

## АПОЛОГІЯ МОНАШЕСТВА ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО І РАННЬОХРИСТІЯНСЬКА КУЛЬТУРА: ЕСТЕТИЧНІ АСПЕКТИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

### THE APOLOGY OF MONASTICISM OF IVAN VYSHENSKY AND EARLY CHRISTIAN CULTURE: AESTHETIC ASPECTS OF INTERPRETATION

Мудрак М.В.,

*orcid.org/0000-0001-7365-4986*

*студент I курсу факультету гуманітарних наук*

*Національного університету «Києво-Могилянська академія»*

У статті автор зосереджується на одній із глав полемічної «Книжки» українського полеміста кін. XVI ст. Івана Вишенського, а саме – на третій главі та відомій апології чернецтва. Після короткого огляду робіт деяких науковців, присвячених впливам культури й літератури часів раннього християнства на творчий доробок полеміста, увагу зосереджено на особливостях естетики доби ранньої Візантії, зокрема на естетиці інтер'єрній, або внутрішній. У часи, коли онтологічний характер уявлень доби античності, згідно з визначенням В. Бичкова, змінюється і набуває гносеологічних та етичних якостей, поступово утворюється і нова категорія прекрасного – міметичний образ трансформується в духовно-моральний. Домінантами цієї естетики (разом із категоріями символу та образу) виступає категорія потворного, яка, утім, не підміняє прекрасне, але є особливим виразником сукупності морально-етичних норм, вказівки на вищий сенс буття. Вагомим аспектом цієї естетики, що сформувалася в середовищі чернецтва, є зовнішній вигляд, зокрема Ісуса Христа, який, як писав Тертуліан, «не мав у зовнішності нічого небесного, тому й підпав під ганьбу й муки». Аналіз апології монашества зосереджений на зовнішності ченця, що, згідно з концепцією Івана Вишенського, не співмірна із його благочестивою, праведною і майже божественною сутністю. Полеміст багато уваги приділяє атрибутам одягу (наприклад, головному убору, поясу, волоссю, черевикам) монаха, що, на погляд звичайних мирян, є огидними та відразливими, але допомагають ченцеві перебувати подалі від грішного світу, сповненого всіляких спокус. Завдяки докладному тлумаченню функції і призначення кожної деталі одягу, Іван Вишенський формує морально-етичний взірць для звичайних громадян церковної (православної) спільноти й розкриває чільні ознаки православного монаха, тим самим вписуючи свій текст у парадигму ранньохристиянської естетики зокрема та культури Візантії загалом.

**Ключові слова:** полемічна література, Іван Вишенський, монашество, ранньохристиянська культура, інтер'єрна естетика, міжкультурні впливи.

In the article the author focuses on one of the chapters of polemical “Knyzhka” of Ukrainian polemicist XVI century Ivan Vyshensky, especially – on the third chapter and the famous apology of monasticism. After a brief review of the works devoted to the influences of the culture and literature of early Christianity on the works of the polemicist, attention is focused on the peculiarities of the early Byzantine period's aesthetics, in particular the aesthetics of interior (or internal). At the times when the ontological character of representations of the Antiquity, according to V. Bychkov's definition, changes and acquires epistemological and ethical qualities, a new category of the beautiful is gradually formed – and the mimetic image is transformed into spiritual and moral. One of the dominants of this aesthetics is the category of ugly (with the categories of symbol and image), which, however, does not substitute for the beautiful, but is a special expression of the set of moral and ethical norms, indicating the higher meaning of being. An important aspect of this aesthetics' that formed in an environment of monasticism is the appearance, in particular of Jesus Christ, who, as Tertullian wrote, “was not as handsome as heaven and therefore fell into disgrace and torment”. The analysis of the apology of monasticism is focused on the appearance of the monk, which, according to the concept of Ivan Vyshensky, is not commensurate with his pious, righteous and almost divine essence. The polemist pays a lot of attention to the attributes of the monk's clothing and appearance (for example, monk's hat, belt, hair, boots), which, in the opinion of ordinary people, is disgusting and loathsome, but helps the monk to stay away from a sinful world full of temptations. Due to a detailed interpretation of the function and purpose of each piece of clothing, Ivan Vyshensky forms a moral and ethical model for ordinary citizens of the church (Orthodox) community and reveals prominent features of the Orthodox monk, thereby incorporating the text into the paradigm of early Christian aesthetics in particular and in Byzantine culture in general.

**Key words:** polemical literature, Ivan Vyshensky, monasticism, early Christian culture, aesthetics of interior, intercultural influences.

**Постановка проблеми.** Об'єкт нашого дослідження – «Глава III» полемічної «Книжки» Івана Вишенського, а саме: смислові блоки, де йдеться про образ монаха, його зовнішній вигляд, риси поведінки, особливе становище в суспільстві. Такий вибір зумовлений зв'язками й перегуками тексту Вишенського з естетичними концепціями раннього візантійського мистецтва та розумінням

тодішніх християнських мислителів ролі, місця й ідеалу краси. Невелика кількість досліджень українських полемічних текстів XVI–XVII ст. з естетичної точки зору в контексті зв'язків з візантійською культурою зумовлює актуальність теми й необхідність її дослідження.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Про різнорівневі впливи – від образів та кон-

цептів до композиції тексту – візантійської культури, письменства й філософії на доробок Івана Вишенського писали декілька науковців. Зокрема, Г. Грабович акцентує на патристичній риторичі та загальному тоні послань полеміста. Архієпископ Ігор Ісіченко в дослідженні аспектів діалогу письменника з Львівським братством, визначаючи «місце» Івана Вишенського з-поміж тогочасних носіїв ренесансних ідей, погоджується з тезою П. Яременка про впливи «візантійсько-слов'янських майстрів слова» на полеміста. А. Пашук філософські ідеї і концепти аскета пов'язує з ранньохристиянськими мислителями (наприклад, із певними концептами Діонісія Ареопігита і ще більш ранніх філософів – Сенеки та Плотіна). Г. Павленко простежує формальний бік писань Івана Вишенського, і доходить висновку, що риторичні форми творів Вишенського беруть свій початок у візантійсько-сирійській традиції, зокрема у творах Йоана Золотоустого, Єфрема Сиріна, Іоана Дамаскіна. Більше уваги на ісихастські ідеї – як на один із претекстів «Книжки» – у зв'язку з візантійською культурою звертає Ю. Пелешенко.

