

EPISTEMOLOGICAL STUDIES IN PHILOSOPHY,
SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ISSN 2618-1274 (Print), ISSN 2618-1282 (Online)

Journal home page: <https://visnukpfs.dp.ua/index.php/PFS/index>

ФІЛОСОФІЯ

Світлана Миколаївна ГУМЕНЮК

Кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри журналістики та
українознавства, НУВГП,
вул. Соборна, 11, Рівне, 33028, Україна

E-mail: s.m.humeniuk@nuwm.edu.ua,

Стефанія Ярославівна УКРАЇНЕЦЬ

Кандидат філософських наук,
завідувач кафедри загальнотеоретичних
правових та гуманітарних дисциплін,
Рівненський інститут КУП НАНУ,
пр. Олександра Борисенка, 5, Рівне, 33028, Україна

E-mail: stefany.ukrainets@gmail.com,

Svitlana HUMENIUK

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Associate
Professor of the Department of Journalism and
Ukrainian Studies, NUWM,
Soborna St., 11, Rivne, 33028, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3505-9585>

Stephaniya UKRAYINETZ

Ph.D. in Philosophy, Head of the Department of
General theoretical legal and humanitarian disciplines,
Rivne Institute of Kyiv University of Law,
National Academy of Sciences,

Olexandr Borisenko Sq., 5, Rivne, 33028, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2619-8428>

УДК 27 - 877.2 + 141.319.8 (477)

ІСИХАЗМ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНА ОСНОВА УКРАЇНСЬКОГО КОРДОЦЕНТРИЗМУ

Received 12 October 2023; revised 15 November 2023; accepted 11 December 2023

DOI: 10.15421/342320

Анотація

У статті підкреслено думку про настійну потребу співвіднесеності сучасних культурно-антропологічних пошуків України з мислетворчою традицією, актуалізованою ідеями богословсько-персоналістської цінності людини та кордоцентризму, які знайшли вагоме опертя в ісихазмі з його невичерпним потенціалом преображення та обоження людини. Доведено, що ісихазм – це не лише спокій і мовчання і не тільки система богословських понять, з допомогою якої стверджується можливість єднання з Богом. Це щонайбільшою мірою особисте божественне самоодкровення. Ісихазм значну увагу акцентує на спроможності серця увібрати і вмістити божественне світло, яке стягає подвижник.

Акцентовано увагу на значимості кордоцентричної лінії у сучасному українському філософуванні, що найповніше акумулювала у собі усю повноту філософської морально-релігійної вітчизняної традиції. Доведено, що острозьке книжництво стало своєрідною сполучною ланкою між Афоном та Україною у кінці XVI-го століття. Підкреслено трансформацію традиції острожан у творчості Петра Могили, який наголошує на тому, що «не плоть і кров», а священне богослов'я навчає істинній премудрості – Божественному розуму. Ця думка демонструє дієву концепцію «внутрішньої» людини, а також засвідчує безперервність спадкоємництва філософування у православному морально-релігійному контексті від давньоруського любомудрія до кордоцентричних інтенцій Київської філософської школи.

Аргументовано, що ісихастська практика теозису – обоження людини є надзвичайно важливою, оскільки що являє собою містику світла, яке єдине може видозмінити світ. А тому відстежені нами трансформації ісихастського досвіду в українській філософії засвідчують потребу належного інтерпретаційного простору українського кордоцентризму.

Ключові слова: антропологічна катастрофа, ісихазм, кордоцентризм, теозис, внутрішня людина.

HESYCHASM AS THE CONCEPTUAL BASIS OF UKRAINIAN CORDOCENTRISM

Abstract

The article emphasizes the urgent need for relativity of modern cultural and anthropological searches of Ukraine with thought-creative tradition actualized by the ideas of theological and personalistic value of man and cordocentrism, which found a strong support in hesychasm with its inexhaustible potential of human transformation and deification. It is proved that hesychasm is not only peace and silence and not only a theological system of concepts, with the help of which the possibility of union with God is affirmed. It is at most a personal divine self-revelation. Hesychasm focuses a significant attention on the ability of the heart

