criticize the Western philosophy "to deify" the human mind, reason, and logic. Instead, they see the mind as part of a broader cognitive totality that includes intuition, feeling, and man's overall capacity to apprehend the world. of the main elements of hesychasm is "sober and prayer". Sobriety is associated mental asceticism, with protecting one's mind from agitated and passions.

Key words: anthropomysticism; paradigm; Ukrainian philosophy; Hesychasm; ascetics; deification.

REFERENCES

1. Averyntsev S.S. (2004), *Sofia-Lohos. Slovyk. [Sophia-Logos], Dukh i Litera, Kyiv, 460 p.*
2. Bychkov V. V. (1981), *Estetika pozdney antichnosti (II - III vv.) [Aesthetics of the late ancient history (II - III centuries)], Nauka, Moscow, 323 p.*
3. *Znanie i vera v filosofskom diskurse: Tradicii i sovremennost. [Knowledge and Faith: traditions and present times] (2010), RAN INION, Moscow, 192 p.*
4. Losskiy V. N. (2003), *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj cerkvi [On mystical teology of the Estern Church], in Losskiy V. N., Bogovidenie, Moscow, pp. 111-308.*
5. Plotin (1996), *Eneady [Aeneades], «UCIMM-PRESS»-«ISA», Kyiv, 234 p.*
6. Sv. Grigorij Palama (1995), *Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolvstvujushhih [Triades for the defense of saint speechless], Kanon, Moscow, 383 p.*
7. Horuzhiy S.S. (1998), *K fenomenologii askezy [On the phenomenology of ascetics], Izdatelstvo gumanitarnoj literatury, Moscow, 352 p.*

© *Мозговий Леонід*

Надійшла до редакції 15.07.2013