

DOI 10.33930/ed.2019.5007.43(1-3)-2
УДК 141.33

ІСИХАСТСЬКА ТРАДИЦІЯ ЯК ДЖЕРЕЛО УКРАЇНСЬКОГО КОРДОЦЕНТРИЗМУ

HESYCHASTIC TRADITION AS A SOURCE OF UKRAINIAN
CORDOCENTRISM

В. А. Ігнат'єв

Актуальність теми дослідження. Багато аргументованої критики у бік логоцентризму та раціоналізму класичної філософської парадигми призвело до її деструкції. Та поряд з цим формувалися елементи неklasичної методології різних напрямків та шкіл, що дозволило осмислити і навіть відкрити історико-філософські традиції. В даній статті мова йде про досить новітній з точки зору філософського обґрунтування напрям, який отримав назву “український кордоцентризм”. Даний напрям цікавий тим, що на відміну від західноєвропейської класичної філософської парадигми з логоцентричним фундаментом, український кордоцентризм відноситься до неklasичної філософської парадигми, тому що свідомо будувався на принципі “серця”. У свою чергу цей принцип має свою парадигмальну тяглість, яка розвивалася на “узбіччі”, “периферії” класичної європейської філософської парадигми. Аналізуючи тексти українських мислителів, Д. Чижевський визначив центральний “знак-символ – людське серце”, яке позначило не тільки культуру українського бароко, а й сформувало проблему “філософії серця” як основної характеристики цілої традиції української філософії, яку представляють Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Гоголь, Т. Шевченко, В. Винниченко. А якщо так, то виникає питання про історико-філософські джерела, що визначали даний напрям українських мислителів.

Постановка проблеми. Особливість українського кордоцентризму полягає у тому, що українська культура має не тільки корені загальнохристиянської, а саме православної культури з ісихастською традицією. Саме ісихастська традиція в період становлення національної української

Urgency of the research. Many well-argued criticisms of the logocentrism and rationalism of the classical philosophical paradigm led to its destruction. But along with this, elements of non-classical methodology of various directions and schools were formed, which made it possible to understand and even discover the historical-philosophical traditions. In this article, we are talking about a fairly new direction from the point of view of philosophical justification, which was called “Ukrainian cordocentrism”. This direction is interesting in that, unlike the Western European classical philosophical paradigm with a logocentric foundation, Ukrainian cordocentrism belongs to a non-classical philosophical paradigm, because it was consciously built on the principle of “heart”. In turn, this principle has its own paradigmatic force, which developed on the “sidelines”, “periphery” of the classical European philosophical paradigm. Analyzing the texts of Ukrainian thinkers, D. Chyzhevsky identified the central “sign-symbol - the human heart”, which marked not only the Ukrainian baroque culture, but also formed the problem of the “philosophy of the heart” as the main characteristic of the entire tradition of Ukrainian philosophy, represented by H. Skovoroda, P. Yurkevich, M. Gogol, T. Shevchenko, V. Vynnychenko. And if so, then the question arises about the historical and philosophical sources that determined this direction of Ukrainian thinkers.

Target setting. The peculiarity of Ukrainian cordocentrism lies in the fact that Ukrainian culture has not only the roots of Christian culture in general, but rather of Orthodox culture with the Hesychast tradition. It was the Hesychast tradition during the formation of national Ukrainian statehood that determined not

державності визначила не тільки вектор української історії, а й культуру українського мислення. Автор досліджує історико-культурний вплив ісихастської традиції на процес становлення української історії, національної української державності і у цілому на культуру українського мислення. Без врахування впливу ісихастської традиції не можливо зрозуміти джерела ідей Г. Сковороди та П. Юркевича як засновників українського кордоцентризму. Із врахуванням ісихастської традиції український кордоцентризм постає як явище неklasичної філософської парадигми, що має не тільки історико-філософське значення, а й визначає сьогодення та перспективи філософсько-релігійного та культурного простору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Попри різні акценти на які наголошують сучасні дослідники: І. Бичко, М. Булатов, І. Мойсеїв, С. Ярмусь, Н. Хамітов, К. Кислюк, В. Кремень, О. Стражний. Я. Гнатюк вказує на те, що український кордоцентризм є досить складним феноменом, а тому з точки зору традиційної філософії можна виділити в ньому цілий спектр герменевтичних шарів: мета-філософський, історико-філософський, онтологічний, гносеологічний, антропологічний, аксіологічний, соціально-філософський, історіософський, етичний. Шукаючи першоджерела формування даної традиції С. Ярмусь, А. Бичко стверджують, що джерела ідей кордоцентризму закладаються ще в період Київської Русі. Але особливо необхідно звернути увагу на дослідження С. Шуміла, який вперше послідовно досліджує і доводить прямий зв'язок ісихастської традиції та української історії та державності.

Постановка завдання. Нашим завданням є доведення тези, що саме ісихастська традиція є джерелом український кордоцентризму як неklasичної філософської традиції.

Виклад основного матеріалу. Історія прийняття християнства Київською Руссю із самого початку свідчить про тісні зв'язки з чернечою республікою на Афоні. Дослідники

only the vector of Ukrainian history, but also the culture of Ukrainian thinking. The author examines the historical and cultural influence of the Hesychast tradition on the process of formation of Ukrainian history, national Ukrainian statehood and, in general, on the culture of Ukrainian thinking. Without taking into account the influence of the Hesychast tradition, it is impossible to understand the sources of the ideas of H. Skovoroda and P. Yurkevich as the founders of Ukrainian cordocentrism. Taking into account the hesychast tradition, Ukrainian cordocentrism appears as a phenomenon of a non-classical philosophical paradigm, which has not only historical and philosophical significance, but also determines the present and prospects of the philosophical, religious and cultural space.

Actual scientific researches and issues analysis. Despite the different emphases emphasized by modern researchers: I. Bychko, M. Bulatov, I. Moiseev, S. Yarmus, N. Khamitov, K. Kislyuk, V. Kremen, O. Strazhny. Ya. Hnatiuk points out that that Ukrainian cordocentrism is a rather complex phenomenon, and therefore, from the point of view of traditional philosophy, a whole spectrum of hermeneutic layers can be distinguished in it: metaphilosophical, historical-philosophical, ontological, epistemological, anthropological, axiological, socio-philosophical, historiosophical, ethical. Looking for the original sources of the formation of this tradition, S. Yarmus and A. Bychko claim that the sources of the idea of cordocentrism are laid down in the period of Kyivan Rus. But it is especially necessary to pay attention to the research of S. Shumil, who for the first time consistently researches and proves the direct connection between the hesychastic tradition and Ukrainian history and statehood.

The research objective. Our task is to prove the thesis that the hesychast tradition is the source of Ukrainian cordocentrism as a non-classical philosophical tradition.