to absorb and contain divine light, which the ascetic collects. Attention is focused on the significance of the cordocentric line in modern Ukrainian philosophizing, which most fully accumulated in itself the fullness of the national philosophical, moral and religious tradition. It is proved that Ostroh literature became a kind of connecting link between Mount Athos and Ukraine at the end of the 16th century. The transformation of the tradition of ostrog people is emphasized in the work of Peter Mohyla, who emphasizes that “not flesh and blood”, but sacred theology teaches true wisdom - the Divine mind. This opinion demonstrates the effective concept of the “inner” person, and also attests to the continuity of the inheritance of philosophizing in the Orthodox moral and religious context, from the ancient russ wisdom to the Cordocentric intentions of the Kyiv Philosophical School. It is argued that the hesychastic practice of theosis - the deification of man is extremely important, because it represents the mysticism of light, which alone can change the world. And therefore, the transformations of the hesychastic experience in Ukrainian philosophy that we have tracked testify to the need for an appropriate interpretative space of Ukrainian cordocentrism.

Keywords: *anthropological catastrophe, hesychasm, cordocentrism, theosis, inner man.*

Постановка проблеми.

У новітніх глобалістичних трансформаціях, породжених інформаційною нерівністю та цифровим розривом соціальної реальності, поступово втрачаються певні парадигмальні орієнтири, що упродовж віків слугували критерієм духовного вибору людини, визначаючи її особистісний лик і статус у світі буття. Виснаження творчих інтенцій, розрізненість та неузгодженість філософсько-культурологічних пошуків засвідчило безсилля сучасної філософської рефлексії бодай що-небудь видозмінити у антропологічному вимірі. Фіксоване поняттям «антропологічної катастрофи», воно недвозначно озвучило нові механізми освоєння світу, висунувши на передній план психоделічні та віртуальні практики, практики трансгресії, гендерні трансформації тощо. Людське буття розпалося, розкришилося, розпорошилося, зазнало тектонічних зламів і зсувів. І мова навіть не про те, щоб увесь цей хаосмос, послуговуючись мовою постмодерністів, упорядкувати. Йдеться про настійну потребу повернення людини у лоно людського з урахуванням співвіднесеності з мислетворчою традицією, що склалася упродовж віків. Щодо України, то шлях повернення до традиційних основоположних платформ українського філософування актуалізується найбільшою мірою ідеями богословсько-персоналістської цінності людини та кордоцентризму, які знайшли вагоме опертя в ісихазмі з його невичерпним потенціалом преображення та обоження людини.

Аналіз досліджень і публікацій.

До площини ісихазму нині апелюють

С.Хоружий, О.Пліхтяк, Л.Теліженко, Б.Кадомцев, С.Курдюмов, І.Пригожин, Я.Любовий, Ю.Завгородній, Л.Конотоп та ін. Історичні трансформації ісихазму в українському філософуванні відстежено у працях В. Нічик. В контексті кордоцентричного персоналізму О.Кульчицького вони набувають статусу «екзистенціальних переживань трансценденції».

Мета та завдання дослідження центровані поняттям ісихазму як концептуальної основи українського кордоцентризму. Основними методами дослідження є герменевтичний, в основу якого покладено розуміння як процес інтерпретації, історико-генетичний, що націлений на послідовне відтворення трансформацій досліджуваної реальності в процесі історичного руху, акмеологічний, що окреслює стратегічні орієнтири антропологічного пошуку.

Виклад основного матеріалу.

Належить сказати, що поняття ісихазм позначає не тільки специфічний спосіб існування монашества, що виникає в кінці III – на поч. IV століття у Єгипті, Палестині та Малій Азії і полягає у повній ізоляції від світу задля творення Ісусової молитви. Це не тільки спокій і мовчання і тим паче не тільки система богословських понять, з допомогою якої стверджується можливість єднання з Богом. Це щонайбільшою мірою особисте боже-ственне самоодкровення, що дістало свій вияв у паламізмі, богословсько-релігійній течії, яка виникає у XIV столітті як результат полеміки Григорія Палами з Варлаамом, Акіндіном та іншими релігійними опонентами.

