зображенні образу преподобного особливу увагу Цамбалак звертає на його світоглядну позицію, детально описує особистісні риси. Важливу роль у своїх творах Григорій Цамбалак відводить опису природи, причому, що є особливо важливим, він описує природу з позитивної сторони. Навколишній світ у автора не є проявленням недосконалості, він не протиставляється світу неземному. Світ земний є гарним і сповненим краси [1, с.165 - 184]. Природа дана у своїй єдності та неповторності. Розглядаючи творчість Цамбалака треба відмітити, що в поглядах на людину у нього спостерігаються середньовічні тенденції. В свому творі "Беседа за милостинята и нищите" він відводить людині досить пасивну роль у акті творіння. Людина не є творцем у істинному сенсі цього слова, а лише тільки виконавцем божої волі. Щодо істинної реальності то вона дана нам не чуттєво а за допомогою Євангелія та ікон: "чуємо в Євангелії та на іконі бачимо" [5, с.12 - 14].

Спільність рис і тем, схожість мистецьких засобів та духовна спорідненість – такі риси характеризують взаємодію балканської та української духовно – естетичних традицій. Потрапляючи в культурний простір України балканський ісихазм набуває нового, неповторного вигляду. Та під його впливом і українська духовна культура зазнає значних та незворотніх змін.

1. *Велчо Велчев*. От Константин Философ до Паисий Хилендарски. София. Наука и изкуство. – 1978; 2. *Георги Данчев*. Страници из историята на Търновската книжовна школа. София. Наука и изкуство. – 1983; 3. Добротолюбие. М., 1889; 4. *Игумен Петр*. Преподобній Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999; 5. *Пеньо Русев*. Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа. София. 1980; 6. *Прохоров Г. М*. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. - Ленинград, 1974; 7. *Сырку П.А*. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1899. Т.1, вып. 1: Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского

Любомир Андрусів
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Івано-Франківськ

ПОНЯТТЯ «ДУХОВНИЙ РОЗУМ» В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ДОКЛАСИЧНОЇ ДОБИ XI-XVII СТ.

Поставлена проблема стосується з'ясування змісту поняття «духовний розум» в українській філософській думці докласичної доби як однієї з передумов формування раціоналістичної традиції в творах мислителів Києво-Могилянської академії та Г.Сковороди.

Відправною тезою нашого дослідження служать твори представника містико-аскетичного напрямку в українській філософській думці кінця XVI — поч. XVII ст., орієнтованого насамперед на греко-візантійські і давньоруські духовні цінності – І.Вишенського. У своєму творі «Викриття диявола-

світодержця і звабної його ловитви цього скоропогибного світу», говорячи про замисли диявольські, мислитель розрізняє розум людський та «духовний розум», премудрість Божу, яку людина може отримати: «сіть своїх помислів із гнилої соломи чи павутини він (нечистий) виткав, а не від розуму святого духу» [2, с. 28], «звір єресі кволих розумом до своєї зваби забирає» [2, с. 15]. Людський розум стосується суто раціонального мислення та порівнюється зі «звабним мудруванням», «ассірійським розумом». Раціональне мислення, побудоване на взаємозв'язку логічних форм понять та висловлювань, виключає можливість нелогічного умовиводу. Для містики вихідним принципом постає віра, а не розум. Говорячи про «духовний розум», можна стверджувати певну логіку світогляду, що побудована на принципах віри. Звідси випливає діалектика розуму і віри, раціонального та ірраціонального.

Один з біблійних афоризмів, часто повторюваний І. Вишенським, відображає саме цю діалектику: «Як кому з вас здасться, що він мудрий у цім віці, нехай стане нерозумним, щоб бути премудрим» [2, с. 16]. Наявність своєрідної логіки у невидимому світі, що ґрунтується на вірі у Бога та веде людину до нього, даючи при цьому «премудрість» не від світу цього – основний постулат християнського містицизму.

