

Павло Ямчук

Одеський державний університет внутрішніх справ, Україна

ФІЛОСОФСЬКА РЕЦЕПЦІЯ ДУХОВНОГО ФЕНОМЕНУ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО Д.І. ЧИЖЕВСЬКИМ (контекст постмодерної актуалізації вітчизняного християнсько-консервативного ідеалу XVI – XVII ст.)

У статті досліджується трансцендентний вплив духовної філософії Івана Вишенського на український світоглядно-буттєвий універсум новітньої культурно-історичної доби, починаючи від світу ідей Д. Чижевського до XXI ст. Окреслюється рецептивне поле настанов І. Вишенського в недавньому минулому і в XXI столітті. Визначена актуальність цих настанов для українського сьогоденного духовного та соціального буття.

Феномен Івана Вишенського цікавить новітніх українських культурологів, філософів та істориків не менш ніж чотири століття поспіль. В його постаті органічно з'єдналися кілька протилежних, як на сьогодні, дискурсів. Теологічне начало єднається в його творчості з виразно світським. Іронія з'єднана в його ідейному світі з побожністю, таврування і засудження окремих аспектів православ'я – з апологетикою православної віри як такої. Іван Вишенський, на думку І. Франка, «робить щось іншого, він порушує думку, апелює до чуття морального, старається всю істоту чоловіка подвинути в напрямі своїх думок і ідеалів... І коли писателі, далеко ученіші, основніші і систематичніші, лишають нас холодними... то велике значення Івана Вишенського лежить деінде. Він будив в южноруській суспільності свого часу голос власного сумління... ставив перед нею ідеали моральні, де в чім вже застарілі і непригожі для життя... ідеали, котрі й нині не втратили своєї живучої сили...» [1, с. 54]. Таке розуміння постаті Івана Вишенського свідчить про те, що вона була для української спільноти знаковою, визначальною.

Схоже сприйняття феномену Івана Вишенського подає український філософ, культуролог XX віку Д. Чижевський у праці «Іван Вишенський»: «У дослідженнях, присвячених І. Вишенському, недостатньо висвітлено найзначніше явище – основні засади його філософії. Його представляють, головним чином, як противника унії, а цитати для підкріплення своїх тлумачень наводять незмінно одні й ті самі: висловлювання, що містять сувору критику сучасного Вишенському світського та духовного життя... я хотів би тільки виявити основні риси його... світогляду і цим самим довести, що... його критика довколишнього світу була тільки засобом виявлення власної теорії “істинної Церкви”» [2, с. 131].

З огляду на окреслене вище, Вишенського сміливо можна назвати першим духовним аристократом передбарокової пори, фундатором ідеї українського християнського консерватизму в її православному вимірові. Характеризуючи світоглядні засади Івана Вишенського, Д.І. Чижевський зауважив: «Вишенський був цілковито послідовним у своєму християнському консерватизмі. На протигагу “Аристотелеві” і “Платону”, він підносить Новий Заповіт... Він також залишався на консервативних позиціях у своїх просвітницьких рекомендаціях... він радив замінити “оманливу діалектику” студіюванням Часословця, логіку й риторіку – співами псалмів, що були б угодніші Богові, а філософію... “восьмиголосником”. Найліпшим заміником філософії є “читання Євангелія та Апостола”, але тлумачити їх потрібно “простою мовою, без облудної софістики”. Оце і є філософія “православних Петра й Павла, а не поганського вчителя Аристотеля”» [2, с. 136].

Іван Вишенський був перш за все діячем духовним, одним з провідних фундаторів християнської пізньосередньовічної філософської багатоаспектної концепції людини й світу, їхнього розвитку в рідній християнсько-консервативних засад. Д. Чижевський, міркуючи над походженням Івана Вишенського, для того щоб з'ясувати джерела й особливості феномену його з'яви в українському гуманітарному дискурсі, вказує: «Ймовірно,

він народився в середині XVI сторіччя і походив з села (Судова) Вишня... Наприкінці століття ми бачимо його вже монахом на горі Афон; саме тоді він пише свої перші послання співвітчизникам» [2, с. 131]. І далі, осмислюючи, чим власне відрізнявся Іван Вишенський від інших вітчизняних полемістів, філософ зазначає: «Вишенський так відрізнявся від своїх сучасників, як день від ночі. І хоча стиль його праць і тематика, певною мірою, такі самі, як в інших полемістів, його найглибша відмінність полягає в головному: він мав талант від Бога. З усіх його сучасників одне його ім'я не пішло в забуття» [2, с. 132].

Аристократизм, вищеобраність І. Вишенського саме й полягає у причетності до високих сфер духу і в бажанні стати «найменшим» у суспільстві, в щоденній потребі служити не потрактовуваним із по-матеріалістичному звужених позицій абстракціям (народу, класам чи ще чомусь подібному), а Богові. Саме цим, а зовсім не погордою або, тим більше, реакційністю, пояснюється його відповідь Ю. Рогатинцеві: «...я з народом заповітів не складав і відповідей не творив, і народу я не знаю... Що за привід – народні страсті і якого народу, не можу зрозуміти» [3, с. 178-179]. З іншого боку, І. Вишенський служить благові й духовним потребам людей, бо це заповідав Господь. Не дарма ж улюбленим виразом його було велике євангельське слово Христа: «Бо хто найбільший із вас – хай буде всім слугою» [Мф. 23: 11]. Аристократизм для І. Вишенського – не в приналежності до касти, не в бажанні захищати зброєю навіть правду: «Хтивість до панування становить одну з найнебезпечніших рис людської вдачі, бо немає такого злочину, немає такої підлості, на яку б не наважилася заради вдоволення своїх прагнень владолюбна людина», – цілком справедливо стверджує А. Макаров, міркуючи про утопію бароко [4, с. 154].