Прикметно, що паламізм виступив ката-

лізатором культурного піднесення у Візантії у XIV столітті, що давало дослідникам вагому підставу назвати його візантійським відродженням за аналогією до тих процесів, які мали місце у тодішній Західній Європі, зокрема Італії. Незважаючи на те, що основа і візантійського, і західноєвропейського ренесансу була пронизана думкою про людину як центр світотвору, як вінець творіння, як своєрідний мікрокосм, який увібрав у себе всесвіт, усе ж, як з'ясувалося, цього було далеко не достатньо, щоб між цими площинами поставити знак рівності. Суперечка, що розгорілася між Г.Паламою та його опонентами, довела цілковиту нетотожність їх поглядів. Ця полеміка з усією виразністю продемонструвала конфлікт духу Ренесансу з властивим йому ідеалом людини, яка відстоює свою автономію від Бога, адже ренесансна людина буде власне життя на землі відповідно до здобутків античного елінізму, а це не узгоджується з християнською антропологічною доктриною. Як відомо, увесь західноєвропейський Ренесанс в особі Варлаама і Акіндіна був підданий анафемі, що свідчить про безкомпромісність цієї боротьби. І то була боротьба за людину. Західноєвропейські гуманісти плекали ренесансний ідеал людини, вони вознесли її на небувалу висоту гордині, а Бога перетворили у чисту абстрактну ідею. Треба сказати, що біля витоків європейського гуманізму стояли Франческо Петрарка та Боккаччо, приватним учителем яких був той самий вчений монах-уніат, автор трактатів з логіки та астрономії, блискучий оратор Варлаам Калабрійський, котрий презирливо ставився до візантійської духовності і у численних дебатах на противагу ісихастам намагався довести тварність Фаворського світла, вважаючи його тільки мисленнєвим образом, який не є енергією, або силою Божою, невіддільною від Бога. Його докази були зіперті на закони формальної логіки і далекі від практики духовного життя. Варлаам стверджував, що згідно з церковним вченням, Бог недосяжний і недоступний людським чуттям, а тому, якщо визнати Фаворське Світло не сутністю, а енергією, то виявиться, що Бог подільний. Варлаам відверто глузував із монахів-ісихастів, називаючи їх пуподушними

ками. Щоб захистити істину, Григорій Палама разом із афонськими подвижниками уклали «Святогорський томос» [Святогорський Томос 1995], що являв собою спростування ересі Варлаама, в результаті чого Варлаам затребував відкритого церковного суду. У травні 1341 року у храмі Святої Софії відбувся Константинопольський собор, на якому ересь Варлаама була засуджена. Собор захистив положення Григорія Палами про те, що Світло Фаворське не є ані сутність Бога, ані тварна речовина, а прісносущна енергія Божественної сутності, відмінна від самої сутності, але невіддільна від неї, що у своїх енергіях Бог являє себе не тільки окремій людині, а й усьому світові. І хоча ці енергії є сотвореними і сприймаються чуттєво, у них присутній сам Бог, котрий сходить до людини як свого творіння, в результаті чого людина повністю преображається. Святий Григорій Палама, практикуючи умну молитву, що звершується у потаємних глибинах людської особистості, відчув на собі дію особливої благодаті і те преображення і прагнення до божественного світла, яке він проповідував, постало як преображення цілісне і всеохопне – не тільки душі, але й тіла, не тільки окремої особистості, а й соціального, політичного, державного цілого.

Так, особисте преображення людини спроможне ініціювати преображення інших людей і навіть усього світу. Саме так переживає ісихаст живе спілкування з Богом. У цьому плані щонайважливіше підкреслити неспівмірність неоплатонічних міркувань про те зло, яке несе у собі плоть і реабілітацію тілесного у паламізмі. Окрім цього, доктрина ісихазму-паламізму виключала будь-яке посередництво в акті особистого спілкування з Творцем, вона не приймала вчення того ж таки Плотіна про Світову Душу, що нібито пов'язує світ з Єдиним. Так само виключає вона і плотинівську ієрархію божественного порядку, означену як Ум-Душа-Космос, а також властиву язичницькому іманентизму ідею еманациї.