Отже, в українському літературознавстві виділяли впливи ранньохристиянської та візантійської писемної культури на твори українського полеміста. Так чи так, майже всі, хоч і побіжно, зауважували естетику аскетизму або чернечого побуту в Івана Вишенського (особливо у третій главі «Книжки»). Стаття має на меті детальніше простежити зв'язки з ранньохристиянською естетикою, одним із важливих елементів претекстів полеміста, та апології монашества Івана Вишенського.

У ширшому аспекті – зв'язкам естетики та полемічної літератури – присвячено не так багато робіт. Л. Квасюк у праці, зосередженій на співвідношенні іконопису та словесності XVI–XVIII ст., пише про естетичні погляди українських полемістів, і підсумовує існування тісних зв'язків із ранніми візантійськими традиціями. Наприклад, православні полемісти, зазначає авторка, захищали ікону як важливий чинник візантійського обряду [9, с. 6]. Зауважимо, що монахи Візантії зі своїми сформованими тезами про іконографію і культуру виступали проти іконоборців, тобто у сфері естетичної свідомості вони провадили антиіконоборницьку аргументацію [9, с. 6]. Основним аргументом полемістів був акцент на естетичних і сакральних функціях ікон, спираючись на давню патристичну ідею, в основі якої вшанування не матерії, а першообразу, архетипу – у цьому Л. Квасюк вбачає прагнення зберегти традиції і Візантії, і Київської

Русі [9, с. 7]. Головна ідея візантійської естетики, до якої апелювали православні полемісти, це особливість малярського образу, що наративізується як текст, тобто виконує комеморативну функцію – образ нагадує про події святого життя і спонукає глядача до наслідування [8, с. 8]. У полемічних трактатах, зауважує дослідниця, намічається сюжетно-іконографічна програма для живописців – запровадження реальних ідеальних образів як зразку для наслідування [9, с. 8].

Чернечу естетику Івана Вишенського О. Матишин протиставляє тодішнім ренесансним ідеям та поглядам Ю. Дрогобича, Кирила Транквіліона Ставровецького, С. Оріховського-Роксолана, К. Саковича та інших [11, с. 17]. Дослідник фіксує в українських мислителів XVI ст. елементи неоплатонізму в ареопагічному тлумаченні і в контексті Ренесансу – коли земний світ розглядають як самостійну сутність [11, с. 16]. Іван Вишенський, навпаки, у часи розвитку міської культури та гуманізму, залишається представником афонської духовно-естетичної традиції [11, с. 14, 19]. Перебуваючи в контексті духовного надбання Отців Церкви, Вишенський інтерпретує і божественний образ: «Адже Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою явив...» [11, с. 19]. Тексти полеміста наповнені символами аскези, елементами спокути та каяття [11, с. 19], відходу від мирського світу, радикальної поляризації та протиставлення земного й небесного. Ренесансні мотиви, пише О. Матишин, неприйнятні для полеміста, тому що «естетика Івана Вишенського – це естетика крайніх форм аскетизму» [11, с. 19]. Згадує дослідник і про впливи течії ісихазму у творах аскета як частину естетичних концептів [11, с. 20]. До ісихастських тем у Вишенського, на думку дослідника, належать обоження, єднання з Богом, а також перенесення на душу атрибутів безсмертя, блаженства і надлюдської повноти життя [11, с. 20].

**Виклад основного матеріалу.** Перед безпосереднім аналізом естетичних категорій Івана Вишенського, необхідно окреслити ранньохристиянську культуру часів Візантії, яка починається ще в надрах пізньої античності. Проте, як зазначає В. Бичков, онтологічний характер естетичних уявлень античності поступово змінюється, і набуває гносеологічних, етичних та психологічних якостей – що становить основу категорії прекрасного [2, с. 29]. Для раннього християнства притаманне тісне сплетіння естетичних уявлень із його суспільно-світоглядними й соціально-ідеологічними позиціями, що надалі стане частиною

візантійської естетики [2, с. 29]. Згідно з цим, три найбільші тогочасні світоглядні установи були ядром розуміння і тлумачення сутності прекрасного в ранньому християнстві. Насамперед, це біблійна ідея про створення світу Богом з нічого (*ex nihilo*), що призвела до високої оцінки природної, натуральної (не-штучної) краси і людини як головних запорук божої творчості та майстерності [2, с. 29–30]. По-друге, сувора моральна і духовна орієнтація ранніх християн спричинила обережне, ледь не негативне ставлення до краси матеріальної, виробленої, штучно створеної (без нагальних утилітарних зисків) як збудників чуттєвих поривань і плотських утіх [2, с. 30]. Також до формування проблеми прекрасного долучилась соціальна і класова неприхильність перших християн, які переживали гоніння та приниження від панівної верхівки; ця імперська знать наприкінці століття «втопала в розкошах», що викликало різкий спротив і неприйняття усієї індустрії розваг і прикрас [2, с. 30]. Ось тут простежуються ті утилітарні аспекти сприйняття дійсності, де прикраси християни розглядали як символ даремно витраченого багатства [2, с. 30].

