хто заперечує необхідність уніфікації стилю життя та мислення за західним зразком, віддаючи перевагу або власним національним, або цивілізаційним особливостям.

Важливою видається і футурологічна теорія Е. Тоффлера, який переконаний у співіснуванні трьох суперцивілізацій – аграрної, індустріальної, постіндустріальної. З припиненням «холодної війни» залишилося близько двадцяти країн «другої хвилі», які прагнуть отримати доступ до військових технологій «третьої хвилі», тому США та найрозвинутіші країни Західної Європи мають приготуватися до можливої участі у різноманітних військовик операціях – від громадянський війн та конфліктів низької інтенсивності до участі у війнах «третьої хвилі» з використанням найновітніших технологій.

Своєрідною модифікацією Тоффлерівської теорії видається концепція «комбінованої структури» японського вченого А. Танки, згідно з якою пост біполярний світ, який представляє собою реалію сьогодення, уявляється трьохшаровою сферою, шари якої взаємодіють і визначають фактичне положення учасників міжнародної системи відносно один одного. Світ одночасно є одно- (США володіють абсолютною сукупною перевагою над усіма іншими країнами), трьох- (існують три економічні поліси – США, Японія, Німеччина) і п'ятиполярним.

Висновки

На межі останнього десятиліття минулого століття людство пережило цілу низку кардинальних подій, які змінили не лише геополітичний образ світу, а й довели необхідність глобальних змін у вимірі зовнішньої політики та у системі міжнародних відносин.

На жаль, не виправдалися оптимістичні прогнози стосовно того, що руйнування Берлінської стіни призведе до об'єднання Східної та Західної Європи на основі всезагальних людських цінностей, а світова спільнота у своєму функціонуванні буде керуватися принципами взаємодопомоги та співпраці. Натомість, людство стикнулося з новими, інколи абсолютно несподіваними реаліями – розпад СРСР та виникнення цілої низки незалежних держав, поглиблення етнічних протиріч, стрімке поширення та значні масштаби міжнародного тероризму, підрив усієї попередньої структури міжнародної безпеки.

З розпадом СРСР руйнується біполярна модель у міжнародних відносинах, зникає усталений баланс сил на світовій арені, тому практично всі країни змушені адаптуватися до нових умов світового співіснування, коли відпала необхідність приєднання до одного з ворогуючих блоків, відкрилася можливість розробляти і проводити самостійну політичну програму. Різко змінилася ситуація у Європі, де виникла регіональна супердержава – об'єднана Німеччина, а в Азійсько-Тихоокеанському регіоні претендентом на глобальний контроль виступила Японія, реальним конкурентом якої вже через десяток років стане Китай. Отже, конфігурація сил та інтересів на світовій арені постійно змінюється, що актуалізує не лише вироблення нової моделі міжнародної співпраці, а й світоглядного її обґрунтування, переосмислення сутності міжнародних відносин на сучасному етапі, урахування зміни ролі держави та впливу інших нетрадиційних учасників міжнародних відносин.

Сьогодні як ніколи важливо не лише критикувати різні теоретичні підходи та традиції, а й переглядати накопичені знання, враховувати різні теоретичні позиції, створювати нові моделі світової співпраці.

Список літератури

1. *Видеман В.* Модерн и Постмодерн: от социальной кооперации к диктатуре индивидуализма. Режим доступу: http://www.imperativ.net/imp12/el2003.html
2. *Гастейгер К.* Основные черты будущей мировой политики // Международная политика. Вып. 8., август 1999. Режим доступу: http://www.deutschebotschaft-moskau.ru/bibliothek/internationale-politik/1999-08/article02.html
3. *Котенко Ю.И.* Политика в условиях глобализации. Режим доступу: http://intellectuals.ru/cgi-bin/proekt/ index.cgi ?action =ps&step=public&id=id18
4. *Философия* международных отношений: есть или должна быть? Режим доступу: http: // www.intertrends.ru/four.htm//
5. *Ільїн В.В.* Фінансова цивілізація / В.В. Ільїн. – К.: Книга, 2007. – 528 с.
6. *Фукуяма Ф.* Конец истории. Режим доступу: http://lib.guru.ua/POLITOLOG/FUKUYAMA/

Т.А. Пода
МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЧАСТЬ МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ
В статье анализируется сущность международных отношений, их трансформация на современном этапе, анализируются основные парадигмы исследования природы и характера международных отношений.

