
*Г.О. Зубань,
кандидат філософських наук,
доцент Слов'янського ДПУ*

КОРДОЦЕНТРИЧНІ ІНТЕНЦІЇ ТА РОЛЬ ОБОЖЕННЯ У ФІЛОСОФІЇ ІСИХАЗМУ

Розриви у вітчизняному духовному і політичному розвитку, які сьогодні прагнемо подолати, передбачають необхідність дослідження історичного значення традиції ісихазму, визначення її сутності та реальної ролі в становленні та розвитку вітчизняної культури. Проте, це неможливо зробити без неупередженої та об'єктивної історико-філософської експертизи його.

Дуже важливо на даному етапі розвитку як українського суспільства, так і української філософської думки виявити ті зв'язки, через які українські мислителі сприймали передовий досвід середньовічної та ренесансної Європи. Одним з таких зв'язків є залучення до національного світоглядного досвіду тем та ідей, викладених у вченні ісихастів [9], адже саме тут знаходимо яскраво виражені мотиви кордоцентризму. А вітчизняну національну філософську традицію визначають як “філософію серця”. Такий акцент свідчить про те, що тема “серця” в дискурсі української філософії набуває поліфонічного, багатозначного звучання одразу в декількох вимірах: онтологічному, антропологічному, гносеологічному, етичному.

Ісихазм – це напрямок, який втілює в собі риси “живого” та особистісного спілкування людини з Богом, – містична течія у Східному (православному) християнстві з греко-візантійськими коренями, філософська система якої побудована навколо поняття “ісихія”, що в перекладі з грецької означає “спокій”, “тиша”. Проте, для подвижників ісихазму ісихія – це філософія життя, філософія гармонійних відносин людини з Богом, шлях людини до свого колись покинутого “дому”.

Людське буття сповнене складних пошуків, переживань, а світ, в якому живе людина, сповнений змінами, перетвореннями, перебудовами, серед яких вона гостро відчуває потребу у спокої, умиротворенні, гармонії, спілкуванні з Богом. Людська істота в глибині жадає цього умиротворення і спокою. “Ми знаємо, що море може бути спокійним тільки у своїх глибинах, а на поверхні його хвилі піднімаються високо і падають на берег із страшною силою...” [7, 23]. Актуальність відновлення досвіду цілісного онтологічного й антропологічного мислення, репрезентованого традицією ісихазму, зумовлюється викликами сьогодення, адже минуле ХХ ст. увійшло в історію людства з ознакою “антропологічної катастрофи”. Перша і, особливо, друга світові війни поклали край гуманістичним і просвітницьким ілюзіям про здатність людини розсудливо, на основі найвищих критеріїв раціональності передбачати й визначати майбутнє цивілізації. І у цій ситуації неначе справдилися шопенгауерівські та ніцшеанські песимістичні передбачення: людина стає істотою, якій загрожує небезпека з боку науково-технологічного розвитку, з боку переродження її ества й деградації її природи. “Гострота ситуації, – як відзначають В.В. Лях та Р.В. Лях, – зумовлена також тим, що у зв'язку зі шквалом змін, викликаних науково-технічним прогресом, виникає проблема психічного пристосування людини до нової реальності. Біда полягає у тому, що зростає кількість стресових ситуацій, які спричиняють погіршення психічного здоров'я людства. Маємо тенденцію до збільшення ноогенних захворювань, пов'язаних з втратою людиною сенсу життя” [11, 185].

На це звертали і звертають увагу філософи, починаючи від С.Кіркегора, К.Ясперса, А.Камю, Ж.-П. Сартра й закінчуючи В.Франклом, А.Бінсвангером, Р.Лейнгом та О.Тоффлером. Вони наголошували на загрозах для виживання людства з боку всезростаючих темпів соціальних, економічних, політичних і технологічних змін й неспроможності людської істоти адекватно на них реагувати. Поняття “хвороба до

смерті”, “абсурд людського буття”, “всезагальне ушкодження розуму” були застосовані ними в якості характеристик існування сучасної людини.