Аристократизм Вишенського – у свідомому змаленні себе, в умінні забути про себе. Зовнішнього в такому ставленні до себе не повинно бути нічого, адже будь-яка гра не просто неморальна перед людьми. Вона гріхозна перш за все перед лицем Бога. Змалення духовного проводиря перед тими, кому він вказує шлях, має консервативну орієнтацію на Євангеліє як першоджерело, але сили для здійснення такого подвижництва повинні концентруватися в душі конкретної людини. В Івана Вишенського такі сили були. Про це, зокрема, свідчить не лише його полемічна спадщина, але й саме його життя, яке було подвигом не на полі воєнної борні, але в царині духу. Такий особливий тип подвигу, вже цитований нами, видатний український філософ Д.І. Чижевський окреслив у наступний спосіб: «Це філософія не битви, а скоріше – пасивного спротиву» [2, с. 136]. Але наведене визначення прямо засвідчує православно-консервативний принцип мислення геніального українського богослова-аскета, адже «пасивний спротив», тобто опір не агресивною дією, а думкою й словом, не лише був характерним для унікальної релігійно-філософської реальності, що втілювалась у питомому річищі української полемічної словесності, а й визначав особливий тип українського мислення й буття, коли не поспішно й агресивно втілювана ідея перемагає, а тривання цієї ідеї у часі та просторі. Саме тому Іван Вишенський і не прагне битви (адже битва – завжди насилля, завжди руйнівний злам, а не еволюційний перехід від однієї форми до іншої), а такий стан людини й соціуму неминуче призведе не до досягнення православно-консервативного ідеалу, а до прямо йому протилежного стану – знищення віри в Бога, а відтак – особистості, і, цілком можливо, самого життя. Як мислитель, схожий із біблійним пророком, принаймні таким, як відомо, його бачить Д.І. Чижевський і не лише він, Іван Вишенський цілком міг візійно передбачати подібне майбутнє.

Звідси й цікава як на Івана Вишенського – ідеолога й стратега поширення істинного Православ'я в світі – рекомендація, що на неї звернув увагу Дмитро Чижевський. Дана рекомендація сформульована у вимозі до православних християн дотримуватись не лише правил Церкви, а й «правилець»: «...тим, хто дотримувався “старих правил”, Вишенський обіцяв спасіння. Він навіть допускав, що це можуть бути “маленькі правильця”, проте радив: “Нехай православні біля маленьких правилець по правді сидять удома, нехай удома, біля маленьких правилець пильнують істини, нехай удома маленькими правильцями спасаються, якими без найменшого сумніву сподіваються спастися і спасуться запевне”» [3, с. 136].

Таке припущення, на перший погляд нібито й не зовсім характерне для суворо аскетичної філософії Вишенського, насправді має в основі Христову Заповідь прощати не до «семи, а до семи раз по семи», концептуально поєднану українським православним мислителем із добре знаною національним світоглядом диспозицією. Згідно з нею, власна хата є не лише прихистком для людини, а й осердям її особливого молитовного спілкування з Богом. У ХІХ столітті духовний спадкоємець Вишенського це таким чином означає: «...в своїй хаті, своя правда, і сила, і воля...». Саме від такого осмислення і походить теорія Вишенського про «правильця» віруючого у Христа, яких не на людях, а у себе вдома слід дотримуватись. ХХ освічене й «прогресивне» століття довело істинність і цього пророцтва Івана Вишенського. Але для того, щоб мати можливість подавати такі пророцтва, їх авторів слід було здійснити подвиг не в узвичаєному нині, а у прямому сакральному сенсі цього поняття. Тобто без насилля ствердити у громадській свідомості провідні істини, закріпити ключові ідеї православно-консервативного світогляду там, де їх, здавалося б, і не очікували побачити. Таке закріплення потребувало, втім, ствердження власних провідних ідейних концептів та ідеалів як таких у серйозних дискусіях.

Полеміка з колишніми однодумцями, болісний від'їзд на Афон, небажання повернутись в Україну – ось лише основні етапи цього подвигу. Іван Вишенський при цьому менш за все прагне вчити, навчати, адже єдиним Вчителем він вважає Христа, але він змушений брати на себе функцію проводиря духу, змушений іти всупереч часові задля істини і майбутнього. А. Макаров зазначає: «...в посланнях Івана Вишенського вперше на Україні було порушено проблему морального права людини на політичну владу» [4, с. 144]. Хочемо одразу зауважити, що якщо таку проблему І. Вишенський порушував, то лише в разі крайньої потреби, адже ідеал аскези передбачав, серед іншого, й зречення будь-якого політичного чи суспільного служіння. Втручатись у перебіг мирського, засліпленого «дияволом-світодержцем» світу, означало для консервативного аскета, яким був І. Вишенський, зраду самого ідеалу аскетизму, перехід від чистоти усамітнення й молитви до протилежного.

Значно більше турбувала І. Вишенського еволюція сучасної йому людини в бік десакралізації знання, руйнації примату «духу» над «тілом». На це у вищенаведеній цитаті вказував Д.І. Чижевський. Зміст праці І. Вишенського полягав не стільки у полеміці з католиками та уніатами, що так любили підкреслювати дослідники впродовж багатьох років, скільки в полеміці з самим майбутнім способом світоустрою, у полеміці з «дияволом-світодержцем і звабною його ловитвою цього, нинішнього віку» [3, с. 20].

Мислитель і чернець виступає в концептуальному осмисленні Івана Вишенського лицарем духу, бо оголошує війну самому дияволу-світодержцю, війну не за мирські багатства, а за найдорожчий для нього скарб – ідеали Ісуса Христа, уособленням яких виступала Православна Церква. Диявольській ловитві віку він протиставляє лише себе й своє слово, яке, проте, нічого б не вартувало, якби не орієнтувалось на духовний досвід його Вчителя: «Мій бо Вчитель – простак, але від усіх мудріший, котрий і без книжних людей упремудряє, мій Учитель – простак, котрий риболовців на людиноловців обертає, мій Учитель той, хто простотою висміює філософію, мій Учитель той, котрий смиренням гордість потлумляє» [3, с. 22]. У цих словах І. Вишенського міститься дуже актуальна для нашої теми концепція бачення духовним мислителем рис християнської особистості, з її орієнтацією на Христа – єдиного істинного Вчителя всіх справжніх християн.

