

СОЦІАЛЬНІ МОТИВИ ІСИХАЗМУ

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

Досліджується соціальний потенціал ісихазму через аналіз його теоантропологічних домінант. Аналізується можливість вибіркової адаптації цієї парадигми до духовних потреб сучасного суспільства.

Вступ

Глибока економічна криза, яку переживає сучасний цивілізований світ, поза всіляким сумнівом, є також кризою духовною. Аналізуючи її аксіологічні підвалини, ми постаємо перед проблемою пошуку гідних альтернатив, спроможних урівноважити радикальні недоліки споживацького суспільства. В масовій свідомості найвпливовішими носіями таких альтернатив виступають релігійні віровчення, засновані на непорушних, загальнолюдських цінностях. Незважаючи на утопічність їхніх соціальних проєктів, їм притаманний гармонізаційний потенціал, пов'язаний з ментальною вкоріненістю в духовних традиціях того чи іншого народу. В православної духовно-релігійній традиції систематизація антистяжательських принципів відбулася у межах ісихазму, соціальний потенціал якого необхідно дослідити та переосмислити в контексті сьогодення.

Аналіз досліджень та публікацій

Системне наукове осмислення ісихастської містичної традиції розпочалося в другій половині двадцятого століття, з послабленням тиску атеїстичної ідеології та відродження релігійності в країнах православної традиції. Воно представлене в працях М. Мчедлова, Л. Кришталева, С. Хоружего, присвячених дослідженню загальнофілософських, релігієзнавчих, аскетико-антропологічних аспектів доктрини ісихазму. Політичний та культуротворчий дискурс проблеми, а також роль ісихазму в етногенезі російського народу стали предметом наукових розвідок Г. Прохорова, К. Радченка, Ф. Успенського та інших. Духовний вплив ісихастських ідей на культуру Східної Європи висвітлений в працях Д. Лихачева, А. Клибанова, Ю. Малкова. У межах патрології та богослов'я догматичне й релігійно-етичне підґрунтя ісихастської традиції вивчалось В. Кривошеїним, В. Лосським, І. Мейендорфом, Г. Флоровським, Т. Шпидликом, К. Уером, І. Влахосом та іншими. Проте названі наукові та богословські підходи до феномену ісихазму лише побіжно мають відношення до його соціальності, що свідчить про необхідність подальшої концептуалізації соціального дискурсу даної проблеми.

Постановка завдання

Метою статті є аналіз соціального дискурсу теоантропології ісихазму під кутом зору соціальних перспектив православ'я.

Основна частина

Під ісихазмом (гезіхазмом) (з грецької – спокій, мовчання) розуміють стародавню традицію, що включає в себе розгалужений й оригінальний комплекс уявлень про людину, її свідомість та діяльність, в тому числі у соціумі. Власне, слово

„ісихія” означає „зведення розуму в серце”, тобто поєднання всіх тілесно- і духовно-розумових якостей людини в акті божественної молитви. Сучасна наукова література пропонує декілька варіантів дефініції терміну „ісихазм”. Його розуміють як: а) ідеал ранньохристиянського подвижництва, розповсюджений серед монахів-самітників; б) психосоматичний метод самозаглиблення й медитації з постійним промовлянням молитви; в) систему богословських понять, розроблених св. Григорієм Паламою.

У контексті нашої статті на особливу увагу заслуговує так званий політичний ісихазм – соціальна та культурна програма, яка здійснювалася у Візантії й слов'янських країнах в XIV-XV століттях [16, с. 178]. Загальновідомо, що ісихазм, в історичній ретроспективі був маргінальним явищем. Це впливало, по-перше, із його популярності серед найбільш маргіналізованих суспільних верств, зокрема, серед соціально незахищених бідних людей [17, с. 254], по-друге, із відсторонення ісихаста не лише від турбот світу, але й від кіновії, що робило його життєвий вибір особливим навіть у межах церкви. Окремішність політичного ісихазму щодо ісихастської традиції полягає в так би мовити „знятті” цієї маргінальності через його „включення” в суспільно-політичне життя деяких країн. Підсилення внутрішньо-церковного впливу ісихазму відбулося завдяки діяльності Г. Синаї та та перемозі ченців-ісихастів на Вселенських соборах 1341, 1347 і 1351 років. Політична вага ісихазму зросла в чотирнадцятому столітті у зв'язку з приходом до влади „ісихастського” імператора Іоанна Кантакузіна та проникненням ісихазму в соціальну систему Ромейської імперії. Надалі поглиблення процесів „ідеологізації” ісихазму призвело до утворення соціальної парадигми візантизму – ціннісного „стовпа” православної цивілізації.

