

УДК 27-877.2

СІДОРІНА Євгенія, к. філос. н., викладач Торговельно-економічного коледжу
Київського національного торговельно-економічного
університету

ІСИХАСТСЬКА ПРАКТИКА ДУХОВНОГО СХОДЖЕННЯ ЯК НОВА АНТРОПОЛОГІЧНА СТРАТЕГІЯ

Висвітлено антропологічні перспективи філософського осмислення ісихастської практики. Відзначено, що ісихастська практика є практикою антропологічною, де основна увага сконцентрована на цілісному осмисленні людини як у її теперішньому стані, так і в тому, якого їй ще тільки необхідно досягти.

Ключові слова: антропологічна стратегія, синергія, антропологія, аскетизм, ісихазм.

Сидорина Е. Исихастская практика духовного восхождения как новая антропологическая стратегия. Освещены антропологические перспективы философского осмысления исихастской практики. Отмечено, что исихастская практика является практикой антропологической, где основное внимание сконцентрировано на целостном осмыслении человека как в его нынешнем состоянии, так и в том, которого ему еще только необходимо достичь.

Ключевые слова: антропологическая стратегия, синергия, антропология, аскетизм, исихазм.

Постановка проблеми. У філософії присутня внутрішня динаміка розвитку, яка обумовлює взаємозв'язок її складових частин: антропології, гносеології, онтології тощо. Історія філософії, торкаючись певного теоретичного феномену, не лише висвітлює якусь одну його частину, а здатна відтворити останній в усій його цілісності. У сучасній філософії зростає інтерес до пошуку шляхів побудови нового образу людини. Адже він надасть методологічну відповідь на питання про призначення й обов'язок людини, допоможе переосмислити її місце в світі. Такі пошуки неможливі без звернення до досвіду, який пропонує нам історія філософії, де відкриття давнини надають нового стимулу філософській думці сучасності. Проте деякі здобутки минулого досі не отримали належного філософського осмислення, а положення, якими переважно нехтували дослідники, дійсно допомагають визначити нові перспективи для філософської антропології, хоча насправді торкаються всіх аспектів філософського пошуку. Це стосується, передусім, ісихастської спадщини, що надзвичайно багата на антропологічні настанови. Вже починаючи з IV ст.,

християнські подвижники віднаходять шлях духовного подвигу та аскези. Ними напрацьовується власний специфічний досвід, вибудовуються певні методи його інтерпретації та перевірки і поступово створюється ісихастська антропологічна стратегія. Саме в ісихазмі будується "енергійний образ" людини, де остання більше не розглядається як замкнена на собі субстанція, а береться у спрямуванні до Бога і зв'язку з Ним. Перспектива індивідуального зростання полягає в синергійному об'єднанні своїх та Божественних енергій, що передбачає вихід людини за межі поцейбічного існування та покладання себе в онтологічній перспективі. Ця стаття присвячена дослідженню перспектив, які відкриваються під час філософського осмислення духовного сходження людини в ісихазмі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На ісихастську практику, з метою залучення її філософського потенціалу, звертали увагу як православні, так і католицькі дослідники, відрізняючись способами рецепції. Відчуття антропологічного потенціалу середньовічного ісихазму обумовило інтерес до його філософського осмислення в російській філософії ХХ ст. Цією проблемою займалися такі філософи, як: С. Булгаков, В. Ерн, О. Лосєв, П. Флоренський та ін. Нині дослідники все активніше наголошують на необхідності повернення до поставлених у минулому питань. Саме через важливість та необхідність звернення до ісихазму у 2005 р. створено Інститут синергійної антропології на чолі з С. Хоружим, де дослідники (П. Сержантов, С. Авенасов, О. Генісаретський та ін.) займаються проблемами антропології ісихазму [1]. На цьому шляху знаходиться й вітчизняна філософія, що підтверджують дослідження Н. Жиртуєвої, Г. Нені, Ю. Чорноморця, Г. Христокіна [2–5]. На необхідності антропології як мета-антропології, де людина виходить у новий онтологічний простір, наголошують представники різних християнських конфесій, серед яких такі філософи: І. Мейендорф, У. фон Бальтазар, Ю. Громико [6–8] та ін.