У Біблії під розумом частіше трактують серце, яке є уособленням всіх життєвих сил. Воно є вмістилищем усієї симфонії душевних почуттів (Іс. 89:3; Ієр. 4:19; Вт. 6:5; Мф. 22:37; Йов. 36:13; Пс. 104:25 тощо), органом думки (Мф. 9:4; Мр. 2:6; Лк. 3:15; 5:9 та ін.), і водночас – осередком мудрості (Прит. 2:10; 23:15; Вих. 28:3 тощо), органом волі й рішучості (Йов. 23:16; Пс. 9:38; 20:3 та ін.). В українській філософії, як зазначає ряд дослідників, переважає емоційно-чуттєве сприйняття дійсності над раціональним (Д. Чижевський, І. Мірчук, С. Ярмусь, В. Горський та ін.), присутня своєрідна кордоцентрична парадигма. Термін кордоцентризм (від лат. cordis – «серце», centrum «центр») – створений на основі іудейсько-християнського знака-символа, який репрезентує людське серце [3, с. 5]. Як стверджує Я. Гнатюк, український кордоцентризм «виступає філософським вченням, продуктом не тільки іудейсько-християнської, а й української інтелектуальної традиції» [3,с.6].

Душа, за св. Афанасієм Олександрійським, присутня в трьох частинах тіла: серці, голові, «царських жилах». Живучи там, вона є діяльною по всьому тілу [7]. Розрізняється анатомічне серце і серце душевне. Останнє становить найважливішу частину душі, де зосереджено духовно-моральне життя людини. Проте таке розуміння, за православною традицією, не применшує ролі розуму (ума), якому, як господареві, підкорене серце [7].

Джерела цієї парадигми слід пов'язувати у філософській думці Київської Русі із прийняттям християнства та поширенням аскетичної течії - ісихазму (XIII-XV ст.). Суттю доктрини ісихазму є обоження людини — її повне єднання з Богом ще під час земного життя. Засобом, що дозволяв досягнути такого стану, визнавалась молитва — умна (від ума — екзистенційного центру людини), або ж Ісусова молитва.

Православна релігійна література під впливом давньогрецької філософії дуже часто обмежує співвідношення розуму та серця, тому «серце» іноді тут

підпорядковується «розуму» [6]. Наслідком цього часто є невизначеність співвідношення термінології, зокрема, понять *серце*, *душа*, *дух*, *розум*. З цього приводу виникають суперечності між «інтелектуальною містикою», яка базується на антропологічному дуалізмі неоплатоніків, та містикою серця, більш близькою до Біблії, а іноді й до стоїцизму.

Тлумачення «духовного розуму» стосується також гносеологічної проблематики Київської Русі, зокрема, сфери пізнання Бога. На нашу думку, можна виділити два шляхи пізнання Бога в теологічних дискурсах того часу. Перший – новозавітній містицизм, який спрямований проти людини, її свободи волі (Афанасій Олександрійський, Василій Великий, києво-печерські подвижники та інші східні отці церкви) [4, с. 53].

До другого шляху відносять праці тих мислителів, які є прихильниками раціоналізації віри (Володимир Мономах, Климент Смолятич, Кирило Туровський та ін.). Афанасій у своєму творі «Житіє Антонія», відповідаючи на питання про відношення розуму щодо ««точного ведения» о Боге», пише: «У християн таинство боговедения не в мудрости человеческих умствований, но в силе благодатной веры» [4, с. 54]. Поняття християнської віри розуміється через особливий стан душі людини, який непідвладний розуму, воно охоплює собою гносеологічну, онтологічну, етичну і чуттєво-психологічну сфери та виступає як категорія практичної філософії та етики [5, с. 30]. У прихильників другого шляху пізнання Бога наслідком такого самозаглиблення є «умное делание», - під яким в православній аскетичній літературі розуміють внутрішній подвиг християнина, що полягає в безперестанній молитві «Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного!» [8].

Подібні мотиви присутні в Г. Сковороди у символіці та екзегетиці «ірраціонального розуму». Його вчення про дві натури – видиму і невидиму – свідчить про певну діалектику всеєдності. Як і в творах містиків церкви, український мислитель наголошує на залежності світу від невидимої натури.