Але є дуже важливим для концептуального розуміння, які саме риси вважає мислитель наріжними у структурі духовно досконалої особистості. На перше місце він ставить «простоту». «Простота» ця, проте, особлива, бо у ній – все безмежжя сакрального світовідчужання, можливість охопити високе й низьке, стати врівень як з царем, так і з його рабом. У ній – відсутність гордині. Тезу про «простоту» свого Вчителя І. Вишенський підкреслює кількаразово, бо вважає її кардинальною рисою духу, яка не допускає досягнення людиною земного вивищення і водночас відкриває шляхи до духовних висот. Така «простота» здатна збороти «філософію», тобто людське мудрування, адже більша і вища від нього.

Другою, але не другорядною рисою духовно досконалої людини є для І. Вишенського вміння обертати людей на людиноловців. У даному контексті це означає неодмінну оберненість духовного проводиря до людства, перебування з ним у постійному діалозі. Така людина вже не схожа на святителів княжої пори, які присвячували себе лише молитві та посту, перебуваючи далеко від світу, але весь час молячись за його порятунок. І. Вишенський переосмислює їх досвід. Провідник духу – це свідомий борець із «дияволом-світодержцем», аскетично чистий і тим небезпечніший для свого противника. «Людиноловство» І. Вишенського має на меті вдосконалення світу через формування світлих людських душ. Відтепер – християнин має також ловити людину, не полишаючи її на поталу дияволу. Наявність такого бачення засвідчує ще одну важливу особливість бачення І. Вишенським добірної людини та її місця у світі – потребу навчати. Таким «людиноловцем» і водночас охоронцем Божественного духу є для І. Вишенського чернець-аскет, без якого у його концепції зникла б сама людська цивілізація: «Чернечого чину не лайте, але й самі Богу моліться, щоб у тому чині своє життя скінчити, як давні ваші предки, котрі ще були в непорушному благочесті і милість Богу мали близько при собі», – говорить мислитель в одному з найвиразніших консервативних писань, що має назву «Хай буде відомо вам, правовірним як... всі посельці Малої Русії поеретичилися і далеко відсторонилися від Бога... а тому повернімося назад до Бога, хай Бог до нас наблизиться, він-бо завжди близько є...» [3, с. 34].

Цю думку духовний мислитель розвиває у зверненні до своїх правовірних земляків, пропонуючи їм як духовний орієнтир обрати саме ченця-аскета: «Чи не відаєте, бідолахи, що коли б не було справжніх ченців і боговгодників серед вас, уже б ви давно, як Содома і Гоморра, гарячою сіркою й вогнем спопеліли... коли б вас іноки перед Богом не заступали, уже б ви давно з усією своєю мирською утіхою щезли й погинули...» [3, с. 34]. Слід подати критичний розбір даної диспозиції. Із вищенаведеного фрагмента видно, що саме ченця-боговгодника, ченця-аскета, який наслідує собою ідеал раннього християнина-подвижника і страдника за віру, вважає І. Вишенський такою християнською особистістю, яка своїм життям спокутує гріх світу перед Богом. Концепція християнської консервативно орієнтованої особистості та типу її зв'язку зі світом в релігійно-філософському універсумі ідей мислителя тут виявлена з очевидною строгістю й силою.

Д.І. Чижевський, міркуючи над феноменом залишеної Іваном Вишенським спадщини, зазначив: «У своїх працях Вишенський приділяв увагу поточним проблемам релігійної дискусії (напр. «Писание к утекшим от православной віри епископам»), але ніколи цим не обмежувався... він торкався не тільки тимчасових питань, а й таких, що зберігали своє значення протягом усього часу» [2, с. 135]. Відтак, маємо право вести мову про стратегічність, необмеженість рамками лише своєї епохи або, тим більше, лише завданнями полемічної літератури означеного періоду, християнсько-консервативної концепції релігійного мислителя. І. Вишенський пристрасно стверджував вистраждану ним думку про рятівність хоча б кількох праведників для цілих спільнот грішників. Цікавий аспект: він зовсім не вважає можливість стати справжніми ченцями-боговгодниками винятковим пріоритетом якоїсь «касти» або соціального прошарку. Навпаки, він звертається з благанням до всіх правовірних, а отже, до всіх людей, які особистісно ідентифікують себе через засадничу приналежність саме до християнської віри, стати такими праведниками, інакше на них чекатиме «гнів і Божий суд» [3, с. 37], якого Іван Вишенський бажає їм уникнути.

Порятунок для людини й світу, за І. Вишенським, не в збільшенні правителів чи воявників, а саме у появі духовних проводирів нації, головними рисами яких є не аристократичне походження чи морально-вольові якості, а чистота й непогрішимість перед Богом, яка досягається аскезою. У вказаному контексті цікавим буде ще одне важливе спостереження над феноменом Івана Вишенського, що його подає Дмитро Чижевський: «Вишенський мав натхнення істинного пророка. Навіть торкаючись другорядних проблем,

він умів звести свої докази в єдину цілісність і наповнити її духом біблійного пафосу, який неодмінно вселяв у читача переконання, що в тексті йдеться не про тривіальні речі, а про питання надзвичайної ваги, посталі перед людством» [2, с. 132]. Саме відзначений Д.І. Чижевським пророчий дар Вишенського – ще одне переконливе свідчення не лише феноменальності й вищеобраності (а відтак – питомої елітарності) його особистості, а й свідчення його впливу на широкі суспільні верстви, що, згідно з теоріями мислителів ХХ віку, також є провідною ознакою духовно-інтелектуальної еліти.