Представники ранньохристиянської естетики вважали цінності моральні та духовні незмірно вищими за власне естетичні, і намагалися першими замінити другі [2, с. 34]. Таке ставлення спричинене соціальним чинником: у тодішньому римському суспільстві панувала тенденція, протилежна до окресленої – зовнішня краса і вигадливість культів і ритуалів мали більшу вагу, ніж безпосередній сенс та мета цих обрядів, зовнішня форма таким чином витісняла внутрішнє наповнення [2, с. 34]. Так можна сказати не лише про римське суспільство, але й про безпосереднє оточення ранніх християнських общин, зокрема про фарисеїв та садукеев. Ще за часів життя й діяльності Ісуса Христа їх вважали книжниками, для яких буква Закону й суворе дотримання формальностей переважало діяльність і віру. Фарисеї становили основу юдейства, їхня доскіпливість і старанність у формальностях призвела до їхнього сприйняття як людей «з обмеженими поняттями, що надавали великого значення формі, зі зневажливою, офіційною, самоцінною і самовпевненою побожністю» [Цит. за 16, с. 221]. Як доказ існували прізвиська з відтінком глумливої карикатурності, якими народ називав фарисеїв: «фарисей клишоногий» (*nikfi*), «фарисей широкоплечий» (*schikmi*), «фарисей «що треба робити? я все зроблю» тощо [16, с. 221]. Архієпископ Ігор Ісіченко підкреслює необхідну для істинного аскетизму тотожність внутрішньої та зовнішньої

аскези, наводячи приклад із оцінкою Христа стосовно секти фарисеїв, яка безплідна у «зовнішній аскезі...не пов'язаний із упокоренням духу і плеканням культури любови» [7, с. 35]. Це ще раз наголошує на чутливості ранньохристиянської естетики до невідповідності між буквою і духом та на прагненні це змінити.

Історія християнської культури – процес, який не можна назвати ідилічним, лінійним, однозначним та позбавленим внутрішніх суперечностей. Навпаки, визначальна риса цієї культури – це зіткнення протилежних тенденцій, наприклад, у IV ст., коли імперія була християнізована, однак виникло явище «втечі в пустелю» [18, с. 219].

Необхідно зазначити ще одну важливу характеристику естетики раннього християнства. Йдеться про розуміння апологетами зовнішнього вигляду Христа як представника християнського ідеалу. Майже всі апологети були переконані, що він не був вродливим і тому всі дивувалися розуму й проповідям людини з пересічною зовнішністю [2, с. 35]. Звичайні людські риси Христа підкреслює Тертуліан в одному із трактатів («Про плоть Христову»), де запитує: «Яким чином... ця плоть могла зазнати наруги і страждань, якби сяло в ній проміння небесного походження? Тим і доводимо ми, що вона не мала нічого небесного, тому й підпала під ганьбу й муки» [17]. В іншому тексті Тертуліан зазначає, що Бога не можна оцінити згідно з системою звичних людських цінностей, Бог і тоді гранично великий, коли здається людям нікчемним [2, с. 35]. Жалюгідність, неможливість Христа виступає у Тертуліана важливим естетичним принципом на доказ його божественності, тобто набуває діаметрально протилежного значення [2, с. 36]. Отже, категорія бридкого в естетиці має особливий зміст і орієнтує реципієнта на щось суттєво відмінне від звичних йому реалій дійсності [2, с. 36]. Ці роздуми про зовнішність Христа долучилися до формування та осмислення монашої естетики, або естетики аскетизму (інтеріорної, про що далі). Вплинув цей трактат і на образ монаха Івана Вишенського, чия (монаша), наближена до божественної, духовність невідповідна зовнішності та бідному одягу інока. Утім, варто сказати, що раннє християнство не ідеалізувало потворне, і не підміняло ним прекрасне; краса була значима для християн сама по собі, у своєму явленні як результат божественного творіння [2, с. 36]. Гидке й потворне не протиставляли прекрасному, натомість воно існувало як окрема категорія, що мала особливі функції і перебувала в ряду з такими поняттями, як символ і знак [2, с. 37].

Значення чернецтва полягає, насамперед, не у прийнятті суворих обітниць; у ранні віки ще не існувало особливого монашого ідеалу [18, с. 220]. Перші монахи прагнули повною мірою втілити в життя християнський ідеал, завдання, що мав перед собою кожен вірянин [18, с. 220]. Вважалося, проте, що цього ідеалу неможливо досягти у мирському житті, повному суєти та спокус [18, с. 220]. Прийняття чернечого стану – це не просто відмова від стану соціального, родини, багатства, але й перехід в іншу «соціальну площину, в особливий вимір» [18, с. 221]. Саме ця соціальна «іноприродність» стає основною особливістю чернецтва як руху і з історичного погляду [18, с. 221]. На нашу думку, цю соціальну відокремленість і винятковий стан можна розглядати і як складник естетики аскези, зокрема в українського полеміста.

Носій християнського ідеалу не мав ані ознак зовнішньої краси, як ми вже зазначили вище, ані краси тіла, тому й послідовники мусили уподібнюватися йому, і не стежити за зовнішньою привабливістю, навіть зменшувати, принижувати видиму вроду [2, с. 37]. Міметичний образ, що був доміантною категорією мистецтва в античності, у ранніх християн трансформувався в образ духовно-моральний, дотичний, майже тотожний символічному образі [2, с. 49]. Таким є і образ ченця українського полеміста, адже зображуваний Вишенським монах – не реальна особа [11, с. 19], а сукупність морально-етичних норм і якостей, що розкриваються через зовнішні атрибути одягу. У зв'язку з цим, апологію монашества вважаємо за доречно аналізувати крізь призму однієї зі специфічних естетик візантійської доби, яка існувала паралельно з патристичною естетикою – естетикою інтеріорною (внутрішньою) [2, с. 92].