T. Poda
INTERNATIONAL RELATION AS THE BASIC PART OF WORLD POLICY
The article analizes the assence of international relations, its transformation in modern world. The basic paradigm of nature and character of international relations are revieled.

УДК 31637:111.32

Є.В. Сідоріна, аспірантка

ФІЛОСОФІЯ АНТРОПОЛОГІЇ ІСИХАСТСЬКОЇ ПРАКТИКИ

Національний університет імені Тараса Шевченка

Стаття присвячена висвітленню антропологічних перспектив філософського осмислення ісихастської практики.

Вступ

У сучасній філософії, поряд із процесами деантропологізації, зростає інтерес до пошуку шляхів побудови нового образу людини. Адже останній методологічно надасть відповідь на питання про призначення і обов'язок людини, допоможе переосмислити її місце в світі.

Християнська теологія закладає основу особис-

тісного розуміння людини. Таке нове у порівнянні, наприклад, з добою Античності розуміння людини стає стимулом для розвитку філософської антропології, яка вбирає в себе і по-новому відкриває духовний досвід християнства загалом і ісихастської практики зокрема. Саме тому в історії європейської філософії та російської релігійно-філософської спадщини тему ісихазму не оминали увагою.

Аналіз досліджень та публікацій

Осмислення теологічних питань, що пов'язані з богослів'ям енергій, яке було започатковане візантійськими отцями в IVст. і набуло свого довершеного стану у працях Григорія Палами в XIV ст., залучає нас до розгляду тієї філософської проблематики, яка активно розроблялась православними філософсько-релігійними школами XX ст. Як відомо, дискусії, що точилися між філософсько-релігійними школами XX ст. були пов'язані з ім'яславським рухом, який виникає на Афоні і починає активно підтримуватися російськими релігійними філософами (О.Ф. Лосєв, С.Н. Булгаков, П.О. Флоренський, В.Ф. Ерн та ін..), та позицією офіційної Православної Церкви, що протистояла йому.

Склалося так, що в дискусіях так і не було виявлено переможця, а на радянському просторі ці питання взагалі не піднімалися. У наш час дослідники все активніше наголошують на необхідності звернення до поставлених в минулому питань. Адже спроба з'ясування філософського підґрунтя ісихазму обов'язково зачіпає історико-філософську проблематику, яка повертає нас в тому числі до феномену платонізму, визначення його як дуалістичного або моністичного вчення, здійснює вихід на філософські проблеми співвідношення понять «сутність», «енергія», «символ», «ім'я», та надає поштовх для побудови «нової антропології». Саме через важливість та необхідність звернення до ісихазму у 2005р. було створено Інститут синергійної антропології на чолі з Хоружим С.С., де дослідники (Сержантов П.Б., Авенасов С.С., Генісаретський О.І. та ін..) займаються проблемами антропології ісихазму. На необхідності мета-антропології наголошують представники різних християнських конфесій, серед яких такі філософи: Мейендорф І.Ф., Бальтазар У.Г. фон, Громико Ю.В. та багато інших. Саме тому звернення до ісихастської спадщини зараз є таким актуальним.

Постановка завдання

Завданням статті є висвітлення антропологічних перспектив містико-аскетичної практики та визначення теоретичних передумов філософії ісихазму.

Основна частина

Назва містичної практики православних ченців («ісихазм») походить від грецького слова «ісихія», що може перекладатися як спокій, або мовчання. Як відомо, це особлива містико-аскетична практика православного подвижництва, основу якої складає «умное деланье», що включає в себе два елемента – увагу, або «трезвення» та непрестанну молитву. Головною метою цієї практики є Богопізнання та обожнення людини, яке відбувається через поступове очищення її від пристрастей та сходження по «духовній лествиці» до Бога.

Засадничі елементи ісихаської практики, такі як «умное делание», Ісусова молитва та ін. сформувалися вже приблизно в V-VIIIст. Серед представників практики можна назвати Діадоха Фотікийського, Варсануфія та Іоанна Газьких, Ісихія Синайського, Макарія Єгипетського, Іоанна Лествичника та Ісака Сиріна. Проте саме Григорій Палама був тією людиною, яка звела всі аспекти вчення в стрункy систему. Приводом для цього стали так звані ісихаські дебати, що проводилися у Візантії, починаючи з 30-х років XIV ст., між Григорієм Паламою (захисником ісихастської практики) та Варлаамом Калабрійським (спростовувачем теорії та практики ісихастів). Спір торкався питань природи Божественного світла, яке споглядали ісихасти. Результатом цих суперечок стало прийняття великим Собором у Константинополі в 1351р. положень ісихазму як офіційної релігії православ'я. ТомуЕсли до XIV в.