Метою статті є дослідження ісихастського досвіду духовного сходження та його антропологічного потенціалу.

Матеріали та методи. Під час розробки основних положень роботи використано методи індукції та дедукції, аналізу і синтезу, історико-філософський, компаративний та герменевтичний.

Результати дослідження. Назва містичної практики православних ченців – "ісихазм" – походить від грецького слова "ісихія", що може перекладатися як спокій, мовчання, відстороненість. Це особлива містико-аскетична практика православного подвижництва, що включає два елементи – увагу та безупинну молитву. Головною метою цієї практики є Богопізнання та обожнення людини, яке відбувається через поступове очищення її від пристрастей та сходження "духовною лествицею" до Бога.

Засновником ісихазму досить часто вважають св. Григорія Паламу (XIV ст.). Як пише І. Мейендорф, особливо така позиція

характерна для західних дослідників, адже довгий час термін "ісихаст" використовувався ними лише у зв'язку з дебатами XIV ст. для позначення позиції Григорія Палами [6]. Проте останній у суперечці з представниками теологічного раціоналізму радше систематизував та обґрунтував практику, яка існувала ще задовго до нього. Засновниками ж цієї духовної традиції були єгипетські та синайські аскети IV–VII ст. Вивчення їх спадщини доводить, що засадничі елементи ісихастської практики були відомі ще задовго до XIV ст. та сформувалися приблизно в V–VIII ст. А сам термін "ісихія" вже в IV ст. входить в лексикон християнської містики для позначення стану спокою і внутрішнього мовчання, що досягалися монахом під час молитви. На це неоднозначне розуміння терміна "ісихазм" звертає увагу дослідник візантійської літературної спадщини С. Аверинцев, який зазначає, що це поняття містить два аспекти. У більш широкому сенсі це етико-аскетичне вчення про шлях людини до єднання з Богом через "очищення серця" сльозами і зосередження свідомості в самій собі, а у більш вузькому – під ісихазмом розуміється саме вчення, розроблене Григорієм Паламою [9].

Насправді, історія становлення ісихастської традиції починається разом з історією християнського чернецтва. Її творцями були християнські ченці, справжні подвижники, які через сувору аскезу і безперестанну молитву досягали духовного сходження і спілкування з Богом. Спочатку пустельники зустрічалися в єгипетських пустелях, але вже в III–IV ст. стає відомо про ченців з Синайського півострову, Сирії, Антіохії та інших місць Сходу. Вже на цьому етапі можна спостерігати виявлення основних рис, притаманних ісихастській практиці. Засновники ісихастської традиції, відобразили в своїх працях мету чернечого шляху, яка полягає в містичному єднанні-спілкуванні з Богом. Їхнє вчення перейняли і вдосконалювали візантійські подвижники. Найбільший внесок у формування візантійської традиції ісихазму зробили Ісаак Сирін (помер у кінці VII ст.), Іоанн Лествичник (бл. 570–649 рр.), Симеон Новий Богослов (помер у 1022 р.), Григорій Синаїт (1260–1340-ті рр.). Як засвідчує С. Хоружий, вже на першому етапі була відома загальна схема духовної практики – шлях, який проходить людина від очищення своєї душі і боротьби з пристрастями до містичного споглядання Бога. Головним стрижнем духовної практики стало вчення про молитву, через яку розкривався діалогічний тип зв'язку між Богом та людиною [10]. Метою ж аскетичної практики визначається обожнення, теозис, під час якого відбувається поєднання людських та Божественної енергій. Однією з ознак обожнення стає подолання аскетами смерті, що усвідомлюється як наслідок гріхопадіння, а не як природний елемент життя людини. Остання досягається по аналогії з променем, у якого є початок, але немає кінця.

На другому етапі відбулася систематизація та поглиблення отриманого досвіду. Обґрунтовується участь тіла в процесі обожнення,

яке повинно стосуватися всієї людини в цілому, а не лише якогось її певного аспекту. Також осмислюється можливість участі в процесі обожнення не лише чернецтва, а й людей, які залишаються в миру.