Якщо в традиційній естетиці як науці існують дві категорії для сприйняття та аналізу власне естетичного – об'єкт і суб'єкт [4, с. 98-100], – то в інтеріорній естетиці об'єкт перебуває не ззовні, а в «глибині світу самого суб'єкта» [2, с. 92]. Така естетика є різновидом естетики імпліцитної (на противагу експліцитній), що існує з давніх віків як вільне несистематичне осмислення естетичного досвіду у сфері інших дисциплін, наприклад, у риториці, філології, філософії, богослов'ї [4, с. 30]. Естетика аскетизму відповідає сутності аскези: це естетика індивідуального духовного розвитку. Аскеза не обмежує творчості, навпаки, вона звільняє її, тому що як таку ставить її собі за ціль [18, с. 221]. Г. Флоровський називає це творчою роботою над Я, його витворенням [18, с. 221]. Це динамічна діяльність, оскільки вона містить

потяг до нескінченного, постійний рух уперед; це і творче виявлення, бо в умовно кінцевому результаті має існувати щось відмінно нове від вихідного пункту – людина витворює саму себе в цілковитій посвяті Богу [18, с. 221–222].

Власне «аскетика», «аскетизм» походить від грецького дієслова *ασκεσις*, що означає вправно, із вмінням обробляти грубий матеріал, а також займатися різними вправами з метою досягти взірцевого рівня [6]. Із постійним рухом пов'язана і найдавніша мотивація аскетизму – ідея задоволення, принесеного за свої чи чужі гріхи [1, с. 73]. Символічна жертва як потужний засіб, щоб забезпечити спільне благо, «зв'язати» сили зла і відновити порядок світобудови [1, с. 73; 19, с. 165]. Мотив, що специфічний для християнства, теж полягає у дієвості – прагненні до співучасті Христових страждань [1, с. 74]. Біблійне розуміння аскетизму – це насамперед потяг до відновлення первісної гармонії Творця і творіння [7, с. 34].

Суворе життя інока на цьому світі обов'язково має бути винагородженим («відшкодованим») у світі майбутньому, і в цьому – важлива теоретична основа естетики християнської аскези, що не визнає аскетизму заради аскетизму [2, с. 95]. Аскеза у ширшому розумінні – це практика, якої мусить дотримуватися кожен вірянин, і обов'язково «подвизатись» у ній, прагнути до удосконалення власних моральних християнських чеснот. Кожна людина з хрещенням отримує частину божественного, до з'єднання з якою прагне усе життя [6]. Макарій Єгипетський називає це світлом божественної слави, заради отримання якої віруючі наважуються на іночий спосіб життя, «віддаляючись від всіх звичайних людських турбот, негараздів, радощів...» [Цит. за 2, с. 96].

Ми не дарма згадали про зовнішність Христа в контексті візантійської естетики, оскільки це грає важливу (чи не засадничу) роль в естетиці інтеріорній: наслідуючи своїм способом життя Христа, монахи, насправді, вдаються до більш глибокого уподібнення – відновлення первісної Богоподоби [2, с. 98]. Наближення до ідеального стану духа можливе лише для тих, хто помер для світу (мирського життя) тією своєю частиною, яка пов'язана з тілесністю, чуттєвістю, бажаннями тощо [2, с. 99]. Про це говорить Йоан Ліввичник, коли формулює сутність монашества як «добровільної ненависті до земного... Монах – це той, у кого очищене тіло, чисті уста й просвічений ум» [8, с. 20]. Поступуючи аскетичний спосіб життя, націлений на абсолютизацію духовного начала, таким чином пов'язаний (хоч і не більшістю теоретиків цієї естетики) із применшенням тілес-

ності [2, с. 102]. Цей аспект виражений у п'ятому слові Йоана Ліствичника, де він описує відвідування монахів, які займались самобичуванням та умертвінням плоті, розкаюючись за вчинені гріхи [8, с. 70–82]. Такий крайній вияв аскези, хоч і не набув широкого поширення на практиці, став одним із топосів у візантійському письменстві, зокрема в агіографії; деякі агіографи для увиразнення цих місць вдавалися для естетизації антиестетичних за своєю природою явищ [2, с. 103]. Ці прийоми суголосні теорії антиномізму та символізму, коли речі, протилежні за характером могли бути знаками й символами одне одного, а схожість проглядалася у принциповій неподобі [2, с. 103]. Такий підхід – основоположний для Вишенського в апології монашества.

Апологія Івана Вишенського в багатьох аспектах відновлює рівновагу не лише на рівні гармонії Творця і його творення (рівні індивідуальному), але й на рівні соціальному (образ монаха як важливий чинник, що має вплив на свідомість і моральні орієнтири звичайних вірян), і – це теж є одним зі складників поняття аскези – прагне відтворити гармонійний лад на рівні космогонічному, рівні світобудови. Смісловий блок із апологією полеміст розпочинає із діалогу зі своїм ідеологічним ворогом – католиком («Чому ся ты, рымлянине, смѣеш з духовнаго иноческаго чина?» [5, с. 25]). Зауважимо, що більшість тематичних частин мають чіткі композиційні маркери, наприклад: «Начало ж оттоля чиню», «Отповѣт» [5, с. 25]. На нашу думку, це може бути спричинено як патристичною традицією (наприклад, у текстах Йоана Золотоустого, Максима Сповідника), так і тенденцією більш загальною для середньовічних текстів і аскетичної моралі – потреба влаштувати світ згідно з первісною гармонією, перетворити буття хаотичне на статичний упорядкований простір [12, с. 62]. Тож цей концепт втілюється на композиційному рівні. У двох репліках (початок діалогу) між автором і католиком подано короткий виклад того, про що йтиметься далі (у відповіді співбесідника: «Ты ж ми, вѣдаю, отповѣси...» [5, с. 25]). Перелік зосереджений на зовнішньому вигляді монаха: елементах одягу (клубук або страшило, проста одежина, пояс), черевиках, неохайному волоссю і якості внутрішній – невмінні провадити бесіди з мирськими людьми. Уся інтенція і семантика зовнішньої атрибутики спрямована на притлумлення вроди, привабливості й на загал тілесності інока, що підкреслює перебування його (думками) у світі горнім, а не долішнім.