Вже в VI-VII ст. св. Іоанном Лествичником була запропонована практика духовного сходження, що нагадувала поступове, ніби по сходинках наближення людини до Бога. Відповідно до цього, твір, в якому було запропоновано дану практику, отримав назву «Лествиця». Цей твір складається з 30 глав, тобто сходинок, по яких потрібно пройти, щоб досягти справжнього спілкування з Богом. Після цього твору ісихасти досить часто використовували спосіб відображення духовного сходження на прикладі поступового підняття людини ніби по божественній «драбині». І саме цей досвід може скласти підґрунтя для нової антропологічної філософської теорії.

На початковому етапі (перших сходинках) людина повинна відкинути будь-які думки про світ. Любов до Бога змушує людину шукати Його, забуваючи про свої інші бажання, які поступово відмирають. В основі подальшого процесу сходження покладено поєднання Уваги та Молитви. Перша допомагає зберегти той рівень сходження, який подвижник вже досяг, а друга допомагає піднятися на більш високу сходинку. Справжня молитва стає можливою лише після того, як людина, відмовившись від зовнішнього, навчиться «зводити розум у серце». Це процес переналаштування душі для того, щоб вона стала відкритою для благодаті. Для того, щоб дійсно звернутися до Бога людині необхідно зібрати всі свої розпорошенні бажання в єдиному прагненні, і саме задля досягнення цієї мети використовується практика «зведення розуму в серце». Завдяки зусиллям аскета розум перестає бути зовнішньою активністю по відношенню до серця, а з'єднується з ним в єдину цілісність. Проте молитва може бути різною. Справжня молитва передбачає концентрацію на кожному слові, вона не є простим промовлянням вивченого напам'ять. Поступово людина навчається так концентруватися і тоді вона стає готовою до промовляння умної молитви. «Умна молитва є світло, що просвітлює душу людини і серце її запалює вогнем любові до Бога. Вона є мета, що тримає в єдності Бога з людиною і людину з Богом. Ні з чим не порівняєш благодать умної молитви! Вона ставить людину в положення постійного спілкування з Богом» [1, с. 620]. Частіше за все ченцями використовується Ісусова молитва, яка є стислим зверненням до Бога.

Після того, як аскет навчається творити умну молитву, він відкриває ще досконалішу молитву, яка підіймає його до Бога, така молитва є безмовною. Під час цієї молитви людина перебуває в наповненому мовчанні, в якому відбувається справжнє богоспілкування. Таку молитву можна називати порізному, але частіше за все її називають чистою молитвою. Це є невимовна молитва, що перевищує будь-які людські поняття та спроби її пояснення. Ця молитва не промовляється людиною, а виливається з неї від повноти і незбагненно відсилає до Бога. Це стан, в якому людина сходить «до тієї полум'яної вельми небагатьма пізнаної або випробуваної, навіть, скажу, невимовної молитви, яка, перевершуючи кожне людське поняття, не звуком голосу, не рухом мови і проголошенням будь-яких слів, позначається, і яку розум, стіканням небесного світла осяяний, не слабкою людською мовою висловлює, але зібравши почуття, якби з повноводного якогось джерела виливає з себе нестримно, і невимовно відсилає прямо до Господа, таке виявляє в цей короткий проміжок часу, чого, прийшовши до тями, не в змозі буває вона ані вимовити, ані простежити за допомогою думки» [2, с.171]. Це молитва, і одночасно не молитва. Як зазначає Хоружий, «чиста молитва - це безсумнівно, молитва, звернення до Бога, але це звернення радикально змінює свій характер. Молитва перестає розгортатися в часі. Все, з усім своїм змістом, предстоїть перед Богом в єдину мить, синхронно» [3, с. 159].

