

*Павло Ямчук*

Одеський державний університет внутрішніх справ, Україна

## СВІТОГЛЯД ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО ДУХОВНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ РИС ХРИСТИЯНСЬКОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ В ДОБУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА У ХХ – ХХІ віках

У пропонованій статті зосереджується увага на інтерпретації духовно-філософського феномену І. Вишенського, що подана в рецепції Д.І. Чижевського та інших знакових дослідників філософського феномену українського православного середньовічно-барокового мислителя. Окремо окреслюється проблема екстраполяції ідейного світу І. Вишенського у світоглядно-буттєвий дискурс сучасності.

Процес народження духовної еліти українців – тема для дослідження на перетині 4 основних дискурсів: історичного, філософського, літературознавчого та культурологічного. Досліджуючи різні аспекти цього процесу в знаковій книзі «Світло українського бароко», А. Макаров зазначає: «Як гадали давні християнські утопісти, людство врятують не царі й князі, не вожді й генерали, а непомітні, тихі люди, і житиме майбутнє християнізоване суспільство не за підрахунками економістів, а за законами внутрішнього самообмеження, совісності й смирення» [1, с. 168]. Подібної духовно-філософської позиції дотримується і отець-професор С. Ярмусь, який, міркуючи над цією актуальною для вітчизняного та світового християнського дискурсу проблемою, зауважив: «Коли говорять про Православ'я в його аспекті спільнотності (а саме чомусь лише цим обмежують поняття про Церкву) й обминають особистісний його аспект, тобто обминають інтимні релігійні переживання кожного вірного зокрема, або ж коли хто із особистого досвіду, з власних переживань не знає Православ'я, то його поняття про нього не є повним. У такої людини бракує того духового ґрунту, на якому б стало б їй природно сприятливим вчення Церкви. Особистих же релігійних переживань розумом і його поясненнями не можна охопити» [2, с. 215].

Вказані філософські диспозиції українських вчених межі тисячоліть прямо перегукуються зі змістом байки Г. Сковороди «Оселка і нож». Паралель зі Сковородою має й ще один цікавий вимір, обернений, щоправда, не у часовий вимір межі ХХ – ХХІ століть, а у минувшину від історичного буття постаті провідного українського філософа. Як загальновідомо, Сковорода визначається вченими як «мандрований філософ». Втім, в українській історії філософії був ще один мислитель, якого слід віднести до філософів-мандрівників, попри те, що він у асоціативних візіях широких наукових та громадських верств вважається «відірваним від світу». Проте, як зазначає Д. Чижевський, цей український філософ свідчив, що «єдино можливий стан християнина на цій землі – це бути “мандрованцем”, “подорожнім” (Вишенський часто вживає це слово). До Вишенського також можна віднести фразу, яку дещо пізніше сказав Сковорода: “світ ловив мене, та не впіймав”. Цей світ, на думку Вишенського, є не тільки “містилицем гріха”, а й перебуває у цілковитій і безсумнівній залежності від диявола. Це... промовисто ілюструє ставлення афонського ченця до “світу” загалом і до світської культури зокрема» [3, с. 139].

Прикметно, що потреба елітарної особистості рятувати світ й іншого від розмивання культурної ідентичності та християнського виміру як її наріжної основи є характерною саме для того струменя барокової української думки, який А. Макаров називає «християнським утопізмом», а ми визначаємо як християнське консервативне світо-

бачення елітарної індивідуальності. Історично сталося так, що в Україні роль борців за оборону своєї віри від знищення взяли на себе якраз ті люди, які ніколи не належали до провідних соціальних верств, а ті, які належали до них за самим фактом свого походження, піддалися потужному духовно-культурному впливові і перейшли від давніх традицій до інших вірувань, позбавивши суспільство керманічів.

Цю думку підтверджує й міркування відомого українського філософа, історика та культурного діяча діаспори І. Лисяка-Рудницького: «В українській історії консерватизм, як стихійна духовна настанова великої частини суспільства, відіграв визначну роль й виявився у міцному збереженні рідної мови, віри... На консерватизм спиралася реакція проти наступу польської цивілізації у XVI – XVII ст., боротьба “старої віри” православ’я проти церковної унії» [4, с. 125]. Певне, саме тому вітчизняний християнський консерватизм в його особистісних та громадських провідних вимірах можна характеризувати як православний у тому сенсі, що його визначив о. С. Ярмусь.