Не можна не взяти до уваги і вчення ісихазму про три види світла: чуттєве, інтелектуальне і духовне. Перші два види світла виповідають приналежність до земного: чуттєве світло осягається сенсорно, а інтелектуальне

– розумом, виявляючи його здатність до побудови логічних конструкцій, доведень, мисленевих операцій, наукової інтуїції та теоретичного виміру світу. Проте, вони не проникають у трансцендентне, не розривають кордони грубої матеріальності земного. Цю роль виконує божественне несотворене світло, що є світлом божественних енергій, з допомогою якого людині відкривається неосяжний вимір гностичних просторів і преображається вся її природа. Це світло позбавляє людину духовної сліпоти, в результаті чого прозирає серце. В аскетичі ісихазму серце є тим єдиним екзистенційно-енергійним центром, у якому зібрані воєдино усі сили і прагнення людини, її почуття і помисли, найтонші порухи душі і розуму. Належить сказати, що ісихазм значну увагу акцентує на спроможності серця увібрати і вмістити божественне світло, яке стягає подвижник.

У цьому плані особливої актуальності для нас набуває висновок Олександра Кульчицького про значимість кордоцентричної лінії у сучасному українському філософуванні. Аналізуючи світоглядні настанови українця, дослідник звертає увагу на те, що на ґрунті розвинутої сфери почування, «серця» зміцнюються функції психічної активності у власному світі власного «я». Такі настанови О. Кульчицький називає «кордоцентричним персоналізмом, націленим на експансію особи не у світ, а у власне єство» [Кульчицький, 1995: 160]. Не можна не взяти до уваги спостереження дослідника про те, що зовнішніми виявами кордоцентричного персоналізму найчастіше бувають релігійні, нерідко пов'язані з екзистенціальним переживанням трансценденції.

Зауважимо, що такі трансценденції не виникають на голому ґрунті. Тут мусимо говорити про віковічні зв'язки Афону з православною Руссю, у зв'язку з чим афонська духовна традиція і дотепер залишається найвищим авторитетом для усього православного світу. Доречно також згадати відстежену С.Хоружим думку про особливий православний енергетизм, яким пронизаний східнохристиянський тип філософії. Причетність людини до Бога не за сутністю, а за енергією є містичним таїн-

ством, яке оберігає ісихазм, постає практичною антропологією православ'я. Життєвим нервом християнської аскетички є усвідомлення абсолютної цінності особистого духовного шляху і особистої духовної свободи. Саме тому морально-релігійна модель українського філософського мислення, змінюючи зовнішні форми прояву, залишалась найвпливовішою щодо формування вітчизняного культурного континууму, адже релігійність як життєва необхідність і моральність як основа релігії укорінені у самій людині, що покликана вирішувати для себе граничні питання буття.

Варто наголосити на тому, що найповніше акумулювало у собі усю повноту філософської морально-релігійної вітчизняної традиції того часу острозьке книжництво, яке стало своєрідною сполучною ланкою між Афоном та Україною у кінці XVI-го століття. Під острозьким книжництвом ми розуміємо представників Острозького культурно-освітнього центру, які боронили православні позиції. Репрезентантами духовних пошуків у царині православної традиції, котрі мали пряме чи опосередковане відношення до Острозького культурно-освітнього центру стають також Іов Почаївський, який тривалий час (біля 20-ти років) спілкувався з князем Костянтином-Василем Острозьким і був його духовним наставником; Ісакий Святогорець (Борискович) – ігумен Дерманського монастиря, котрий мав значний духовний досвід, який виніс зі Святої Гори та багаторічного спілкування з православним патріархом Мелетієм Пігасом; ієромонах Кипріан – знаменитий перекладач з грецької на церковнослов'янську мову творів Макарія Єгипетського, учасник антикатолицького Берестейського собору та координатор зустрічей зі східними патріархами; активний захисник православ'я Іов Борецький – православний митрополит, що співпрацював з Острозькою колегією, а за припущенням І.Мицька [Мицько 1990], був її випускником і автором твору «Пересторога»; ієромонах Афанасій, засновник Межигірського монастиря, що виховувався при князеві Василеві Острозькому «в добром наказанні книжном», судячи з Густинського літопису у 1600р. повернувся з Афону, а з записів Межигірського

