

Антитезою героїці патріотизму й любові до власного народу протистоїть, на думку українських мислителів, відступництво від своєї Батьківщини, свого народу і своєї віри, зневага національних цінностей, зрада еліти. Відступництво своїх синів – це катастрофа для України (М. Смотрицький). Х. Євлевич у «Лабіринті» писав: «Давно з доріг ви збились, втопаних дідами. Стали вже до Вітчизни мало не задами» [2, с. 258]. Проте найбільшою небезпекою були постійні набіги татар. Справжнім лихом вважалася Берестейська унія, що посяла незгоду в суспільстві.

Можна стверджувати, що звернення поглядів до свого історичного минулого, вшанування, звеличення своїх князів, які своїми діями робили славу Україні, відкривали шлях до формування культу історичної пам'яті. Суттєвим наслідком формування такого культу пам'яті було виховання патріотизму в українців. Так, І. Домбровський нагадує сучасникам про славу України – Руси, яку не змогли здолати ні Рим, ні Туреччина і подає докладну історію України. Київ для нього – це духовний центр, навколо якого об'єднувались українські землі. На його думку, немає ні причини, ні сили, які б могли перешкодити відродити державність русів-українців і підняти з руїн Київ [1, с. 200–225].

Отже, героїзація особистості, возвеличення яскравих індивідуальних якостей і доблестей людини мало велике значення для виховання почуттів патріотизму й становлення засад гуманістичної філософії в Україні другої половини XVI – першої половини XVII ст. Головними цінностями, які утверджувались українською філософською думкою цього часу, були стійкі моральні чесноти людини, християнськість, розумність, висока освіченість, а також героїзм, відвага, відданість своїй Вітчизні, самопожертва в ім'я високих цілей. Об'єктивно й необхідно визнавалась потреба формування національної свідомості й патріотизму. Дотримання принципів високої громадянськості, діяльності на благо суспільства й Вітчизни, зміст основних ціннісних орієнтацій особистості – це чинники, що обумовлювали становлення національно орієнтованої філософії, закладали основи виховання українця-громадянина і визначали індивідуальний стиль життя особистості.

#### Список використаних джерел

1. Домбровський І. Дніпрові камені / І. Домбровський // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: У 2-х ч. / відп. ред. В. М. Нічик. – Ч.2 / Х. Євлевич. – К.: Наукова думка; вид. С. Павличко «Основи», 1995. – С.200–225.
2. Євлевич Х. Лабіринт / Х. Євлевич // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: У 2-х ч. / відп. ред. В. М. Нічик. – Ч.2. – К.: Наукова думка; вид. С. Павличко «Основи», 1995. – С.250–266.
3. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XVI – початку XVII ст. / В. Д. Литвинов. – К.: Вид. С. Павличко «Основи», 2000. – 472 с.
4. Макаров А. Світло українського бароко. – К.: Мистецтво, 1994. – 228 с.
5. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформатійні ідеї на Україні / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій. – К.: Наукова думка, 1991. – 382 с.
6. Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: в 2-х ч. / відп. ред. В. М. Нічик. – К.: Наукова думка; вид. С. Павличко «Основи», 1995. – Ч.2. – 1995. – 431 с.

#### References

1. Dombrovskiy I. Dniprovi kameny / I. Dombrovskiy // Ukraini humanisty epokhy Vidrodzhennia: Antolohiia: U 2-kh ch. / vidp. red. V. M. Nychyk. – Ch.2 / Kh. Ievleaych. – K.: Naukova dumka; vyd. S. Pavlychko «Osnovy», 1995. – S.200–225.
2. Yevlevych Kh. Labirynt / Kh. Yevlevych // Ukraini humanisty epokhy Vidrodzhennia: Antolohiia: U 2-kh ch. / vidp. red. V. M. Nychyk. – Ch.2. – K.: Naukova dumka; vyd. S. Pavlychko «Osnovy», 1995. – S.250–266.
3. Lytvynov V. D. Renesansnyi humanizm v Ukraini. Idei humanizmu epokhy Vidrodzhennia v ukraini filozofii XVI – pochatku XVII st. / V. D. Lytvynov. – K.: Vyd. S. Pavlychko «Osnovy», 2000. – 472 s.
4. Makarov A. Svitlo ukrainskoho baroko. – K.: Mystetstvo, 1994. – 228 s.
5. Nychyk V. M., Lytvynov V. D., Stratii Ya. M. Humanistychni i reformatsiini ideii na Ukraini / V. M. Nychyk, V. D. Lytvynov, Ya. M. Stratii. – K.: Naukova dumka, 1991. – 382 s.
6. Ukraini humanisty epokhy Vidrodzhennia: Antolohiia: v 2-kh ch. / vidp. red. V. M. Nychyk. – K.: Naukova dumka; vyd. S. Pavlychko «Osnovy», 1995. – Ch.2. – 1995. – 431 s.