Іван Вишенський також як феноменальна особистість подає приклад тієї аскези, що її він навчає людей. Саме такий аскетизм, перейнятість його духом і дозволяє йому звертатися до людей «з біблійним пафосом», а реципієнтам цих звертань відчувати в його постаті принаймні нащадка біблійних пророків. Масштабність же постаті Вишенського вкотре засвідчується наведеною провідним українським філософом ХХ віку констатацією того, що, міркуючи про нагальні проблеми духовно-інтелектуального буття сучасності і про майбутні перспективи, Вишенський не обмежується регіональними або національними масштабами, а веде мову про «питання надзвичайної ваги, посталі перед людством». Отже, в сучасних дослідженнях уже не маємо права ігнорувати цей концепт Д. Чижевського, штучно обмежуючи при цьому осягнення впливу ідей Вишенського на цивілізаційні процеси. Особливо, коли йдеться про осмислення задуму такого впливу самим українським бароковим мислителем.

Досить ясно на більш ніж суто український масштаб подій, пов'язаних з релігійною полемікою в Україні доби Пізнього Середньовіччя та Бароко, вказує Д. Чижевський: «Гостра контрверсія, притаманна Україні ХVІ сторіччя, переростає в дискусію, яка має значення для всіх часів і народів. Одна з проблем торкалася ідеальної християнської Церкви, зразком якої для Вишенського служила не могутня і можновладна католицька церква, а гнана, багатотраждальна церква першохристиян» [2, с. 132]. Є цілком очевидним, що ранньохристиянський ідеал не Церкви-Царства, а Церкви-Братства розглядається православленим консерватором Іваном Вишенським як взірць з духовного погляду. Саме Церква як єднання братів та сестер у Христовій вірі, Церква не можновладна, не маєтна, а багата лише Духом Святим є ідеалом, до якого слід прагнути християнському консерваторові.

Така Церква дарує не лише єдність братів і сестер у вірі, а й нефальшовану мирським розумінням істинну рівність їх перед Богом. Цікаво під таким оглядом простежити ставлення І. Вишенського до демократичних способів формування еліти як особливої суспільної категорії. В даному контексті це означає відсутність кастового принципу відбору «луччих людей». Валерій Шевчук зауважує: «Ця церква (спільність людей, суспільство) має складатися з вільних, рівних людей, морально очищених, які вміють боротися в собі за добро супроти зла... В ідеалі Вишенський бачить суспільство, складене з громад, подібних до ранньохристиянських» [5, с. 17].

За І. Вишенським, шлях до духовного монастиря відкрито всім, але далеко не всі спроможні ним іти. В ідеалі І. Вишенський хотів би, щоб цим шляхом йшли всі «правовірні», але як мислитель, який адекватно оцінює людину, розуміє, що це є місія небагатьох, а саме тієї касты проводирів духу, які, за влучним висловом Валерія Шевчука, «вміють боротися в собі за добро супроти зла». Його, як мислителя, цікавить не те, як буде соціально влаштоване українське суспільство, а, насамперед, як воно буде влаштоване духовно. Питання ж соціальної ієрархії у його системі координат вирішуються не за законами соціальних утопій (як то помічаємо зокрема у творах західноєвропейських утопістів Т. Кампанелли, Т. Мора, первісних комуністів та ін.), а орієнтацією на ранньохристиянське світовідчуження як найбільш наближене до Христового вчення. Мислитель прагне, на відміну від західноєвропейських соціальних утопістів, не справедливо розподіляти соціальні блага, а робити з ними дещо зовсім протилежне – робити їх рівнодоступними, добре пам'ятаючи Христову притчу про багатих і Царство Небесне.

Саме звідси й з'являється вражаючий уяву людей освіченого ХХ ст. портрет ченця, якого малює мислитель з невимовною симпатією. Валерій Шевчук із цього приводу зауважує: «Ані багатство, ані високе становище не є передумовою моральних чеснот – людина тільки своєю духовністю висока. Саме на цій основі будує І. Вишенський трохи дивну для нас апологію ченця, людини, одягненої у нечупарну одяжку... людини високої духовної чистоти... Той чернець, якого він апологізує, – це не жива людина... це можливий ідеал, модель, яку вимріяв полеміст... і яку прагнув наслідувати особисто, модель цілком утопічна, як утопічні всі позитивні побудови ідеального світу, що ми їх знаходимо в творах тодішніх мислителів» [5, с. 15]. Дозволимо собі дещо відкоментувати цю думку дослідника. Визначаючи змальований І. Вишенським образ ченця-аскета як «можливий ідеал», модель для наслідування, Валерій Шевчук відзначає, що саме цьому можливому ідеалові мислитель прагнув наслідувати, а відтак ми можемо зробити висновок, що цей ідеал був для нього єдино можливим, не утопічною, а цілком здійсненою формою існування людської особистості. Такий ідеал – не модель ідеального світу.

Для Івана Вишенського це – більше. Це – модель «добірної людини», за Іваном Вишенським, модель, візійно передбачена ним ще задовго до теорій Х. Ортеги-і-Гасета та Д. Донцова. І, що особливо важливо відзначити, модель здійсненна. Попри те, що, як слушно зауважує Валерій Шевчук: «Вишенський знав... справжнє обличчя чернецтва... яке далеко воно від ідеалу» [5, с. 15]. Іван Вишенський ніколи не був реалістом у загальноприйнятому розумінні цього терміна. Цьому суперечить сама його сутність духовного провідника, який завжди знаходиться далеко від реального світу, хоча сенс його буття – у перетворенні світу згідно з власними інтуїціями та візіями. На наш погляд, цим також пояснюється його втеча від «народу», про яку ми вже згадували. Та й, зрештою, саме перебування на Афоні пояснимо ми в першу чергу потребою духовного спілкування з Богом, а в другу, в другорядну чергу – потребою релігійного філософа, християнина-аскета бути на самоті з собою, відсторонитись від світу. Ці два начала – органічно поєднані домінанти у феномені Івана Вишенського.