Каптур, або клубук, Іван Вишенський радить називати «страшило», і тут функціональність

слова прямо залежить від його семантики, що закладена у морфології: «...клубук... праведно ест назвати страшило. Чому? Абовѣм страшити и много причин замыкает в собѣ» [5, с. 25]. «Причин», або радше призначень головного убору, декілька. Насамперед, це найголовніша функція для людини монашого уставу – страшити, відганяти бісів. Особливий вигляд цього елемента зовнішності виконує ритуальну роль: «И як бы нѣкий голос, так и потрясание того хвоста (задняя часть клубука, «намітка» із трьох кінців, що спускаються на плечі і спину) диаволу отповѣдает, мовячи (що)... порожне ся... прелщаеш ми» [5, с. 26]. Тісно з цим пов'язана ненависть до світу цього і приготування до прийдешнього віку завдяки добрим справам; диявол у цьому контексті виступає збірним образом спокус і минулості, яким протиставлене прийдешнє Царство Боже. Наступна причина полягає у неприйнятті і спротиві краси «мироугодної», тлінної, у її посоромленні. Клубук як символ належності до світу горнього «нагадує» і його власнику, і всім навколо про справжнє (тобто, необхідне) спрямування думок. Концепт розрізнення істинного і штучного (що може бути співвіднесене з вічним/сакральним і минулим/профаним) має тут значну вагу. Третя і четверта причини теж стосуються світу мирського, а саме: «ругает и безчестит мир» і «смѣется явно з шапок и макгерок...» [5, с. 26]. Полеміст велику увагу приділяє тому люду, який прагне заслужити пошану й увагу інших людей, тобто носить макгерки «чирвони и чорни, кутнорованы и голы», прагнучи сподобатися мирському загалу, а не Богу. Таким чином автор вибудовує кількарівневу опозицію: одяг пишній, різнокольоровий – одяг неохайний, недоглянутий; спрямування думок на земне, мирське – думки про сакральне, вічне; прагнення сподобатися людям – угода Богу.

Щеодна риса зовнішності – волосся – символ, що має давнє міфологічне коріння. Волосся на голові символізує вищі, духовні сили [10, с. 124–125]. Довге волосся може означати плодючість, наприклад, у Орігена: «Назореї не стригли волосся, оскільки все, створене праведниками, процвітає, і листя їхнє не мусить опадати...» [Цит. за 10, с. 125]. Іншим виявом сили й духовності може бути добровільне відречення від свого волосся – для людини, хто стає на шлях духовного розвитку та вдосконалення; так, ті, хто обирає абсолютний аскетизм, вимушені постригти волосся [10, с. 126]. У Вишенського, навпаки, інок представлений з довгим («зарослим»), занедбаним волоссям, яке він відпустив,

аби «был шпетный на видѣню головном... абы женскую плѣт во огиду...на себе въздвигнул» [5, с. 26]. Полеміст пояснює це так: якщо жінка побачить поголеного чоловіка, «выструганого, мылом вышарованного», то більше вірогідно, що в неї з'являться грішні помисли і вона вчинить гріх, тоді як вигляд монаха викликати в неї лише відразу. Таке безшлюб'я монахів бере свої витоки із Віччонезайманості («Приснодевства») Богоматері – головного прикладу безженства-цноти [14, с. 116]. Бути безшлюбним для ченця у стані подвижництва з погляду розумного споглядання – психологічно природно [14, с. 116]. Адже для духу, цілковито зайнятого ідеєю божественного, «істоті непочуттєвій, несенсуальній» не залишалось місця для думок про родину чи кохання до жінки [14, с. 117]. Це результат усамітнення аскета всередині власного духу з точки зору його відповідності (чи невідповідності) святості Духу божественного [14, с. 120]. Інша причина монашого довгого волосся, знову-таки, полягає у протиставленні іночого чину мирському: «... абы был розный от облупенца и образом, и одеждею, и житиєм...» [5, с. 27].

У частині з апологією є невелика вставка з діалогом, коли автор, розпочавши мову про «некшталтовную и як мѣх вшитую» одяжину, запитує в «ругателя» для чого той народився – для життя чи для смерті. Ці репліки слугують своєрідним прологом до подальшого розгортання теми. Приймаючи відповіді співбесідника як напевне хибні (не-істинні), полеміст сам тлумачить різницю: «Але потрѣпи мало, я тобѣ тот узлик короткими словы розвяжу» [5, с. 27]. Смерть, отже, це «бути прив'язаним» до цього світу, боготворити своє тіло і плоть «як идола». А основа життя – це вміння відрізнити зло від добра (тлінне від вічного), повергнути «красоты, пестроты и перелести» цього світу, зненавидіти «славу, чест и достоинство мира сего» [5, с. 27]. У Святому Письмі існує дві любові: любов до ближнього і любов до Бога, але й заклик не любити того, що в миру [6]. Слово «мир» і у Біблії, і в патристичній літературі має неоднозначний зміст: у апостола Йоана Богослова, наприклад, це порядок життя, що суперечить морально-релігійному принципу, але це й терен для вдосконалення християнських чеснот; у Ісаака Сиріна світ це збірне ймення для тілесних пристрастей [6]. Згідно з ученням Святого Письма, на думку С. Заріна, християнство вимагає не заперечення чи скасування мирського світу, а того, щоб вірянин не сприймав його як самостійне начало, і цурався його богопротивного напрямку – щоб християнин