**Gapchenko E. V.**, candidate in pedagogical sciences, associate professor of department of philosophy and political science of the Khmelnytsk national university (Ukraine, Khmelnytskyi), gapchenkoov@ukr.net

#### **Patriotism is higher than faith. Forming of ideal of man in Ukrainian consciousness (second half XVI is the first half of the XVII item)**

*It is analysed, that a public spirit was organic in the context of forming of ideal of the Ukrainian man, and the awareness of meaningfulness of forming of patriotic senses became one of determining tendencies of Ukrainian humanism philosophy of the second half XVI – the first half of the XVII item Patriotism appears component part of education of citizen, Ukrainian.*

*In time of Revival patriotism acquires national character, and «all complex of moral philosophy and civil humanism, which included socio-political ideas, was expressly oriented to education of patriotism and public activity of people». The feature of displays of patriotism in Ukraine was that were here combined in the unique unit national, policy and confessional patriotism, interlacing in consciousness and represented in poetic, literary, philosophical creation.*

*It follows to mark that glorified the Ukrainian humanists patriotism, love to fatherland, devotion to it, aspirations to serve its interests overpeered to the level of most civil virtues.*

**Keywords:** patriotism, civic humanism, identity, hero, heroism, ideal.

\* \* \*

УДК 111.852:27–585

**Царенок А. В.**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології, Чернігівський національний педагогічний університет ім. Т. Г. Шевченка (Україна, Чернігів), kafedra-philosophy@yandex.ru

#### **ВІЗАНТІЙСЬКИЙ АСКЕТИЗМ ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ЕСТЕТИЧНИХ СТУДІЙ**

*Метою статті постає стилізований розгляд історіографії проблеми аскетизму й аналіз окремих методологічних принципів дослідження візантійської аскетичної естетики.*

*Методи. Вдаючись до використання загальнонаукових методів узагальнення та систематизації, а також герменевтичного методу студіювання культурних традицій, автор прагне розкрити значення поняття «аскетизм», визначити основні ознаки візантійської аскетичної культури і, водночас, указати на необхідність внесення важливих змін до методологічного базису сучасної історико-естетичної візантології.*

*Основні висновки. В статті ведеться мова про недоцільність розгляду візантійської естетики аскетизму як складової виключно чернечої культури та як доктрини, що не є тотожною патристичній естетці. Автор наголошує на існуванні у Візантії єдиного в своїх сутнісних основах теолого-естетичного вчення, яке правомірно ідентифікувати як патристичну або як аскетичну естетику.*

**Ключові слова:** естетика аскетизму, патристична естетика, історико-естетична візантологія, візантійська культура, аскетизм.

Актуальність дослідження визначається необхідністю подальшого осмислення вітчизняних культурних традицій з історико-естетичної точки зору. При цьому

хрестоматійним предметом історії української естетики постають, зокрема, візантійські джерела релігійно-естетичної думки Русі-України, вивчення яких варто здійснювати, приділяючи особливу увагу феномену аскетичної культури Візантії.

З огляду на необхідність оптимізації студіювання візантійської аскетико-естетичної доктрини доцільним виступає розгляд історіографії проблеми аскетизму, а також аналіз окремих найвідоміших студій, увага в яких, в той чи інший спосіб, присвячується естетичним вимірам аскетичної традиції.

Відповідно, метою цієї статті є власне аналіз досліджень аскетизму та його естетичного аспекту як, зокрема, чинників розвитку сучасних історико-естетичної медієвістики та історико-естетичної візантології.

Інтерес до аскетичних традицій, у той або інший спосіб, виявляє чимало вітчизняних і зарубіжних дослідників. Так, до теоретичної розробки безпосередньо проблем аскетичної та спорідненого з нею морального богослов'я вдаються архієпископ Хризостомос, М. Городенський, С. Дергалев, С. Зарін, о. М. Менстров, М. Олесницький, Г. Шиманський та ін. (характерно, що при цьому фахівці в означених сферах у своїх студіях, принаймні, досить часто звертають увагу на проблеми, що є класичними для естетичного дискурсу, – наприклад, на проблеми краси й мистецтва).

Феномен аскетизму, аскетичні ідеали та практики представників різних релігійних культур стають предметом осмислення й таких науковців, як Н. Ауер Фольк, Г. Гарфем, К. Макнеспі, о. М. Марков, Л. Резновскі, О. Розумна та С. Хоружий. Окрім того, значну увагу дослідники можуть приділяти псевдоаскезі або (за термінологією М. Бердяєва), «безблагодатному аскетизму» (прикметний аналіз однієї з історичних форм якого здійснює, зокрема, М. Столяр), секуляризованому аскетизму (С. Франк), а також проблемі співставлення аскетичних ідей різних мислителів (як це робить, наприклад, С. Шумило, порівнюючи вчення про духовне подвижництво, що їх на сторінках своїх творів розвивали два видатних українських філософи XVIII ст. св. Паїсій Величковський та Г. Сковорода).

Як відомо, важливу роль у ствердженні та проповіді аскетичних (і, безперечно, відповідних естетичних) традицій християнського світу з часів пізньої Античності та раннього Середньовіччя відіграють традиції чернечного життя. З цієї точки зору, методологічно доцільним для естетико-візантолога, (як і, взагалі, для будь-якого дослідника середньовічних естетичних теорій), виступає звернення до численних наукових студій, присвячених феномену чернецтва (праці таких учених, як митрополит Августин (Маркевич), єпископ Александр (Семенов-Тянь-Шанський), А. Гарнак, Д. Ноулз, Дж. Леклерк і О. Цюклер) та культурам чернечного життя, які в різні історичні періоди розвиваються на християнському Заході (Е. Батлер, Л. Карсавін, Г. Лейзер, Ф. Принц) та, звісно, на християнському Сході (Е. Гарді, І. Делегайє, О. Каждан, Ю. Кучмаєва, Д. Савраміс, С. Слім, О. Смоліна, П. Хараніс, Д. Читті, С. Шивітці).