Таким чином, у філософській спадщині українського містика І. Вишенського поняття «духовний розум» відображає весь той комплекс ідей, що акумулювались в процесі розвитку містико-аскетичної практики і впливали на самовизначення людини XI-XVII ст. Така діалектика інтерпретації поняття «розум» була джерелом розвитку раціоналістичної традиції та знайшла найбільш цілісне своє трактування в творах мислителів Києво-Могилянської академії.

1. Біблія або книги Святого письма Старого й Нового Заповіту / пер. І. Огієнка. - К.: Українське Біблійне Товариство, 2006. – 1375 с.; 2. *Вишенський І.* Твори / пер. з книжної української мови В. Шевчука. – К.: «Дніпро», 1986. – 247 с.; 3. *Гнатюк Я.С.* Інтелектуальна ідентичність української філософії і принципи кордоцентризму // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. - 2005. - Вип. VII. - С. 3-8; 4. *Замалеев А.Ф, Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. – К: «Вища школа», 1987 – 181с.; 5. Златоструй. Древняя Русь X-XIII вв. / сост. А.Г. Кузьмин, А.Ю. Карпов. – М.: Молода гвардия, 1990 – 302 с.; 6. *Ковцуняк С.І.* Феномен віри у релігійно-

філософському контексті давньоруської пам'ятки «Бджола» // Філософські обрії. – 2004. - № 12.- С. 27-42; 7. *Неня Г.О.* Ісихазм як специфічна православна світоглядно-богословська концепція містичної філософії християнства [Електроний ресурс] – Режим доступу до статті: http://www.risu.org.ua/ukr/study/religdigest/article;20453/; 8. Православная энциклопедия. «Азбука веры» [Електроний ресурс] – Режим доступу до статті: http://azbyka.ru/dictionary/17/serdce-all.shtml; 9. Православная энциклопедия. «Азбука веры» [Електроний ресурс] – Режим доступу до статті: http://azbyka.ru/dictionary/19/umnoe_delanie-all.shtml

Громовиця Бердник
Київ

МОЛЬФАРСТВО-КАРПАТСЬКА МАГІЧНА ТРАДИЦІЯ: ОСОБЛИВОСТІ, СИМВОЛИ, ЗНАКИ

Мольфарство – карпатська магічна традиція, яка збереглася до наших днів.

Етимологія слова «мольфар»:

Термін **«*мольфар*»** походить від стародавнього слова ***«мольфа»,*** що означає зачарований, «замовлений» предмет. *Мольфою* може бути будь-який предмет – чи то спеціально зроблений оберіг, чи то предмет побутового використання чи хатнього начиння. Характер *мольфи* визначається ситуацією, для якої її роблять. Над визначеним предметом *мольфар* промовляє спеціальну ***«примівку»*** – замову, і той предмет служить людині в певній життєвій ситуації.

Кожен *мольфар* – маг у прямому розумінні цього слова. Тобто, він володіє умінням і силою управляти стихіями і силами природи, обертати їх на шкоду чи користь оточуючим. Він – володар і білої, і чорної магії, а також ряду проміжних мистецтв. Різниця чорних і білих *мольфарів* – у **меті**, з якою проводиться ритуал, і в тому, чи зловживає *мольфар* подарованою йому силою.

Мольфарське «прикладне» мистецтво базується на двох речах. Це *мольфи*, заговорені предмети, від яких і пішла назва традиції, і *примівки* – особливі набори слів. Простіше кажучи, основа мольфарського мистецтва – **СЛОВО**.

Характеристика Мольфарства, порівняльний аналіз з іншими магічними традиціями (сибірський шаманізм та ін.)

Карпатську магічну традицію (яку в подальшому я називатиму *мольфарство*) можна також назвати карпатським шаманізмом, оскільки терміни *«шаман»* і *«шаманізм»* вже вийшли за межі тунгусько-сибірської магічної традиції, звідки цей термін, власне і походить (дослівне значення: «той, хто ходить між світами»). У багатьох культурах так називають людей, наділених ясновидінням та надприродними можливостями, які є заступниками людей перед духами та богами, цілителями і пророками. З легкої руки відомого