До XIV ст. ісихазм не отримав систематичного викладення і в працях святих отців розвивалися лише окремі його аспекти. Григорій Палама звів усі аспекти вчення в струнку систему. Приводом для цього стали так звані ісихастські дебати, що проводилися у Візантії, починаючи з 30-х років XIV ст., між Григорієм Паламою (захисником ісихастської практики) та Варламом Калабрійським (спростовувачем теорії та практики ісихастів). Співторкався питань природи Божественного світла, яке споглядали ісихасти. Результатом цих суперечок стало прийняття великим Собором у Константинополі в 1351 р. положень ісихазму.

Проте ще в VI–VII ст. св. Іоанном Лествичником запропонована відповідна практика, що нагадувала поступове, ніби по сходинах сходження людини до Бога. Саме тому твір, в якому запропоновано цю практику, отримав назву "Лествиця". Цей твір складається з 30 глав, кожна з яких присвячена окремій сходинці, по якій потрібно піднятися людині, щоб досягти справжнього Богоспівкування.

Після появи цього твору ісихасти часто використовували спосіб відображення духовного сходження на прикладі поступового підняття людини ніби по "драбині" до Бога. І хоча кількість сходінок не мала принципового значення, саме уявлення про Божественне сходження, як про драбину, піднімаючись на кожен сходінок якої людина мусить побороти свої пристрасті та змінити себе, набуває особливого значення в містичній практиці ісихастів. Подвижник, усвідомивши мету свого життя в поєднанні з Богом, розуміє, що від всього іншого йому необхідно відмовитися. Добрим помічником у цій справі можуть виступати і тілесні вправи. Ісаак Сирін, наприклад, особливу увагу приділяє саме останнім. Він вважає, що без тілесної практики, буде неможливо і духовна: "Телесное делание предшествует душевному... Кто не приобрел телесного делания, тот не может иметь и душевного, потому что последнее рождается от первого, как колос от пшеничного зерна. А кто не имеет душевного делания, тот лишен и духовных дарований" (рос.) [11, с. 120]. Проте тілесні вправи втрачають будь-який сенс, якщо вони не продовжуються вправами духовними: "Телесное служение (pulhانا d-paḡa), сопровождающееся праздностью мышления, бывает тщетно и бесполезно... Постоянное ограничение надежды, которое свойственно только внешнему служению, принадлежит незрелому и фарисейскому образу мысли тех, кто гордится своими постами, своими десятинами и продолжительностью молитв своих, по слову Господа нашего, тогда как внутри нет у них помысла знания или правильной мысли о Боге..." (рос.) [11, с. 122]. І основну увагу слід приділяти саме внутрішньому зосередженню, адже справж-

ній ісихаст повинен весь час оберігати себе від стороннього відволікання і перебувати в безперестанній молитві. За словами Іоанна Лествичника, безмолв'я стає можливим у результаті відкладання всіх розмірковувань, що не стосуються справи спасіння, та відмови від будь-яких, навіть найважливіших, справ із зовнішнім світом [12, с. 426]. Таким чином, в основу процесу сходження покладено поєднання уваги та молитви. Перша допомагає зберегти той рівень сходження, якого подвижник уже досяг, а друга – піднятися на більш високу сходинку.

Особливого значення аскети надають практиці молитви. Адже саме молитва допомагає людині відчувати "іманентність трансцендентного", тобто присутність Бога у цьому світі. Під час справжньої молитви людина стоїть перед Богом, дійсно спілкується з Ним лицем до лица [12, с. 413]. Це головна і сумарна характеристика молитви як відносин між особистостями. Звернення, бесіда, діалог – самі загальноприйняті імена молитви в ісихастській літературі. Але це спілкування особливого, унікального характеру. Звертання людини до Бога передбачає, що Бог може відповісти людині на її звернення. При цьому спілкуванні Бог звертається до самої людини і звертається з любов'ю, тобто під час молитви Бог ніби Весь зосереджується саме на цій людині, і для людини, так само, не повинно існувати ніякого зовнішнього світу, нікого, крім Бога. Тільки за таких умов і стає можливим спілкування Бога і людини. Проте цей діалог абсолютно відмінний від усього, що можна собі уявити, адже співрозмовників його неможливо порівняти, оскільки Бог набагато перевищує людину, а кінцевим результатом цього діалогу є обожнення одного з "співрозмовників".