З огляду на неодмінний зв'язок аскетичних учень із ученнями містичного характеру (що з очевидністю позначається на специфіці відповідних естетичних ідей), досить важливим кроком для історика релігійно-

естетичних традицій Середньовіччя є й знайомство з науковою спадщиною дослідників містичних доктрин (наприклад, о. І. Мейєндорфа, П. Мініна й О. Шаталовича), християнських містико-філософських учень про обоження (І. Попов) та про Найвище Світло (С. Аверінцев, Р. Ассунто).

Вдаючись до вивчення православної містики, історико-естетична візантологія, безперечно, виявляє значний інтерес і до ісихастського вчення – містичної (і, по суті, містико-естетичної) доктрини, що стає предметом дослідження в працях архієпископа Василя (Кривошеїна), о. І. Мейєндорфа, А. Заздравнова і Л. Клімової, Г. Нені, Ф. Юсупової та ін. Чимало дослідників – естетиків, істориків, мистецтвознавців, філософів, релігієзнавців і богословів – приділяють увагу й питанню про вплив ісихазму на мистецтво (зокрема, О. Айларова, М. Алпатов, В. Бичков, Н. Голєйзовський, о. І. Економцев, В. Личковах, Л. Усікова, С. Шумило).

Аналізу власне естетичних вимірів візантійської аскетичної традиції, безумовно, має передувати розгляд філософських, культурологічних та теологічних інтерпретацій феномену аскетизма. При цьому на значну увагу історика релігійно-естетичних традицій Візантії й інших країн середньовічного світу заслуговують наукові студії, автори яких прагнуть дослідити етимологію таких термінів, як «аскетизм», «аскеза» й «аскет».

Згідно з усталеними точками зору, ці поняття походять від низки давньогрецьких слів, зокрема, від дієслів *ἀσκέω* («вправлятися у мистецтві чи майстерності», «робити вправи» [див.: 11, с. 429]) та *ἀσκήω* («майстерно й ретельно перероблювати, оброблювати грубі матеріали; прикрашати і в усьому цьому вправлятися» [див.: 4, с. II]).

Прикметно, що смислове наповнення щойно згаданих термінів (так само, як і термінів, що походили від них) ще за часів ранньої Античності з очевидністю могло мати доволі відчутне естетичне забарвлення. Безперечно, відповідними лексичними одиницями (наприклад, словом *ἀσκησις* – «вправління») давньогрецькі мислителі послуговуються, ведучи мову про фізичне [див.: 9, с. 585] (зокрема, технічне [див.: 10, с. 72–73]) або про моральне [див.: 9, с. 585] вдосконалення. Так, один із центральних персонажів платонівського діалогу «Менон» ставить питання про те, чи можна досягнути чесноти «шляхом вправління»; це ж питання викликає інтерес і з боку Аристотеля. Інший відомий репрезентант античної науки Ксенофонт висловлює переконання, що «... всі добрі, шляхетні навички можна розвинути в собі вправлінням, а особливо моральність», і, в такий спосіб, у чергове стверджує традицію використання відповідних термінів у роздумах філософсько-етичного спрямування.

Водночас, естетик-медієвіст не може не звернути увагу й на наступну обставину: в межах літературної спадщини мислителів Давньої Греції (Гомера, Геродота, Фукідіда, Платона) згадані поняття іноді мали смисл і *художньої* [вид. – А. Ц.] обробки [див.: 10, с. 72–73]. Невипадково визнаний фахівець у галузі аскетичної С. Зарін навіть указує на смислову близькість між поняттям *ἀσκησις* та іншим давньогрецьким поняттям *τέχνη*, що, як відомо, використовувалось для позначення майстерності в різних видах людської діяльності, в

тому числі, й у «посилено естетичній» діяльності, яка, починаючи з епохи Модерну, визначатиметься дослідниками як художньо-творча або мистецька. За С. Заріним, таке зближення «... пояснюється самим змістом цих понять, що однаково мають на увазі вільну й доцільну діяльність, яка спрямована до переробки наявної дійсності за відомим ідеалом, за певною нормою, що прагне до покращення та вдосконалення даного в природі» [4, с. 83].

У християнській культурі стверджується традиція активного вживання терміну *ἄσκησις* (і, безперечно, інших подібних термінів) у повчаннях про духовне подвижництво: як наголошує відома філолог А. Тахо-Годі, якщо «звичайно грецькі класичні автори використовують дієслово *askēō* («вправляюсь») у фізичному смислі», то «тільки християнство повною мірою стало розуміти під аскетичним життям та «аскезою» духовне вдосконалення» [9, с. 585].

При цьому, на наш погляд, відповідні поняття сповнюються й новими естетичними смислами: як стане зрозумілим дещо пізніше, в християнському вченні терміном *ἄσκησις* позначають діяльність, спрямовану на ствердження особистості не лише в добрі, але й, водночас, у красі.