The statement of basic materials. The history of the adoption of Christianity by Kyivan Rus from the very beginning shows close ties with the monastic republic on Mount Athos. Researchers testify that

свідчать, що Афон вже тоді був центром просвітництва і культури Київської Русі. Тільки таким чином стає зрозумілим, що Антоній Печерський не був історичною випадковістю, яка раптом як зірка впала з неба. Не тільки в Києві, а й у інших культурно-політичних центрах з'являються монастирі у контексті афонської спадщини. XV ст. для Візантійської імперії стало катастрофічним. Але Афон зберіг відносну автономність. У XVI ст. саме Волинь стає духовно-просвітницьким центром зв'язку української землі з Афоном. Занепад Візантії позначився і на історії українських земель. Поступове підсилення Речі Посполитої призвело до початку проектів з поглинання православної культури. Берестейська унія 1596 р. спровокувала рух православного духовно-культурного опору. І Афон із традицією ісихастів виконував свою духовну місію. Афонський вплив на літературні твори українських діячів був прямим. С. Шумило стверджує, що старець Іоанн Вишенський був найяскравішою особистістю православного руху в Україні XVII ст. Його духовно-літературна творчість на століття випереджає передвісників "філокалічного відродження" у православ'ї XVIII-XIX ст. Твори І. Вишенського наскрізь просякнуті аскетично-ісихастськими мотивами. Але він був не тільки досвідченим практиком безперестанної Ісусової молитви, а намагався прищепити ісихастську традицію на батьківщині. Саме звідси було його бажання будувати духовно-просвітницьку систему в православних монастирях за афонськими звичаями. Українське ісихастське відродження мало не тільки релігійний і культурно-політичний вплив. Він носив державницький характер. Прямий вплив на формування української державності підтверджує благословення і за суттю легітимізацію на "священну війну" за оборону православ'я відомого афоніта патріарха Константинопольського Афанасія, який двічі зустрічався з Богданом Хмельницьким і який закінчив своє життя у козацькому Мгарському монастирі. Участь афонітів не тільки у духовному, а й у політичному житті України була систематична і широко

Mount Athos was already the center of enlightenment and culture of Kyivan Rus. Only in this way does it become clear that Antony Pecherskyi was not a historical accident that suddenly fell from the sky like a star. Not only in Kyiv, but also in other cultural and political centers, monasteries appear in the context of the Athos heritage. XV century became catastrophic for the Byzantine Empire. But Athos retained relative autonomy. In the 16th century it is Volyn that becomes the spiritual and educational center of connection between the Ukrainian land and Mount Athos. The decline of Byzantium also affected the history of Ukrainian lands. The gradual strengthening of the Polish-Lithuanian Commonwealth led to the beginning of projects to absorb Orthodox culture. The Union of Brest in 1596 provoked a movement of Orthodox spiritual and cultural resistance. And Athos, with the tradition of the Hesychasts, fulfilled his spiritual mission. The Athos influence on the literary works of Ukrainian figures was direct. S. Shumylo claims that Elder Ioann Vyshenskyi was the brightest personality of the Orthodox movement in Ukraine in the 17th century. His spiritual and literary work is a century ahead of the forerunners of the "philokalic revival" in Orthodoxy of the 18th-19th centuries. The works of I. Vyshenskyi are deeply imbued with ascetic and hesychastic motifs. But he was not only an experienced practitioner of the incessant Jesus prayer, but also tried to instill the hesychastic tradition in his homeland. It was from this that he wanted to build a spiritual and educational system in Orthodox monasteries according to Athos customs. The Ukrainian hesychastic revival had not only a religious and cultural-political influence. He was a statesman. The direct influence on the formation of Ukrainian statehood is confirmed by the blessing and, in fact, the legitimization of the "holy war" for the defense of Orthodoxy by the well-known Aphonite Patriarch of Constantinople Athanasius, who twice met with Bohdan Khmelnytsky and who ended his life in the Cossack Mgar monastery. The participation of Aphonites not only in the spiritual, but also in the political life of Ukraine was systematic and widespread. The 17th - 18th centuries also had a

розповсюджена. XVII-XVIII ст. теж несли на собі значний вплив ісихастської традиції на всі версти українського суспільства від духовно-політичної еліти до широких мас. Саме цим можна пояснити феномен Г. Сковороди.

Висновки. Український кордоцентризм як історико-філософське явище є прямим наслідком впливу ісихастської традиції на становлення української культури мислення. Ісихазм, як духовно-релігійне явище української культури, став основою відродження православних монастирів та української державності, вийшов за межі українського чернецтва і отримав масове поширення не тільки на козацькі еліти, а й на найбільш бідні верстви. Так, народжується кобзарство, яке було не тільки соціально-культурним явищем, а й проявом ісихастської практики мандруючих старців. Попри епоху секуляризації з боку російської імперії наслідування даної традиції стає основою творчості Г. Сковороди, як засновника українського кордоцентризму. Попри відсутність єдиного релігійно-філософського тексту серед представників цього напрямку їх внутрішній контекст можна віднести до неklasичної філософської парадигми. Тому що основою останнього складає не класичний раціоналізм, а проблема “серця”, що реалізовувалось через духовну містику, естезис та інтуїцію. У цьому сенсі навіть впливи західно-європейської містики не стільки визна-чали, скільки доповнювали і вписувались у особливості кордоцентричного мислення.

Ключові слова: ісихастська традиція, кордоцентризм, неklasична філософська парадигма.

significant influence of the hesychastic tradition on all levels of Ukrainian society, from the spiritual and political elite to the masses. This is what can explain the phenomenon of H. Skovoroda.

Conclusions. Ukrainian cordocentrism as a historical-philosophical phenomenon is a direct consequence of the influence of the hesychastic tradition on the formation of the Ukrainian culture of thought. Hesychasm, as a spiritual and religious phenomenon of Ukrainian culture, became the basis of the revival of Orthodox monasteries and Ukrainian statehood, went beyond the boundaries of Ukrainian monasticism and was widely spread not only to the Cossack elites, but also to the poorest strata. Thus, kobzarstvo was born, which was not only a socio-cultural phenomenon, but also a manifestation of the Hesykhat practice of traveling elders. Despite the era of secularization by the Russian Empire, following this tradition became the basis of G. Skovoroda's work as the founder of Ukrainian Cordocentrism. Despite the lack of a single religious-philosophical text among the representatives of this direction, their internal context can be attributed to a non-classical philosophical paradigm. Because the basis of the latter is not classical rationalism, but the problem of the “heart”, which was realized through spiritual mysticism, aesthesis and intuition. In this sense, even the influences of Western European mysticism did not so much determine, as complement and fit into the features of Cordocentric thinking.

Keywords: hesychastic tradition, cordocentrism, non-classical philosophical paradigm.

Актуальність теми дослідження. Багато аргументованої критики у бік логоцентризму та раціоналізму класичної філософської парадигми призвело до її деструкції. Та поряд з цим формувалися елементи неklasичної методології різних напрямків та шкіл, що дозволило осмислити і навіть відкрити історико-філософські традиції. В даній статті мова йде про досить новітній з точки зору філософського обґрунтування напрям, який отримав назву “український кордоцентризм”. Хоча формування даного філософського явища має достатній історико-філософський процес, саме поняття у сенсі обґрунтованого концепту, з'явилося у 2002 р. завдяки українському філософу Я. Гнатюку у його роботі “Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз”. Як зазначає сам автор: “Запропонований та введений у науковий обіг термін “український

кордоцентризм” створений на базі понять “серце”, “філософія серця” й “кордоцентризм” [4, с. 7]. При цьому автором самого терміну “філософія серця” є Д. Чижевський, а термін “кордоцентризм” (лат. “cordis” – серце, “centrum” – центр кола, серце як єдність та цілісність) належить О. Кульчицькому.

