

Віталій Ігнат'єв

ІГНАТЬЄВ Віталій Аркадійович – завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін ПВНЗ «Кіровоградський інститут державного та муніципального управління Класичного приватного університету», кандидат філософських наук, доцент.

ІСИХАЗМ: СУПЕРЕЧНІСТЬ НАРАТИВІВ У РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

У статті автор аналізує духовну практику ісихазму як ядро східноєвропейської традиції і його суперечність тлумаченням паламізму в середовищі академічного філософсько-богословського дискурсу. Стверджується, що негативне ставлення до філософсько-богословського дискурсу ісихазму пов'язане з пануванням класичної західноєвропейської релігійно-філософської парадигми і її впливом на східнохристиянську традицію. Доведено, що методологія некласичної релігійно-філософської парадигми може стати евристичною основою теоретичного осмислення ісихастської традиції.

Ключові слова: ісихазм, паламізм, неопаламізм, дискурс, логоцентризм, персоналізм, класична парадигма, некласична парадигма.

Цілий період між V і VIII століттями характерний тим, що ім'я Ісуса Христа стає центром богословських дискусій і аскетичної практики подвижників на християнському Сході. Плеяда подвижників-ісихастів монастиря на горі Сінай сформувала синайську традицію: Ніл Сінайський, Варсануфій, Іван Лівствичник, Ісихій Сінайський, Філофей Сінайський. «Сінаїти вчили про переваги ісихії під час підготовки до теорії, тобто до “бачення” Бога» [6, с. 371].

Але, як відомо, термін «ісихазм» походить від імені Ісихія Сінайського, візантійського ченця, що жив в VII столітті. Деякі дослідники (Т. Шпідлік) вказують на те, що можливо це пов'язано з давньогрецьким словом ἵσιαι – сидіти. Тим не менше саме з цим поняттям, перш за все, пов'язаний особливий спосіб молитовного життя. Хоча практика читання безперервної короткої молитви, яка допомагає концентрувати увагу, відкидаючи при цьому різні образи та помисли отримала широке поширення серед подвижників ще в IV столітті. А в V ст. І. Лівствичник уперше називає коротку молитву, де безперервно призива-

ється Ісус Христос «Ісусовою молитвою». Таким чином ісихія напружено стала пов'язуватися з практикою Ісусової молитви. Тим не менше є досить справедливим з історичної точки зору, що назва вчення про ісихазм пов'язується з Ісихієм Синайським, тому що саме він уперше систематично викладає не тільки практику, але й теорію Ісусової молитви в своїй праці «Про молитву і тверезість».

Але найбільш поширеним цей термін стає в XIII – XIV столітті в якості вже сформованої школи аскетичного містицизму на горі Афон. Никифор Самітник (XIII ст.), Феоліпт Філадельфійський (1250 – 1320), Григорій Синайський (1255 – 1346), Григорій Палама (1296 – 1359), Миколай Кавасила (1320 – 1371), Каліст Ангелікуд (1325 – 1395) – всі ці імена причетні не тільки до практики, а й до богословського обґрунтування ісихазму взагалі і до Ісусової молитви зокрема як квінтесенції східно-християнської традиції. Богословського поглиблення і популяризації сприяло те, що в цей період Афон став ще й центром книжної теології, що поширювало ідеї серед широкого кола чернечого життя. В свою чергу народний чернецький рух безперервної Ісусової молитви вдалося поєднати з догматичним богослов'ям, що призвело до ісихастських соборів 1341-1351 років.

В кінці XVIII ст. відбувається відродження ісихазму в грецькій церкві, завдяки компіляції творів «Добролюбія». Популяризація ідей ісихазму напружено у вітчизняній культурі пов'язана з Паїсієм Величковським. «Завдяки багаточисельним перекладам на західні мови «Добролюбія» і «Відвертих розповідей мандрівника своєму духовному отцю» можливо навіть говорити про неоісихазм нашої епохи»[6, с. 372].