Доцільно умовно виділити дві групи визначень поняття «аскетизм», що їх ми зустрічаємо на сторінках наукових досліджень.

Згідно з дефініціями першої групи, аскетизм являє собою *особливу світоглядну позицію, яка регулює поведінку особистості*, – позицію, що є діаметрально протилежною по відношенню до гедонізму, евдемонізму й епікуреїзму [див., напр.: 8]; як зазначає С. Аверінцев, аскетизм – це «настанова на добровільне обмеження потреб, відмова від задоволень та знесення тягот заради досягнення цілей релігійного або морального характеру...» [1, с. 72].

У визначеннях другої групи терміном «аскетизм» позначається *власне втілення відповідних принципів* (які, щоправда, не завжди вірно розуміються дослідниками) *в життя за допомогою використання різних засобів*. Згідно з цими дефініціями, аскетизм постає відмовою від чуттєвих задоволень, придушенням «природних почуттів, потреб», умертвінням плоті «як засіб досягнення духовної досконалості» (Ж. Безвершук), самозреченням «із релігійних мотивів», що включає «плотську здержливість, постування й утримання від світських розваг» (Дж. Г. Лінч), практикою «самозречення чи самопокарання, часто з релігійними цілями» (Ненсі Е. Ойр Фольк) або добровільною практикою «суворої самодисципліни з метою досягнення вищого або духовного ідеалу» (К. Дж. Мак-Неспі).

Одна із, на наше переконання, найбільш вдалих інтерпретацій феномену аскетизма, яку знаходимо в межах другої групи дефініцій, належить уже згаданому теологу С. Заріну. Ведучи мову про православну аскетику (яка надзвичайно активно розвивалася, зокрема, у Візантії), цей дослідник стверджує, що «під *аскетизмом*» у прямому і власному смислі слід розуміти взагалі планомірне використання, свідоме застосування доцільних засобів для здобуття християнської чесноти, для досягнення релігійно-моральної досконалості» [4, с. XI]. Причому, відповідно до наріжних ідей християнського етичного вчення,

С. Зарін указує на Божу допомогу як на головний чинник духовного вдосконалення особистості: аскетизм «має за свою пряму й найближчу мету пристосувати природні сили та здатності людини до сприйняття дії божественної благодаті...» [там само, с. XI]; це «не мета, а тільки засіб, умова, знаряддя, хоча в цій якості йому належить значення суттєво важливе, обов'язкове, необхідне» [там само, с. 680], – підкреслює дослідник.

Зрештою, ще одне визначення поняття «аскетизм», на яке доцільно звернути увагу, було сформульоване видатним вітчизняним мислителем XIX ст. о. М. Марковим (свого часу – ректором Чернігівської духовної семінарії. У своїй праці «Огляд філософських учень» (1880 р.) (яку, до речі, навчальна рада при Св. Синоді затверджує як посібник з філософії для духовних семінарій) о. М. Марков наголошує, що сутність аскетизму полягає «у діяльному прагненні... до морального вдосконалення людської природи, відповідно до божественного її первообразу» [див.: 7].

На наш погляд, врахування наведених дефініцій С. Заріна та о. М. Маркова робить можливим (і цілком доцільним) висновок про припустимість досить широкого тлумачення феномену християнського аскетизма. Останній являє собою не тільки практику, тією або іншою мірою, суворого, сповненого самообмеження життя, але й щире прагнення особистості до здобуття духовної досконалості, що знаходить свій вияв у системному використанні тих або інших належних засобів – посту, молитви, усамітнення та ін. Аскетизм постає не лише світоглядним принципом, який зорієнтує людину на духовні звершення, не лише свідомим послуговуванням певними засобами духовного подвигу, а й, у певному сенсі, власне духовним удосконаленням, подвижництвом, *культурою посиленого (або, принаймні, посиленого) пошуку Горішнього*.

Дослідження естетичних вимірів візантійського аскетизму за один зі своїх обов'язкових засновків має врахування православної інтерпретації аскетичного життя. Як справедливо наголошує С. Зарін, «Православ'я...», визнаючи «досконалість» загальнохристиянською вимогою, вважає й аскетизм загальнохристиянським [вид. – А. Ц.] обов'язком, який здійснюється в різних формах...» [4, с. XV].

Безперечно, чернече середовище визнається у православному світі надзвичайно важливим осередком аскетичного життя: монастир являє собою одне з найзручніших для духовного подвижництва місць у земній дійсності. Водночас, мислителі християнського Сходу не схильні розглядати аскетизм як ознаку виключно чернечого життя. З їхньої точки зору, духовний подвиг є можливим не тільки у святих обителях, але й у миру; більше того, подібно до ченців, мирянин має якомога сильніше прагнути вдосконалитись у чесноті. Цей недвозначний заклик виразно лунає, зокрема, у проповіді ревного візантійського поборника благочестя святиителя Іоанна Златоуста. На його переконання, «мирянин не повинен нічим відрізнятись від ченця, окрім самого лише законного співмешкання із дружиною; на це він має дозвіл, а на все інше – ні, але у всьому повинен вчиняти однаково із ченцем» («7 бесіда на Послання до Євреїв») [5, с. 172].