Повернемося до аналізу внутрішнього та зовнішнього портретів ченця-аскета у доробкові І. Вишенського. Він сам так змальовує його, роз'яснюючи «освіченому римлянинові» причини «страшного» (а нині сказали б – неестетичного) вбрання ченців-аскетів: «Таємницю... іночого убору я тобі відкрию... Каптур... страшило, а по-нашому клубук... правильно називається страшилом... По-перше, страшить він бісів... Диявол, бачачи, що... клубучий хвіст одняв йому пожиток головної пихи, боїться й безчеститься від... нікчемного... негарного... для мирських бридкого... клубука» [3, с. 37-38]. Отже, зовнішня форма є для І. Вишенського просто виявом внутрішнього змісту. Її мета – не подобатись, відштовхувати диявола й світ, з його порожніми забавами. Між тим цей своєрідний захист чернечої непривабливості ховає в собі глибини, є лише зовнішнім: «Друга причина: він (клубук) присоромлює красу й строкатість світоугодників і тих, що люблять красу своєю бридкістю... явно сміється з шапок... тому що носять їх, аби людям приподобатись, а він приподоблюється єдиному Богові» [3, с. 38]. Протиставлення є чітким і вже одразу несе в собі читачеві дуже важливе повідомлення про аскезу і про мету цієї аскези. Зовнішній вигляд повинен служити цій меті. Клубук для І. Вишенського – не просто елемент іночого убранства. Він є символом зречення світу, потлумлення гордині, жорсткого і безкомпромісного протистояння дияволу. Це знак всім про духовний стан його власника.

У такий же спосіб пояснює І. Вишенський і наявність у ченців довгого волосся. Воно потрібно для того, щоб «бути бридким з першого погляду... щоб жіночу стать до себе в огиду й бридь привести... на брудного, кошлатого... й до кохання непричетного погляне (жінка) однак від огиди некрасного образу помислом швидко відскочить і не согрішить» [3, с. 38-39]. Це пояснення прикметне з кількох причин. І. Вишенський не просто виступає оборонцем вигляду православного ченця-аскета. Він, так би мовити, вибудовує своєрідну концепцію духовної антиестетики, яка б протистояла світським

поняттям про прекрасне й потворне. Вигляд ченця є викликом світові, який позірно судить людину. Недарма ж мислитель звертається до омріяного ним ідеального ранньохристиянського минулого: «Іоан мав одягу собі... з верблюжого волосу... просто одягнений як проповідник покаяння. А покаяння барв не потребує: тілу, котре кається, досить, аби йому голизну покрити» [3, с. 40].

Отже, мислитель свідомо зневажає світські поняття краси, бо для нього вони знаходяться поза межами справжньої краси духу. Цікаво тут, як концепція духовної зовнішньої краси співвідноситься з позірним аскетизмом протестантсько-реформаційних церков, які, як відомо, не мають такого багатства у своєму храмовому оздобленні, як православна церква. Для І. Вишенського багатство та пишність православного храму є цілком закономірним явищем, бо це створене й існує для Бога і в ім'я Бога, а отже, входить до системи понять духовної краси. Строгість оздоблення церкви тому є мирською, нещирою. Зберігаючи зовнішню аскезу, протестантські пастори не роблять головного – не відлякують від себе світ, не захищають царство духу в собі від мирських проникнень. Недарма ж дуже часто вживаним у текстах послань І. Вишенського є поняття «мирська краса».

Протиставлення духовної та «мирської» краси сягає у цьому посланні І. Вишенського вищої точки, коли автор описує черевики або чоботи. Це він робить у заключній частині опису зовнішнього вигляду «ченця-аскета»: «Приступимо тепер до нечищених черевиків або чобіт, їх для того інок носить такі, щоб тебе, мирянина, від себе відігнати й мирним бути. Бо коли б щось гарне на собі носив, ти б на нього миленько позирав... і порожніми бесідами зачіпав... відкидаючи думку від Божої пам'яті. А коли бачиш, що в болоті черевики, а твої очі не звикли до неохайності, тоді тікаєш од нього, гидуєш тим неоздобним строем, через що він радий, бо вільно може Богові молитися...» [3, с. 41]. У християнській етиці І. Вишенського важливим є виділений нами аспект. Навіть цураючись світу, не слід бути агресивним до нього, не слід ніколи самому нападати на нього, бо це призведе до проникнення диявольських спокус у душу аскета. Для того – грізний вигляд, для того – строге вбрання і навіть неохайність, яка, як ми побачили, теж посідає чільне місце в концепції вигляду ченця.

Неохайність ченця може здатись нам, людям сучасної епохи, якимось перебільшенням, своєрідною гіперболою, які також часто зустрічаємо у текстах мислителя. Але в даному випадку це не так. По-перше, неохайність має тут виразно «локальний» характер («нечищені черевики»), а значить, є своєрідним символом відлякування світу зовнішньої чистоти й охайності. По-друге, і це очевидно, значно важливіше, глибинно така «неохайність» походить від слів Ісуса Христа, сказаних Ним фарисеям: «Фарисей здивувався, побачивши, що Він не омив рук перед обідом. Та Господь сказав йому: нині ви, фарисеї, зовнішність чаші та блюда очищаєте, а внутрішність ваша сповнена хижості та лукавства» [Лк. 2: 37].