таким чином був не лише не від світу цього, але й був від Бога [6]. Проти такого розуміння миру – як возвеличення і служіння оманливим якостям («идолам»), всьому яскравому та привабливому («покаяние пестроты не требует») – виступає і Вишенський. Недарма образ монаха в полеміста – це той аскет, який ще на початку виникнення християнського монашества (I–III ст.) подвизався у служінні Богу в суспільстві, не покидаючи його, і постаючи, отже, взірцем, до якого мусив прагнути кожен вірний [6]. Концепт істинності, власне розуміння, де межа між злом і добром, основний для автора в темі про життя мирське й монаше: важливо не надавати хибних значень світу видимому, не підміняти смисли мирські й божественні, не слугувати, говорячи іншими словами, Мамоні, але лише Богові.

Ще один вагомий аспект естетики аскетизму – це боротьба зі страстями і тілесними бажаннями. Страсті – це хвороби душі, демонічні сили, опиратися і боротися з якими є однією з перших аскетичних необхідностей [6]. Спротив тілесності і чуттєвості сприяє перетворенню тварної природи людини, обожествленню [6]. У такому ключі написано про іночий пояс, що протистоїть усякій чутливості, яку змальовано з фізіологічними деталями: «...пояс для того инок носит, як да убиет и уморит под ремнем телесное кожи внутр криючися страсти... придавляючи кожу кожею, и зас для того пряжкою замыкает чрево, стягнувши мощно, да в мѣру наладует туу шкуту или комягу утробную...» [5, с. 28–28]. Це також забезпечує від сну і лінощів розуму. Тож ідеться тут, згідно з інтеріорною естетикою, не так з боротьбою проти тіла, як боротьбою проти помислів, оскільки начало страстей, за патристичною традицією, у душі [6]. У цьому фрагменті йдеться і про прагнення жити за духом, не слідувати хотінням плоті (оскільки кожна людина мала предвічну схильність до зла), для зберігання свободи, отриманої після хрещення [6]. «Нѣкрасота» пояса передбачає ту ж магічну силу, що й камілавка – відганяти бісів.

Вимір демонічного (гріховного) і соціального, мирського збігаються ще у блоці про черевики. За Вишенським, головна функція монаших «невытертых черевиков» – це віддаляти від себе мирянина, і «мирним бути», тобто перебувати у спокої, а не занурюватися у повсякденну суєтність. Полеміст вдається до символіки, коли говорить, що інок у грубому взутті «наступит...и сокрушит» змію, скорпіона, «аспида и василиска». Очевидно, автор передбачає двояке розуміння цих образів: на першому рівні захист від тварин,

які перебували в місцях перших монаших поселень (вірогідно, у пустелях), а на другому, вже символічному рівні – противенство зі світовим злом, гріхом і нечестям, що виражені у тваринних образах («гаспид» і «василіск» – це синонімічні найменування диявола). З іночими чоботами пов'язана й особлива сила, якої нема у звичайної людини: «...бо если бы хорошую обув любил, еще бы помыслом в миру ся находил и той силы бы наступати на змию ...не получил» [5, с. 29].

Віддаленість від мирського люду має ще одну важливу з точки зору аскетичної культури причину, яку можна назвати самозосередженість, або сконцентрованість думок («самособранность» [14]). Ця якість означає постійну зосередженість аскета на його моральному вдосконаленні, або такий безупинний душевний стан, коли монах позитивно реагує на всі порухи свого духовного начала [14]. Такий стан, згідно з Вишенським, можна порушити мирськими «порожними бесѣдами», їхніми незначними й нікчемними темами; і саме такий стан самозосередженості, на нашу думку, передбачає простоту, лаконічність і невибагливість монаших бесід, адже інок «прост в хитрости», а мирянин – «мудрец в лукавство». Сконцентрованість думок має декілька ступенів. На першому чернець плекає в собі етичну уважність і чуйність до свого морального стану, або тільки пізнає свій духовний стан [14]. На другому – виховує в собі духовну готовність і вміння направляти свої помисли згідно з настановою морального чуття [14]. Образу монаха Вишенського, на наш погляд, притаманний третій ступінь, коли силою свого морального чуття він знищує в собі поривання до хибних наслідків, і з глибоким співчуттям відгукується на все добре, праведне [14]. До хибних, даремних діянь полеміст, отже, зараховує і бесіди на теми профанні: «...иж он тые бесѣды и прожномовства уморил, убил и памят тую мирских справ запамятанем погреб... толко да с богом и ко богу мыслию и памятию будет» [5, с. 30]. Бесіда мирянина – лише глупство та багатослів'я.