Шлях, який проходить людина, можна розглядати як певну послідовність ступенів молитви, а отже і глибини спілкування людини з Богом та зміни людини під час цього спілкування. Адже «вся Духовна практика є не що інше як розв'язання цього діалогу, його підтримання, заглиблення – та входження за допомогою нього в онтологічний горизонт особистісного буття-спілкування» [4]. Хоча людина створена Богом за Своїм образом і подобою, вона ніколи не зможе стати Богом, але закладений у людину образ Божий дає їй можливість спілкування з Богом та обожнення її. Для кращого розуміння цього Григорієм Паламою було розроблене вчення про Божественну сутність та енергії, яке в подальшому стало основою православ'я. Сутність Бога є непізнаваною, але Він може відкривати її людині за допомогою Енергії, яка і є Бог, але Бог не є лише Енергією. Саме завдяки цій Енергії людина здатна долучатися до Бога. Вчення про Бога, Його Сутність та Енергії визначає і відповідну антропологію, де людина постає носієм різноманітних енергій (тілесних, душевних, духовних), які вона може, за власним бажанням, відповідним чином спрямовувати. Сукупність всіх цих енергій і складає так званий «енергійний образ» людини. Саме тому ісихастська антропологія, яка розглядає людину, перше за все, в її енергіях, є саме енергійною антропологією.

Як вже зазначалося, метою ісихастської практики є обожнення людини. Для цього всі її енергії повинні спрямуватися до Бога, за межі цього світу. Тому людині необхідно пройти шлях духовного сходження. У звичайному ж стані, людські енергії розпорошені на предмети та цілі, що знаходяться в цьому світі. Такий неконцентрований стан енергій людини в аскетичній літературі називають природним станом. Зібрання ж їх в єдиному спрямуванні до Бога визначає її надприродний стан. Говорять ще про протиприродний стан, коли людина знаходиться під владою своїх пристрастей. В такому стані всі енергії людини також зібрані, але спрямовані вони не до трансцендентного Бога, а до певної мети в цьому світі. Оскільки кожному стану відповідає певний енергійний образ, людина, намагаючись досягти свого вищого духовного стану, таким чином перетворює себе. Вищий духовний стан людини називають надприродним, оскільки людина виходить до границі горизонту свого існування і покладає себе в новій онтологічній перспективі, а отже, абсолютно змінює спосіб свого існування. Треба особливо відзначити, що оскільки людина в ісихазмі розуміється як ціле, то і трансформується вона вся, разом із тілом. Це сприяє розумінню тіла не як осередку гріха, який заважає духовному сходженню, а навпаки, як помічника в цьому процесі. Також, під час спрямування до своєї онтологічної границі, людина не втрачає свою унікальність, а навпаки, розкриває свою внутрішню сутність, той образ Божий, який в неї закладено, тобто стає особистістю. Адже особистість – це не те, що дано людині від народження, це є дещо задане для неї. І весь процес духовного сходження повинен в повній мірі розкрити особистість людини. Людина розкриває в собі особистість через уподібнення до Бога в акті творчості. Саме таким чином забезпечується зв'язок між Божественним творенням та кінцевою метою людини – обожненням. В. Ільїн виводить три ступеня на шляху зростання людини, її Богоуподібнення: подвиг, блаженство, святість. Саме у подвигу людина реалізує закладену в ній Божу ідею. Через подвиг людина отримує блаженство і святість Але блаженство і святість – це не зупинка на одному місці, навпаки, це відмова від окостеніння гріха. Вся історія боротьби, перетворення і зростання людини в Божу подобу фіксується в вічності. Саме цим життя відрізняються від біографії, адже біографія завжди сповнена мінливим, в той час, як в житіях відображається вічне. В житіях ми зустрічаємо ті самі деталі, той самий матеріал, що і в біографії, але це все осяяно вищим смислом, біографія ж завжди буде містити елементи розпаду, минущого. Тому життя святих можна порівняти з іконою, тоді як біографію з портретом. Творчість саме і полягає в творенні такого життя, аскеза ж виступає можливістю перетворення людської душі, долучення людини до спів-творчості з Богом і до особистісного становлення [5].

В наш час до досвіду внутрішньої практики звертається С.С. Хоружий. Він зазначає, що філософськи осмислений ісихазм надасть нам можливість для побудови «нової антропології», адже стара антропологічна модель, на думку філософа, не виправдала себе. Для такої нової побудови необхідно провести границі, які допоможуть визначити людину. І тільки тоді, спираючись на них, можна буде казати про побудову нової антропологічної моделі. Людина, на думку Хоружого, може бути визначена за допомогою трьох антропологічних границь, до кожної з яких вона може спрямувати себе. Ці границі суттєво відрізняються одна від одної. Адже, якщо практика

ісихазму спрямовує людину до горизонту буття і є онтологічною границею, то, поряд з нею, потрібно визначити антропологічну границю, що розглядається віртуальними практиками та границю, що розмежовує свідоме та безсвідоме. Дві останні є границями не онтологічними, а онтичними, тобто відмежовують суще, а не буття. Людина, обираючи для себе спрямування до однієї з цих границь, визначає спосіб свого існування, що відображається у певній антропологічній стратегії. Оскільки духовна практика ісихазму дає можливість виходу саме до онтологічної границі, це відкриває перспективи до побудови мета-антропології. Де людина більше не розглядається як замкнена на собі субстанція, а береться у спрямуванні до Бога і зв'язку з Ним. Що дозволяє зрозуміти людину в усій її повноті. Адже Бог як Абсолютна Особистість покладає онтологічний горизонт до якого прагне людина [4].