Внутрішній світ ченця-аскета подається автором теж зовні дещо парадоксально, але насправді ця парадоксальність лише слугує формою викладу стрункої концепції, а вірніше – продовженням викладу елітарної християнської індивідуальності І. Вишенським. «Ще залишилось оповісти про те, – зазначає давньоукраїнський полеміст, – що інок простий і не вміє вести світської бесіди. Я визнаю тобі правду в тому, що сказав: не вміє інок говорити з дворянами, сміхотворцями, курціями, шкуртами та блазнями... Тому, що він оті бесіди і марнослів'я заморив... і пам'ять мирських справ забувши, поховав, а переселився від мирських хитромудростей у простоту, щоб бути думкою і пам'яттю із Богом і до Бога... Ти ото ж... мирянине, звідки знаєш, що він дурний і не знає нічого? Чи ж бо не відаєш, що твоя бесіда і вправність у багатослів'ї є перед Богом глупством, за Павлом: “Цьогосвітня-бо мудрість у Бога глупота”» [3, с. 42].

Вкотре І. Вишенський підкреслює домінанту свого консервативного світобачення – опору на авторитет апостолів та чистих духом страдників ранньохристиянської пори і водночас зауважує незмірну вищість духовного сакрального знання перед світським.

Прикметним є вислів мислителя, що звернений до мирянина: «Ти... звідки знаєш, що він (чернець) дурний і не знає нічого?» [3, с. 41]. Автор чітко розмежовує рівні знання як такого. Рівні знань, які визначають не лише зовнішньосоціальні чинники, але які впливають на структуру особистості, її пріоритети, наближення до тих чи інших категорій та критеріїв осягнення світу і обумовлюються багатьма чинниками. Водночас, як зазначив Д.І. Чижевський: «Церковна програма, подана у творах Вишенського, вкрай проста: він закликає повернутися до звичаїв, що залишили предки. “До церкви на правило соборне ходіте і все чиніте за церковним уставом (нічого не прикладаючи від свого розуміння ані віднімаючи безсоромністю чи різномисельною думкою)”. Він особливо наголошує на своїй любові до старовини» [2, с. 135].

Відтак, всі рівні й способи духовно-інтелектуального самовдосконалення особистості та й світу повинні відповідати цій «церковній», а в широкому сенсі – православно-консервативній, програмі, де дотримання церковного кодексу норм і канонів ранньохристиянських часів вестиме людину до досконалості, а світ – до істинного, а не симулятивного прогресу. Засудження у даному контексті «різномисельної думки» означає не заборону думати по-своєму, а швидше – застереження від спроб думати без Бога, проти Бога, а значить – на шкоду собі самому. Недарма ж визначення «різномисельна думка» прямо поєднується у смисловій конотації із терміном «безсоромність». Саме тому в концепції Івана Вишенського процес думання, осмислення себе й світу повинен бути перш за все моральним, орієнтованим на сакральні істини й наставницьке слово апостолів.

Він цитує в цьому контекстуальному вимірові апостола Павла: «Як кому з вас здається, що він мудрий в цій віці, нехай стане нерозумним, щоб бути премудрим» [3, с. 42]. Це одна з принципово важливих особливостей аристократа, справжньої еліти за Іваном Вишенським. Вона дозволяє уникнути гріху гордині і водночас відкриває шлях до духовного осягнення світу через відлучення від його зовнішньої премудрості. Справжня премудрість, наголошує І. Вишенський вслід за апостолом Павлом, знаходиться лише поза світом: «Чому, брате, висміюєш інока: чи тому, що він простий у хитрості, а ти мудрий у лукавстві?» [3, с. 42]. Для Івана Вишенського є прикметною ознакою праведності шляху, яким рухається добірна людина... її осміювання світською людиною. Він звертається до неї: «Це не ти наругу чиниш та смієшся з інока, але той, котрий, опанувавши думку твою, сидить там... владарює, наказує й повертає куди хоче твою волю й думку» [3, с. 42]. Отже, в концепції мислителя вільна світська людина, яка може кепкувати з «невільного», що в монастирі мешкає і усілякими обмеженнями обтяженого інока, насправді є рабом «диявола-миродержця», а її насмішки не від вільної власної волі походять, а від повеління її господаря. З погляду світської філософії це, безперечно, парадокс, але якраз світським філософом І. Вишенський і боявся стати.

На думку українського релігійного мислителя, чернець-аскет аніскільки не втрачає своєї причетності до провідників духу від того, що світ сміється над ним. Взірцем для нього слугує Христос: «Це той... сміється з інока, котрий... наругу чинив над... іноківим паном Христом» [3, с. 42]. Подібно Христу і чернець-аскет повинен протистояти світові і перемагати його дворушність, жорстокість і підступність не світською силою, а лише силою духу. Звідси – наступний постулат у концепції ченця-аскета, за І. Вишенським. Духовний світ його не є одномірним, лінійно спрямованим шляхом без страждань і поразок. Порожні розмови, які провадить світський чоловік, для І. Вишенського як ченця-аскета дуже далекі від того напруженого, невидимого світові духовного життя, яким він живе. Автор звертається до світської людини з низкою вправно збудованих риторичних питань: «А про що інок не вмів бесідувати з тобою? Чи ти його запитуєш про боротьбу духа з тілом і безнастанний плин думки? Чи ти його запитуєш про внутрішню печаль, голод і спрагу? Чи ти його запитуєш про війну помислу з лукавими піднебесними духами? Чи ти його запитуєш про подвиг молитовний тіла й мислі?» [3, с. 43].

Цей уривок є базовим у баченні мислителем душі та її життя в аскета-ченця, що й диктує необхідність його стислого коментарю, але перед тим як подати його, звернемо увагу на оцінку цього аспекту релігійної філософії Івана Вишенського Д.І. Чижевським: «Вишенський захищає ченця, котрий не вмів вести світської бесіди, позаяк не розбирається у “тих численних мисах, півмисах, приставках, чорних і сірих, червоних і білих юхах і в численних скляницях і келишках, у мускатних винах, малмазіях... винах і пивах розмаїтих”... Були спроби тлумачити ці рядки, як “соціальний протест” Вишенського, але, фактично, це – протест християнина-аскета, і не так проти соціального гніту, як проти всього світського тогочасного суспільства і культури» [2, с. 137-138].