Невипадково у своїй основі православна культура постає культурою переважно аскетичного

характеру. Підтвердженням цього виступають реалії культурного життя у Візантії, досить показові думки про яке висловлює, наприклад, вітчизняний патролог С. Єпіфанович. У його розумінні, відмінною рисою візантійської культури є «глибока релігійність, релігійність із відбитком аскетичної вимогливості. Ця риса проникла в усі сторони життя, пройняла всі галузі науки й мистецтва, охопила всі класи суспільства» [3, с. 12]. Аскетизм доволі впевнено стверджується у всьому візантійському суспільстві – як у чернечому, так і в мирському середовищі (чітка межа між якими, до речі, в численних випадках узагалі є відсутньою): за С. Єпіфановичем, у Візантії «усе світське отримало релігійний колорит, і не тільки релігійний, але й аскетичний. Перевага духу над плоттю стала гаслом не тільки в аскетичній, але й у філософії, в мистецтві, в культовій символіці. В межах аскетичної вміщувалась уся етика, й ніхто не шукав іншого ідеалу, окрім аскетичного» [там само, с. 13].

Виступаючи настільки важливим чинником розвитку візантійських культурних традицій, традиції аскетичного життя, безумовно, впливають і на розвиток філософсько-естетичних пошуків. Аскетична культура Візантії має свої досить (і навіть, за умови ретельного їх розгляду, надзвичайно) відчутні естетичні виміри: по суті, в її межах стверджується особливе аскетико-естетичне вчення, що його цілком доцільно визначати як «естетика аскетизму».

Поняття «естетика аскетизму» свідомо (втім, указуючи на його умовний характер) використовує у своїх дослідженнях російський філософ В. Бичков. У праці «Мала історія візантійської естетики» цей науковець – гідний флагман сучасної історико-естетичної візантології – позначає відповідним терміном ту релігійно-естетичну традицію, що стверджується в середовищі візантійського чернецтва [див.: 2, с. 93]. Прикметно, що цю ж традицію В. Бичков називає й інтеріорною або внутрішньою естетикою («aesthetica interior»). Пояснюючи таку дефініцію, дослідник пропонує звернути увагу на власне специфіку аскетичного споглядання, яке може розглядатися як, зокрема, самозаглиблення: «aesthetica interior має свій об'єкт не зовні, але у глибинах духовного світу самого суб'єкта» [2, с. 92].

За В. Бичковим, ця теолого-естетична традиція за свою головну мету має «духовно-тілесне переображення, а також – споглядання Бога, результатом якого має стати невимовна духовна насолода» [2, с. 152].

В цілому досить вірно визначаючи важливі риси візантійської aesthetica interior, В. Бичков, на жаль, припускається суттєвої методологічної помилки. Виділяючи у площині релігійно-естетичних пошуків Візантії естетику аскетизма, він прагне відмежувати її від естетики патристичної, що інтерпретується ним як головний напрям візантійської естетики або (як можна зрозуміти дослідника, відповідним міркуванням якого з очевидністю бракує чіткості) як «естетика офіційного, державного християнства». Під час порівняння патристико- та аскетико-естетичних парадигм, В. Бичков робить доволі радикальне протиставлення цих традицій. Вказуючи на їхній спільний витоки, а саме, на естетику апологетів, та на спільну безумовно духовну зорієнтованість, науковець стверджує, що

ці напрями відрізнялися одне від одного «ступенем суворості реалізації основних положень християнської доктрини» [2, с. 94]. На думку В. Бичкова, у той час, як естетика офіційного християнства розвивається шляхом компромісу між естетикою раннього християнства та естетикою пізнього греко-римського світу, аскетико-естетичне вчення характеризується значно жорсткішою інтенцією. «Естетика аскетизму, – зазначає дослідник, – розвивала передусім ригористичні тенденції «естетики заперечення» апологетів, відкидаючи будь-який компроміс із язичництвом та засуджуючи надто вже великі поступки мирському життю, що були зроблені офіційною Церквою» [2, с. 94].

Естетика аскетизму, вказує В. Бичков, не могла слугувати ідеалом та керівництвом у мирському житті, а також не могла сприяти «розвитку церковного (соборного) життя християн» [2, с. 94]. Тому, – резюмує науковець, – вона й не заохочувалася багатьма теоретиками християнства, які, втім, таки звертаються до аскетичної парадигми, як до певного орієнтиру й ідеалу, що не досягається, але й не дозволяє «надто сильно захоплюватися мирськими турботами» [2, с. 94].

Даючи оцінку відповідним історико-естетичним реконструкціям, що здійснюються В. Бичковим, по-перше, варто знову вказати на відсутність достатньої чіткості в його окремих роздумах про патристичну естетику. Постає дещо незрозумілим, чи ототожнює дослідник цю теолого-естетичну традицію з естетичною традицією «офіційного, державного християнства», чи все ж ні [див.: 2, с. 92–94]. У випадку їх ототожнення незрозумілою (і несправедливою) стає висловлена думка про доволі компромісний характер патристичної естетики. Представники візантійської патристики, які, як у своїх філософських пошуках, так і в житті в цілому, керувалися принципом, що його сутність свого часу напрочуд вдало виражає о. Павло Флоренський – «Якщо у сфері культури ми не зі Христом, то ми неминує – проти Христа, адже в житті нема й не може бути нейтралітету у відношенні Бога», – аж ніяк не могли заохочувати дійсно неприпустимих компромісів, зокрема, компромісів у царині естетичних уявлень.