Інший бік християнського подвижництва полягає не лише у збереженні благодаті, отриманої після хрещення, але і в розкритті своєї особистості для вселення в неї благодаті довшеної, і постійного затвердження цього досягнення, «утвердження у вірі і доведення її ділами» [6]. Для розкриття цієї благодаті, за Вишенським, необхідна низка якостей, які він наводить і як ознаки монаха, і як цілі, до яких необхідно прагнути звичайному вірному. До таких належать «смирение», «меншост и послѣдност», «безхвалие»,

«милость, щедрост, добронравие и добродѣтел», «благоевенство». Смирення, одне з найбільших християнських благ, означає розуміння того, що людина сама собою нічого не означає і нічого не може, а якщо чогось досягає у християнському смислі, то лише Господом, його силою і любов'ю [6]. Подібне розуміння цього почуття подає Вишенський: «...смирение, – разумѣючи то о собѣ, иж нѣмаш ся чим грѣдити... если бы не ведлуг волѣ божей повѣреное ему до часу добре... не устроил» [5, с. 32]. Споріднені з цим визначенням і наступні, про меншість і безхвалля: «...разумѣючи то о собѣ, если и высоко сѣдит и вышше всѣ гледит, але земля и прах с низкими ровно ест...», «...иж нѣмаш ся чим хвалити, што во вѣки не пребыает и скоро ся отмѣняет...» [5, с. 32]. Згідно із вченням Макарія Єгипетського, смирення за своїм походженням тісно пов'язане з глибокою любов'ю людини до Бога [6]. Чим більше людина етично вдосконалюється, тим більше міцніє, збільшується відчуття смирення, іншими словами, чим ближче людина до Бога, тим більше усвідомлює себе гріховною [6]. Перераховані прагнення, на нашу думку, полеміст розглядає як перший ступінь до набуття милості, щедрості, доброзвичайності і добродітності, що полягають уже не в роботі над власною особистістю, а в допомозі іншим: «...сльнечнаго круга подобие носячи, всѣм свою утробу ко змилованю отворяти и всѣх своим оком недостатки и потребности досвѣдчати...» [5, с. 32]. Зі смиренням пов'язана і святобожність як учтивість і страх перед Богом і святими. Усвідомлюючи своє життя і турботи нікчемними, християнин, отже, розуміє їх як вищий сенс і призначення, оскільки вони є життя у Христі, змиренням Йому, Його славі [6]. Це певна таємна сила, за Ісааком Сирином, яку після багатьох років подвижництва здобувають святі [6].

Цей невеликий смисловий блок про спасіння адресований князям і королям, яким, пише полеміст, необхідно прикласти «...суд и правду и не на свою добродѣтел мирскую, але на тыи сиромахи, с хвостами каптуровыми ходячие...» [5, с. 32]. На наш думку, Вишенський прагне тут відновити ту культуру шанування і поваги до монахів, яка була поширена на Русі ще з часів прийняття християнства. Йдеться про один феномен руської естетичної свідомості, що нерозривно пов'язаний із духовністю (духовне як естетичне) [3, с. 110]. Покладаючи віру на прийдешні райські насолоди в Царстві Небеснім, люди вже в цьому житті відчували насолоду від усього, що лиш вказувало на блаженство майбутнього віку [3, с. 110]. Таким виступала віра у всіх її проявах – уся сфера духовного

[3, с. 110]. Варто згадати й аскетів, до яких русичі йшли передусім з неутилітарною метою – насолодитися їхніми промовами, мудрістю [3, с. 111]. Головна ціль відвідування – бажання побачити й почути живого носія святості, утішитися спілкуванням з особою, яка вже в цьому житті стоїть над нею, тобто над мирянином, і знає глибинні таємниці [3, с. 111]. Переживання у таких випадках були схожими із переживаннями, які виникають при погляді (чи згадці) на Єрусалим, – одночасне пережиття трагічного й піднесеного, вираженого в модусі просвітленого розчулення [3, с. 113]. Таке зворушення виникало водночас від поваги до праведника і від свідомого розуміння власних обмежених можливостей. Як бачимо, Іван Вишенський формує образ монаха не лише як взірць до морального вдосконалення мирян, але й до зміни їхнього ставлення до категорій сакрального, ціннісного, значущого. Неповагу до іночого стану полеміст пов'язує і з унійними подіями 1596 р., і засиллям католиків та їхніми впливами, через що «...князеве рускіє всѣ посеретичѣли и християнства истинное вѣры отступили и еще на слѣд божий хулят и ропщут» [5, с. 33].

Говорячи про розмови інока з мирянином, необхідно додати про такий аспект естетики аскезму, як слово в устах монаха. Традиції, наприклад, єгипетського монашества передбачали звільнення від багатоголосся світу, прагнення оволодіти словом і повернення до соціуму вже зі словом лаконічним, містким [7, с. 128]. Саме таку культуру думання і висловлювання спостерігаємо в апології чернецтва. Шлях через світло Божої присутності до «Божественного мороку» моделює в культурі аскези проходження через сакральний текст до «Божественного мовчання» – ісихії [7, с. 129], теми, що потребує окремого вивчення у текстах Івана Вишенського

Найбільший гріх для інока – гріх «грошовий», коли монахи «грошѣ збирают и на лихву дают», і ще гірше «если бы и на лихву не давали, але при собѣ ховали и купа до купы привязовали» [5, с. 37]. Таких іноків, пише Вишенський, не варт і називати іноками, але «июда, раб и лестец, друг и предател» [5, с. 38]. Тут автор суголосний із етикою монашої некорисливості (рос. «нестяжания», «нестяжательности»), що протистоїть грошолобству («сребролюбю»). У системі аскетичних страстей грошолобство – на першому місці через його близькість до тілесних бажань [6]. Воно полягає у постійному ненаситному збільшенні зовнішніх благ [6]. Саме так це змальовує Вишенський: «...грош до гроша для розмноженья прикладали...» [5, с. 37]. Виникає грошолобство

через хибне розуміння людиною свого істинного блага, внаслідок чого вона звертає свої високі поривання не до духовного, а до предметного, підводячи це до благодаті [6]. Тож сутність пристрасті до грошолобства – в уярмленні волі матеріальними благами [6]. Некорисливість натомість, за Йоаном Золотоустим, наближує до небес, звільняючи не лише від страху, турбот і небезпек, але й від інших незручностей [Цит. за 12].