Даний напрям цікавий тим, що на відміну від західноєвропейської класичної філософської парадигми з логоцентричним фундаментом, український кордоцентризм відноситься до неklasичної філософської парадигми, тому що свідомо будувався на принципі “серця”. У свою чергу цей принцип має свою парадигмальну тяглість, яка розвивалася на “узбіччі”, “периферії” класичної європейської філософської парадигми.

Як зазначає Д. Чижевський “Наука про серце, як ми вже відмітили, базується на Письмі та плятонізмі. “Глибина серця”, що приступна лише Богові, є сталий вислів Старого Заповіту, де знайдемо й “іскру”. І Новий Заповіт переймає засіб вислову Старого, говорячи про “таємну людину серця”. З другого боку, в геленістичну епоху вироблюється поняття найвищого та найглибшого пункту внутрішнього життя людини, що далі сполучується з біблійною мудрістю в християнській теології” [13, с. 113].

Далі Д. Чижевський зазначає, що з різним тлумаченням термінології “наука про серце” проходить через схоластику (П. Ломбардський, Бернард, Ріхард, Тома Аквінський, Рікель) до німецької містики (Екгарт, Тавлер, Сузо, Франк, Вайгель).

Аналізуючи тексти українських мислителів, Д. Чижевський визначив центральний “знак-символ – людське серце”, яке позначило не тільки культуру українського бароко, а й сформувало проблему “філософії серця” як основної характеристики цілої традиції української філософії, яку представляють Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Гоголь, Т. Шевченко, В. Винниченко.

Постановка проблеми. У цьому сенсі український кордоцентризм не є ознакою унікальності українського менталітету. “...Слід наголосити, що український кордоцентризм є виразом не стільки українського національного менталітету скільки української православної культури” [4, с. 14]. Особливість українського кордоцентризму полягає у тому, що українська культура має не тільки корені загально християнської, а саме православної культури з ісихастською традицією. Саме ісихастська традиція в період становлення національної української державності визначила не тільки вектор української історії, а й культуру українського мислення. Без врахування того як формувала ісихастська традиція українську історію і культуру не можливо зрозуміти звідки з’являється феномен Г. Сковороди та П. Юркевича. Без врахування ісихастської традиції ці два велета української думки залишаються немов у “підвішеному” історико-філософському стані і сприймаються скоріше як аномалія та випадковість. Із врахуванням ісихастської традиції зрозуміло стає твердження Я. Гнатюка про український кордоцентризм не просто як про філософську школу, а про філософську парадигму. А значить таку традицію мислення, яка була, присутня сьогодні і визначає майбутнє в історико-філософському та культурному просторі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Попри різні акценти на які наголошують сучасні дослідники (І. Бичко, М. Булатов, І. Мойсеїв, С. Ярмусь, Н. Хамітов, К. Кислюк, В. Кремень, О. Стражний) Я. Гнатюк вказує на те, що український кордоцентризм є досить складним феноменом, а тому з точки зору традиційної філософії можна виділити в ньому цілий спектр герменевтичних шарів: метафілософський, історико-філософський, онтологічний,

гносеологічний, антропологічний, аксіологічний, соціально-філософський, історіософський, етичний. Шукаючи першоджерела формування даної традиції С. Ярмусь стверджував, що саме “Сковорода розробив філософію серця і так став першим теоретиком філософського кордоцентризму [17, с. 410]. З іншого боку, А. Бичко зазначала: “Кордоцентризм бачимо у вже згаданого Іларіона (X ст.), першого київського митрополита-русича. У своєму “Слові про закон і благодать” він пише, що коли князь Володимир задумав увести християнство на Русі, у нього в серці “засяяв розум” [2, с. 321].

Постановка завдання. Нашим завданням є доведення тези, що саме ісихастська традиція є джерелом український кордоцентризму як неklasичної філософської традиції. Саме неklasичної, тому що в класичній, “в античній релігійності, взагалі в еллінській думці є явний і безумовний примат розуму, причому – онтологічний примат, направлений аж до прямого ототожнення розуму з божественним початком. Потім цей примат перейшов з античності до секуляризованого світогляду Європи та Заходу Нового Часу” [10, с. 73]. Історико-філософські джерела ісихастської традиції мають майже тисячолітню живу тяглість, що, у свою чергу, і сформувало фундамент традиції українського мислення.

Виклад основного матеріалу дослідження. Історія прийняття християнства Київською Руссю із самого початку свідчить про тісні зв'язки з чернечою республікою на Афоні. Як свідчить дослідження С. Шуміла щодо історії зв'язків давньоруських монастирів з Афоном, в архіві Афонської Лаври прп. Афанасія у святогірському акті за лютий 1016 рік серед 21 ігумена афонських монастирів існує підпис руського ігумена Герасима. Це документально свідчить про існування у XI ст. “обителі Росів” та “Ксилургу”. А в архіві монастиря “Русик” існують документи за 1030, 1048, 1070 та 1143 рр., які свідчать про досить активні процеси взаємозв'язку з Афоном в період правління Ярослава Мудрого.

Дослідники В. Мошин, О. Соловйов, А. Тахіаос свідчать, що Афон вже тоді був центром просвітництва і культури Київської Русі. Тільки таким чином стає зрозумілим, що Антоній Печерський не був історичною випадковістю, яка раптом як зірка впала з неба. Не тільки в Києві, а й у інших культурно-політичних центрах з'являються монастирі у контексті афонської спадщини. “Про ісихастські практики в цьому монастирі, можливо, свідчить послання печерського архімандрита Досифея до священника Пахомія. Автор говорить, що тут поширене “правило афонське”, а ченці використовують шановану ісихастами молитву Ісусову, дотримуються мовчання й втікають від мирської суєти” [6, с. 4].

Під час монголо-татарського нашествя у XIII ст. зв'язки з афонськими ченцями, звичайно, були послаблені, але не знищені. Відродження земель Київської Русі, Галицько-Волинського та Литовсько-Руської держав у XIV ст. збіглось з ісихастським відродженням у Візантії. А “той факт, що Київська митрополія перебувала в юрисдикції Константинопольського патріархату, сприяв більш глибокому поширенню афонської ісихастської спадщини в межах її єпархій” [16, с. 64]. Саме в цей час Свята Гора Афон стає центром не тільки церковного, а й культурного і навіть політичного життя Візантійської імперії.

П. Кралюк стверджує, що ісихастський рух пов'язаний з появою в Україні у другій половині XIV ст. перекладу болгарських ченців-ісихастів “Діоптри” (“Душеспоглядального дзеркала”) візантійського автора XI ст. Пилипа Монотропа (Пустельника). На землях Київської митрополії поширенню ісихазму сприяв митрополит Кипріян (бл. 1330 - 1406), який навчався в Болгарії, Константинополі й на Афоні. “Ставши митрополитом київським, привіз із собою

чимало сербських та болгарських книг, рекомендованих ісихастами для читання” [6, с. 5].