Сучасний прихильник богослов'я ісихазму К. Уер розрізняє чотири виміри тлумачення поняття «ісихія». Перший, а він є першим як за хронологією так і найбільш розповсюдженим – перебування в тиші, на самоті. Євагрій Понтійський, Варсануфій та інші отці ісихасти наголошують на максимальній зовнішній ізоляції заради перебування в тиші. Другий пов'язаний з постійним перебуванням у чернечій келії, яка за допомогою безперестанного читання Ісусової молитви повинна навчити «тверезості», духовному контролю над спостереженням психологічних процесів, які виникають в свідомості і підсвідомості людини. Третій стосується переходу від зовнішньої келійної самоти до внутрішньої тиші, що не обмежена простором, а сконцентрована в глибині розумово-сердечної сутності людини – там де є Царство Небесне (Лк.17,21). Четвертий вимір – це стан, коли людина звільняється від своїх особистих пристрастей, бажань, думок заради діалогу з Богом. Цей стан, який дозволяє слухати і навіть бачити Бога і тому відкритий до повноти присутності Господа в житті людини. Тому іс-

ихазм – це бездіяльність за ради діяльності Бога в особистості. І саме ця діяльність Духа Святого трансформує повноту, тобто і психологічну і фізичну складову цілісності людини.

Актуальність проблеми полягає в тому, що з точки зору академічної класичної філософії і теології до ісихазму існує неоднозначна позиція, що і є предметом нашого аналізу. Метою дослідження є пошук причин суперечного ставлення до ісихазму як між представниками практичного ісихазму і рецепцією представників вітчизняної академічної сфери так і серед нарративів теоретиків самого східнохристиянського релігійно-філософського дискурсу.

В філософсько-богословському дискурсі продовжує існувати негативне, а в кращому випадку байдуже ставлення до ісихазму взагалі і до паламітського вчення зокрема. Пояснюється це впливом західноєвропейської класичної філософії, джерелом якої стала філософія Аристотеля. Західноєвропейське християнство ретранслювало аристотелівський есенціалізм у формі томізму, посиливши, на думку С. Хоружого, примат сутностей і нормативність дискурсів. Це створило філософсько-богословські умови для негативного сприйняття ісихазму в XIV ст., привінюючи енергійне богослов'я до ересі месаліанства і пелагіанства чи «напівпелагіантсва». Тому відкрита критика ісихазму починається спочатку з боку прокатоликів і католиків, а пізніше і лютеранами, які досить активно формували антипаламітську аргументацію. З іншого боку занепад Візантії не призвів до адекватного поглиблення дискурсу паламітського богослов'я.

Після загибелі Візантійської імперії відбувається занепад православної богословської культури. І навіть перенесення і запровадження східного християнства до Київської Русі не стало поштовхом для поглиблення і розвитку східнохристиянської філософсько-богословської парадигми. Як правило ця культура розвивалася в соціально-практичній сфері за допомогою поширення монастирів. Важко уявити собі, наприклад, появу Києво-Печерського монастиря без внутрішньої молитви його засновників Антонія і Феодосія Печерських.

Розповсюдження ісихазму в теоретично-богословському сенсі в Київській Русі мало екстенсивний характер, поширюючись через переписування творів Василя Великого, Ніла Сінайського, Діадоха Фотіського, Івана Ліствичника, Максима Сповідника. І якщо не можна сказати про поширення в XIV - XV ст. ісихастських творів Григорія Сінаїта чи Григорія Палами, але збірки з творами Петра Дамаскіна, Симеона Богослова свідчать про живу культуру практичного ісихастського богослов'я. Не випадково, що головним осередком ісихазму в Україні був Києво-Печерський монастир. Так відомі послання печерського ар-

хімандрита Досифея (кінець XIV – початок XV ст.) до священноінока Пахомія свідчать про знання і володіння Ісусової молитви в Києві того часу. Як зазначає І. Мозговий «вилит ісихазму на Україні відчувався до початку XVII ст., зокрема у творчості Івана Вишенського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, у «Вертограді духовному» Фікари, «Алфавіті духовному» Ісайі Копинського та «Діоптрі», яку в 1612 р. переклав і склав до неї вступ ієродиякон з Волині Віталій» [3, с. 8].