Розуміння соціальних мотивів ісихазму неможливе без окреслення його найбільш суттєвих антропологічних характеристик. Антропологічний дискурс ісихазму слід розглядати під кутом зору специфічних процесів трансформації свідомості людини, „орієнтованих на ... радикальну, онтологічну, зміну ... найбільш фундаментальних предикатів, які визначають риси людської природи” [13, с. 240]. В християнській антропології узвичаєно вирізняти дев'ять фаз цього процесу [10, с. 19-20], кожній з яких відповідає низка сутнісних трансформацій людської особистості та її енергій. Перший етап її онтологічних змін розпочинаються з *навернення та покаяння* (тут та далі виділено нами.- Н.І.), тобто свідомого звернення людини до Бога та докорінної переоцінки нею особистих цінностей. На другому етапі людина вступає в

боротьбу з пристрастями, які акумулюють усі її енергії на себе. На третьому етапі, власне *ісихії*, завдяки усуненню тиску пристрастей, розпочинається гармонізація людських енергій. У такий спосіб відбувається „збирання” духовних сил людини та свідоме їхнє спрямування на досягнення своєї самості та наближення до Бога. Четвертий етап – *зведення розуму в серце*, характеризується радикальною перебудовою енергій та досягнення містичного екстазу. Принагідно зауважимо, що в православ’ї традиційно розрізняються три рівні молитви: молитва вуст або усна молитва; молитва розуму (*nous*, нус), або розумна молитва; молитва серця (або, точніше, розуму в серці), або сердечна молитва. Справжня сердечна молитва – це вже „не просто промовляння нами слів, а частина нас самих, як дихання або стукіт серця” [7, с. 67]. П’ятий етап ісихастської практики виступає досвідом співбуття людини з Богом через *невпинну молитву*, тобто безперестанному промовлянню Ісусової молитви. Плодом невинного молитовного діяння стає *синергія* – поєднання енергій і співтворчість Бога та людини. В результаті синергії людина набуває стану *безпристрасності*, що супроводжується зникненням усіх „земних” та домінуванням божественної пристрасті прагнення до Бога. Останні два етапи ісихастської практики – *чистої молитви та споглядання нетварного Світла* пов’язані з безпосереднім сприйняттям людиною енергії Бога, що супроводжується обоженням тіла разом з душею, тобто відкриттям перед людиною мета антропологічних перспектив. Стисло підсумуємо: соціальність не є атрибутивною характеристикою ісихазму.

З позицій секулярного світогляду позасоціальність ісихазму має подвійний характер: відсторонення не тільки від „зовнішнього”, нецерковного світу, але й від повсякденної соціальності братів у Христі. Таке подвійне заперечення перетворює ісихазм на квінтесенцію поза соціальності, яка виявляючись через дихотомію „життя в єдності з Богом”/ „життя без Бога”, висуває питання про місце еклесії у метафізиці особистого спасіння.

Показово, що герметична замкненість життєвого світу ісихаста структурується низкою приписів екзотеричного та езотеричного характеру. Екзотеричний рівень конститується формальними настановами: „тікати від людей”, дотримуватися „діяльної та свідомої безмовності” [7 с. 79] та перебувати у стані безперервної молитви. Контроверза „ісихія-соціум” підсилюється завдяки співставленню просторових, часових, рольових та, найважливіше, мета критерії в цих життєвих світів.

Просторово ісихаст, на протигагу кіновиту, мусить перебувати в келії, у страху Божому й роздумах про Бога. Келія відмежовує метафізичний простір Богоспількування від соціальності, перетворюючись на зовнішню огорожу ісихії. Темпоральне відмежування ісихаста відбувається завдяки особливому перебігу антропологічного часу в ісихастському досвіді. Ісихастський час конститується енергіями людини та розгортається як богоспоглядання й богоочікування, що не

відповідає характеристикам соціальної темпоральності. На нашу думку, найбільш вдало часовий континуум сакрального досвіду описав Св. Августин, який охарактеризував його так: теперішнє минулого – це пам’ять; теперішнє теперішнього – це споглядання; теперішнє майбутнього – це очікування [1, с. 297]. Водночас, континуальні характеристики життєвого світу ісихазму є лише „зовнішньою” оболонкою подальших докорінних духовних змін, бажаними але не обов’язковими передумовами руху людини до містичної антропологічної межі. Як справедливо зауважує з цього приводу єпископ Дюклійський Каліст (Уер), людина може змінити місце проживання, переселитися до пустелі, але серцем перебувати у метушні великого міста і, навпаки, „можна тілом перебувати в місті – і зберігати ісихію в серці. Справа не в тому, де ми перебуваємо, а в тому, що при цьому відбувається у нашій душі” [7, с. 79].