Питання стосовно теоретичного підґрунтя ісихазму завжди викликало жваві дискусії. В російській філософії виникали і виникають суперечки стосовно зв'язку вчення ісихазму та (нео)платонізму. Відповідно до цього існують дві протилежні точки зору:

- перші вважають, що ісихазм та паламізм парадигмально протистоять філософії платонізму, заперечують її (Лоський В.Н., Хоружий С.С. та ін);

- другі, навпаки, мислять ісихазм (паламізм) продовженням платонічної філософії, але на новому рівні. Вони вважають, що ісихазм – це платонізм, але візантійського християнського напрямку (Лосєв О.Ф., Флоренський П. О. та ін).

Філософи і богослови, яких віднесено до першого напрямку, вважають, що платонізм в основі своїй - дуалістичне вчення, і таким чином він протистоїть християнству як монізму. Християнство є антиплатонічним вченням, яке подолає дуалізм платонізму, що і демонструє ісихастська практика. «Богословие св. Григория Паламы увенчало длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновского дуализма, дуализма между чувственным и умопостигаемым, чувством и разумом, материей и духом» [6, с. 265]. Саме тому, якщо порівняти філософію платоніків та отців церкви, то в результаті ми прийдемо до висновку, що навіть якщо останні й використовували елементи грецької філософії, то тільки повністю їх переосмисливши і змінивши їх зміст, який відтоді є більш біблійним, аніж платонічним.

С.С. Хоружий та його послідовники, пояснюючи, чому філософію ісихазму не потрібно вважати християнським платонізмом, звертаються до всієї європейської традиції в цілому. Адже основну роль для європейської традиції філософування відіграла концептуальна і категоріальна база філософського дискурсу, запропонована Арістотелем (есенціальні категорії: сутність, ентелехія, ідея, форма, ейдос, "щойнісність", субстанція, матерія тощо). Тому такий тип філософії називається есенціальною філософією, або ж есенціалізмом. Тут передбачається, що у акті, події, явищі, в існуванні як такому, відбувається актуалізація певної сутності. В силу свого обов'язкового зв'язку з есенціальними началами, подія і явище постають як завершені смислові цілісності. Тому філософам пропонується звернутися до енергії, як витоку і визначальному принципу неесенціального філософського дискурсу, оскільки есенціальний дискурс вичерпав себе. Адже в класичній західній есенціальній моделі, людина є суб'єктом, індивідом, особистістю, вона є субстанційною даністю, онтологічно і антропологічно завершеною, але якщо згадати, наприклад, постмодерністську концепцію «смерті суб'єкта», то виявиться, що така антропологія не виправдала себе. Супротивники есенціалізму стверджують, що енергія не обов'язково повинна бути у підпорядкуванні напередзаданій цілі, ентелехії, телосу, цей зв'язок може бути різним: обопільним, таким, що телос не тільки визначає енергію, а й визначається нею; або навіть можливим є таке, щоб енергія взагалі нічому не слугувала та не підкорювалась, а була самостійним першопочатком, який би покладав всі інші принципи, з якого відбувалося б розгортання всього філософського міркування [7]. Саме тому Хоружий С.С. пропонує здійснити перехід до дискурсу енергій, а якщо брати до уваги філософію ісихазму, то саме «енергія – ключове поняття ісихаської антропології та енергійність, примат енергійних категорій і відношень - головна визначальна риса всього православного містико-аскетичного світосприйняття» [3, с. 40]. Ось чому ісихазм і потребує нового філософського осмислення, яке дозволить закласти підґрунтя для побудови «нової антропології».