У XIV-XVI ст. рукописні збірники включали твори Іоанна Синайського, Ісаака Сирина, Діодоха Фотійського, Симеона Нового Богослова, Ісихія Синайського, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Синайського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та ін.

XV ст. для Візантійської імперії стало катастрофічним, але Афон зберіг відносну автономність. Грамота султана, з одного боку, підтвердила самоуправління Афону, хоча, з іншого боку, обклала обтяжливими податками монастирі. Ці податки були настільки непосильними, що призводили до конфіскації монастирських земель і володінь. Завоювання Візантії турками-османами призвело до послаблення православної культури не тільки на грецьких, а й на Балканах, Східній Європі, а значить і на українських землях.

Спочатку відбувався відтік афонітів-ісихастів до Московії, яка ідентифікувала себе як православна держава і нащадок Візантії. Але “згодом чимало прихильників ідей афонітів прп. Максима Грека та прп. Ніла Сорського змушені були тікати від переслідувань московської влади в українські та білоруські землі, зокрема на Волинь” [16, с. 67]. Таким чином, можна вважати, що в українському ісихастському відродженні кінця XVI – початку XVII ст. зійшлись дві школи – безпосередньо афонська і “нестяжательська” школа афонітів прп. Ніла Сорського та прп. Максима Грека, яка в Московській державі була штучно перервана, але через старця Артемія Троїцького та інших продовжила свій розвиток тепер вже в українських землях” [16, с. 68].

У XVI ст. саме Волинь стає духовно-просвітницьким центром зв'язку української землі з Афоном. Саме на Волині створюється Острозька православна слов'яно-грецька школа, запроваджується книгодрукування. С. Шуміло стверджує: “Навколо острозького гуртка православних книжників традиціоналістів об'єднуються видатні церковні і світські діячі того часу, як з України, так і з Греції та Афону. Зокрема, тут викладали Кирило Лукаріс – майбутній патріарх Олександрійський і Константинопольський, Никифор Кантакузен – екзарх і протосингел Константинопольського патріархату, Іов Княгиницький та Кипріян Острожанин – майбутні афонські ченці. Тісно пов'язаний був з Острозьким гуртком Іоанн Вишенський, який на той час перебував на службі у князя Василя-Костянтина Острозького, а згодом подався на Афон, де й став ченцем. Так само з Острозькою академією був пов'язаний й однодумець афонітів Іоанна Вишенського, Іова Княгиницького та Кипріяна Острожанина – Ісаакій Борискович, який теж на Афоні був ченцем, а згодом став одним з перших єпископів відновленої православної ієрархії” [16, с. 68].

Саме князю Василю-Костянтину Острозькому належить ініціатива відправки українських ченців на Афон, замовляючи звідти книги теоретиків афонського ісихазму Григорія Палами та Ніла Кавасили.

З іншого боку у 1560-1590-і рр. з благословення Константинопольських патріархів ченці руського Пантелеймонівського монастиря (Русика) їздили через Волинь для збирання милостині на україно-білоруські землі. Це, у свою чергу, призвело до відновлення Русика як центру духовно-культурного життя на Афоні.

Занепад Візантії позначився і на історії українських земель. Поступове підсилення Речі Посполитої призвело до початку проектів з поглинання православної культури. Берестейська унія 1596 р. спровокувала рух православного духовно-культурного опору і Афон із традицією ісихастів виконував свою духовну місію. Так на антиунійному Соборі були ухвалені

рішення в яких стоять підписи представників Афону архимандрита Пантелеймонова монастиря Матфея, та архимандрита монастиря Симонопетра Макарія. У полеміці з греко-католиками брали участь афонські старці та ченці (Феодул, Христофор, Фікара, Йосип). На церковних документах XVI – XVII ст. часто стоять підписи афонських ченців.

Афонський вплив на літературні твори українських діячів був прямим. С. Шуміло стверджує, що старець Іоанн Вишенський був найяскравішою особистістю православного руху в Україні XVII ст. “Його твори значною мірою лягли в основу нового напрямку в українській літературі – полемічного, що отримав розвиток після Брестської унії” [15, с. 2]. Вплив його літературної творчості був настільки великий, що завдяки його творам у XVII ст. кожне наступне століття багато талановитих людей надихалось його духовним скарбом. Пантелеймон Куліш назвав його “афонським апостолом Руси”. І. Франко вважав твори старця Іоанна вершиною української полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. [15, с. 2]. І це при тому що його твори поширювались лише у рукописних варіантах, зробленими православними монахами. Друкований твір “Совѣтование о благочестии” з’являється аж у 1845 р. Саме І. Франку належить не тільки захоплення його творами, але й вміння запалити зацікавленість до його творчості серед інтелігенції.

Напевне сучасною вершиною, що засвідчила високу оцінку творчості І. Вишенського стала монографія С. Шуміла “Старець Іоанн Вишенський: афонський подвижник та православний письменник-полеміст” [17]. Саме ці джерела стали основою прославлення Українською Православною Церквою старця Іоанна у ликі святих.

З точки зору світської науки творчість І. Вишенського є вже достатньо вивченою. Але, як слушно заявляє С. Шуміло, його творчість все ж таки залишається не до кінця розгаданою, тому що більшість досліджень відбувались без урахування “візантійсько-святоотцівського, містико-ісихастського богослов’я”. А саме останнє було і залишається джерелом його мислення.

Теорія і практика ісихазму Григорія Богослова та Григорія Палами безпосередньо визначали його життя і його літературну творчість. І взагалі буде помилкою зрозуміти творчість І. Вишенського по за контекстом епохи візантійського ісихазму.

С. Шуміло достатньо влучно помічає, що духовно-літературна творчість І. Вишенського на століття випереджає передвісників “філокалічного відродження” у православ’ї XVIII-XIX ст.. Його твори наскрізь просякнуті аскетично-ісихастськими мотивами. При цьому велике значення він приділяє безперестанній Ісусовій молитві: “Со вниманием непресекомое молитвы Иисусовы тиснутися, и плоть и кровь потом тѣла и подвигом мыслѣнаго внимания во бдѣнии ношном, и дневном трезвѣнии, и присѣдѣний мѣстном и безмолвном увялити и изсушити” [3]. Далі С. Шуміло приводить цитату Вишенського щодо науки освоєння Ісусової молитви та “внутрішнього ділання”, посилаючись на Григорія Синаїта.

Але Іоанн Вишенський був не тільки досвідченим практиком безперестанної Ісусової молитви, а й намагався прищепити ісихастську традицію на батьківщині. Саме звідси було його бажання будувати духовно-просвітницьку систему в православних монастирях за афонськими звичаями. Саме звідси старець до визначеного часу не благословляв своїм учням займатися зовнішніми науками. Саме з цих позицій Іоанн Вишенський критикував схоластичну латинську мудрість, яка стала основою католицьких єзуїтських шкіл. Через 100

років саме ця система освіти стає нормою і православних монастирів. Через 100 років саме з цих причин молодий преподобний Паїсій Величковський залишив навчання у Києво-Могилянській Академії.