“Одновимірна людина” Г.Маркузе, “людина-споживач”, “індустріальна людина”, що зводить весь навколишній світ й світ власного буття до раціональної орієнтації на матеріальний добробут та владу, чи “технологічна людина”, як варіант нової інтеграції людської особистості – тема праць В.Феркісса, Е.Фромма та М.Фріша – засвідчили виникнення специфічного феномену сучасної (технологічно-індустріальної) цивілізації – антропологічного модусу духовно знеціненого й ушкодженого буття людської істоти.

І знову, як для середньовічних містиків, людина в очах сучасних філософів постала як зубожіла, виснажена істота, яка загубила світлоносну духовну спрямованість розумної свідомості: “... Там, де невідання, там заперечення і порожнеча. Воістину людина – скотина, мавпа, безумець, допоки вона косніє у невігластві! Тут треба піднятися до вищого виду пізнання...” [13, 85]. Таким вищим видом пізнання ісихасти вважали “пізнання серцем”. “Що ж заважає нам визнати, що потрібно мати серце чисте, відкрите таємницям буття, серце глибоко смиренне, щоб сприймати таємниці духовні? – запитував, наприклад, архієпископ Лука. – Знаємо ми, що видатні святі, які мали таке серце, мали знання про світ набагато глибші, ніж ми” [2, 74, 78].

Кордоцентричні інтенції в ісихастській традиції пов'язані з дуалістичним розумінням природи людини. З одного боку, людина постає істотою, яка має відповідну ідеальну подобу, єство, яке може перетворити світ буття “на закон плоті”, з іншого, – зусилля серця спрямовуються на те, щоб нагадати людині про інший закон і таким чином просвітити її: “Любов до себе – це любов до гріховної істоти, зміст полягає у любові до Бога, і лише тільки через Нього – до себе...” [10, 6].

“Просвітництвом серця” в ісихазмі вважався специфічний процес, який ставив за мету наблизити людину до Божественної сутності, тобто обожити її. Ісихасти сприймали обоження як поєднання усіх енергій людини та Бога, як синергійний акт, який є результатом двостороннього процесу, для здійснення якого від неї вимагається належна аскетична підготовка, сутність якої полягає у глибинних самозмінах та утворенні власної цілісності, де серце було б відповідним регуляторним органом ціннісних орієнтацій.

Обоження в ісихазмі можна порівняти з процесом новостворення цілісності індивіда, де метою виступало “самозбирання духу”, тобто розташування в своєму серці єдиного центра, який був би найвищою ієрархічною структурою, а за ступенем співвимірності й відносної простоти виступав би певною з'єднувальною ланкою, яка із загальної співвідносності логіки буття “просвітлювала” б для людини її духовний потенціал, допомагала глибше зрозуміти свою природу.

Ісихасти сповідували гуманний образ праведного життя, або ж, власне, “обоження”. Утверджуючи для людини можливість стати (за благодаттю) Богом, практично, “змінити” у своїй уяві та вірі феномен смерті і тління ореолом божественності і безсмертя, процес обоження був спрямований і на вирішення питання про смисл людського буття.

Процес обоження цікаво інтерпретувала Л.В. Теліженко. Вона вважає, що обоження є “наслідком розвитку процесу самоорганізації антропологічної цілісності”. Крім того, воно, на думку цієї ж дослідниці, інтерпретувалося ще як “шлях людської істоти до самої себе” [15, 45].

Втім, можна припустити, що обоження в ісихазмі виступало містико-антропологічним ідеалом. Цей ідеал співвідносився з цілісним перетворенням “занапащеної” природи людини в природу божественну, перетворенням, в процесі якого зміни під впливом благодаті божої торкалися не лише людської душі, думок та розуму індивіда, а й його фізичного тіла. Власне, така трансформація людської істоти й називалася обоженням.