Для Ісаака Сиріна молитва, що усвідомлюється ним як бесіда розуму з Богом, є найвищою справою подвижника, з якою не можна порівняти будь-яку іншу справу: "Ничто так не угодно Богу и не досточестно в очах ангелов, ничто так не смиряет сатану и не страшно для демонов, ничто так не заставляет трепетать грех и не возвращает знание, ничто так не приводит к состраданию, не смывает грех, не помогает человеку приобрести смирение, не умудряет сердце, не подает утешение и не собирает ум, как постоянная молитва отшельника, преклоняющего колена к земле. Это гавань покаяния, в которую все собрание умиленных помыслов собрано со слезами, ибо это сокровищница силы, омовение сердца, путь чистоты, дорога откровений, лестница ума. Такая молитва делает ум подобным Богу, уподобляет его движения тем, что свойственны будущему веку. Она возмещает долг продолжительного небрежения в краткий срок. Она вмещает в себя различные и многообразные делания" (рос.) [13, с. 146]. Під час такої дійсної молитви думки людини, що постійно знаходяться в певному розсіянні, збираються в єдину думку, що прагне Бога і Його призиває. В молитві відбувається зустріч людини з Богом. Саме тому найбільші духовні прозріння відбувалися в аскетів під час молитви.

Адже досконала молитва підіймає людину до Бога. Такою досконалою молитвою, якою молиться людина на вищих щаблях свого сходження, є безмовна молитва. Однак те, що молитва "безмовна" не означає просту відсутність певних звуків, це наповнене мовчання, яке і робить людину готовою до виконання свого призначення, до *спів*-творчості з Богом. І саме в цьому мовчанні відбувається справжнє богоспілкування, відчувається близькість Бога та людини. Таку молитву можна називати по-різному, але здебільшого її називають чистою. Ісаак Сирін стверджує, що всі роди і види молитви, якими люди можуть молитися Богу, завершуються чистою молитвою, за межею якої все молитовне припиняється і настає споглядання, під час якого вже не молитвою молиться людський розум [13]. Це є невимовлена молитва, що перевищує будь-які людські поняття та спроби її пояснення. Ця молитва не промовляється людиною, а виходить з неї від повноти і незбагнено відсилає до Бога. Це стан, в якому людина підіймається до полум'яної невимовної молитви, що, перевершуючи кожне людське поняття, вимовляється не звуком голосу, виливається з людини нестримно і невимовно, ніби з джерела, та відсилає її прямо до Господа [14]. Це молитва, але одночасно з цим вже не можна називати такий стан молитвою.

Чиста молитва – це молитва, звернення до Бога, однак воно радикально змінює свай характер. Молитва перестає розгортатися в часі. Все, з усім своїм змістом, предстоїть перед Богом в єдину мить, синхронно. Тобто тут вже відсутнє проголошення слів. Людина залишається безмовною не тільки вустами, а й розумом. Проте це не спустошеність свідомості, не відмова від будь-якого змісту, а навпаки наповненість, повнота. Досягнувши сходження, людина постає перед Богом як списана книга, безмовно, але утримуючи в собі всі слова. В словах же, що подумки звернені до Бога (класичний приклад містичної діалектики) – все зібрання долі та свідомості людини, не знищене, не відкинуте, а благодатно перетворене Його поглядом [15]. Отже, шлях що проходить людина можна розглядати як певну послідовність ступенів молитви, а, отже, і глибини спілкування людини з Богом та зміни людини під час цього спілкування. Адже вся духовна практика є не що інше як розв'язання цього діалогу, його підтримання, заглиблення та входження за допомогою нього в онтологічний горизонт особистісного буття-спілкування. Тут відбувається поступова трансформація внутрішнього мовлення, що супроводжує сходження по сходинках духовної практики і реалізується в мовчанні розуму.

За І. Євлампієвим, головним завданням ісихазму є не стільки констатація теперішнього стану людини або зображення теперішнього зв'язку Бога та людини, скільки висунення низки вимог до людини, відповідно до яких остання повинна здійснити радикальне перетворення свого буття [16]. Та шлях до цього перетворення доволі складний. Тут дослідник виокремлює три основні етапи.