Щодо рольової індивідуальності цього феномену, то ісихаст – це ченець-самітник. Віддаючи перевагу скиту, а не організованій кіновії, він тим самим відмовляється від виконання будь-яких соціальних ролей навіть у малій соціальній групі. Водночас, дистанціюючись від кіновії, він не уникає призначення бути духовним світочем і прикладом служіння для братів у христі. Але ця місія актуалізується у межах парадигми соборності, спрямованої на „згоду, однастайну участь віруючих у житті світу й церкви, колективну життєтворчість та колективне спасіння” [15, с. 57], єдність усього хрещеного люду й бажаний ідеал спілкування і співжиття людей.

Цей аспект ісихазму досить вичерпно висвітлює авторитетна постать для сучасного православного світу Каліст (Уер). Для обґрунтування своєї позиції щодо обов’язкової для ісихаста безперервної молитви він звертається до відомої полеміки Лукія з євхітами. Відомо, що євхіти абсолютизували молитву, вважаючи її єдиною справді християнською справою та запорукою спасіння. Тому закономірним є запитання до них Лукія: „А хто молиться замість вас, коли ви спите чи їсте?” Відповідаючи на власне питання Лукій пропонує молитися працюючи, а зароблені гроші подавати жебракам, які молитимуться за нього, коли він їстиме чи спатиме. В такий спосіб ним проголошується ідея безперервної молитви, здійсненої у співпраці. Зрозуміло, що солідаризуючи увесь „зібраний” християнський світ соборна молитва виступає необхідною умовою спасіння людини, коли „зцілення окремого людського індивідууму було можливе лише через зцілення людського роду в його органічній сукупності” [11, с. 277]. Отже, соціальність ісихазму „розгортається” відцентрово – від теантропологічної концепції синергії (співтворчості) з Богом до ідеї морального вдосконалення особистості та суспільства. Варто припустити, що за такою логікою розвивається й похідна від цієї парадигми соціальна проблематика.

До характерних ознак ісихастської моделі соціальної поведінки віднесемо: по-перше, зорієнтованість людини на свій внутрішній світ і неухвагу до світу зовнішнього; по-друге, недостатню

увагою ідеї добрих справ й орієнтацію на молитву та покаяння. Суспільний вимір заклик „постійно молитися” означав споглядально-мовчазне ставлення до проблем навколишнього світу, неможливість дієвої праці задля активного перетворення соціуму, коли „пустеля вважається найбільш придатним місцем для розмірковувань про смерть і вірним притулком від захоплення речами світу, які непокоять плоть” [2, с. 65].

Справді, соціальна активність тлумачиться православною церквою не як мирська активність, спрямована на втілення у суспільному житті християнських цінностей, а як добре моральне життя людини. За таких умов моральна свідомість і поведінка розглядається у світлі істин божественного одкровення – догматів гріхопадіння, боговтілення, спокутування тощо. А моральне життя виступає єдністю двох передумов: морального закону, який іманентно притаманний розумній природі людини та трансцендентному джерелу моралі – Богові. Через взаємодію цих двох чинників розглядаються моральні обов'язки людини які випливають із розумної природи людини (наприклад, заборона насильства); норми, які не вступають у суперечність із законами розуму, але й не є похідними від нього (наприклад, любов до ворогів); і норми, які мають трансцендентне походження та співвідносяться із божественною благодаттю. В такий спосіб, через постать Бога відбувається сакралізація бажаних зразків поведінки, а через ідею загробної віддаки обґрунтовуються переваги морального способу життя.

Показово, що історія Царства Божого виступає в православ'ї історією людських душ, в якій зовнішні умови мали другорядне значення. Надзвичайно влучно цю рису православного світосприйняття охарактеризував М. Бердяєв, який відзначив що еретиками в православному значенні цього слова „є не ті люди, які не дотримуються культових вимог...”, а ті, що „...мають хибне духовне життя та йдуть хибним духовним шляхом” [3, с. 129]. Продовжуючи цю думку додамо, що Східне християнство, об'єднавши богословський екзистенціалізм та містику ісихазму, вимагало від людини „єдиної виробничої справи” [12, с. 203], а саме, напруженої духовної праці і внутрішнього обробітку душі. Відтак воно суттєво применшило значення соціальної активності як такої, що не має відношення до справжніх цілей людського життя. Православне бачення активності вимагає повноти спілкування з Богом, яка досягається завдяки духовним зусиллям, спрямованим на споглядання, осягнення та наближення до Творця, тобто завдяки ісихастській практиці.