Проаналізувавши концепцію протестанта К. Фріда стосовно феномену православ’я, вчений-богослов зазначив: «Так говорять сторонні люди, але вони наголошують на тому факті, що в Православ’ї, коли в ньому дошукуватись відповіді на питання: що тут є першим – доктрина чи відношення православного християнина до Бога? – то на перше місце вилонюється відношення людини до Бога. Це, між іншим, підкреслює і сам термін ПРАВОСЛАВ’Я» (виокремлення автора) [2, с. 216]. Цей засадничий принцип і є титульною ознакою української християнсько-консервативної філософії, у якій абсолютизованою була і лишається саме така етика оцінювання дійсності, світоглядних й буттєвих перспектив, предметів та явищ. Мірилом істинності або неправдивості в такому духовно-філософському дискурсі й слугує дотримання канонів православної віри, строге слідування їм у всіх життєвих ситуаціях. Такий канонічний орієнтир на дискурс українського православ’я був визначений титанічною працею й аскетизмом плеяди національних аристократів – подвижників духу, серед яких чи не найбільш визначальну і водночас чи не найменш досліджену роль відіграв Іван Вишенський. Він не лише належав до цієї плеяди, будучи одним із її неієрархічних провідників, а й мав власне програмне бачення елітарної особистості, яке вищезитований нами один із найбільш авторитетних дослідників його творчості й феномену філософ Д. Чижевський окреслив у такий спосіб: «Вишенський визнавав єдину шляхетність: шляхетність духу, шляхетність самоочищення й просвітлення на кшталт тієї, що афонські ісихасти відкрили в традиціях стародавнього містицизму. Містик “ту посудину душевну слізьми полив, постом випалив, молитвою, печаллями, бідами, трудом і подвигом випік і виполірував, і посіяв нове чисте насіння богослов’я”. Очищення дає “освячення розуму, від якого й тіло святиться... по чому іде в тих, котрі доспіли, невимовна радість, утіха, мир, слава, всерадіння і торжество разом з ангелами”. Отже, для Вишенського ідеалом стає той, хто “доспів”... “Соціальна несправедливість” і “світське виховання” – то дві перепони, котрі мусить здолати істинний “шляхтич” для того, щоб досягти внутрішньої досконалості. Ось де криється причина ворожості до них Вишенського. Але й представляти його як соціального радикала або культурницького реакціонера також було б неправильно. Як “радикалізм”, так і “консерватизм” мали у Вишенського глибші мотиви; ці мотиви закладено в його... аскетизмі, і сам Вишенський брав до уваги лише їх» [3, с. 140].

Міркування Д. Чижевського потребують актуалізації і більш детального розгляду. Перш за все привертає увагу висловлена вченим ідея, згідно з якою елітарність, визначаючи це поняття сучасною мовою, або «богообраність», якщо окреслювати дане поняття у категоріях, близьких до духовно-філософського універсуму Івана Вишенського, особистості визначаються синтетичним сполученням Божого покликання, великої духовно-інтелектуальної праці особистості у царині «самоочищення», яке виводить людину на

суттєво інший рівень осмислення себе й світу. Згідно з рецептивною концепцією, що її подає Д. Чижевський, Іван Вишенський бачить шляхетну (елітарну) особистість такою, що не мислить себе без перебування в постійному «слізми политому» каятті, відчуває себе «останньою», яка згідно з євангельською істиною стане за волею Божою «першою». А коли набуде такого статусу в суспільстві, то завжди служитиме обороні духовної самодостатності гнаного іншого. В історичній реальності, сучасній Іванові Вишенському, таким гнаним іншим в Україні було православ'я та православні.