Але, якщо західноєвропейське християнство з монастирів переросло в західноєвропейські університети, що стало поштовхом для поглиблення рівня теологічної культури, то східноєвропейське християнство в силу історико-суспільних катастроф (татаро-монгольське завоювання, польська анексія українських земель) не могли сприяти посиленню філософсько-богословської культури православної традиції. І навіть у період зародження Московського царства, а пізніше і протягом століть Російської імперії, яка ототожнювала себе з православ'ям, не відбувалось ренесансу православної богословської культури попри зовнішній православний офіціоз.

Більше того, тотальна атеїстична боротьба з православ'ям, яку ми пам'ятаємо по XX століттю, як указують історичні факти, не була унікальною. Не менш жорстоким і цинічним відношенням до православної культури відмічались реформи Петра I та Катерини II, які знищували монастирі і переслідували православних діячів. Як зазначає М. Новіков «після петровських реформ і катерининських антицерковних діянь духовне просвітництво в Росії стрімко згасало. На думку М. Новікова, Катерина II провела вилучення церковного майна значно жорсткіше і нещадніше, ніж Ленін в 1922 році. Так митрополит Арсеній (Мацеевич), який виступив проти цього святотатства, піддався жорстким репресіям з боку імператриці і церковної влади, а потім помер в казематі, перебуваючи в ще більш нелюдських умовах ув'язнення, ніж митрополит Петро (Полянський) і багато інших наших новомучеників» [4, с. 729].

Ісихазм, як практика внутрішньої молитви, напряду пов'язана з чернецтвом. Але якщо чернецтво Візантійського періоду припадає на розквіт книжної культури, то чернецтво Російської імперії ототожнюється з невіглаством. Саме в так звану епоху Просвітництва Петро I утверджує Духовний регламент, який забороняє ченцям мати перо і чорнила.

І якщо в XV столітті однією з умов прийняття до монастиря Ніл Сорський уважав писемність і вміння читати, тому що подібно до Івана Ліствичника вважав за необхідним для ченця просвітництво розуму, то в XIX столітті важко було для світського суспільства зрозуміти прохання Ігнатія Брянчанінова про відставку і прохання дозволу при-

йняти чернецтво. Просвітництво на пряму ототожнювалось лише зі світською освіченістю.

Але традиція ісихазму все ж таки культивувалась в соціально-практичній сфері монастирського життя. Починаючи з монастирів Київської Русі, навіть попри всі суспільно-державні трагедії монголо-татарської навали, а потім католицького польсько-литовського владарювання, та, в решті решт, і Російській імперії, життя внутрішньої молитви складало основу православної аскетичності. Почаївська Лавра (XIII ст.), Троїце-Сергієва Лавра (XIV ст.), Нямецький монастир (XVIII ст.), а пізніше Оптіна пустеля (XIX ст.) культивували ісихастську практику. А найбільш відомі святі отці православ'я такі як Сергій Радонежський, Ніл Сорський, Іосиф Волоцький, Паїсій Величковський, Феофан Затворник, Серафим Саровський, Ігнатій Брянчанінов своїм особистим життям і духовно-інтелектуальними трудами популяризували культуру внутрішнього ділання.

Початок академічного дослідження в середині XIX ст. пов'язують із впливом митрополита Філарета (Дроздова). Як наслідок тема ісихазму виходить за межі монастирського і чернечого життя і вперше у вітчизняній історії стає предметом академічного вивчення і осмислення. А саме в 1846 році в Санкт-Петербурзькій Академії був уведений курс аскетичного богослов'я. Ця подія на пряму пов'язується ще з ректором Академії архімандритом Феофаном, який зараз відомий як св. Феофан Затворник. Саме він зробив переклад російською мовою відому ісихастську хрестоматію «Добротолюбіє».

Ісихазм поступово стає предметом академічного дослідження. В 1860 р. на тему ісихазму в Києві з'являється магістерська дисертація ігумена Модеста (Стрельбицького). Єпископ Порфирій (Успенський) відправляється на Афон, вивчати рукописні джерела ісихастських дискусій. Єпископ Арсеній (Іващенко) в 1893 р. перекладає три невідомі праці Григорія Палами. Академік Ф. Успенський, який є одним із засновників російської школи візантології, досліджує конфлікт «православно-національної» (Палама) і «західної» (Варлаам) «партій». Єпископ Алексій (Дородніцин) досліджує візантійський ісихазм, залучаючи окрім Григорія Палами таких представників як Григорія Сінаїта та Миколая Кавасила. А. Яцимирський продовжує дослідження єпископа Алексія і вказує на те, що хоч Палама є переможцем в богословській дискусії з Варлаамом, але засновником ісихазму необхідно вважати Григорія Сінаїта. П. Сирку, досліджуючи ісихазм у Болгарії, вважає його істинним проявом духовного життя в Церкві і тому Паламу вважає найкращим представником візантійської епохи. На відміну від нього К. Радченко вважає ісихазм єрессю, тому що є проявом пантеїзму.