монастиря – спадкоємець святоафонських духовних традицій, Ісайя Балабан – Уневський архімандрит, що займався редакторською роботою, сподвижник Іова Княгиницького ігумен Герасим Угорницький; Лонгин Карпович – відомий антикатолицький діяч, автор передмов до вільнюських видань, архімандрит Святодухівського монастиря, що підтримував зв'язки з Острозьким та Заблудовським культурними центрами, зокрема, за допомогу у публікації «Треноса» два роки провів у в'язниці; ієромонах Флавіан Касянович, редактор та перекладач з грецької, латинської та польської мов, ієромонах Іларіон, вигнаний польським королем з держави за відмову підкорятись уніатському архімандриту Іпатію Потію; Тимофій Михайлович (Аннич) – диякон, а згодом «священник Полоцький» – автор алфавітно-предметного покажчика до Нового Завіту під назвою «Книжка собранієвещей-нужнійших...», що був видрукований Іваном Федоровим. Разом з іменами Василя Суразького (Малюшицького), Герасима Смотрицького, Даміана Наливайка, Клірика Острозького, Тимофія Михайловича, Віталія з Дубна та найбільш відомого українського полеміста Іоанна Вишенського особливу увагу привертає ім'я Іова Княгиницького – уродженця селища Тисьмениця, котрий не лише тісно співпрацював з Острозькою академією, але й був досвідченим афонітом. Він відомий нам не лише як засновник та реорганізатор монастирів за взірцем Афонського Статуту, а і як активний діяч Дерманської друкарні, перекладач з грецької на церковнослов'янську мову, а також автор рецензії на твір «Зерцало богословія» К.-Т.Ставровельського під назвою «Письмо основателя скитской обители схимонаха Иова» [Голубев, 1883] та твору «Извещеніє краткое о латинскихъ прелестѣхъ». На запрошення тогочасного православного подвижника Ісаакія Святогорця Іов Княгиницький займається будівництвом та облаштуванням Дерманського монастиря: «и многимъ тамо на успѣхъ бысть, труждася помагая въ духовныхъ же и телесныхъ и въ друкарни» [Мицько 1990: 96]. Чернець Іезекеїл (ім'я Іова Княгиницького у малій схимі) після повернення на Покуття з ініціативи ще одного афонського подвижни-

ка, що пильно спостерігав за «Острозькими Афінами» – Іоанна Вишенського, засновує «іноческую академію» – Скит Манявський. Саме тут згодом удосконалювали свої знання Унівський і Дерманський архімандрит Ісайя Балабан, котрий керував редакційною роботою Острозької друкарні; автор «Палінодії», архімандрит Києво-Печерської Лаври, активний учасник Київського Святоуспенського братства Захарія Копистенський; ігумен Почаївського монастиря Петроній Гулевич-Воютинський та багато інших православних подвижників, які стали окрасою вітчизняної духовної культури. Прикметно, що на Афоні Іов Княгиницький, крім ісихастської практики, освоїв грецьку мову, книгодрукування, найкращі взірці православної візантійської полемічної літератури.

Мав ісихастський досвід і досвід полемічного письменства й Іов Почаївський, який тривалий час (близько 20-тироків) спілкувався з князем Василем-Костянтином Острозьким і був його духовним наставником. Постать Іова Почаївського дослідниками наукової філософської думки тривалий час безпідставно ігнорувалася, хоча Свято-Почаївська обитель та її ігумен – отець Іов у кінці XVI – на початку XVII століть привнесли неоціненний дар у скарбницю української духовності. Ще у Хрестовоздвиженському монастирі Іов Желізо займається «писанням книг церковних». Збереглося чимало власноручних записів преподобного Іова, які після його канонізації були об'єднані у «Книгу блаженного Іова Почаївського, власною рукою его писання». Апологетичний щодо православної доктрини зміст повчань «О Пресвятой Троице», про «Божество Ісуса Христа», а також повчання «О Божестве и Человечестве Ісуса Христа, Сына Божія, Его воплощени от Богоматери», проповіді, у яких на основі біблійних та святоотцівських джерел викриваються і засуджуються раціоналістичні течії того часу, відрізняються від інших полемічних творів острозьких традиціоналістів тим, що преподобний Іов ви будує свої повчання лише на святоотцівській та церковній основі, «мінімалізуючи» авторське «я». І хоча преподобний Іов не був на Афоні, проте ісихастсько-арео-

пагітичний стрижень його світоглядних переконань дозволяє нам з впевненістю стверджувати взірцевість афонської духовної традиції для його творчості і практики життя.