Ще один із цікавих аспектів апології – це заклик до розуміння і співчуття суто тілесних слабкостей монаха, що, здається, заперечує все попередньо окреслене розуміння інтер'єрної естетики. Іван Вишенський протиставляє таких монахів тим, хто збирає гроші: «А о обѣдах и напитю, если того грошового грѣха инок не чинит и не имаєт ничего в своем схованю, а трафится єму от того чрева и от того горла звытяжитися, тому ни мало не чюдуйся... Тому не дивуйся, абовѣм подвиг и борба єст жизнь тая, которое ты не знаєш, бо еси на войну не выбрався...» [5, с. 38]. Справді, у Отців Церкви, що багато писали про культуру аскетизму, майже не знайдемо виправдання почуттєвості, проте цю особливість неможливо зрозуміти без спеціального знання про власне суть монашого подвигу. Так, Філон Олександрійський визначає добродієність природну і аскетичну: першу людина отримує без трудів, як дар Божий, а другу – здобуває великими зусиллями, аскезою [6]. Саме тому аскет часом невпевнений у добрі, сумнівається в ньому, повертаючись до зла – і через те його не можна вважати ідеальним, а лише таким, що безперервно вдосконалюється, наближаючись до ідеалу [6]. Аскетизм у такому випадку не мета, а засіб для досягнення мети [6], на шляху якого трапляються постійні труднощі й перешкоди. Вишенський, який за світоглядом переважно не є гуманістом, тут виявляє незвичну чуйність і людинолюбність.

**Висновки.** Отже, у роботі ми проаналізували основні аспекти естетики аскетизму та її домінанти в «Пораді...» Івана Вишенського. Полеміст моделює образ монаха, якому притаманні такі риси, як: смирення, тілесні страждання, зібраність у думках, некорисливість, небагатослів'я, безхвалля. Це творить особливу естетичну ідею «Глави III» і «Книжки» загалом – домінанту етичну, спрямовану передусім на формування певного образу життя, що призводить до уподібнення Христу й пізнанню Бога [2, с. 94-95]. Аскеза стає потужним культуротворчим потенціалом, який можна охарактеризувати завдяки стратегії «відходу й повернення» – коли після років подвижництва, чернець повертається до суспіль-



ства і трансформує його, відновлюючи зв'язки в інших, видозмінених формах [15, с. 136]. Цей тип монаха презентує Вишенський: з одного боку, такий, що впливає на культурницьку парадигму (художній образ), а з іншого – певним чином діє на суспільство, його етичні норми (взірець для наслідування), регулює морально-духовні відносини й цінності у християнській спільноті.

Завдяки цьому образіві полеміст вписує українську духовну культуру в парадигму ранньохристиянської естетики. Подальшого й більш ґрунтовного дослідження потребує образ монаха в усьому масиві текстів полеміста, що дасть змогу повніше простежити зв'язки української полеміки із апологетичною та патристичною літературою, їхній багатий духовний діалог.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Аверинцев С. Собрание сочинений. София-Логос: словарь / под ред. Н. Аверинцевой, К. Сигова. Київ : Дух і літера, 2006. С. 72–76.
2. Бычков В. Малая история византийской эстетики. Киев : Путь к истине, 1991. 406 с.
3. Бычков В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. Москва : Мысль, 1992. 637 с.
4. Бычков В. Эстетика : учебник для вузов. Москва : Академический проект, 2011. 452 с.
5. Вишенский И. Сочинения / подг. текста, статья и коммент. И. Еремин; АН СССР. Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1955. 327 с.
6. Зарин С. Православная аскетика. Москва, 1996. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Zarin/pravoslavnaia-asketika/#0\\_45](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Zarin/pravoslavnaia-asketika/#0_45).
7. Ісиченко Ігор, архієпископ. Аскетична література Київської Русі. Харків : Акта, 2007. 397 с. (Серія «Харківська школа»).
8. Йоан, ігумен Синайської гори. Ліствиця / пер. Ю. Хомина. Львів : Свічадо, 2016. 376 с. (Серія «Джерела Християнського Сходу»).
9. Квасюк Л. Іконопис і словесність у культурі України XVI–XVIII століть: естетичний аспект : автореферат дис. ... канд. філософ. наук. Київ, 2000. 15 с.
10. Кэрлот Хуан Эдуардо. Словарь символов / пер. Москва : REFL-book, 1994. 608 с.
11. Матишин О. Гуманістичні тенденції в українській філософії XV–XVI століть. *Наукові записки. Серія «Філософія»*. 2011. № 9. С. 13–22.
12. Нестяжательность. *Отцы Церкви*. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/sokrovishnitsa-duhovnoj-mudrosti/191>.
13. Неретина С. Словоитество средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. Москва : Гнозис, 1994. 216 с.
14. Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей IV века. Казань : Тип. Императорского ун-та, 1899. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Ponomarev/dogmaticheskie-osnovy-hristianskogo-asketizma-po-tvorenijam-vostochnyh-pisatelej-asketov-iv-veka/](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Ponomarev/dogmaticheskie-osnovy-hristianskogo-asketizma-po-tvorenijam-vostochnyh-pisatelej-asketov-iv-veka/)
15. Потапов В.. Аскетизм и культура: святость и ее культуротворческий потенциал. *Вісник ХНУ ім. В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2014. Вип. № 1116. С. 133–137.
16. Ренан Э.Ж. Жизнь Иисуса / пер. с франц. Москва : Политиздат, 1991. 398 с.
17. Тертуллиан. О плоти Христовой. URL: [http://www.odinblago.ru/tertulian\\_3/1](http://www.odinblago.ru/tertulian_3/1).
18. Флоровский Г. Христианство и цивилизация. *Избранные богословские статьи*. Москва : Пробел, 2000. С. 218–227.
19. Tsarenok A. The cosmological potential of byzantine ascetic aesthetics. *Future Human Image*. 2017. № 8. P. 160–170.