Але подолати утвердженій західноєвропейського думкою, негативний імідж ісихастської практики і паламітського богослов'я в академічній літературі не вдалося. Навіть такий апологет ісихазму як Феофан Затворник підійшов вибірково до творців ісихазму, опускаючи в перекладах не тільки теоретичні тонкощі, але й практичні засоби молитви. В решті - решт, суперечливе відношення до ісихастської практики в академічних богословських колах зберігалось до початку ХХ століття.

Як повідомляє С. Хоружий «стійкість старої рецепції відображає оцінка, що дана ісихазму вже в 1913 р. з кафедри тієї самої Санкт-Петербурзької Академії, в якій колись вчив великий ісихаст Святитель Феофан Затворник в читаних там лекціях проф. Б. Меліоранського, ісихазм атестувався як «афонське збочення містики Симеона Нового Богослова, що ...нагадує дервішів, хлестів або меса ліан» [2, с. 357 – 358]. Цікаво, що і відомий візантолог Ф. Успенський в «Історії Візантійської Імперії» називає ісихазм «практикою факірською, завезеною з Індії». Досить суперечливе відношення до ісихазму демонструє С. Булгаков, який в праці «Настільна книга для священнослужителів» з одного боку вважає Паламу святим, а з іншого, його вчення відносить до еретичної секти. А відомий церковний історик О. Лебедев у своїй праці з історії візантійської Церкви взагалі не згадує про Григорія Паламу і не вважає за потрібне говорити про «ісихастські дискусії» – найбільш важливішому явищі в церковній історії [5, с. 647].

І хоч праці П. Флоровського, О. Лосева, А. Васильєва намагались поглибити філософсько-богословський контекст феномену ісихазму, але новий період, що не тільки подолав негативне відношення до ісихазму, а й підняв філософсько-богословську культуру академічного православного середовища починається з середини ХХ століття. «Аскетичне і богословське вчення св. Григорія Палами» В. Кривошеїна (1936 р.), «Містичне богослов'я Східної Церкви» В. Лоського (1944 р.), «Антроплогія св. Григорія Палами» Кіпріана (Керна) та особливо фундаментальні дослідження І. Меєндорфа «Введення у вивчення св. Григорія Палами» (1959 р.), «Візантійське богослов'я» (1974 р.), «Візантійський ісихазм» (1974 р.) призвели до якісно нового осмислення паламітського богослов'я не тільки в середині православної традиції, але й стали предметом європейських міжконфесійних, філософсько-богословських дискусій. Процес таких досліджень відбувався в європейських інтелектуальних колах, у результаті чого до православного богослов'я було привернуто увагу фундаментальної науки. В решті-решт відношення до ісихазму навіть серед католицьких дослідників змінилося як мінімум нейтральним прийняттям положень східноєвропейської християнської традиції.

Починаючи з 70-х років ХХ століття виходить велика кількість літератури з ісихазму. В радянській науці вийшли праці І. Медведєва, Г. Прохорова, Н. Барабанова, І. Економцева, В. Бичкова. В. Бібіхін виконав повний переклад «Тріад» Григорія Палами.

Можна сказати, що з 70-х років починається філософська рефлексія не тільки явища, але і всього ісихастського дискурсу. І тут одним із піонерів такого напрямку окрім В. Бібіхіна є С. Хоружий, В. Лур'є, А. Замалєєв, Є. Торчинов, Б. Марков. Це стосується і досліджень закордонних авторів: Р. Синкевич, А. Ріго, Д. Коффей, П. Хрїсту, Г. Манцарідіс, П. Неллас, І. Зізіулас, Х. Яннарас, Д. Станілоае, А. Радович, А. Євтіч та інших.