Але найпомітнішим полемістом-афонітом дослідники вважають Іоанна Вишенського, що до 70-х років XVI ст. жив у Острозі. Світосприйняття подвижника ґрунтувалося на текстах Святого Письма та творах, авторитетних іще з часів давньоруської доби – Іоанна Дамаскіна, Григорія Нисського, Григорія Назіанзіна, Василя Великого, Єфрема Сиріна, Іоанна Златоуста, Діонісія Ареопігита та інших представників східної патристики. Вишенський розкриває своє розуміння «спасення преочищеного», яке відбувається через очищення серця, що полягає у мовчанні та богомисленні. Щоб власним прикладом здійснити шлях «спасення преочищеного», письменник-традиціоналіст більше сорока років перебуває у чернечому послуху у найвідомішому православно-аскетичному центрі – на горі Афон. Православна містика породжує просвітлене ставлення до світу і обоження людини, а це означає, що єднання людини з Богом відбувається без втрати власного автономного і вічно суцього життя. Чижевський наголошує, що І. Вишенський обирає саме такий містичний шлях до Бога, який «у традиції старої містики знову відкрили афонські «гезихасти» (ісихасти): містик «своє начиння душеносное очистив...і тот сосуд душевний слъозами помив; постом, молитвою, скорбми бідами, трудом і подвигом вижер випік і виполеровав, і новоечистое насіння богословія посіяв». Очищення веде до «освячення ума, от котрого ся и тело светить, за которым идет въ dospевших неизреченная радость, утеха, миръ, слава ликованиеи торжество равносоангелы» [Чижевський 1994: 230].

Як відомо, становлення професійної філософії, що відбувається в Україні на зламі XVII-XVIII століть, характеризується великим впливом західноєвропейських зразків і тому це становлення не охоплює всіх проблемних питань, що традиційно визнавались пріоритетними для вітчизняної антропологічної думки. Проте, спроби постановки та розв'язання морально-релігійних та антропо-

логічних проблем, що цікавили наших співвітчизників, реалізовувались, знову ж таки, через твори полемічного, догматичного та релігійно-етичного спрямування. Саме такі твори пронизані спільними мотивами з творчістю острозьких традиціоналістів та несуть зримий відбиток впливу їх морально-релігійної парадигми на творчість представників вітчизняної філософської думки барокової доби, яка найбільш яскраво репрезентована творчістю митрополита Петра Могили.

Ціла доба культурного та духовного поступу нашого народу – Києво-Могилянська, названа істориками та філософами ім'ям цього видатного церковного та культурного діяча, для якого, як і для переважної більшості його сучасників, релігія була провідним, визначальним чинником у системі тогочасної культури. Петро Могила поєднував релігійний, церковний та культурний, освітній напрямки у своїй діяльності «спираючися на мову й історичну пам'ять, забезпечував найвищий синтез усіх її структурних компонентів в єдине ціле» [Нічик 1997: 12]. Пріоритет біблійних та візантійських джерел, духовний зв'язок з киево-руським книжництвом, висока повага до містичних прозрінь Діонісія Ареопігита та всієї містичної платформи східного християнства, пошанування святоотцівської традиції та смислотворче значення церковного передання, серйозна зацікавленість церковною агіографічною літературою, – ось далеко не повний перелік спільних рис морально-релігійних парадигм острожан-традиціоналістів та святителя П.Могили. Петро Могила наголошує на тому, що «не плоть і кров», а священне богослов'я навчає істинній премудрості – Божественному розуму. Ця думка митрополита демонструє дієву концепцію «внутрішньої» людини, а також засвідчує безперервність спадкоємництва філософування у православному морально-релігійному контексті від давньоруського любомудрія до митрополита Могили з острозьким традиціоналізмом включно. Характерною для творчості митрополита є ідея серця як центру не лише тілесності людини, а і її душевності та духовності. Саме серце визначає індивідуальність людини, її єство.