Культурно-просвітницький рух на оборону православ'я, почавшись стихійно, керувався не лише необхідністю оборонити традиції предків, а в основі своїй базувався на трансцендентному й наріжному для української громади та особистості – як її змістотворювальній одиниці – незнищенному духовному світобаченні святих отців княжої доби, їх особистісному феномені. Саме внаслідок того, що духовна сила їх спадщини була дуже потужною і прямо співвідносилась у особистісно-релігійному вимірові із морально-етичним світоглядом української середньовічно-барокової людини, вона змогла спричинитись до появи такого масового руху. Як зазначає сучасний філософ І. Богачевська, подаючи загальну характеристику християнського семіопростору як одного із чинників формування релігійно-громадських рухів, «семіотичний простір християнської культури, поєднуючи в собі безліч різних... соціокодів, одночасно забезпечує збереження особливостей кожного з них і можливість оцінки ефективності їх застосування в тій або іншій конкретній ситуації, породжуваній життєдіяльністю християнського співтовариства» [5, с. 178]

У такому контексті слід провести паралель поміж вітчизняним та російським варіантами трансформації духовного життя, де такої спадкоємності в релігійно-особистісному морально-етичному плані з традицією Київської Русі не існувало через низку об'єктивних культурно-історичних причин. На цю обставину вказує й російський гуманітарій С. Аверинцев: «У нас в Росії, – наголошує вчений, – особлива роль у царині нігілізму та атеїзму історично належала синам священиків, поповичам, що успадковували поряд із довгим волоссям та бородою деякі інші парадигматичні риси поведінки й “дискурсу”, що притаманні для стану їхніх предків» [6, с. 170].

Очевидною є антитетичність двох провідних релігійних та морально-етичних парадигм руху традиційної свідомості обох «русских народностей», як колись – визнаємо тепер – дещо неточно називав українців та росіян М. Костомаров. Якщо в українському випадку спостерігаємо широкий рух різних особистостей до оборони справжності гнаного православ'я, то, згідно з констатацією російського вченого, інша «русская народность» рухалась за прямо протилежним вектором свідомості – від пошуку справжнього змісту віри до наслідування її традиційної форми, що неодмінно тягло за собою підміну істинного змісту протилежним йому за духом. Присутність релігійно-консервативної домінанти й новаторського подвижництва для її збереження розглядалась не лише як неов'язкова, але й певною мірою як шкідлива, і мала всі шанси потрапити до розряду ересей.

На подібну антитетичну і водночас ключову для розуміння релігійно-національної сутності вказаних розбіжностей диспозицію звертає увагу і проф. О. Саган, аналізуючи філософську та релігієзнавчу спадщину одного із найбільших ідеологів національного православ'я А. Річинського: «Московське фанатичне буквоїдство, обожнювання зовнішньої обрядовості, звичайно ж не могло терпіти вільного і терпимого українського звичаю, обряду... Основою у формуванні особливостей Українського православ'я А. Річинський вважає переважання в Україні духу над формою (новозавітне – буква вбиває, а дух оживляє» [7, с. 24]. Цілком очевидно, що принцип слідування ранньохристиянському ідеалові не лише мав консервативну природу, а й виявлявся в обрядовій практиці українського православ'я і, головне, в релігійно-філософських системах українських мислителів Середньовіччя та подальших епох.

Визначальні для розуміння релігійно-філософського феномену українського православ'я концептуальні підвалини визначає А. Колодний: «Обрядову практику Українського Православ'я характеризував... **демократизм**. Так, Євангеліє в українських храмах читалося обличчям до вірних і завжди при майже відкритих дверях вітара. Певна рівноправність церковних і світських елементів в Українській Церкві стала умовою формування і тривалого функціонування в ній такого унікального явища, як церковні братства. **Євангелістськість**, як рису Українського Православ'я, розкриває насамперед несприйняття церквою цезаропапізму, що був привнесений у християнство візантеїзмом. Дотримуючись новозавітніх принципів, Церква прагнула зберегти чистоту віри, догматів і канонів християнства, а не букву його обряду» (підкреслення А.М. Колодного) [8, с. 88].