Контекстуально слід пов'язати цитоване міркування із спостереженням, що його подає, міркуючи над «Треносом» М. Смотрицького, сучасний філософ-релігієзнавець П. Кралюк: «Автор “Треносу...” спеціально порівнює убого вдягненого, простого рибалку Петра із його пишними наступниками: “Апостол Петро був убогий, худий... лише плащиком рибалки приодягнений. А наступник його тепер... королівського убрання оздобою прикрашений”» [6, с. 72]. Цілком очевидно, що М. Смотрицький у своїх православно-консервативних поглядах орієнтується на той самий аскетичний ідеал, що й Вишенський, засуджуючи будь-які вияви розкошування, тим більше – уподібненого до світського («малмазії», «вина», «пива», «королівське убрання»), в житті людини, а особливо ж – ченця. Слід також зазначити, що аскетичний протест Вишенського, що на нього вказує вчений, матиме значне поширення в українській сатиричній поезії, яка так само не абстрактні соціальні ідеали боронитиме, а захищатиме консервативне розуміння християнської ідентичності кожної особистості та її зв'язку з Богом.

Втім, повернемося до подання власного бачення цитованого філософського аспекту з праць Івана Вишенського. До цього моменту Вишенський ніби ховав від злих і насмішкуватих світських очей те, що становило сутність його душевного життя, але докір світської людини в невмінні вести світські розмови пробуджує у мислителя потребу розділити види розмов, виділити ті проблеми, якими повсякчас живе проводир духу, але які зовсім байдужі «добре освіченому» панові. Завдяки такій меті і піднімає мислитель завісу над душевним життям ченця-аскета. У цьому житті, виявляється, так само, як і в лицарів світських, одне з провідних місць посідає боротьба та навіть війна. Дух бореться з тілом, помисел лицаря духу не ворогує, а саме воює з «лукавими... духами», а в душі аскета відбувається «безнастанний плин думки», яка, треба думати, шукає не істини (вона відома з Святого Письма), а шляхів до неї для світу, бо ж чернець-аскет чудово розуміє, що його шлях «подвигу молитовного тіла й мислі» підвладний далеко не всім.

Прикметно, що перш ніж згадати про «війну помислу» та про «подвиг молитовний», І. Вишенський повідомляє про внутрішню печаль, голод і спрагу. Мислитель непрямо вказує світському читачеві на ті значно страшніші, ніж зброя та зовнішній ворог, речі, які повсякчас долав проводир духу задля спасіння світу. Ці речі тим страшніші, що аскет з ними завжди на самоті. Він звіряється лише Богові. Ось чому світські розмови так гнітять і відштовхують його. Печаль, голод і спрага в нього особливі, вони схожі на пророчі візії, і, як постає з контексту, пов'язані безпосередньо з головною проблемою, що нею опікується цей войовник духу.

Цією проблемою, безперечно, є спасіння світу, вироблення для нього реального духовного шляху до Бога, шляху втечі від зваб і спокус, іншою метою, як неодноразово підкреслює І. Вишенський, є перемога над світом в собі шляхом молитви і посту. Це важливо для мислителя. Недарма ж стільки сторінок своїх творів присвятив він гнівному тавруванню тих, хто, будучи духовними пастирями людності, так би мовити, за посадою, обіймаючи найвищі щаблі церковної ієрархії, насправді лише компрометували християнську віру своєю ганебною поведінкою. Саме їх вважає він найбільшими ворогами не лише Бога і церкви, а й широких верств людства, яке свідомо чи підсвідомо, але орієнтувалося

на них. До речі, феноменальною інтуїцією духовного візонера передбачив він і те, що кілька століть по тому, як він напише свої твори, саме ці от «подушкоспали» та «куроїди» дадуть прекрасний аргумент войовничим атеїстам, які, як завжди, пересмикуючи і підміняючи по-шахрайськи праведне грішним, будуть стверджувати, що, мовляв, вся ідеологія церкви така, як поведінка хай навіть і цілої верстви розпусників та безсоромців. При цьому вони, звичайно, «забудуть» жертвні подвиги багатьох справжніх подвижників духу.

Іван Вишенський, як відомо, ніяких щаблів у церковній ієрархії не посідав. Він був ченцем. Цікаве спостереження зробив Валерій Шевчук: «...він відчував моральне право за свою... вибраність... Чому він посилає проігумена... Саву, а не проігумена його – простого ченця? І коли почались у І. Вишенського приятельські стосунки з александрійським патріархом Мелетієм Пігасом (та ж він простий чернець!)... полеміст... не послухався патріарха й на Україну не повернувся» [5, с. 7-8]. Гадаємо, тут один з ключів до розуміння як самої постаті І. Вишенського, так і його концепції ченця-аскета, якого ми визначаємо, услід за Х. Ортегою-і-Гасетом та Д. Донцовим, «добірною людиною». Авторитет скромного ченця, яким був сам І. Вишенський, пояснюється, на наш погляд, не стільки його літературними заслугами в полеміці з католиками й уніатами (така, хай і дуже корисна православ'ю риса, все ж таки не могла бути причиною того надзвичайно великого авторитету в духовному середовищі, яким він користувався).