По-друге, доцільно звернути увагу й на ту обставину, що візантійські мислителі, які у своїх роздумах стверджують ідеї патристичної естетики, щиро сповідували аскетичні ідеали. Яскравими прикладами в цьому відношенні постають, зокрема, ієрарх, богослов, аскет і упорядник чернечого життя святий Василій Великий, а також його брат святий Григорій Ніський, який, попри те, що був одружений, проводив дуже цнотливе й аскетичне життя та проповідував ідеали духовного подвижництва.

Іншими словами, патристика й аскетика є органічно пов'язаними одна з одною: як наголошує С. Хоруужий, «синтез патристики й аскетичної»: так можна визначити властивий Східній традиції дискурс у його генезі та його складі...» [10, с. 13]. З цієї точки зору, розмежування патристичної та аскетичної естетики, що до нього вдається В. Бичков (хоча й указуючи на умовність такого розмежування [див.: 2, с. 234]), постає методологічно невірним. На наш погляд, під час дослідження релігійно-естетичних традицій Візантії варто вести мову про *єдину в своїх сутнісних основах теологічно-естетичну доктрину*, називаючи її або

патристичною, або аскетичною. В її межах можуть зустрічатися ідеї про доцільність певних (безперечно, поміркованих) компромісів (як, наприклад, обережного послуговування роздумами античних мислителів або виявлення полегкості до духовно немічних осіб (у тому числі, й до духовно недосконалих ченців)), але у своїй основі ця доктрина є саме аскетичною. Проповідувани нею естетичні ідеали є ідеалами аскетико-естетичного характеру: в цьому нас переконує їхній щільний зв'язок із усією системою ідеалів духовного подвижництва.

Зрештою, на нашу думку, невірним є й радикальний висновок В. Бичкова про те, що візантійська естетика аскетизму (яку, як уже зазначалося, він ототожнює з чернечою естетикою), не могла слугувати ідеалом та керівництвом у мирському житті. Некоректність (або, принаймні, недостатня коректність) цієї позиції стає зрозумілою, зокрема, за умови врахування вже згаданої популярності аскетичних ідеалів у Візантії не лише в монастирях, але й за їхніми межами. Мирські душпастирі й миряни християнського Сходу, подібно до ченців, можуть широко (й діяльно) сповідувати аскетичні ідеали, причому ідеали як *посильної*, так і *посиленої аскези* (цікаво, що й сильні духовні подвиги в межах ортодоксальної аскези все ж визнаються подвигами: «й неповне здійснення ідеалу», по суті, є «аскетизмом, вимагаючи відмови від зла» [див.: 6, с. 35]).

*Висновки.* Як невід'ємна складова культури Візантії, аскетизм традиційно викликає значний інтерес з боку низки вітчизняних та зарубіжних естетиків, етиків, релігієзнавців, істориків, істориків філософської думки, культурологів і, безперечно, теологів. Ретельний аналіз численних студій, присвячених висвітленню відповідних питань, є обов'язковою умовою належного розвитку сучасної історико-естетичної візантології та історико-естетичної медієвістики взагалі. Він указує на наявність певних труднощів дослідження феномену аскетизму з позицій естетики, подолання яких сприяє, зокрема, систематизація багатьох дефініцій терміну «аскетизм». Прикметно, що, являючи собою 1) світоглядний принцип, який зорієнтовує особистість на пошук Горішнього, 2) систему дій, спрямованих на втілення цього принципу в життя або навіть 3) особливу культуру посиленого (або, принаймні, посильного) духовного вдосконалення, аскетизм характеризується наявністю потужної естетичної складової. Врахування цієї обставини дає підставу вести мову про особливу естетику аскетизму (аскетичну естетику), що свого часу активно розвивалася у Візантії. Всупереч певним тенденціям у межах сучасної історико-естетичної візантології, цю доктрину неприпустимо інтерпретувати як феномен, який стверджується виключно в чернечій культурі християнського Сходу. Окрім того, методологічно недоречним постає й навіть умовне відмежування естетики аскетизму від естетики патристичної, оскільки ортодоксальна теолого-естетична доктрина Візантії існує (принаймні, головним чином) як єдине ціле, при цьому закономірно зорієнтовуючи віруючих на посилену або посильну аскезу.

Належний розгляд історіографії проблеми візантійського аскетизму та здійснення відповідних уточнень методологічного характеру дозволяють суттєво оптимізувати подальше студіювання як власне візантійської, так і вітчизняної (зокрема, киеворуської) релігійно-естетичних традицій.