Сутність духовного досвіду ісихазму точно визначив О.В. Марченко: ісихазм “сприяв осмисленню внутрішнього життя людини, шляхів індивідуального сходження до Бога, утвердженню засад християнського персоналізму, орієнтованого на визнання

самоцінності особистості. Співпадаючи з деякими тенденціями розвитку української культури, ісихазм сприяв більш свідомому і послідовному їх вираженню, служив своєрідним каталізатором їх переростання в нову якість. Він націлював людину на досягнення її єднання з Богом через самопізнання, самозаглиблення у внутрішній духовний світ” [12, 16].

Серце для ісихастів було синтезованим осередком не тільки свідомості, а й несвідомого, не тільки душі, а й духу, не тільки духу, а й тіла, не тільки зрозумілого, а й незбагненого. Пізнання за допомогою серця в ісихазмі визначається як “розумне бачення”, “розумне діяння”. Найважливішим моментом цього “діяння” вважалося “введення розуму в серце”, оскільки сутність і зміст ісихії інтерпретувалися як таємнича і надраціональна праця з перебудови душі в “стан відкритості”, тобто готовності до сприйняття благодаті, готовності усвідомити себе в якості антропологічної “середини”, де середина – це вічний свідомий пошук людської міри: людина – не тварина і не Бог, оскільки вона ще дуже віддалена від Божественного через власну абсолютизацію емпіричного світу і непоборного бажання розчинитися у власній емпіричності.

Ісихастський кордоцентризм виходить із бажання постійного пошуку Божественної істини, наближення до неї, відчуття своєї причетності, бажання вийти за межі об’єктивного світу, бажання перемогти матеріальний світ речей і долучитися до трансцендентного, керувати за відповідними принципами комплексом людських настанов, бажань, міркувань.

Кордоцентричне спрямування філософії ісихазму було загальною умовою для досягнення незворушного стану розуму й внутрішньої антропологічної співвимірності. “Слід кожного разу, розпочинаючи, все облишити, щоб серце було звільнено від усього найрішучішим чином...” [8, 51], – читаємо у стислому нарисі аскетички Феодана Затворника. Очищення, або ж тверезіння, свідомості в ісихазмі пов’язувалося з відмовою від його узвичаєного принципа діяльності, коли одна мета або ж роздуми довільно поступалися місцем іншим. Містично-духовна практика ісихазму, відома під назвою практики обоження, полягала, по-перше, у тому, щоб виробити в свідомості єдину мету, своєрідний устрій почуттів, думок та серця, який би, відповідно до ідей Феодана Затворника, перетворював людську істоту на таку, що “очікує й сприймає відкритість до Бога”, досягнення набуття стану, аналогічного до будистської нірвани.

По-друге, саме уявлення людської істоти конституювало в ісихазмі ідею про деяку матеріально-енергетичну сутність, яка ніби перебуває у якомусь постійному процесі. Властивий цьому процесу синтез енергій усіх рівнів людини як істоти фізичної, істоти, яка відчуває і мислить, пов’язувався з появою й енергетичних якостей, які раніше не були характерними для його власних структур, й визначалися як енергетичні якості божественного рівня. При цьому стан свідомості індивіда інтерпретувався як відповідний ступеню синергетичного синтезу почуттів, думок та тіла.

По-третє, процес обоження, або ж новостворення цілісності індивіда своєю кінцевою метою мав певне “самозбирання духу” як розташування себе у єдиному центрі, або ж у проміжку простору, який би був ієрархічно найвищою структурою, а за ступенем співвимірності й відносної простоти виступав би й певною єдністю змісту буття. Послідовність процесу ієрархізації полягала ще і в тому, щоб “блукаючий серед предметів зовнішнього світу був здатним повернути свій розум в середину тіла, а звідти спрямувати його до Бога” [6, 31], і, таким чином, здобув в обоженні цілісність й свободу власного існування.

Досить часто ісихастське вчення називають філософією “серця”. Таке розуміння засвідчує і його зв’язок з давніми містичними традиціями. Отже, у релігійному мисленні серце – це, насамперед, совість й моральна справедливість, чистота устремлінь та прагнень.