Та попри все ісихазм продовжує залишатися недостатньо дослідженим і внутрішньо суперечним філософсько-богословським дискурсом. Складність полягає в тому, що ісихазм розроблявся в богословському дискурсі, виходячи зі змісту і форми богословського дискурсу ХІV ст. Але якщо енергійне богослов'я того часу розглядалось з точки зору догматичного питання, то богословська проблематика ХХ – початку ХХІ ст. має специфіку «антропологічного повороту». І саме в цьому сенсі богословська думка зустрічається з філософською антропологією. Починається досить складний діалог суперечливих методів, семіотичних систем неklasичної парадигми філософствування, що почало формувати загальне філософсько-культурне поле дослідження феномену ісихазму не тільки в конфесійному, а й в широкому філософсько-культурологічному руслі.

Одна з причин історичної недооцінки ісихазму полягає в пануванні класичної абстрактно-метафізичної інтелектуальної парадигми, яка формувалась на абсолютизації раціоналізму. І хоч класичний дискурс логоцентризму почав формуватися в період Нового часу, але його метафізичні джерела пов'язані з аристотелізмом, який став основою середньовічної західноєвропейської філософії.

Але період раннього середньовіччя або патристики – це ще й період формування неklasичної метафізики. Елементами неklasичної філософсько-богословської парадигми в християнстві став неоплатонізм. Саме він закладав енергійний дискурс як альтернативу логоцентризму. І хоч в сучасній філософії вважається за норму розглядати східнохристиянську парадигму як варіант неоплатонізму, але, на нашу думку, християнський персоналізм сформував зовсім нову філософсько-богословську традицію, яку ми і пропонуємо називати неklasичною. Енергія для неоплатонізму хоч і є центральним поняттям, але воно знаходиться в руслі абстрактної метафізики. Лише іпостасність, холічність конкретної особистості формує христоцентричність як основу неklasичної філософсько-богословської традиції. І лише в

цьому сенсі енергійний дискурс отримує онтологічний вимір, який не піддається лінійному формальному раціоналізму.

Саме з цим пов'язане неприйняття ісихазму головним опонентом паламізму Варлаамом. Саме з цим пов'язане випадіння ісихазму з західноєвропейської класичної парадигми. Саме з цим пов'язана недооцінка ісихазму в середині східноєвропейського християнського дискурсу на сучасному рівні. Антиісихастській спосіб життя, як утверджує М. Новіков стає нормою навіть духовно-практичного монастирського життя, в якому панує раціоналізм. «Характерна риса: раціоналізм те саме що формалізм, йому властиво чіплятися за літеру, сприймати тільки зовнішнє. Як Варлаам вхопився за пупок, так неоварлааміти чіпляються за підрахунки молитов, хвилин» [5, с. 648].

На теоретично-богословському рівні сучасним варлаамітом можна назвати погляди такого досвідченого і авторитетного дослідника як Ю. Чорноморець, який стверджує, що «для розуміння помилковості паламізму важливо зрозуміти хибність кожного кроку міркувань паламітів. До правильних і очевидних засновків вони домішують посилки помилкові й абсурдні. У ході міркувань розробляються одні можливі пояснення, але не звертається увага на інші, часто більш правильні з точки зору Євангелія, Передання і розуму пояснення. Результати міркувань паламітів зіткані з суперечностей, і тільки деякі визнають проблематичність побудованої системи» [7, с. 1]. В результаті використання формальної логіки дослідник подібно до С. Булгакова робить висновок: «Шануючи Григорія Паламу як святого, критично ставлюся до паламізму. Думаю, паламізм потрібно переінтерпретувати. Або ще краще від нього зовсім відмовитися» [7, с. 4].