Воно ж є засадовим стосовно здатності людини бути цілісністю. Воля й розум, що притаманні серцю, спрямовують цілісність людини до Бога, до єднання з ним. На переконання Петра Могили, це є найвищою мірою людської активності та величезною внутрішньою роботою, тобто діяльністю «внутрішньою» людини, над розробленням концепції якої так натхненно потрудилися і попередники митрополита – острозькі традиціоналісти. «Могила говорить про серце у різних контекстах і звертається до теми серця як джерела любові, осередка внутрішньої єдності людини, безодні її духу» [Нічик 1997: 196], – зазначає В.Нічик. Прикметно, що думки П.Могили та його попередників у цій царині справили неабиякий вплив на подальший розвиток української духовної культури.

Аналіз морально-релігійної платформи вітчизняної філософської думки буде далеко не повним без імені Г.Сковороди, творчість якого пронизана виразними кордоцентричними мотивами. Однак, трансформуючи богословсько-персоналістичне тлумачення серця у площину власної філософії, Г.Сковорода усе ж відійшов від традиційної платформи. Він пише не про те серце, яке вбирає у себе скорботи усього світу, не про серце, яке страждає, а про «веселіє сердечное». Багато з дослідників сквородинівську інтерпретацію «веселія сердечного» пов'язують з язичницьким епікуреїзмом. Біблія для Сковороди виступає тільки канвою для власних філософських медитацій та розмислів. Вона для філософа є світом символів, які автор витлумачує довільно, без визнання авторитету церковних письменників.

У творі Памфіла Юркевича «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого» серце проголошується хранителем та носієм усіх тілесних сил людини, а також розглядається як «осердя всього духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближче вмістилище всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками та відтінками» [Юркевич 1993: 73]. П.Юркевич виступає проти спроб раціоналізму звести всю духовність людини до мислення, адже у такому разі у

мисленні зникнуть воля і почуття серця, вони можуть бути позбавлені суті і самотності. «Якби людина виявляла себе одним мисленням зовнішніх предметів, то багатогранний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості як правильна, але разом і безжиттєва математична величина. Вона могла б проглядати в цю величину наскрізь і цілком, зате уже ніде не зустрічала б буття істинного, живого, яке вражало б її красою форм, таємничістю потягів і безкінечною повнотою змісту» [Юркевич 1993: 82]. Юркевич обстоює ту позицію, що саме у серці людини міститься основа особистості, яка відрізняє душу однієї людини від іншої, і не піддаються знанням, розуму. Саме у серце людини повинно проникати знання. Ці позиції філософа явно перегукуються із ісихазмом, і з ареопагізмом.

Захищає парадигмотворчу для острозьких традиціоналістів концепцію «внутрішньої» людини і Паїсій Величковський, підкреслюючи апіорну потребу людського єства у релігії як вищому прояві духовності. Ця духовна доміманта людського буття підкреслюється потягом до трансцендентного, що уособлюється в любові до Бога, бажанні наблизитись до Першообразу. На думку П. Величковського слід намагатись очистити серце від пристрастей, адже воно, будучи основою душевного життя, концентрує у собі всі плоди мисленевої діяльності та волі. Отже «...серце необхідно тримати у смиренномудрії..., адже чистим серцем і умом можна споглядати Розумне Сонце» [Величковський 1910: 27].

Висновки.