Б.П. Вишеславцев, наприклад, особливо підкреслював близькість християнського розуміння феномену серця до індійської традиції, причому не лише містичної, релігійної,

а й мирської. Синкретизм індійської культури суттєво нагадує й синкретизм європейського гатунку. “Сутра серця” (“Хридая сутра”) є одним з головних буддистських текстів, у яких викладена “сутність позамежової мудрості” [5, 78]. Серце у цьому тексті – це не тільки сутність вчення, а й аналог розуму, свідомості. В буддизмі феномен серця, на відміну від християнських текстів, здебільшого має більш загальний характер й використовується як метафора, що сповнена трансцендентним змістом.

Якщо в ісихазмі серце (χαρδία) розуміється і як орган почуттів, і як інструмент свідомості, як осередок тілесного і духовного життя людини, її найсуттєвіший орган і скарбниця всіх сил, бажань, думок, то в буддизмі серце, як правило, не співвідноситься з певним конкретним органом. Буддистські містичні практики радше є практиками психічного або трансцендентального плану, вони не містять у собі елементів психосоматики. А от у даосизмі серце виступає в якості центрального антропологічного поняття, що несе в собі “відбиток глибинного антропокосмізму” [17, 316].

В ісихазмі, натомість, серце має керувати усім складом людської істоти, стверджував св. Никифор. І якщо благодать починає керувати ним, серце опановує усі тілесні члени й думки людської істоти. З одного боку, воно неначе фіксує антропологічну й божественну поєднаність розуму, волі, відчуття й совісті, а, з іншого, – певним чином вирішує антиномічне протиставлення цих понять.

Кордоцентричний феномен в ісихастській практиці перетворюється на безперервну перспективу, в якій людина усвідомлює себе і свою любов до Бога як духовну домінанту. Хаотично-розмаїтий світ матеріальної повсякденності в контексті світобудови вже не виступає критерієм позитивності, оскільки людина піднімається на високий ступінь самоусвідомлення, яким керує “світове серце”. Це особлива форма свідомості, позбавлена афектів й викликана особливим станом людської істоти (станом “позамежової мудрості”). Е.А. Торчинов визначає серце як “реальність, яка непідвладна категоріям та поняттям людської ментальності” [16, 231].

Вже в Біблії віднаходимо традицію тлумачення серця, згідно з якою воно синтезує розум та відчуття. Серце, як пишеться у Святому Письмі, є центром морального життя людини, її совістю. Виступає воно і як духовний центр несвідомого, тобто, утаємниченого, містичного в людській істоті. Німецький дослідник Х.-В. Вольф підрахував, що в Біблії налічується понад 900 згадувань про серце [1, 68–74].

Серце в ісихастській традиції наче “народжує думки”, роздуми є “пропозицією серця”; зрозуміти серцем – означає зрозуміти сутність; пізнати “усім серцем” – зрозуміти цілком; “всяк мислить у серці своєму”, думки – “поради сердечні”; “говорити в серці” – думати. Серце чуває. Воно радується і радіє; сумує і журиться; заздрить і ненавидить, турбується і відчаюється, тремтить і жахається; спалахує й горить під впливом божественного слова; серце приймає рішення. Воно є осередком морального життя людини, із серця виходить любов; нарешті, серце є хранителем і носієм усіх тілесних сил людини.

За Біблією [3] серце є вмістищем усієї симфонії душевних почуттів; органом думки і осередком мудрості; органом волі й рішучості.

Ісихасти, наслідуючи цю традицію, говорять про феномен “розумного осяяння”, “розумного просвітництва”, які властиві діяльності сердець людських істот, що здатні підвищувати себе до рівня сприйняття Ісусова світоявлення, й безпосереднього залучення й сприйняття обожених енергій, Фаворського світла. Старозавітні символи інтерпретуються тут як “символи таїнств, що відбуваються тепер у чистих серцях” [6, 65].