Традиційна свідомість християнської особистості у російському усталеному розумінні не передбачала в сучасну Івану Вишенському епоху консервативного пошуку задля збереження ранньохристиянського ідеалу, особливо – новаторського пошуку. Натомість висувалась ідея загального збереження буттєвої, сакралізованої давниною, а не причетністю до святих першооснов, традиції як такої, що, як видно зі спостереження С. Аверинцева, призвело в кінцевому підсумку до появи в ХІХ ст. нігілістів та атеїстів. Саме вони, зберігши традиціоналістські форми свідомості й релігійно-філософського та соціального побутування (демонстративний аскетизм революціонерів від народовольців до більшовиків), кардинально відступили від самої суті одвічної християнської традиції. Особливо цікавим у контексті духовного аскетичного подвижництва І. Вишенського є й таке міркування С. Аверинцева про природу «деяких констант російської традиціоналістської свідомості». Говорячи про «Домострой» як одну зі знакових книг для означеного вченим типу мислення, С. Аверинцев зауважує: «“Домострой” висловлює орієнтацію на господарство й жорстку непоблажливу господарливість як найвищу цінність та міру всіх речей. Хто залишиться поза парадигмою, окрім соціально невільної людини, холопа або жебрака?... Перемога “іосифлянського” спрямування над “неприщепленням” у російському чернецтві напередодні укладення “Домострою” сприяла тому, щоб і чернецтво прийняло господарсько-домостроєвські риси» [6, с. 173].

Із цього концептуального міркування, яке іманентно й до певної міри визначально торкається самої сутності проблеми релігійно-філософського та морально-етичного визначення домінуючих парадигм буття християнської особистості у постренесансному культурному семіоспросторі, так само впливає низка важливих спостережень. Першим із них слід означити виразну протилежність особистісних пріоритетів традиційної української та російської парадигми в семіосфері релігійного буття, яке визначається самим типом означення причетності морально-етичного універсуму особистості до християнства як домінуючих європейського культуротворення впродовж багатьох століть поспіль. Отже, особистісна аскеза представника гнаної православної церкви І. Вишенського іманентно може розглядатися не актом духовного самопорятунку, а духовною дією, спрямованою на збереження сакральних цінностей християнства як універсального релігійного й культурного простору загалом, а отже – й самого українського народу.

Російська традиціоналістська парадигма осмислення присутності християнської особистості в культурному універсумі світу надала, як видно зі спостереження С. Аверинцева, перевагу матеріально-буттєвому втіленню традиції. Квінтесенцією такого ставлення став «Домострой», який призвів до того, що «і чернецтво прийняло господарсько-домостроєвські риси». Як видно, відбулася недеklarована десакралізація чернецтва (не всього), що була закріплена у псевдоконсервативних формах відданості церковним традиціям.

Так само прямо пов'язаною із окресленими вище проблемами є й окреслена А. Річинським наступна ключова диспозиція: «Культурно-релігійний синтез українця виражають внутрішня релігійність, відразу до обрядового ідолопоклонства, буквоїдства, до вивищення зовнішньої сторони релігії зі шкодою для її ідейного змісту» [9, с. 406]. Саме

ця риса українського світобачення не лише вказує на іманентну релігійність українців, а й окреслює засади такої релігійності, що їх з повною мірою переконаності можна назвати християнсько-консервативними в самій своїй сутності, адже вони є орієнтованими не на омертвілу букву людського розуміння православ'я, а на універсум христонаслідкування перших століть християнства, яке визначало сам тип ранньохристиянського оприсутнення особистості у світі.

Українські оборонці православ'я та розуміння його як духовно-інтелектуальної стратегії, що спрямована на порятунок особистості від «світу зваб і спокус», серед яких найпотужнішим був І. Вишенський, обрали шлях аскези й зречення матеріального, «господарчого», всіляко висміюючи при цьому «гусоїдів» та «куроїдів». Зрозуміло й інше – перемога «Домострою» в середовищі чернецтва Третього Риму унеможливила будь-які справді духовні (не політичні, а саме духовні) орієнтації українських православних на Москву. Відтак і рух українських братств на оборону православ'я, й діяльність окремих українських аскетів-оборонців прабатьківської віри ми вважаємо явищем феноменальним і за суттю, і за духом.