#### Список використаних джерел

1. Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Сергей Аверинцев / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София–Логос. Словарь. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
2. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков. – К.: Путь к Истине, 1991. – 407 с.
3. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей Леонтьевич Епифанович. – М.: Мартис, 2003. – 220 с.
4. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: этико-богословское исследование / Сергей Михайлович Зарин. – М.: Паломник, 1996. – 693 с.
5. Иоанн Златоуст, св. Избранные поучения: Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим / Святитель Иоанн Златоуст. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
6. Карсавин Л. П. Монашество в средние века: Учеб. пособие / Лев Платонович Карсавин; [вступит. статья, коммент. М. А. Бойцова]. – М.: Высшая школа, 1992. – 191 с.
7. Машенко С. Т. Філософський світ Миколи Маркова / Станіслав Трифонович Машенко. – Чернігів: ЦНТЕІ, 2006. – 68 с.
8. Рэлігія і Царква на Беларусі: энцыкл. даведн. / [рэд. Г. П. Пашкоў і ін.]. – Мн.: БелЭн, 2001. – 368 с.
9. Тахо-Годи А. А. Примечания к диалогу Платона «Менон» / А. А. Тахо-Годи // Платон. Диалоги. Книга первая / Платон; [пер. с древнегреч. М. С. Соловьева, Я. М. Боровского, В. С. Соловьева, С. К. Апта и др.]. – М.: Эксмо, 2008. – С.585–593. – (Антология мысли).
10. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
11. The New Columbia Encyclopedia / Edited by William H. Harris and Judith S. Levey. – New York and London: Columbia University Press, 1975. – 3052 p.

#### References

1. Averincev S. S. Sobranie sochinenij / Sergej Averincev / Pod red. N. P. Averincevoj i K. B. Sigova. Sofija–Logos. Slovar'. – K.: DUH I LITERA, 2006. – 912 s.
2. Bychkov V. V. Malaja istorija vizantijskoj jestetiki / Viktor Vasil'evich Bychkov. – K.: Put' k Istine, 1991. – 407 s.
3. Epifanovich S. L. Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie / Sergej Leont'evich Epifanovich. – M.: Martis, 2003. – 220 s.
4. Zarin S. M. Asketizm po pravoslavno-hristianskomu ucheniju: jetiko-bogoslovskoe issledovanie / Sergej Mihajlovich Zarin. – M.: Palomnik, 1996. – 693 s.
5. Ioann Zlatoust, sv. Izbrannye pouchenija: Sbornik pouchenij v primenenii k desjati zapovedjam Bozhiim / Svjtitel' Ioann Zlatoust. – Spaso-Preobrazhenskij Mgarskij monastyr', 2001. – 589 s.
6. Karsavin L. P. Monashestvo v srednie veka: Ucheb. posobie / Lev Platonovich Karsavin; [vstupit. stat'ja, komment. M. A. Bojцова]. – M.: Vysshaja shkola, 1992. – 191 s.
7. Mashhenko S. T. Filososf'skij svit Mykoly Markova / Stanislav Tryfonovych Mashhenko. – Chernigiv: CNTEI, 2006. – 68 s.
8. Rjeligija i Carkva na Belarusi: jencykl. davedn. / [rjed. G. P. Pashkoj i in.]. – Mn.: BelJen, 2001. – 368 s.
9. Taho-Godi A. A. Primechanija k dialogu Platona «Menon» / A. A. Taho-Godi // Platon. Dialogi. Kniga pervaja / Platon; [per. s drevnegrech. M. S. Solov'eva, Ja. M. Borovskogo, V. S. Solov'eva, S. K. Apta i dr.]. – M.: Jeksmo, 2008. – S.585–593. – (Antologija mysli).
10. Horuzhij S. S. K fenomenologii askezy / S. S. Horuzhij. – M.: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. – 352 s.
11. The New Columbia Encyclopedia / Edited by William H. Harris and Judith S. Levey. – New York and London: Columbia University Press, 1975. – 3052 p.

*Tsarenok A. V., Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Culturology of Chernihiv Shevchenko National Pedagogical University (Ukraine, Chernihiv), kafedra-philosophy@yandex.ru*

#### The byzantine asceticism as the subject of the historical and aesthetical studies

*The aim of the article is to make a review of the aesthetical, ethical, historical, historical and philosophical, culturological and theological studies on the asceticism, as well as of the definite principles of exploration of the Byzantine ascetic aesthetics.*

*The methods. Using the scientific methods of generalization, systematization and hermeneutical analysis of cultural traditions, the author tries to explain the meaning of the term «asceticism», to point out the main peculiarities of the Byzantine ascetic culture and, at the same time, to draw attention to the necessity of some important changes of the modern historical and aesthetical byzantology methodology.*

*The main conclusions. The author states that some scientists make a mistake, conventionally characterizing as the aesthetics of the asceticism only the doctrine accepted by the Byzantine monks. Moreover, according to A. Tsarenko's opinion, it is methodologically incorrect not to identify the Orthodox ascetic and aesthetical tradition with the aesthetics of the patristic doctrine.*

**Keywords:** the aesthetics of the asceticism, the aesthetics of the patristic doctrine, the historical and aesthetical byzantology, the byzantine culture, the asceticism.