Якщо ж вважати, що релігійно-філософське вчення ісихастів є своєрідною історичною концептуалізацією традиції, то не можна не погодитися з висновками Л.В. Теліженко про те, що містичний досвід як “верхівка духовної практики православної аскези є тільки досвідом духовного процесу, який передбачає лише пізнання змін внутрішньої реальності людини” [15, 67].

Подібне визначення, на нашу думку, стало можливим через ідеалістичне (теоретичне) звуження Л.В. Теліженко предмета дослідження, тобто через здійснення нею аналізу містичного досвіду в ісихазмі тільки з огляду на його антропологічні виміри. Саме тому під “ісихастським містичним досвідом” вона і розуміє, насамперед, “індивідуальний досвід героїчного вчинку, духовної практики обоження як поєднання енергій людини з енергіями Бога” [15, 67].

Незважаючи на те, що “ісихастський досвід” (а, це, на нашу думку, дещо інше поняття, ніж містичний досвід у його загальному розумінні) також може бути визначений як досвід містичний, і те, що він в практиці обоження побудований на “індивідуальному переживанні духовно-душевного стану” подвижників, їхнього внутрішнього світу і визначається Л.В. Теліженко як “внутрішній досвід”, досвід “внутрішнього життя людини”, втім, в практиці концептуалізації богословського вчення ісихазму не останню роль відіграє також раціональне начало.

Практика аргументації Григорія Палами своїх теологічних позицій за допомогою Арістотелевої силогістики у дебатах з Варлаамом Калабрійським реально засвідчує і те, що містичний досвід інтерпретації і розуміння реальності не може бути визначений як такий, що не “спирається на інтелект, почуття й розмежування”. Радше, його слід визначати як досвід, що має певний синкретичний характер. Тому важко погодитись і з висновком Л.В. Теліженко про те, що “в християнстві містичний досвід є результатом індивідуальної самоорганізації життєдіяльності подвижника, перенесення певних антропологічних змін, що надзвичайними зусиллями волі досягаються ним протягом значного періоду життя”. Така функція духовно-містичного досвіду присутня у практиці ісихазму, проте вона не вичерпує обсягу усіх його “функціональних можливостей” [15, 67].

Концепція Палами викарбовувалася у дискусії, яка розпочалася з полеміки Григорія з Варлаамом Калабрійським, який займав позицію філософського номіналізму і стверджував, що практика ісихастських молитовних споглядань нетварного Фаворського світла, тобто самого Бога, є почуттєвим й звабливим дияволобаченням [14]. Саме у богословській полеміці з Варлаамом Григорій Палама, концептуально завершуючи розбудову своєї системи, спирається на містичний досвід і застосовує його в інтерпретації та обстоюванні богословських догматів греко-візантійського православ'я.

Заперечення уявлень ісихаста Палами щодо можливості безпосереднього сприйняття Фаворського світла було для Варлаама не тільки проблемою його особистого престижу, або ж захисту власних філософських переконань. З неможливості доказово (логічно) розпізнати божественні таємниці Варлаам намагався вивести постулат щодо вторинності будь-яких теологічних догматів й запропонувати його у якості світоглядного богословського підґрунтя для об'єднання Церков. Це він, зрештою, і запропонував папі Бенедикту XII. Сприяння ж такому об'єднанню і визначало сутність смислу усього його життя.

Палама, натомість, вбачав проблему в можливості виникнення й поширення почуття певного “розхолодження” людської істоти у сприйнятті й поклонінні Богові, переживав через те, що розбудова філософського (раціонального) й наукового знання перетворюється на перепону для устремлінь людської душі до “живої любові Бога” (а Варлаам саме й вважав, що поза науковою сферою людство не може “безпомилково створювати священну символіку щодо її неречових, нематеріальних першообразів”). Тому, заради догматичного підтвердження “живого досвіду віри”, Григорій Палама і концептуалізує абсолютно містичне за своєю сутністю вчення щодо енергій” (дій), які “вічно сяють, рясно й утаємничено впливають з божественної сутності.