Але ще за 100 років до цього І. Вишенський вважав відходом від православної традиції те, про що свідчив ще Г. Палама, який розрізняв знання зовнішнє і внутрішнє. До зовнішнього він як і Г. Палама відносив ученість, освіченість. До внутрішнього знання відносив Божественну мудрість. Між собою вони можуть не мати зв'язку, вони можуть навіть суперечити між собою. Г. Палама виступає за цінність саме внутрішнього знання, яке є не тільки основою, а й умовою того, що зовнішнє знання може бути корисним, хоча і в обмеженому обсязі. Вадою зовнішнього знання є те, що воно безпосередньо не приводить до Бога, не дає пізнання Христа. Це дається лише через внутрішнє знання. При цьому відбувається не просто абстрактне інтелектуальне пізнання Христа, а стягання самого Христа, досягнення життя у Христі. І той, хто йде цим шляхом може цілком обійтись без зовнішнього знання і науки. Саме такий підхід Г. Палами розділяє й І. Вишенський, що свідчить про знайомство з “Тріадами на захист священнобезмолствующих” Григорія Палами.

Виступивши з критикою єзуїтської системи освіти, що почала запроваджуватись в братській школі у Львові, І. Вишенський намагається відродити святоотцівську традицію, яку не можливо усвідомити без візантійського ісихазму. І його спроби мали плоди. “Примітно, що вчення Іоанна Вишенського про молитву мало поширення в Україні не тільки серед чернецих, але навіть серед братств незрячих мандрівних старців-кобзарів до кінця ХІХ - початку ХХ ст.” [15, с. 13].

І ось саме тут необхідно звернути увагу на думку С. Шуміла. Вона стосується ще недостатньо усвідомленого, але такого важливого явища, яке стало символом українства - кобзарство. Кобзарі – це особливе явище старців-ісихастів, які не жили в монастирях. Це мандрівні старці. “Духовна наука цих мандрівницьких братств була зібрана у так звані “Устіянські книги” – усні перекази “недільної братії” Це був свого роду усний духовний статут. Молитовний репертуар у яких становив окрему “Книгу”, якою учні мали проходити початкове навчання у своїх наставників. Називалася вона “молитвач Іоанна Вишенського”. Ймовірно, це був складений старцем Іоанном особливий молитвослов (збірник молитов), який згодом і ліг в основу однієї з перших частин “Устіянських книг” – “науки молитися”. Мандрівні кобзарі особливого значення надавали саме Ісусовій молитві, вона була обов'язковим атрибутом їхнього служіння [15]. Навіть заходячи в чужий дім, вони насамперед вголос вимовляли Ісусову молитву [15]. Як говорили самі старці-кобзарі: “Хто цієї молитви в день і вечір читає, того Господь Святим Духом сповідає ...” [15, с. 13].

Та як свідчить український історик, “молитвич Іоанна Вишенського” не зберігся. Але чітко зрозуміло, що в його основі настанови старця як практикувати Ісусову молитву. І ця практика мала широке поширення серед народу, тому що кобзарі були частиною цього народу із самого народу. Таким чином ісихазм вийшов за межі чернецтва і монастирів, він перестав бути мистецтвом духовної еліти.

С. Хоружий стверджує, що соціальне явище “старець в міру” з'являється в Росії у ХІХ ст. “Головна та визначальна риса його – поєднання суворого подвижництва, перебування на вищих щаблях духовної лествиці, з активним виходом у світ” [11, с. 62]. Цей вихід у світ полягав у широкому спілкуванні з мирянами у якості духовного помічника, наставника. С. Хоружий стверджує, що

це явище напряму пов'язане з Оптиною пустелею, заснованою ще у XVI ст., але яка духовно почала проявлятися у XVIII ст., як результат впливу Паїсія Величковського. “За підрахунками З. І. Четверикова, за посередництвом учнів і учнів учнів преп. Паїсія його вплив та його духовні настанови були перенесені до 212 православних монастирів і обителів, переважна частка яких – у Росії” [11, с. 62].

Як продовжує свідчити С. Хоружий, Оптіна пустеля стає центром народження нової форми взаємодії аскетичної традиції зі світом, з мирською людиною. “Увесь авторитет старця, вся дієвість його служіння тримались цілком на тому, що старець був справжнім представником ісихастського подвигу, який досяг його висот” [11, с. 63]. Виникає своєрідний парадокс, який полягає у тому, що ісихазм – це священна безмовність, що досягається шляхом усамітнення. Найвищі ступені Умного Ділання вимагають повного занурення людини у цей процес. А тут якимось чином пов'язується аскетичне мовчання із масовим спілкуванням з мирськими людьми з мирськими проблемами.

Як зазначає С. Хоружий виникає ідея “монастиря в миру”. Корені цієї ідеї російський дослідник вбачає в працях славянофілів, “у бесідах та листуванні Аксакових і Кіреєвських”. У них усвідомлюються ідея про те, що сутність християнського життя реалізовується не лише у подвигу чернецтва. Ця сутність носить загальнолюдський сенс. Саме ці ідеї підтверджуються у Іоанна Златоустого, Феодорита Кирського.

Але, повертаючись до впливу духовної спадщини І. Вишенського на православну культуру в особах старців-кобзарів, необхідно сказати, що він випередив час не на 100 років, коли діяльність почав П. Величковський у XVIII столітті, а, у даному випадку, вже на 200 років, коли старчество стало прийнятною нормою православної культури Російської імперії у XIX ст.

І це прямо стосувалось ісихастської традиції, адаптованої до українських реалій того часу. Так, І. Вишенський критикував монастирські землевласництва с позиції “нестяжателей” Ніла Сорського та Артемія Троїцького. А тому в полеміці з уніатами та єзуїтами захищає аскетизм православного чернецтва. Особливо при цьому старець захищає подвижництво пустельницького образу життя (“Позорище мисленне”). “У цьому творі, часто цитуючи Івана Лествичника, Григорія Богослова, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Ісаака Сиріна та інших східних отців Церкви” [15, с. 16]. Ісихастська ідея христоцентричності складає основу повчань І. Вишенського, який зумів в умовах боротьби з уніатами прищепити не тільки православним монастирям, а й звичайному люду, що призвело через захист православного вчення створити передумови національно-визвольної боротьби українського державотворення.

Як зазначає С. Шуміло: “Зв'язки українського православного духовенства з афонським чернецтвом у цей час стають настільки інтенсивними, що можемо говорити про певного роду “українське ісихастське відродження” кінця XVI – початку XVII ст.” [16, с. 74]. Вплив відбувався не тільки на козацьку еліту, а й на широку верству православного чернецтва. Як виражається С. Шуміло відбувалась своєрідна “афонська експансія”, завдяки якій почали відроджуватися православні монастирі, які до унії приходили в занепад, перетворюючись у землевласницькі господарства.

За зразком і уставом афонських монастирів облаштовувались такі відомі і по сьогодні святині як Манявський скит (Іов Княгинецький), Почаївський монастир (Іов (Желізо) Почаївський, Дерманський монастир (Ісаакій (Борискович), “козацький” Трахтемирівський монастир (Іезекіїля, князь Коріятович-Курцевич), які, у свою чергу, ставали зразком для десятків інших

українських монастирів.