Спроба такого філософського осмислення ісихазму, як відомо, вже була зроблена філософами апологетами ім'яслав'я. Ім'яслав'я виникає саме на теренах ісихазму, що спонукає до розгляду самої ісихаської практики, щоб в ній побачити можливості обґрунтування позицій ім'яславців. Для багатьох московських філософів (О.Ф. Лосєв, С.С. Булгаков та ін), що стали на бік ім'яславців, базою для розгляду цього питання стало вчення про Божественні енергії св. Григорія Палами. В результаті, з'явився великий корпус релігійно-філософських текстів, що додаються до задачі виправдання ім'яслав'я, але, на думку Хоружого, вони спираються лише на неоплатонічний (есенційно-енергійний) дискурс, а не на енергійний дискурс ісихастської практики.

Основою вчення ім'яславців є теза про те, що Ім'я Боже є Сам Бог. Для обґрунтування цієї тези вони використовували догмат про Божественну сутність та енергії. Оскільки в Імені Божому присутня Божественна енергія, а Божественна енергія – це Сам Бог, то і Ім'я Боже є Сам Бог. Але яким би способом не велося обґрунтування, яку б логіку або аргументацію для цього не застосовували філософи, все одно таке обґрунтування стає можливим лише в тому випадку, коли воно ґрунтується на неоплатонічному трактуванні співвідношення сутності та енергії, бо, на думку Хоружого, теза ім'яславців означає, що кожен акт явища Імені Божого є актом синергії, тобто поєднання людської та Божественної енергії, та відтворюється при будь-яких умовах і в будь-який момент (адже завжди людина може назвати або написати Ім'я Боже). Таке за будь-яких умов можливе здійснення синергії вимагає неоплатонічного співвідношення між сутністю та енергією у сфері тварного буття. Тому, на думку Хоружого, незалежно від індивідуальних розходжень, всякий досвід філософського обґрунтування ім'яслав'я необхідно призводить до неоплатоніч-

ного трактування енергії та неоплатонічного типу енергійної онтології. Він стверджує, що таке співвідношення не збігається з енергійним дискурсом православної практики ісихазму. Бо ім'яславці своїми тезами начебто заперечують те, що, отримавши благодать від Бога людина завжди має ризик її втратити, тому їй потрібно весь час працювати заради того, щоб хоча б зберегти досягнуте. В людини, що підіймається «драбиною» духовного сходження, відбувається поступова деесенціалізація її енергій і таким чином вона звільняється від своєї тварної сутності, перетворюючи себе і поєднуючись з Божественною енергією, і лише у такому сенсі з Богом. Філософія енергій визнає онтологічну відмінність між Творцем і твар'ю, а таке розуміння не є притаманним античній філософії, а отже воно не є характерним і для класичного неоплатонізму. Це робить, на думку Хоружого, абсолютно неможливим генетичний зв'язок платонізму та ісихазму [4].

Представники ім'яславського напрямку, для яких ісихазм є продовженням візантійського відгалуження від загального християнського платонізму, висувають ґрунтовні аргументи на захист своєї позиції. О.Ф. Лосєв, П.О. Флоренський та ін. дійсно пов'язують свою філософію з (нео)платонізмом. На думку Флоренського, Плотін є не тільки представником філософії античності, на кінець якої припадає його життя і творчість, а й філософії Середньовіччя, до якої здійснюється перехід саме в цей час [8, с. 77]. Проте представники другого напряму асоціювали себе не просто з (нео)платонізмом, а саме з християнським (нео)платонізмом, який багато чим відрізняється від язичницького. Адже не будь-який платонізм за своєю природою є єретичним вченням, яке обов'язково спрямоване проти церкви. Насправді існує велика різниця між неоплатонізмом язичницьким і неоплатонізмом християнським, до якого дійсно можна віднести весь ісихаський напрямок в цілому. Як стверджує Лосєв, неоплатоніки були і в ісламі, і в православ'ї, і в католицизмі, і в протестантизмі. Оскільки всі ці напрямки певним чином використовували витончену філософію неоплатонізму для оформлення свого власного релігійного світосприйняття [9, с. 13-37].

Тим дослідникам платонізму, які вважають його дуалізмом, тобто вважають, що в платонізмі розділяються і протиставляються одна одній ідея та матерія, Лосєв пропонує своє бачення платонізму, який, на його думку, є «монізмом чуттєвого та надчуттєвого». І хоча для платонізму це дійсно дві самостійні категорії, все ж таки вони являють собою цілісність. Адже ідея речі тут завжди залишається тілесною. «Це – абсолютний взаємоіманентизм». Отже, ідея і матерія в платонізмі – це лише різні рівні в межах одного і того самого буття, однієї і тої самої субстанції. Тому ті дослідники, які вважають, що ісихазм по суті своїй є антиплатонізмом на основі того, що платонізм – це дуалізм, можливо, закидають платонізму те, що йому насправді непритаманне.