Євангельським свідченням й природним, тобто єдиносутнісним, символом цих енергій Бога й починає виступати у вченні Палами “нетварне Світло Перетворення Христового”, Фаворське світло – феномен, за своєю сутністю, також абсолютно містичний.

В ісихазмі людина має можливість наповнити своє серце емоційною значущістю, перенести акцент раціонального присмаку на іншу периферію, що, в свою чергу, надасть можливості відчувати безпосередню причетність до інтуїтивної тканини Абсолютного: “Саме перетворення світу здійснюється у просторі початкової єдності людини зі світом... людина пов'язана з універсумом, як органічна його частина...” [4, 12].

Ісихасти з їхньою концепцією обоження пропонують людству атмосферу компромісу, гармонії, джерелом створення якої виступає Бог з його модусами та атрибутами. Під Божественним впливом якого стимулюється і підтримується процес “розгортання” світу, оскільки в Богові: “абсолютна всезагальність збігається з абсолютною одиничністю, а абсолютний максимум збігається з абсолютним мінімумом...” [10, 366].

Аналіз специфіки кордоцентричного спрямування філософської традиції ісихазму дає можливість стверджувати, що серце потрапило в центр уваги через принципи позараціонального містичного підходу щодо визначення головних категорій загальносвітоглядної системи греко-візантійського православного богослів'я.

Вчення про сутність Бога, про сутність та енергії, про нетварну природу Фаворського світла, богоподібність людської істоти, Божу благодать та обоження розбудовується ісихастами у межах загальносвітової традиції духовно-містичного досвіду, утворюючи утаємниченість, містичний характер богословської символіки, що була концептуалізована в ісихазмі; містичне ж осяяння, або містичні видіння, постає головним методом можливого пізнання світу і світобудови, пізнання реальності та суті процесів, що в ній відбуваються, методом можливого “входження”, розпізнавання або ж “розкриття” смислу символіки, якою ця реальність в ісихазмі відтворювалася.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Wolf H.-W.* Antropologie des Alten Testaments. – Munchen, 1975.
2. *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий).* Сила моя в немощи совершается. – 1998.
3. Біблія або Книги Святого письма Старого й Нового Заповіту. – К., 1990.
4. Вестник Сев. ГТУ. Вып. 20: Философия. – Севастополь, 1999.
5. *Вышеславцев Б.П.* Сердце в христианской и индийской мысли // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
6. *Палама Григорий.* Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания // Добротолюбие в русском переводе. – Т. 5. – М., 1900. (Репринт, 1992).
7. *Митр. Антлохий (Родович).* Духовная жизнь по алфавитному патерику // Исихазм как освоение внутреннего мира. – М., 2004.
8. *Епископ Феофан Затворник.* Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики). – М., 1894.
9. *Жиртуєва Н.С.* Ісихазм в духовній культурі середньовічної України та Росії. – Дис. ... канд. філос. наук. – К., 2001.
10. *Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В.* Философский словарь. Справочник студента. – М., 2002.
11. *Лях В.В., Лях Р.В.* Свобода в контексті визначення людського існування: “онтологічна” структура чи форма самореалізації // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К., 2004.
12. *Марченко О.В.* Богошукання як людинотворчість: філософсько-персоналістичний аналіз еволюції релігійно-етичної думки в Україні: – Автореф. ... дис. доктора філос. наук. – К., 2005.
13. *Мейстер Экхарт.* О неведении // Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб., 2000.
14. *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М., 1995.

15. *Теліженко Л.В.* Містичний досвід як антропологічний модус. –Дис. ... канд. філос. наук. – Харків, 2004.
16. *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. – СПб., 2000.
17. *Уваров М.С.* Время и вечность сердца (о символике сердца в буддизме, христианстве и светской культуре) // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 17–19 февраля 2005 г. – СПб., 2005.