Головною причиною тут, на нашу думку, стало те, що мислитель уперше від розквіту середньовічної схоластики зумів чи не найглибше розкрити власну концепцію духовної еволюції світу в її консервативному вираженні, концепцію привабливу й сучасну. Одним із центрів тяжіння у цій концепції і стала постать ченця-аскета, якого ми визначаємо як провідника духу. Суворість вимог, які пред'являє йому І. Вишенський, має мало спільного з тими формами ранньосередньовічної аскетичності (зокрема, поширеними в Європі в часи інквізиції), які передбачали строгість ставлення до світу і значно меншу – до самого пастиря. І. Вишенський показав, що він бачить проблему не так, як бачили її його середньовічно-католицькі попередники, а так, як бачили її аскети – засновники й творці святокиївського православного універсуму. Тому постать провідника духу в нього, з одного боку, відлякує світ (тут – диявола), а з іншого боку – перетворює світ (тут – людину) своєю щирою добротою та молитвою.

Міркуючи над всеосяжним релігійним ідеалом християнина у концептуальному світобаченні Івана Вишенського, Д.І. Чижевський наголошує: «Ідеал християнина за Вишенським є достоту величним. Наголос на християнському милосерді і любові до ближнього зайвий раз служить доказом його всеосяжного морального ідеалізму... свій суворий критицизм афонський інок націлив не на якийсь окремих клас, а на всіх людей однаковою мірою: він закликав до всеосяжного християнського братерства» [2, с. 139]. Цілком зрозуміло, що окреслений духовний ідеал є не лише універсальним за своєю іманентною природою, а й визначальним щодо магістральних векторів розуміння православним консерватором того, ким є християнин, якими є його істинні сутність та поклонання. Д.І. Чижевський наголошує на всесвітній всеосяжності розуміння християнина Вишенським.

Християнин для Вишенського – універсальна цивілізаційна одиниця, яка не поділяється на соціальні верстви, не обмежується кордонами або іншими градаціями. Мірилом може бути лише вірність Христові та належність до «всеосяжного християнського братерства». Відтак, як слушно наголошує вчений: «Вишенський не визнає соціальних перепон з погляду християнської моралі... натомість він висуває моральну ієрархію: “А подвигом і діяльною вірою кожум'яка може бути ліпший за вас і цнотливіший”» [2, с. 139]. Цілком очевидно, що Вишенський, як було прийнято йому приписувати ще недавно, не обмежується критикою якогось конкретного соціального прошарку: «Обурення автора (Івана Вишенського. – П.Я.) викликано не тільки духовенством; з однаковою суворістю він викриває і мирян» [2, с. 137].

Феноменальність окресленого духовно-філософського явища полягала ще й у тому, що І. Вишенський, судячи з історичних джерел та й літературних пам'яток доби, був одним з рідкісних людей свого (та, гадаємо, й нашого) часу, який чітко дотримувався вибудованого ним ідеалу ченця-аскета. Не в останню чергу це пояснюється тим, що він користувався таким високим авторитетом як у себе на Батьківщині, так і на Афоні. Цільність його поглядів і життя справила велике враження не лише на сучасників, але й на майбутніх українських духовних мислителів. Майже напевно ми можемо стверджувати, що мав І. Вишенський своїх послідовників і тих, як їх називає А. Макаров, «тихих людей», які наслідували його духовний досвід.

Саме завдяки їх появі в українському суспільстві й стала можливою організована, осмислена й системна оборона православ'я від католицької експансії, яка, відповідно до практики єзуїтського ордену, поглинала найкращі інтелектуальні сили тогочасної України. Ці «тихі люди», які походили з різних суспільних верств, врятували православ'я в Україні, продовживши тим самим недовершену велику справу лаврських ченців, і тим самим уможливили своїм щоденним великим духовним подвигом молитви, аскези, самопожертви появу українського козацтва, гетьманського устрою та, зрештою, тих правлячих верств, які підняли українців на віросповідну боротьбу за ідеали православ'я. Інша річ – що тепер, озираючись у минуле, можемо вивести для себе ще одну гірку істину, згідно з якою православ'я імперського гатунку підміняло собою тривалий час істинне святокиївське, вибудовуючи своєрідний симулякр, де частою була заміна сакрального – профанним, а Істини – різними формами олжі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Франко І. І. Вишенський та його твори // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Т. 30 / І. Франко. – К. : Наукова думка, 1980. – С. 5-188.
2. Чижевський Д. Іван Вишенський // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Д. Чижевський. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 130-141.
3. Вишенський І. Твори / Вишенський І. – К. : Дніпро, 1986. – 247 с.
4. Макаров А. Світло українського Бароко / Макаров А. – К., 1994. – 286 с.
5. Шевчук Вал. Іван Вишенський та його послання / Вал. Шевчук // Вишенський І. Твори. – К., 1986. – С. 3-20.
6. Кралюк П. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького / Кралюк П. – К. : Укр. Центр духовної культури, 1997. – 192 с.

Павло Ямчук

Философская рецепция духовного феномена Ивана Вышенского Д.И. Чижевским (контекст постмодерной актуализации отечественного христианско-консервативного идеала XVI – XVII ст.)

В статье исследуется трансцендентальное влияние духовной философии Ивана Вышенского на украинский мировоззренческо-бытийный универсум новейшей культурно-исторической эпохи, начиная от мира идей Д. Чижевского до XXI века. Очерчивается рецептивное поле поучений И. Вышенского в недавнем прошлом и в XXI столетии. Определена актуальность этих поучений для украинского современного духовного и социального бытия.

Pavlo Jamchuk

Philosophical Reception of Ivan Vyshenskij's Spiritual Phenomenon by D.I. Chizhevskij (the Context of Postmodern Actualization of National Conservative Christian Ideal of XVI – XVII Centuries)

Transcendent influence of Ivan Vyshenskij's spiritual philosophy on Ukrainian worldview universum in the recent historical and cultural epoch from D. Chizhevskij's ideas till XXI century are analyzed in the article. Receptive field of I. Vyshenskij's morals in the recent past and in XXI century are shown. Actuality of these morals for Ukrainian modern spiritual and social reality is defined.

Стаття надійшла до редакції 15.12.2011.