Сам Лосєв застерігає нас від безумовного ототожнення язичницького і християнського платонізму. Неоплатонічна діалектика в християнстві набуває нових суттєвих рис, постулює онтологічну прірву між Творцем та твар'ю. Відбувається розділення на діалектику внутрішньо-Божественну та людську і світову. Тому Лосєв і не погоджується ні з дуалістичним тлумаченням платонізму, ні з абсолютним перенесенням ідей язичницького неоплатонізму у християнство.

Щодо ім'яслав'я, то, на мою думку, позиція Хоружого не є беззаперечною. Спираючись на онтологічну прірву між Творцем і твар'ю, і погоджуючись з догматом про те, що енергія Бога є Сам Бог, але Бог не є лише енергія, ім'яславці стверджують, що в Імені Бога перебуває енергія Бога, тому воно не може бути створеним. Воно може бути лише сприйнятим людиною, яка готова Його почути. Ім'я Боже – це Сам Бог, проте Бог не вичерпується Ім'ям (Флоренський, Лосєв). Сутність Божа вища за Божу енергію, хоча ця енергія і виражає сутність Імені Бога. Так, наприклад, коли людина дивиться на сонце, то те, що вона бачить є саме сонцем, але сонце не вичерпується лише тією дією, яку воно здійснює. Але в Бозі людина не може відокремити від Бога Його енергію, те ж стосується Імені Божого, яке є Божою енергією. Ім'я Боже за своєю сутністю є святим і є самим Богом, бо його не можна відділити від Божественної сутності.

Прихильники ім'яслав'я вбачали в ньому зосередження і осягнення всього глибинного досвіду молитви. Обґрунтування ім'яслав'я стає можливим лише за рахунок поєднання платонічної діалектики та молитовного досвіду. Ім'я Боже є іменованою енергією Божественної сутності і тією стороною Слова Божого, що явлена людині. В Імені, як символі, Бог являє себе всьому іншому. Ми же можемо пізнавати Бога лише за допомогою Його енергії, тому, коли ми пізнаємо, що Бог – це Отець, Син та Св. Дух, то хоча нам і відкривається Божественна сутність, проте лише в світлі Його енергій, адже сама сутність Божа залишається для нас непізнаваною. І тому, хоча ми і вивчаємо дії енергії, ми не можемо осягнути всієї глибини сутності, хоча вона і цілком присутня в кожній своїй енергії. Лише в світлі енергій Божої сутності ми і здатні розрізняти Лики Трійці. І оскільки ми не можемо мислити сутність без її енергій, то будь-які твердження про цю сутність є твердженнями символічними. Оскільки завжди за такими твердженнями криється щось потаємне, нерозгадане, щось що певним чином дано в своїх енергіях, інакше це були б енергії невідомо чого, але це дещо все одно неможливо проаналізувати. І чим сильніше проявляється ця таємниця, тим символічнішим буде той образ, що утворюється. Чим менше проявлення неявного, тим менш символічним буде цей образ. І навпаки, чим більша присутність нерозкритого, неявленного в слові, тим загадковішим буде проявлення. Лосєв визначає, що проявлення цієї непізнаваної сутності відбувається в певних ликах, які є різними ступенями іменітства, ономатизма. І це є схема, топос, ейдос, символ та міф [10, с. 175-180]. Символізм – це і є проявлення цієї апофатичної сутності. При цьому сутність одночасно і набагато глибша за це явлення і разом з тим повністю в ньому присутня. Саме тому вчення про Ім'я Боже набуває такого значення. Ім'я є явленою Божою сутністю. «Якщо сутність є ім'ям і словом, то значить увесь світ, всесвіт є ім'ям і словом, або імена та слова. Космос – це драбина різного ступеня словесності. Людина – слово, тварина – слово, річ –

слово. І все це – смисл та його вираження. Світ – сукупність різних ступенів життєвості або затвердіння слова. Все живе словом і свідчить про нього» [10, с. 220]. Це означає, що в кожній речі є щось, що є тотожним з самою сутністю, хоча ієрархія енергій забезпечує певний ступінь віддалення від самої сутності, і дає різну втіленість енергій.