Тим не менше можна констатувати, що в ХХ ст. вчення Палами настільки набуло широкої популярності, що ми можемо говорити навіть про цілий напрям сучасної православної думки в сенсі неопаламізму. В загальних рисах Г. Христокін розуміє неопаламізм як: «1) комплекс ідей, навчань і практик, що створюють своєрідну ідеологему, в руслі якої і під впливом якої розвивається православна теологія; 2) сучасні богословські дослідження паламізму та ісихазму, їх інтерпретації сучасними філософами і теологами; 3) фактор, який стимулює подальший розвиток православної теології в руслі не тільки апології, а й критики паламізму і неопаламізму. Таким чином, неопаламізм – це важливий тренд всієї сучасної православної теології, під впливом якого здійснюються подальші дослідження і розвиток як паламізму, так і всієї сучасної теології» [9, с. 3]. Отже, сучасна православна думка знаходиться під прямим або опосередкованим впливом з боку вчення Палами. Г. Христокін навіть виділяє представників «помірного» нео-

паламізму (І. Попович, С. Сахаров, К. Уер), «класичного» неопаламізму, які, в свою чергу, поділяються на православних екзистенціалістів (В. Лоський, Х. Янарас) і на православних об'єктивних ідеалістів (І. Романідіс, І. Брек, О. Нестерук, С. Хоружий, Т. Борозенець). Серед останніх Г. Христокін виділяє навіть «радикальних» неопаламітів (О. Нестерук). Визначаючи позитивні наслідки трактування паламітського вчення, Г. Христокін указує і на недоліки неопаламізму. В результаті дослідник пропонує, по-перше, перестати вивчати св. Отців по працям сучасних православних богословів, по-друге, не зводити святоотцівську спадщину лише до паламізму і, по-третє, звернути увагу на досягнення богословів, які спирались на інших отців.

Тим не менше, Г. Христокін зауважує, що проблема абсолютної непоєднаності непізнанності Божественної сутності і Божественних енергій, які людина здатна пізнати перш за все своїм досвідом не тільки не є подоланою, але продовжує мати серйозних опонентів серед християнських богословів. А така ситуація вимагає розвитку нового неопаламізму, який би подолав внутрішні суперечності паламітського вчення. Але цікавий висновок стосовно перспектив неопаламізму від Г. Христокіна: «...перспективи неопаламізму пов'язані з перспективами неопатристики. Зараз вже можна говорити про те, що поступово долається неопатристична парадигма» [9, с. 6].

Але якщо розглядати паламізм не як окреме вчення, не як автономний дискурс східноєвропейського християнства, а як елемент безперервної духовної традиції, то слушним є думка С. Хоружого: «Духовна традиція, що живиться духовною практикою і що з давнини розуміється в православ'ї як «Живе Передання», має свої парадигми творчого продовження і зростання, які не укладаються в продукуванні «нео-» і «пост-» формацій. Християнські мученики не були «пост-апостолами», і св. Григорій Палама не був «нео-каппадокійцем!» [8, с. 1]

У висновку ми можемо сказати, що суперечність наративів у релігійно-філософському дискурсі ісихазму свідчить про незавершеність системи паламізму. А внутрішня полемічність паламізму вказує на те, що це вчення не тільки продовжує жити, але в умовах формування посткласичної філософської парадигми має отримати подальший свій розвиток в богословських і філософських дискурсах.

Література

1. Климков О.С. Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов / О. С. Климков. – СПб., 2000. – 85 с.

2. Мелиоранский Б.М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви/ Б.М. Мелиоранский. – Вып. 3, СПб. 1913. – С. 357 – 358.

3. *Мозговий І.* Формування і поширення на Україні ісихастської редакції неоплатонізму (XIV – XVII ст.) [Електронний ресурс] / І. Мозговий – Режим доступу <http://dspace.uabs.edu.ua/jspui/bitstream>. – Оглявлення з екрану.

4. *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: обзор аскетической литературы: В 4 т / Н. М. Новиков. – Т.2.: Отчий дом, 2006. – 816 с.

5. *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: обзор аскетической литературы: В 4 т / Н. М. Новиков. – Т. 3.: Отчий дом, 2008. – 1008 с.

6. *Шпидлик Т.* Молитва согласно преданию Восточной Церкви/ Т.Шпидлик. – Москва: Дар, СПб.: Издательство Олега Абышко. – 2011. – 576 с.

7. *Черноморец Ю.* Паламизм: необходимость критического переосмысления [Электронный ресурс] / Ю. Черноморец. – Режим доступа: <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/critic> – Заглавие с экрана.