Варто підкреслити, що європейський гуманізм ігнорує ісихазм як шлях, що провадить до сердечної чистоти, для нього більшу вагу має чуттєве світло, що приводить до естетизації світу і перенасичення чуттєвим, та інтелектуальне, яке самоцільно, оминаючи серце, веде європейську людність до шпенглерівського присмерку і давно стало своєрідним культом, релігією *razio*. Більше того, людина керується земними уявленнями про Бога, а тому його висота так і залишається недосяжною, людина міряє неосяжне мірою осяжного. Відбувається підміна, яку можна побачити тільки у духовному світлі. І саме

тому такою важливою є ісихастська практика теозису – обожнення людини, що являє собою містику світла, яке єдине може видозмінити світ. А тому відстежені нами трансформації ісихастського досвіду в українській філософії засвідчують потребу експлікації належного

інтерпретаційного простору українського кордоцентризму. Адже наше буття і донині несе у собі відбиток ренесансних змагань за людину, у зв'язку з чим проблема взаємин паламізму та гуманізму у його європейському образі і донині стоїть надзвичайно гостро.

Бібліографічні посилання

- Величковський, П. (1910). *Крини сельные или цветы прекрасные*. Одеса: Тип. Рус. Речи, Александровский проспект.
- Княгиницький, І. (1883). *Письмо основателя скитской обители схимонаха Иова къ ієромонаху Кириллу Транквилиону, заключающее въ себе критический разборъ составленнаго послѣднимъ «исповѣданія вѣры, в: Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*. Приложения. К., 218-234.
- Кульчицький, О. (1995). *Основи філософії і філософічних наук*. Мюнхен-Львів: Український Вільний Університет.
- Мицько, І.З. (1990). *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*. К.: Наукова думка.
- Нічик, В., Литвинов, В., Стратій, Я. (1990). *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні XVI-початку XVII ст.* К.: Наукова думка, 1990.
- Нічик, В. (1997). *Петро Могила в Духовній історії України*. К.: Український центр духовної культури.
- Святогорський Томос*. (1995). *Альфа и Омега*, 3(6), 69-76.
- Чижевський, Д. (1994). *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*. Тернопіль: Феміна.
- Юркевич П. (1993). *Вибране*. К.: «Абрис».

References

- Chyzhevskiy, D. (1994). *Istoriia ukrainskoi literatury. Vid pochatkiv do doby realizmu* [History of Ukrainian literature. Type of cobs to achieve realism]. Ternopil: Femina. (in Ukrainian)
- Kniahynitskiy, I. (1883). *Pysmo osnovatelja skytskoi obyately skhymonakha Yova къ ієромонаху Кириллу Транквилиону, zakliuchaiushchee въ себе krytycheskiy razborъ sostavlennaho poslĕdnymъ «yspovĕdaniya vĕry»* [Letter from the founder of the skete monastery, Schemamonk Job, to Hieromonk Kirill Tranquilion...], in: Kyevskiy mytropolyt Petr Mohyla y eho spodvyzhnyky. Prylozheniya. K., 218-234. (in Russian)
- Kulchytskyi, O. (1995). *Osnovy filosofii i filosofichnykh nauk* [Fundamentals of philosophy and philosophical sciences]. Miunkhen-Lviv: Ukrainskiy Vilnyi Universytet. (in Ukrainian)
- Mytsko, I.Z. (1990). *Ostrozka sloviano-hreko-latynska akademiia (1576-1636)* [Ostrozka Slovenian-Greek-Latin Academy (1576-1636)]. K.: Naukova dumka. (in Ukrainian)
- Nichyk, V. (1997). *Petro Mohyla v Dukhovnii istorii Ukrainy* [Petro Mohyla in the Spiritual History of Ukraine]. K.: Ukrainskiy tsentr dukhovnoi kultury. (in Ukrainian)
- Nichyk, V., Lytvynov, V., Stratii, Ya. (1990). *Humanistychni i reformatiini idei na Ukraini XVI-pochatku XVII st.* [Humanistic and reformation ideas in Ukraine from the 16th to the early 17th centuries]. K.: Naukova dumka, 1990. (in Ukrainian)
- Sviatohorskyi Tomos* [Svyatogorsk Tomos]. (1995). *Alfa y Omega*, 3(6), 69-76. (in Ukrainian)
- Velychkovskiy, P. (1910). *Kriny selnye yly tsvety прекрасные* [Krinyni villages or beautiful flowers]. Odesa: Typ. Rus. Rechy, Aleksandrovskiy prospekt. (in Russian)
- Yurkevych P. (1993). *Vybrane* [The Selected]. K.: «Abrys». (in Ukrainian)