Для обґрунтування основних принципів ісихастської соціальної моделі православна церква долучилася до досвіду східної патристики IV-IX століть, що виникла як синтез неоплатонізму й греко-східного гностицизму. Головні принципи цієї традиції були закладені в праці грецького мислителя Діонісія Ареопагіта „Ареопагітик” (У-УІ століття). До цих принципів належали інтровертність та зорієнтованість на внутрішній світ людини,

світозаперечення і недостатня увага до матеріального буття. Матеріальне, а, отже й суспільне буття, згідно з „Ареопагітикою”, не вважалися самостійними утвореннями, а були похідними від буття божественного. Тому Ареопагіт закликав „покинути як чуттєву, так і розумову діяльність і, загалом, усе чуттєве та розумове, всесуцше й несущє та з усіх сил прагнути до з'єднання з Тим, Хто вище всілякої сутності пізнання” [5, с. 341- 342]. При цьому, на думку мислителя, походження суспільного буття з трансцендентного джерела не робило його досконалим, відтак воно проголошувалося ним як вияв недовершеного буття.

Опосередковано вкоріненню ісихастського світогляду в православній людині сприяв також з ментальний натурцентризм слов'ян, властивий їм із часів язичества. Цей натурцентризм налаштовував людину на спостереження божественної гармонії світу без прагнень до його реформування, культивуючи своєрідний фаталізм у ставленні до земного буття. В поєднанні з думкою про те, що „без відсторонення від світу ніхто не може наблизитися до Бога” [6, с. 645], такий фаталізм спричинив відсторонення людини від матеріальних цінностей та зосередження її на цінностях духовних. Отже, під впливом вищезазначених обставин стали формуватися соціальна пасивність та антиреформістські настрої православної спільноти.

Своєрідний „світозаперечувальний нігілізм” [9, с. 4] та відмова визнавати за соціальним буттям право на самостійне існування мали наслідком взаємопроникнення духовних і соціальних цілей діяльності суспільства. У цьому випадку метою життя людини ставало виконання Божого Закону, натомість громадянські обов'язки вважалися похідними від цієї мети. На інституціональному рівні це виявилось в проголошенні суспільних інституцій проміжними ланками між „досконалим” та „недосконалим” світами й у подальшому залученні суспільних інституцій (наприклад, держави) до виконання божественного задуму. Надалі ці тенденції були трансформовані у парадигму симфонії влад (consonantia) – православне вчення про державу, засноване на ідеї „співробітництва, взаємної підтримки та взаємної відповідальності без взаємного втручання однієї сторони в сферу виключної компетенції іншої” [14, с. 416]. Держава, за цією концепцією, виникла внаслідок складного історичного розвитку, яким керував промисел Божий. Метою її існування проголошувалося піклування про земне благополуччя людей. Натомість призначенням церкви, яка „не від світу цього”, було піклування про спасіння людської душі й про життя вічне. Спільна місія двох влад полягала у згоді церкви та держави в справі духовного впливу на суспільство з метою його евангелізації. Отже, соціальний нігілізм, закладений ісихазмом, сприяв „секуляризації суспільства й одержавленню Бога” [8, с. 143].

Вплинув ісихазм й на формування принципів соціальної діяльності самої церковної інституції. Це виявилось в тому, що „суспільна” християнська думка єдиним „правильним порятунком” бачила „втечу в пустелю ...суспільний скит” [4, с. 19], відтак не

докладала зусиль для піклування про земні проблеми своєї пастви. Натомість пропонувала шлях не соціального, аморального „реформування” суспільства. Такий підхід до „служіння світу” був вдало трансформований церквою у принцип діаконії, який розгортався на трьох рівнях : „мікро”- і „макро”- та „мегадіаконії”. Мікродіаконія („мале служіння світу”) передбачає духовне самовдосконалення, напружену роботу над своїми духовними вадами та створення людиною „домашньої церкви” та виховання дітей на засадах християнської віри. „Макродіаконія”, або „соціальне і практичне служіння Церкви” – це розробка та впровадження в життя головних принципів християнської віри у соціально-економічній та політичній сферах людської життєдіяльності. „Мегадіаконія” включає в себе служіння Богу через науку, культуру, духовність, загалом, в таких сферах, як: особистість та людство, „екорозвиток”, збереження життя дару Божого.