8. *Хоружий С.* Личность и энергия в богословии Мейендорфа и современной философии [Электронный ресурс] / С. Хоружий – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/01/hor_meindorf.pdf – Заглавие с экрана.

9. *Христокин Г.* Неопаламизм – основной тренд православной теологии XX столетия [Электронный ресурс] / Г. Христокин – Режим доступа: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/13838-neopalamizm> Заглавие с экрана.

Игнатъев В.А.

ИСИХАЗМ: ПРОТИВОРЕЧИЕ НАРАТИВОВ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

В статье автор анализирует духовную практику исихазма как ядро восточноевропейской традиции и его противоречие толкованиям паламизма в среде академического философско-богословского дискурса. Утверждается, что негативное отношение к философско-богословскому дискурсу исихазма связано с господством классической западноевропейской религиозно-философской парадигмы и ее влиянием на восточнохристианскую традицию. Доказано, что методология неклассической религиозно-философской парадигмы может стать эвристической основой теоретического осмысления исихастской традиции.

Ключевые слова: *исихазм, паламизм, неопаламизм, дискурс, логоцентризм, персонализм, классическая парадигма, неклассическая парадигма.*

Ignatyev V.A.

HESYCHASM: THE CONTRADICTION OF NARRATIVES IN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE

Scientific actuality of the problem is based on the fact that there are controversial views on hesychasm from academic classical philosophy and theology standpoint. This is the subject of our analysis. The primary purpose of the research is seeking for reasons of contradictory attitude to hesychasm as between followers of practical

hesychasm and reception of domestic academic sphere's representatives as among narratives of theorists of the Eastern religious and philosophical discourse.

Negative or at best indifferent attitude to Hesychasm as well as to Palamitic doctrine still exists in philosophical and theological discourse. This is explained by the influence of Western classical philosophy, originated from the Aristotelian philosophy. Western European Christianity reproduced Aristotelian Essentialism in the form of Thomism, increasing primacy of entities and normativeness of discourses. This created philosophical and theological conditions for the negative perception of Hesychasm in the fourteenth century, equating vigorous theology with heresy of Messalianism, Pelagianism or Semi-Pelagianism. Therefore open criticism of Hesychasm was started first by Catholics and later by Lutherans which formed anti-Palamitic argumentation. On the other hand the decline of Byzantium did not lead to adequate deepening of Palamitic theology discourse.

Hesychasm is still insufficiently researched and internally contradictory philosophical and theological discourse. The main difficulty is that Hesychasm was developed in theological discourse, based on the content and form of the theological discourse of the fourteenth century. But if vigorous theology was considered from the standpoint of dogmatic question, theological issues in the 20th and early 21st centuries has the specific of "anthropological turn". It means that theological idea meets with philosophical anthropology. It sets up quite complex dialogue of controversial methods, semiotic systems of non-classical paradigm of philosophizing that began to form general philosophical and cultural field study of the Hesychasm phenomenon not only religious, but also a wide philosophical, cultural aspect.

Domination of the classic abstract metaphysical intellectual paradigm that emerged on the absolute rationalism, is one of the main reasons of Hesychasm's historical underestimation. And although classical discourse of Logocentrism has started to form during Modern times, but its metaphysical source was associated with Aristotelianism, which was the basis of medieval Western philosophy.

Non-classical metaphysics was also formed in the early Middle Ages or period of Patristic. Neo-Platonism was non-classical element of philosophical and theological paradigm in Christianity. He laid the vigorous discourse as an alternative to Logocentrism. Despite general norm in modern philosophy to consider the Eastern paradigm as a variant of Neo-Platonism, we think that Christian Personalism formed entirely new philosophical and theological tradition, which we propose to call as Nonclassical one.

Finally we can say that contradiction of narratives in religious and philosophical discourse of Hesychasm shows the incompleteness of Palamizm's system. Internal polemic of Palamizm indicates that this doctrine is still living and it must receive further development in the theological and philosophical discourses in the context of Post-classical philosophical paradigm.

Keywords: *Hesychasm, Palamism, neo-palamizm, discourse, logocentrism, personalism, the classical paradigm, the non-classical paradigm.*

Надійшла до редакції 20.09.2014 р.