Українське ісихастське відродження мало не тільки релігійний і культурно-політичний вплив. Він носив державницький характер. “Тісні стосунки з афонськими старцями Афанасієм та Іоасафом підтримував послідовник Острозького гуртка книжників-традиціоналістів ігумен Ісайя (Копинський). Він умовив вступити до Київського братства гетьмана П. Сагайдачного з усім військом Запорозьким та виступити в якості ктиторів і оборонців Православної Церкви” [16, с. 77]. Саме завдяки цьому у 1620 р. відбулося відновлення православної ієрархії в Україні Єрусалимським патріархом Феофаном. Як наслідок єпископами відновленої православної ієрархії стали “орієнтовані на афонські традиції ченці Ісайя (Копинський), Ісаакій (Борискович), Йосип (Коріятович-Курцевич), очоливши рух за відродження православ'я в Україні” [16, с. 77].

Державницький характер афонітів легітимізував Ісайя (Копинський), коли у 1632 р. разом з делегацією 300 священників взяв участь у козацькій Раді і закликав козаків боротися за віру православу. Таким чином збройні козацькі повстання отримали ідеологічний характер, що заклало ґрунт для майбутнього національно-визвольного повстання під проводом Б. Хмельницького, “яке також отримало благословення від східних патріархів та подвижників Святої Гори” [16, с. 77].

Як зазначає С. Шуміло Пантелеймонів монастир на Афоні з 1596 р. по 1623 р. очолював український подвижник Кипріян Острожський, що дозволяло з підтримки Константинопольських патріархів координувати рух “за відродження православ'я в українських землях” [16, с. 80]. Окрім Пантелеймонівського монастиря цей рух підтримували Ватопедський монастир, у якому подвизався Іов Княгиницький, Зографський монастир, у якому останні роки провів Іоан Вишенський. Зографський чернець Мелетій, що став першодруком у Валахії, навчався у Києві при митрополиті Петрі Могилі. Через контакти з афонітами Петро Могила замовив нові розписи лаврської церкви Спаса на Берестові в афонсько-поствізантійському стилі. На Афоні замовлено перевидання Четві-Мінеї Симеона Метафраста.

Прямий вплив на формування української державності підтверджує благословення і за суттю легітимізацію на “священну війну” за оборону православ'я відомого афоніта патріарха Константинопольського Афанасія, який двічі зустрічався з Богданом Хмельницьким і який закінчив своє життя у козацькому Мгарському монастирі.

Участь афонітів не тільки у духовному, а й у політичному житті України була систематична і широко розповсюджена. У свою чергу знатна козацька старшина, гетьмани виступали ктиторами та жертводавцями афонських обителів. “Зокрема, жертводавцями Зографського монастиря на Афоні були українські гетьмани І. Самойлович, І. Мазепа, Д. Апостол, І. Скоропадський, полковники та представники знатної козацької старшини С. Палій, В. Дунін-Борковський, Л. Полуботок, Ю. Лизогуб, І. Обидовський, І. Черниш, Ф. Топольницький, В. Кочубей, І. Іскра, М. Гамалій, І. Гулак, І. Галаган, М. Борохович, М. Корсак, С. Савич, А. Горленко, С. Прокопович і багато інших, що зафіксовано в афонських пом'яниках” [16, с. 109]. Отже, невід'ємність від християнської культури українського козацтва – це основна риса середньовічного та ранньомодерного європейського суспільства.

Не випадково приналежність до православної віри було обов'язковим для прийняття до “боголюбивого запорозького лицарства”. Завдяки цьому козацтво

отримало широку підтримку православних всієї України. “За спостереженням В. Лур’є, “на цьому етапі лідери ісихастського руху остаточно доручили долю Київської митрополії козацтву” [16, с. 89].

При чому після національно-визвольної війни 1648-1658 рр. зв’язки з Афоном не стають менше. Більше того традиції афонців-ісихастів отримують свою адаптацію в українському варіанті. “Під впливом афонських традицій чималою повагою серед багатьох козаків користувалися старці-безлюдники, які, виконуючи свої ісихастські подвиги, подвизалися на дніпровських островах і порогах, у берегових печерах, лісах та степах” [16, с. 91]. Як зазначає С. Шуміло у XVIII ст. стає нормою і поширюється традиція “козаків-аскетів”, “козаків-відлюдників”. Під впливом афонських та українських іноків-ісихастів аскетами-відлюдниками, які практикували аскетичний спосіб життя ставали не ченці, а звичайні козаки. “За свідченнями Ф. Макаревського та Д. Яворницького, серед таких запорозьких подвижників-ісихастів досить відомим був козацький осавул Дорош, який прожив більше 100 років. Також відомо, що під кінець життя у своєрідний “затвор” на пасіці відійшов кошовий отаман Іван Сірко” [16, с. 92.]. Практика “внутрішнього ділання” була не тільки відома, а й достатньо поширена серед представників запорозького козацтва. Не випадково старих козаків називала “січовими старцями”. Вони виконували роль духовних наставників, хоча при цьому вони відрізнялись від старчества монастирського. Формувався новий соціальний тип ісихаста і новий тип ісихазму, що вийшов за межі монастиря. А тому утверджувалися “ідеї побратимства та безшлюбності серед січовиків, “січового старчества”, релігійне шанування Богородиці як “покровительки Січі”, принесення особистих релігійних обітниць і створення власних монастирів і скитів” [16, с. 93]. А тому козаки часто приймали чернецтво, приймали священницький сан, звершували прощу на Афон.

“Серед видатних українських ченців, які в XVIII ст. подвизалися на Афоні, варто згадати таких відомих церковно-культурних діячів і подвижників, як прп. Паїсій Величковський (1722–1794), прп. Василій Поляномерульський (1692–1767), священномученик ієромонах Констянтин (Кирило Політанський; 1742), преподобномученик Пахомій Русин (1730), ієросхимонах Григорій (Голуб), ієромонах Іаків (Блонницький), єпископ Анатолій (Мелесь), ієромонах Іезикиїль (Діаківський), прп. Василій (Кішкин) Площанський та багато інших” [16, с. 106].

При цьому необхідно зазначити, що перша половина XVII ст. при царюванні Петра I позначена початком розвитку імперської політики Росії, що попри декларацію православності, демонструвала негативне ставлення до монастирів та чернецтва як такого. Секуляризація монастирської власності та антицерковні реформи призвели до різкого скорочення кількості чернецтва та зубожіння і закриття монастирів.

Двадцятирічна “Північна війна”, що вів Петро I проти Шведського королівства досягла свого військово-політичного апогею у 1708 р., коли армія Карла XII зі Смоленська перейшла на територію Гетьманщини. Іван Мазепа, намагаючись побудувати незалежну державу, підписав військово-політичний союз із Швецією. Але у 1709 р. російські війська під Полтавою отримали перемогу. Гетьманщина не тільки втратила автономні права. Почалося нищення православної культури. Запроваджена заборона на прийняття чернецтва. Як наслідок відбувався відтік чернецтва з території Російської імперії.