На *першому* – людина повинна зрозуміти, що теперішній її стан – це стан недосконалий, що вона перебуває на найнижчому щаблі свого розвитку. Потрібно осягнути, що для подолання цього стану важливим є констатація та прийняття власної недосконалості та недосконалості світу після гріхопадіння. Людина повинна забажати відмовитися від такого існування заради істинної мети свого життя. Саме для цього була розвинута духовна практика чернецтва, де людина відмежується від будь-яких контактів із зовнішнім світом, для того щоб налаштуватися на світ Божественного. Як пише І. Євламπίєв, "человек должен уйти в себя, разорвать всю систему привычных взаимосвязей с миром и, преодолев господство над собой мировой необходимости, в своем одиночестве, через духовную концентрацию, добиться выявления в себе своей сопричастности божественным энергиям. Душа человека, замкнувшегося в себе, ушедшего от мира в одиночество и молчание, должна стать сферой наиболее полного раскрытия, явления в земном мире божественных энергий во всей их мощи" (рос.) [16, с. 82].

Таке розкриття божественних енергій у душі людини і є *другим* етапом ісихастського шляху до Бога, на якому відбувається поступове перетворення людини на особистість. Адже остання вже не може залишатися колишньою після того, як досягне Божественного. Таке духовне зусилля завершується вищим становленням людини, де вона перевершує свій протиприродний стан і повертається в світ оновленою: "Если раньше человек был подчинен миру, заключен в оковы мировой необходимости, занимал чисто пассивную, "страдательную" позицию, то теперь он осознает всю глубину своей свободы от мира, свое онтологическое "превосходство" над миром и, что самое главное, свою способность творчески преобразить мир в соответствии с замыслом божественного совершенства, к которому он теперь твердо и окончательно причастен" (рос.) [16, с. 82].

Третя, завершальна стадія обожнення, за словами І. Євлампієва, полягає в творчому перетворенні оточуючого світу. Адже людина, навіть досягнувши Богоспілкування, не може залишатися осторонь від цього світу. Визнаючи недосконалість та невідповідність останнього замислам Творця, людина прагне здійснити Божественний задум власними силами. Перетворення себе, своєї душі, призводить зрештою до перетворення і самого світу відповідно до Божественної волі. Саме здатність до *спів*-творчості з Богом є привілеєм людини. Бог-Творець створив людину за своїм образом і подобою, саме тому остання повинна бути творцем. В образі Божому в людину закладено устремління до Нього, до зростання, до вічності. В сутності людини сформовано ті риси, які надають їй спорідненість з Творцем, тобто її творчі можливості. На відміну від янголів, призначення людини можна побачити саме у Божественній *спів*-діяльності. Адже творчість є спільною дією людини з Богом, теургією, що є продовженням Божої справи. Саме тому, що в людині закладено образ Божий, вона має свободу волі

та здатна творити. Відкриваючи в собі цю здатність, людина долучається до Божественної творчості світу, який Творець постійно підтримує в існуванні своїми енергіями. Проте і становлення особистості є так само результатом творчих перетворень у душі людини. Перетворення себе відповідно до Божественного, тобто творчості, і є основним завданням ісихастської практики. Людина осягається ісихастами не завершеною істотою, яка створена такою раз і назавжди та не потребує жодних змін, а, навпаки, істотою "відпавшою" від першопочаткового замислу, такою що ще тільки має потребу у власному становленні, тобто відкритою до перетворень. Така незавершеність людини вимагає від неї постійних внутрішніх зусиль, спрямованих на набуття повноти і цілісності в Богу. У сучасному філософському дискурсі таке ісихастське розуміння незамкненості людини в її спрямуванні до онтологічного горизонту дає можливість віднести цю практику до однієї з трьох стратегій антропологічної границі, які виділяє С. Хоружий [17]. Такий погляд на ісихазм під новим кутом сприяє загостренню інтересу до цієї містико-аскетичної практики. Розробляючи вчення про три топоси антропологічної границі, дослідник знаходить для ісихазму належне місце, що відповідає меті та завданням ісихастської практики. Зіставлення аскетичної практики ісихазму з іншими видами антропологічної границі свідчить про переваги цього вчення, що полягають в онтологічному перетворенні людини.