Характеризуючи загальну атмосферу доби, в якій з'явився феномен Івана Вишенського та філософський універсум її провідних православно-консервативних репрезентантів, сучасний філософ П. Кралюк стверджує: «...цим впливам (окциденталізації) протистояли українські консерватори, які орієнтувалися на православно-візантійські традиції. Одним із найбільш яскравих представників цієї течії був І. Вишенський, що саме в 70-х роках XVI ст. жив на Волині... До цього ж консервативного напрямку належав батько М. Смотрицького, Герасим» [10, с. 8]. І далі: «У нас немає даних, що І. Вишенський та Г. Смотрицький були знайомими. Але те, що їхні погляди в багатьох моментах були близькими, немає ніякого сумніву. Відомо також, що І. Вишенський був якщо не безпосередньо, то хоча б опосередковано пов'язаний із острозькими інтелектуалами, до яких належав Г. Смотрицький» [10, с. 8]. На підставі спостереженого вченим, можна зробити не лише висновок про наявність у вказану добу певного широкого інтелектуального руху за православно-консервативне збереження базисних констант національного розуміння духовного буття, широкого саме тому, що його безпосередні учасники могли навіть не бути знайомими один з одним, а й висновок стосовно зв'язку Вишенського із провідними інтелектуалами Острозького кола. Такий зв'язок, серед іншого, вказує на магістральність православного виміру християнського консерватизму в тогочасному громадському світорозумінні.

Звичайно, сама причетність до руху на оборону національної релігійної ідентичності, яка окреслювалася православним вибором народу, не означала того, що абсолютно кожен з учасників братств є особистістю, приналежною до касти «провідників духу». Для цього було потрібно проявити виняткові здібності й збагатити ще не сформовану тоді ідею винятковим внеском, що вплинув би на формування самої її сутності. Але без стихійного руху на оборону православ'я не міг би з'явитись в українській культурі феномен Івана Вишенського – людини неаристократичного походження і водночас першого по довгій перерві після княжої доби справжнього аристократа духу, першого з верстви проводирів духу. Правомірність такого погляду на постать Івана Вишенського, серед численних джерел, підтверджує й захоплений вислів Є. Маланюка: «Останній зойк Святої Русі – Іван Вишенський!» [11, с. 177].

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Макаров А. Світло українського Бароко / Макаров А. – К., 1994. – 286 с.
2. Ярмусь С. Досвід віри українця / Ярмусь С. – К. : Світ знань, 2007. – 488 с.
3. Чижевський Д. Іван Вишенський // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 130-141.

4. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : у 2 т. / Лисяк-Рудницький І. – К. : Основи, 1994. – Т. 1.
5. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігійнознавчого дослідження / Богачевська І. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.
6. Аверинцев С. Горизонт семьи. О некоторых константах русского традиционного сознания / С. Аверинцев // Новый мир. – 2000. – № 2. – С. 170-176.
7. Саган О.А. Річинський і проблеми українського християнського обрядотворення / О. Саган // Арсен Річинський – ідеолог українського православ'я. – Київ ; Тернопіль ; Кременець, 1998. – С. 20-26.
8. Колодний А. Українське православ'я з погляду Арсена Річинського / А. Колодний // Арсен Річинський: видатний український громадський діяч і науковець-релігійзнавець. Науковий збірник. – Київ ; Кременець, 2007. – С. 85-91.
9. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості / Річинський А. – Київ ; Тернопіль, 2000.
10. Кралуєк П. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького / Кралуєк П. – К. : Український центр духовної культури, 1997. – 192 с.
11. Маланюк Є. Нотатники. 1936 – 1968 / Маланюк Є. – К. : Темпора, 2008. – 336 с.

***Павел Ямчук***

**Мировоззрение Ивана Вышенского в контексте украинского духовно-философского осмысления черт христианской индивидуальности в эпоху Средневековья и в XX – XXI века**

В статье концентрируется внимание на интерпретации духовно-философского феномена И. Вышенского, предложенной в рецепции мыслителя Д.И. Чижевского и других знаковых исследователей философского феномена украинского православного средневеково-бароккового мыслителя. Особенное внимание уделено проблеме экстраполяции мира идей И. Вышенского в мировоззренческо-бытийный дискурс современности.

***Pavlo Jamchuk***

**Worldview of Ivan Vyshenskij in the Context of Ukrainian Spiritual and Philosophical Conceptualization of Features of Christian Individuality in the Middle Ages and in the XX – XXI Centuries**

In the given article, the interpretation of spiritual and philosophical phenomenon of I. Vyshenskij is focused. This interpretation was proposed in reception of philosopher D.I. Chizhevskij and by other significant researchers of philosophical phenomenon of Orthodox Ukrainian philosopher of the medieval Baroque. Special attention is paid to the problem of extrapolation of the I. Vyshenskij's ideas to the conception of modern discourse.

*Стаття надійшла до редакції 22.06.2011.*