Відповідно до теoантропологічної доміантї діаконії перевага надається мікродіаконічному служінню, що, в цілому, гармонізується зописаною нами відцентровою моделю соціальності, виробленою ісихазмом. Важливо, що принцип мікродіаконічного служіння світу докорінно відрізняється від принципів взаємодії особистості та соціуму, запропонованих у межах споживацького суспільства. Якщо названа секулярна модель ґрунтується на ідеї вищості інтересів і свобод особистості, то в православному вченні будь-які особистісні інтереси підпорядковані трансцендентній меті, а свобода розуміється як свобода співпраці, підкорення й наближення людини до Бога. Особистісний вияв ісихастської парадигми означає: по-перше, зневагу до матеріального статку, а відтак невизнання матеріального комфорту значущою, й тим більше єдиною метою людської діяльності; по-друге, підпорядкування економічної, політичної, навчальної тощо діяльності людини метафізичній меті; по-третє, визнання меншовартості будь-якої „матеріальної” діяльності, порівняно з активністю духовною.

Висновки

Соціальна програма ісихазму заснована на контрoверзійних щодо сучасності принципах. Докорінні відмінності мотиваційних засад цих двох парадигм вдало виявляються через антропологічний рівень їхнього співставлення. Зокрема, спостерігаємо актуалізацію різних типів соціальної поведінки, а саме соціально активного, відповідального за своє життя громадянина (демократія, громадянське суспільство,

підприємництво) та індивіда, який особистісні перспективи зв'язує з трансцендентним джерелом. Відмінною є також векторність соціальної взаємодії у межах цих парадигм. Якщо секулярна парадигма спрямована на активну комунікацію та співпрацю з іншими людьми, то ісихастська – на вдосконалення не інших людей і не світу в цілому, апротистояння власним вадам. Завдяки цьому вона орієнтує сучасну людину на критичне ставлення до себе й наполегливе самовдосконалення. Також відрізняються їхні рольові та комунікативні моделі. На противагу полірольовій особистості, вмонтованій у світ перманентної тотальної комунікації, ісихазм пропонує модель «соборної» особистості, яка перебуває у єдності з християнською общиною. У такий спосіб презентується заснована на духовній єдності християн модель „Я-Ти” спілкування, альтернативна сучасній фрагментарній симулякризованій комунікації.

Список літератури

1. Августин Аврелий. Исповедь/ Пер. з лат. М.Е. Сергеевко. – М.: Ренессанс, СП ИВО-Сид, 1991. – 488 с.
2. Антоний Великий. Духовные наставления. – М.: Сретенский монастырь, Новая книга, Ковчег, 1998. – 256 с.
3. Бердяев Н.А. Истина Православия // Человек . – 2003. – № 4. – С. 128-135.
4. Гаваньо І., прот. Передмова до українського видання // Гьoфнер Й., Кардинал Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. – Львів: Свічадо, 2002. – С. 10-23.
5. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – Тексты, перевод с древнегр. – СПб.: „Глаголь”, 1995. – С. 341-367.
6. Добротолюбие: В 3-х т. Т.2. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 764 с.
7. Каллист (Уэр). Внутреннее Царство // Пер. с англ.-К.: Дух і літера, 2004. – 196 с.
8. Козловски П. Общество и государство. Неизбежный дуализм. – М.: Республика, 1998. – 368с.
9. Новик В. Віра і знання // Людина і світ. – 2002. – № 4. – С. 2-10.
10. Сержантов П. Б. Феномен дискретного времени в философской антропологии (исихастский опыт). – автореф. дис. ... канд. философ. наук: спец. 09.00.13. – М., 2008. – 27 с.
11. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – С. 17-336.
12. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147-217.
13. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
14. Цыпин В.А. Церковное право. – М.: Изд-во МФТИ. – 1996. – 442 с.
15. Щукин В.Г. Христианский Восток и топка русской культуры // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 55-68.
16. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейн-нова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.
17. Ангелов Димитеръ. Византия. Духовная культура. – Ст. Загора: Издательство «Идея» към «Тракия» ООД, 1994. – 335 с.

Н.В. Ищук

СОЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ ИСИХАЗМА

Исследуется социальный потенциал исихазма в контексте теoантропологических доминант. Анализируется возможность избирательной адаптации этой парадигмы к духовным потребностям современного общества.

N. Ishchuk

SOCIAL MOTIVES OF HESYCHASM

This article deals with the theo anthropology of Hesychasm in its connection with the social teaching of Orthodoxy. It is proved that sociality is not a characteristic attribute of Hesychasm and unfolds centrifugally – from the theo anthropological conception of synergy with God to the idea of moral perfection of the individual and society.