Висновки. Починаючи з IV ст., в єгипетських пустелях з'являються перші відлюдники, які починають формувати основні риси ісихастського вчення. Поступово це вчення вибудовується в струнку систему. Відповідно до нього головне призначення людини в цьому житті полягає в сходженні по сходинках духовної практики до поєднання-діалогу з Богом, обоженні. Це сходження складається з декількох етапів і завершується досягненням безмовної (чистої) молитви, яка є передумовою останньої сходинки – обоження або постійного перебування в поєднанні-діалозі з Богом. Спроби філософського осягнення антропологічного вчення ісихазму приводять до розуміння реалізації кінцевої мети людини у вигляді творчості, де остання перетворює себе відповідно до Божого задуму, зростаючи у Божу подобу. Саме таке викладення ісихазму філософською мовою дає змогу зрозуміти, що знахідки цього вчення ще не були достатньою мірою оцінені філософами і є навіть більш глибокими та актуальними, ніж деякі сучасні філософські дослідження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Фонарь* Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / за ред. С. С. Хоружего. М. : Прогресс-Традиция, 2010. 960 с.

2. Жиртуева Н. С. Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и Крыма. *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 843–852.
3. Неня Г. О. Містичний шлях у парадигмі сучасного символізму. *Мультиверсум : філос. альманах : зб. наук. пр. К., 2004. Вип. 41. С. 144–155.*
4. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. Київ : Дух і літера, 2010. 568 с. Серія "Діалог традицій" (спільний проект видавництва "Дух і літера").
5. Христокін Г. В. Методологія теології грецької патристики. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. Вип. 12. С. 131–135.
6. Мейендорф И. Житие и учение св. Григория Паламы. М., 2005. 444 с.
7. Бальтазар Ганс Урс фон, кардинал. *Теологика. Т. 1. Истина мира*. М. : ББИ, 2013. 326 с.
8. *Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. Концепция изд., общ. ред. А. И. Олексенко. М. : Прогресс-Традиция, 2007. 666 с.*
9. Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 1999. 494 с.
10. Хоружий С. С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека : сб. статей. М., 2000. 346 с.
11. Илларион (Алфеев). *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*. М. : Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 1998. 305 с.
12. Иоанн Лествичник. *Лествица, возводящая на небо*. М. : Артос-Медиа, 2009. 671с.
13. Исаак Сирин. *Слова подвижнические*. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 848 с.
14. Иоанн Кассиан Римлянин. *О молитве / Добротолубие в 5-ти т. М. : Артос-Медиа, 2008. Т. 2. 940с.*
15. Хоружий С. С. *К феноменологии аскезы*. М. : Гуманитар. л-ра, 1998. 352 с.
16. Евлампиев И. И. *Традиция исихазма в русской культуре: От Андрея Рублева до Андрея Тарковского. Verbum. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 85–103.*
17. Хоружий С. С. *К антропологической модели Третьего тысячелетия. Вест. РГНФ. 2000. № 3. С. 18–36.*

Стаття надійшла до редакції 20.03.2017.

Sidorina E. Hesichastic practice of spiritual ascension as a new anthropological strategy.

Background. *Modern philosophers are searching for new ways of human understanding. This researches will give a methodological answer to a question about human destiny and will help reconsider his place in the world. Such investigations are not possible without a reference to experience which the history of philosophy offers to us, where enlightenments of ancient time give new stimulus to the philosophical opinion of contemporaneity. In the Hesichastic practice, a human is no longer examined as the substance closed on itself. An individual is open to God and is connected to with Him. The prospect of the individual growth is to have a synergetic union of a man and Divine energies, it implies the human leaving the limits of this world and coming into the ontologic plane. This article is dedicated to the anthropological prospects of philosophic understanding of the Hesichastic practice.*

The aim of the article is to study the experience of spiritual ascent in the Hesichasm and its anthropological potential.

Materials and methods. During the process of scientific research following methods were used: induction and deduction, analysis and synthesis, comparison and hermeneutical.