Не випадково кількість ченців з українських земель збільшилась і на Афоні. Як свідчать відкриття, що зробив С. Шуміло, у 1744-1747 рр. на Афоні створюється козацький скит Різдва Богородиці “Чорний Вир”. Як свідчать

джерела дана обитель була заснована зі сприянням українського козацтва. Її засновником став представник козацько-старшинського роду з Чернігівщини, а потім ієромонах Григорій Голуб.

“Створення на Афоні ще однієї “малоросійської” обители – знаменитого Іллінського скиту, на чолі якого стояв виходець з родини полтавських козацьких священиків преп. Паїсій Величковський (1722–1794), відбудеться через 10 років, у 1757 р.” [16, с. 122]. Свідченням про населення Іллінського скиту українців є те, що навіть у XIX ст. навколо обители стояли побудовані хатки-мазанки з солом’яними дахами. Велику частину українського братства підтверджує грамота Константинопольського патріарха Кирила V і Собору Святої Гори (1762 р.). “У цих документах не тільки сам старець іменується “духівником Паїсієм Малоросом”, а й насельників обители греки називають не інакше як “малоросійським братством”, “приходящих зъ російскихъ странъ ихъ Сѣчи Запорожской” [16, с. 145]. Паїсій Величковський збирав, переписував та перекладав святоотцівські твори на слов’янські мови. Таким чином він поклав початок літературного руху, “що послужило поштовхом до православного духовно-культурного “філокалічного відродження” на Святій Горі, а згодом і в Греції, на Балканах, у Молдо-Валахії, Україні, Росії та інших країнах” [16, с. 147]. Це перетворило Іллінський скит у духовно-просвітницький центр Афону. При цьому П. Величковський продовжує підтримувати зв’язки і з Запорозькою Січчю. Підтвердженням є листи прп. Паїсія з кошовим отаманом Війська Запорозького П. Калнишевським.

Нова хвиля переселення українських ченців на Афон і у Молодо-Валахію сталася після початку антицерковної секуляризаційної реформи 1764 р. імператрицею Катериною II. Наслідком стала ліквідація лише в Росії 418 православних монастирів.

Занепад чернечих осередків на Афоні припав на першу половину XIX ст. Причиною стала грецька революція 1821 р. і національно-визвольна війна проти Османської імперії, що тривала більше ніж десять років. Наслідком став майже повністю спустошений Афон.

“Ісихазм став невід’ємним елементом церковної культури в Україні XV – XVI ст., справив помітний вплив на українських діячів консервативного спрямування, зокрема, на острозьких книжників-традиціоналістів, Івана Вишенського, Іова Княгиницького та інших. Відгомони ісихазму (правда, уже трансформовані) зустрічаємо в Україні й у пізніші часи. Їх можна побачити у Захарія Копистенського, Ісайя Копинського, Іоникія Галятовського, Паїсія Величковського [11], навіть у Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича. Зрозуміти без ісихазму українську соціально-філософську думку пізнього Середньовіччя і навіть ранньомодерного часу неможливо. Адже це вчення суттєво вплинуло на православну богословську думку і на православну духовність” [6, с. 5].

XVII-XVIII століття теж несли на собі значний вплив ісихастської традиції на всі версти українського суспільства від духовно-політичної еліти до широких мас. Саме цим можна пояснити феномен Г. Сковороди. Лише те, що Г. Сковорода був не тільки однолітком, але й навчався як і П. Величковський в Києво-Могилянській академії є красномовним фактом.

Як відомо, десь у віці 48 років Г. Сковорода почав вести обрах життя мандрівного філософа, що не було чимось особливим, тому що мандрівні ченці, дяки були звичним явищем України того часу. Вчення Г. Сковороди було просякнuto ісихазмом не у церковно-інститутціональному сенсі, який своєю

діяльністю реформував П. Величковський, а у загальнолюдському універсальному сенсі, або те, що С. Хоружий називав “монастир в міру”. І все це вказує на джерело походження богословсько-філософської концепції філософії серця.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок. Український кордоцентризм як історико-філософське явище є прямим наслідком впливу ісихастської традиції на становлення української культури мислення. Ісихазм, як духовно-релігійне явище української культури, став основою відродження православних монастирів та української державності, вийшов за межі українського чернецтва і отримав масове поширення не тільки на козацькі еліти, а й на найбільш верстви. Так, народжується кобзарство, яке було не тільки соціально-культурним явищем, а й проявом ісихастської практики мандруючих старців. Попри епоху секуляризації з боку російської імперії наслідування даної традиції стає основою творчості Г. Сковороди, як засновника українського кордоцентризму. Попри відсутність єдиного релігійно-філософського тексту серед представників цього напрямку їх внутрішній контекст можна віднести до неklasичної філософської парадигми. Тому що основою останнього складає не класичний раціоналізм, а проблема “серця”, що реалізовувалось через духовну містику, естезис та інтуїцію. У цьому сенсі навіть впливи західно-європейської містики не стільки визначали, скільки доповнювали і вписувались у особливості кордоцентричного мислення.

Список використаних джерел:

1. *Афонское наследие: Научный альманах* 2016, Киев–Чернигов: *Издание Международного института афонского наследия в Украине*, Вып. 3–4, 360 с.
2. Бичко, АК, Бичко, ІВ & Табачковський, ВГ 2001, *Історія філософії*, Київ: Либідь, 408 с.
3. Вишенский, И 1955, *Сочинения*, подгот. текста, ст. и коммент. И.П. Еремина; Отв. ред. Гудзий, НК, ред. из-ва Стратановский, ГА, М.; Л.: *Изд-во АН СССР*, 372 с.
4. Гнатюк, ЯС 2010, *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*. Монографія, Івано-Франківськ: *Симфонія форте*, 184 с.
5. Иерофей (Влахос), митр. 2011, *Свт. Григорий Палама как святогорец*, Сергиев Посад: *ТСЛ*, 428 с.
6. Кралюк, П 2017, *Ісихазм та його поширення на українських землях*. Доступно: <https://risu.ua/isihazm-ta-yogo-poshirennya-na-ukrajinskih-zemlyah_n83519>. [25 Січень 2023].
7. Кульчицький, О 1995, *Основи філософії і філософічних наук*, Мюнхен, Львів: УВУ, 164 с.
8. Сковорода, Г 1995, *Пізнай в собі людину*, Львів: Світ, 528 с.
9. Ушкалов, Л 2004, ‘Сковорода й Паїсій Величковський’, в кн. *Григорій Сковорода: Семінарії*, Харків: Майдан, 300 с.
10. Хоружий, С 1998, *К феноменологии аскезы*, Москва: *Издательство гуманитарной литературы*, 352 с.
11. Хоружий, С 2006, *Духовные основы русского старчества*. Доступно: <<https://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/khoruzhij-s-dukhovnye-osnovy-russkogo-starchestva>>. [25 Січень 2023].
12. Чижевський, Д 1983, *Нариси з історії на Україні*, Брюссель, Мюнхен, Лондон, Нью-Йорк, Торонто: *Вид-во Спілки Української Молоді*, 175 с.
13. Чижевський, Д 2004, *Філософія Сковороди*. Доступно: <<http://litopys.org.ua/chysk/chysk.htm>>. [25 Січень 2023].
14. Чорноморець, Ю 2011, ‘Необхідність пізнання традиції’, *Труди Київської духовної академії*, № 15, Київ, 364 с.
14. Шумило, СВ 2016, *Влияние учения святителя Григория Паламы об Иисусовой молитве и “внешних” и “внутренних” знаниях на взгляды Иоанна Вишенского*. Доступно: <https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svyatykh/starets-ioann-vishenskij-afonskij-podvizhnik-i-pravoslavnyj-pisatel-polemist-materialy-k-zhizneopisaniju-blazhennoj-pamjati-velikogo-startsa-ioanna-vishenskogo-svjatogortsa/9>. [25 Січень 2023].
15. Шумило, С 2021, *Розвиток українсько-афонських духовно-культурних зв'язків у XVII –*