Під час молитви людина віддає своє тіло для того, щоб Ім'я Боже проявилося в ній. Всі таїнства таким чином здійснює саме Ім'я Боже в людині, остання ж виступає лише як інструмент. Тому у Лосєва синергія відбувається не завжди, коли це Ім'я проголошується, чи пишеться, адже «подлинно произнести и воспринять имя можно только молитвенно»[11]. Тому, ім'яслав'я не перекреслює досвід умної молитви та духовного сходження. Поза енергією Імені Божого спасіння для ченця чи мирянина є неможливим. Ім'я Боже - то ніби ікона, через яку ми здатні приєднатися до Бога (енергійно, а не сутнісно). Ім'я Боже, в даному випадку, є словесною іконою Божества. І хоча воно складається з певних звуків саме людської мови, але ж і ікона створюється з дерева, з звичайних земних матеріалів, але саме вона стає «вікном» через яке людина може долучитися до світу Божественного. Те ж саме стосується і Імені Божого. Саме тому О.Ф. Лосєв вважає, що філософія імені, яку він розробляє – це єдино можлива теоретична філософія, яка і повинна називатися просто філософією. Адже «Ім'я – як максимальне вираження осмисленого буття взагалі – є також і основа, сила, ціль, творчість і подвиг також і всього життя, а не тільки філософії. Без імені – було б беззмістовне і безглузде зіткнення глухонімих мас у безодні абсолютної темряви, хоча і для цього потрібне якесь осмислення і, значить, ім'я. Ім'я – стихія розумного спілкування живих істот у світлі смислу і умної гармонії, одкровення таємничих ликів і світле пізнання живих енергій буття» [10, с. 233]. Тому вчення про Ім'я Боже є нервом православ'я, і заперечення цього, можливо, багато в чому збіднює його.

Висновки

Хоча ісихастська практика ченців-аскетів започатковується ще в IV ст., звернення до цієї практики, з метою вилучення її філософського смислу, зараз стає надзвичайно актуальним, бо ісихастська спадщина надає людині можливість відповіді на питання про її призначення в цьому світі та закладає можливість побудови відповідної антропологічної стратегії. Ці нові перспективи для антропології тільки починають розглядатися. Тому на цьому шляху постає багато невирішених питань. Наприклад, для того, щоб найповніше і найглибше розкрити ісихастське вчення про людину, дослідники повинні звернути свою увагу і на дебати між філософсько-релігійними школами XX ст., представники яких також намагалися осмислити спадщину ісихазму. Вирішення цих питань дозволить в повній мірі осягнути і філософський смисл ісихастського досвіду, і ті антропологічні перспективи, що відкриваються перед нами.

Список літератури

1. *Григорий Палама*. О том, что всем вообще христианам надлежит непрестанно молиться / Добротолюбие в 5 т. – М.: Артос-Медиа, 2008. - Т.5. – 640с.
2. *Иоанн Кассиан Римлянин*. О молитве / Добротолюбие в 5 т. – М.: Артос-Медиа, 2008. - Т.2. – 645с.
3. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. - М.: Гуманитарная литература, 1998. – 352с.
4. *Хоружий С.С.* К антропологической модели третьего тысячелетия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/%2B056_Horuzhy_Model.doc
5. *Ильин В.* Иночество и подвиг / «Путь». – Париж. - 1926. - №2. – С. 54-65.
6. *Лосский В.Н.* Боговидение / Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – 631с.
7. *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/017_Horuzhy_Rod_ili_nedorod.doc
8. *Флоренский П.А.* Смысл идеализма / Флоренский П.А., священник. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 2000. - Т. 3(2). – 623с.
9. *Лосев А.Ф.* Восточное Возрождение / Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982. – 623с.
10. *Лосев А.Ф.* Философия имени. – М.: Академический Проект, 2009. – 300с.
11. *Лосев А.Ф.* Тезисы об имени Божием / Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / А.А. Тахо-Годи (сост.и общ.ред.). — СПб. : Алетейя, 1997. — 616с.

Е.В. Сидорина

ФИЛОСОФИЯ АНТРОПОЛОГИ ИСИХАСТСКОЙ ПРАКТИКИ

В статье освещены антропологические перспективы философского осмысления исихастской практики, также в работе рассматриваются дискуссии вокруг вопроса об *имяславии*, которые велись между религиозно-философскими школами в начале XX ст. и снова стают актуальными в наше время.

E. Sidorina

PHILOSOPHY OF THE HESICHASTIC PRACTICE ANTHROPOLOGY

This article is dedicated to the anthropological prospects of philosophic understanding of the Hesichastic practice, the article also reviews the discussions around the Imiaslavie movement, which where held by different religious schools of thought in the beginning of the 20th century and are as well of immediate interest nowadays.