Results. In the Hesichastic practice, an individual goes up spiritual "stairs" to achieve communication with God. Ascetic changes himself and his prayer to reach a new "level." Following that, an individual is seen as not finished, someone who furthermore needs own actualization and because of that is opened to transformations. In the modern philosophical discussion, this testifies to advantages of these studies, that consist in the ontological transformation of man.

Conclusion. The purpose of the Hesichastic spiritual practice is climbing the stairs of spiritual practice to the unifying dialogue with God, deification. This ascent consists of several stages and ends with achievement silent (pure) prayer, which is a prerequisite for the last step – deification or permanent stay together, the unifying dialogue with God. So that philosophical understanding of the Hesichastic practice gives us a possibility to understand that findings of this studies yet are not in sufficient measures appreciated by philosophers and gave to us a deeper understanding of human being than some modern philosophical researches.

Keywords: anthropological strategy, synergy, anthropology, asceticism, Hesichasm.

REFERENCES

1. *Fonar'* Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste / za red. S. S. Horuzhego. M. : Progress-Tradicija, 2010. 960 s.
2. *Zhirtueva N. S.* Modifikacii vizantijskogo isihazma v kul'ture Kievskoj Rusi, Moskovskoj Rusi i Kryma. *Filosofija i kul'tura*. 2015. № 6. S. 843–852.
3. *Nenja G. O.* Mistychnyj shljah u paradygmi suchasnogo symbolizmu. *Mul'tyversum : filos. al'manah : zb. nauk. pr. K.*, 2004. Vyp. 41. S. 144–155.
4. *Chornomorec' Ju. P.* Vizantijs'kyj neoplatonizm vid Dionisija Areopagita do Gennadija Sholarija. Kyi'v : Duh i litera, 2010. 568 s. Serija "Dialog tradycij" (spil'nyj proekt vydavnytva "Duh i litera").
5. *Hrystokin G. V.* Metodologija teologii' grec'koi' patrystyky. Aktual'ni problemy filosofii' ta sociologii'. 2016. Vyp. 12. S. 131–135.
6. *Mejendorf I.* Zhitie i učenje sv. Grigorija Palamy. M., 2005. 444 s.
7. *Bal'tazar Gans Urs fon, kardinal.* Teologika. T. 1. Istina mira. M. : BBI, 2013. 326 s.
8. *Antropologicheskie matricy XX veka.* L. S. Vygotskij – P. A. Florenskij: nesostojavshijsja dialog. Priglasenie k dialogu. koncepcija izd., obshh. red. A. I. Oleksenko. M. : Progress-Tradicija, 2007. 666 s.
9. *Averyncev S. S.* Sofija-Logos. Slovnyk. Kyi'v : DUH I LITERA, 1999. 494 s.
10. *Horuzhij S. S.* Pravoslavnaja askeza – ključ k novomu videniju cheloveka : sb. statej. M., 2000. 346 s.
11. *Illarion (Alfeev).* Duhovnyj mir prepodobnogo Isaaka Sirina. M. : Izd-vo Krutickogo patriarshego podvor'ja, 1998. 305 s.
12. *Ioann Lestvichnik.* Lestvica, vozvodjashhaja na nebo. M. : Artos-Media, 2009. 671s.
13. *Isaak Sirin.* Slova podvizhničeskie. M. : Izd-vo Sretenskogo monastyrja, 2012. 848 s.
14. *Ioann Kassian Rimljanin.* O molitve / Dobrotoljubie v 5-ti t. M. : Artos-Media, 2008. T. 2. 940s.
15. *Horuzhij S. S.* K fenomenologii askezy. M. : Gumanitar. l-ra, 1998. 352 s.
16. *Evlampiev I. I.* Tradicija isihazma v russkoj kul'ture: Ot Andreja Rubleva do Andreja Tarkovskogo. Verbum. Vyp. 2. Nasledie Sredne-vekov'ja i sovremennaja kul'tura. SPb., 2000. S. 85–103.
17. *Horuzhij S. S.* K antropologičeskoj modeli Tret'ego tysjacheletija. *Vest. RGNF*. 2000. № 3. S. 18–36.