першій третині XIX ст. Дисертація кандидата історичних наук, Київ: Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв Міністерства культури України, 304 с. – Доступно: <<https://www.academia.edu/4749398215>>. [25 Січень 2023].

16. Шумило, СВ 2016, 'Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель полемист', *Материалы к жизнеописанию "блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца"*, Київ: Издательский отдел УПЦ, 208 с.
17. Юркевич, ПД 1993, *Вибране*, упор. Тихолаза, АГ, Київ: Абрис, 416 с.
18. Ярмусь, С 1988-1989, 'Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії', *Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Русь-України*, Мюнхен: УВУ, с. 402-415.

References:

1. Afonskoe nasledye: Nauchnyi almanakh (*The Athonite Heritage, a Scholars Anthology*) 2016, Kyev–Chernyov: Yzdanye Mezhdunarodnoho ynstytuta afonskoho nasledyia v Ukraine, Vyp. 3–4, 360 s.
2. Bychko, AK, Bychko, IV & Tabachkovskiy, VH 2001, *Istoriia filosofii (History of philosophy)*, Kyiv: Lybid, 408 s.
3. Vyshenskiy, Y 1955, *Sochyneniya (Works, prepared)*, podhot. teksta, st. y komment. Eremyna YP, otv. red. Hudzyi, NK, red. yzd-va Stratanovskiy, HA. M.; L.: Yzd-vo AN SSSR, 372 s.
4. Hnatiuk, YaS 2010, *Ukrainskiy kordotsentryzm u konflikti mifologii ta interpretatsii (Ukrainian cordocentrism in the conflict of mythologies and interpretations)*. Monohrafiia, Ivano-Frankivsk: Symfoniia forte, 184 s.
5. Yerofei (Vlakhos), mytr. 2011, *Svt. Hryhoryi Palama kak sviatohorets (St. Grigory Palama as a Saint)*, Serhyev Posad: TSL, 428 s.
6. Kraliuk, P 2017, *Isykhazm ta yoho poshyrennia na ukrainskykh zemliakh (Hesychasm and its spread in Ukrainian lands)*. Dostupno: <https://risu.ua/isihazm-ta-yogo-poshirennya-na-ukrajinskih-zemlyah_n83519>. [25 Sichen 2023].
7. Kulchytskyi, O 1995, *Osnovy filosofii i filosofichnykh nauk (Fundamentals of Philosophy and Philosophical Sciences)*, Miunkhen, Lviv: UVU, 164 s.
8. Skovoroda, H 1995, *Piznai v sobi liudynu (Know a person in yourself)*, Lviv: Svit, 528 s.
9. Ushkalov, L 2004, 'Skovoroda y Paisii Velychkovskiy (Skovoroda and Paisius Velychkovsky)', v kn. *Hryhorii Skovoroda: Seminarii*, Kharkiv: Maidan, 300 s.
10. Khoruzhyy, S 1998, *K fenomenolohyy askezy (To the phenomenology of asceticism)*, Moskva: Yzdatelstvo humanitarnoi lyteratury, 352 s.
11. Khoruzhyy, S 2006, *Dukhovnye osnovy russkoho starchestva (Spiritual foundations of Russian eldership)*. Dostupno: <<https://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/khoruzhij-s-dukhovnye-osnovy-russkogo-starchestva>>. [25 Sichen 2023].
12. Chyzhevskiy, D 1983, *Narysy z istorii na Ukraini (Essays on the history of Ukraine)*, Briusel, Miunkhen, London, Niu-York, Toronto: Vyd-vo Spilky Ukrainskoi Molodi, 175 s.
13. Chyzhevskiy, D 2004, *Filosofii Skovorody (Philosophy of Skovoroda)*. Dostupno: <<http://litopys.org.ua/chysk/chysk.htm>>. [25 Sichen 2023].
14. Chornomorets, Yu 2011, 'Neobkhidnist piznannia tradytsii (The need for knowledge of tradition)', *Trudy Kyivskoi dukhovnoi akademii*, № 15, Kyiv, 364 s.
14. Shumylo, SV 2016, *Vlyaniye ucheniya sviatytelia Hryhoryia Palamy ob Yysusovoi molytve y "vnesnykh" y "vnutrennykh" znaniyakh na vzgliady Yoanna Vyshenskoho (The Influence of the Teaching of St. Gregory Palamas on the Jesus Prayer and "External" and "Internal" Knowledge on the Views of John Vishensky)*. Dostupno: <https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/starets-ioann-vishenskij-afonskij-podvizhnik-i-pravoslavnyj-pisatel-polemist-materialy-k-zhizneopisaniyu-blazhennoj-pamjati-velikogo-startsa-ioanna-vishenskogo-svjatogortsa/9>. [25 Sichen 2023].
15. Shumylo, S 2021, *Rozvytok ukrainsko-afonskykh dukhovno-kulturnykh zviazkiv u XVII – pershii tretyni XXI st (The development of Ukrainian-Athos spiritual and cultural ties in the 17th - the first third of the 19th centuries)*. Dysertatsiia kandydata istorychnykh nauk, Kyiv: Natsionalna akademiia kerivnykh kadrov kultury i mystetstv Ministerstva kultury Ukrainy, 304 s. – Dostupno: <<https://www.academia.edu/4749398215>>. [25 Sichen 2023].
16. Shumylo, SV 2016, 'Starets Yoann Vyshenskiy: afonskiy podvizhnyk y pravoslavnyi pisatel polemyst (Elder John Vishensky: Athos Ascetic and Orthodox Polemist Writer)', *Materiyaly k zhyzneopysaniyu "blazhennoi pamiaty velykoho startsa Yoanna Vyshenskoho Sviatohortsa"*, Kyiv: Yzdatelskiy otdel UPTs, 208 s.
17. Yurkevych, PD 1993, *Vybrane (Selected)*, упор. Tykholaza, AH, Kyiv: Abrys, 416 s.
18. Yarmus, S 1988-1989, 'Kordotsentryzm – підстава української духовності y filosofii (Kordocentrism - the basis of Ukrainian spirituality and philosophy)', *Zbirnyk prats yuvileinoho konhresu u 1000-littia khreshchennia Rusy-Ukrainy*, Miunkhen: UVU, s. 402-415.