\* \* \*

УДК 124.4:159.955.4

**Чорна Л. В.,**  
кандидат політичних наук, доцент, докторант  
кафедри філософії, теорії та історії державного  
управління, Національна академія державного  
управління при Президенті України  
(Україна, Київ), lika7@ukr.net

### ФІЛОСОФСЬКЕ ОСЯГНЕННЯ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ МИСЛИТЕЛЯМИ БЛИЗЬКОГО СХОДУ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

*Вивчено погляди мислителів Близького Сходу щодо розуміння суспільного ідеалу в період Середньовіччя. Досліджуються основні філософські концепції таких видатних східних філософів, як Аль-Фарабі, Ібн Баджа, Нізам аль-Мульк, Аль-Газалі. В статті показується вплив античної філософської думки на формування середньовічних світоглядних орієнтацій представників Близького Сходу та їх взаємозв'язок. На підставі аналізу основних концептуальних положень, викладених наведеними мислителями, виокремлено основні характерні риси для формування суспільного ідеалу тих часів. В статті зроблено висновки щодо наукової доцільності більш глибокого вивчення філософської спадщини вчених Близького Сходу задля всебічного розвитку вітчизняної філософської думки.*

**Ключові слова:** ідеал, суспільний ідеал, духовні цінності, філософські концепції мислителів Близького Сходу.

Епоха Середньовіччя внесла зміни та наділила особливими рисами майже усі явища людського життя. Не був позбавлений увагою і суспільний ідеал, що наповнювався тоді новим змістом на фоні всезагального теоцентризму. Аналізуючи історичний період Середньовіччя в філософії, в першу чергу, виникають асоціації із тогочасними світоглядними орієнтаціями Західної Європи, що характеризувалися, насамперед, християнським монотеїзмом. Разом з тим, в контексті осягнення основних передумов становлення феномену суспільного ідеалу в історії філософської думки дослідницький інтерес викликають не менш цінні надбання східних мислителів даного періоду.

Література, що присвячена дослідженню феномену ідеалу безмежна. Майже усі видатні філософи, починаючи з Платона в тій чи іншій мірі вивчали дане питання. Дослідженню проблеми розуміння суспільного ідеалу присвятили роботи С. М. Булгаков, Е. В. Ільєнков, П. І. Новгородцев, Є. М. Трубецький; сучасні вітчизняні філософи та політологи: В. Ю. Барков, В. П. Заблоцький, В. О. Корнієнко, Т. В. Розова, З. Ф. Самчук, М. Т. Степико, В. І. Шинкарук; сучасні зарубіжні дослідники: М. М. Аверін, О. М. Величко, Г. Г. Водолазов, Ю. Габермас, Е. В. Ільєнков, В. Краус, В. А. Лекторський, С. В. Мяснікова, І. С. Шатіло, та багато інших.

Разом з тим, в українській філософській думці не достатньо уваги приділено вивченню творчості арабських мислителів в контексті осягнення феномену

суспільного ідеалу. У зв'язку з цим метою даної статті є дослідження розумів певних філософів Близького Сходу щодо наповнення змістом суспільного ідеалу епохи Середньовіччя. Задля досягнення завданої мети у статті використовуються методи системного та порівняльного аналізу, принцип історизму, діалектичний метод.

Слід зазначити, що у середньовічній філософії Сходу, зокрема у VIII–XII століттях переважав аристотелівський підхід, що був втілений у філософському напрямку арабського перипатетизму. Проте поряд з цим здійснювалися спроби щодо поєднання ідей Платона та Арістотеля. На особливу увагу в цьому контексті безумовно заслуговує торчість видатного арабського мислителя, якого називали «Другим вчителем» (після Арістотеля), уродженця міста Фараб на Сирдар'ї (нині територія Казахстану) – Абу Наср Мухаммед ібн Мухаммад Узлаг ібн Тархан Аль-Фарабі. В середньовічній Європі був відомий як Alfarabius або Avennasar. Будучи вченим-енциклопедистом та одним із засновників арабомовного перипатетизму, він зробив вагомий внесок у філософію. У своїй творчості, особливо в контексті розгляду соціальної проблематики, керувався принципом етичного раціоналізму. Істотною цінністю для дослідження представляє відома праця Аль-Фарабі «Трактат про погляди жителів Добродісного міста», завдяки висловленим роздумам щодо осягнення суспільного ідеалу того часу. Аналізуючи питання, яким належить бути суспільству, Аль-Фарабі наголошував на споконвічній потребі людей в об'єднанні та взаємодопомозі. Він вважав, що людина може вдосконалитися лише завдяки різним допомагаючим одне одному людським об'єднанням. Мислитель вбачав у діяльності членів таких співтовариств можливість надати кожній особі те, чого вона потребує для існування. «За своєю природою кожна людина так влаштована, що для власного існування й досягнення найвищої досконалості потребує багатьох речей, які не може зробити собі сама та для досягнення яких вона потребує певної спільноти людей, що доставлятимуть їй кожний якусь річ з сукупності того, в чому людина відчуває необхідність» [1, с. 303]. Саме тому, на його думку, люди, розмножуючись та заселяючи землю, сформували певні суспільства.

При цьому цікавим є класифікація суспільств Аль-Фарабі за кількісною ознакою та критерієм значущості. Так, спочатку мислитель розподіляв суспільства на повні та неповні. Повні суспільства були трьох видів: великі, середні та малі. До великого суспільства філософ відносив сукупність суспільств усіх людей, що заселяють землю; середнє – це суспільство, представлене одним народом; мале – суспільство, яке складається з жителів якогось міста, що займає частину території, заселеної певним народом. Неповні суспільства складаються зі своїх «щабелів»: жителі селищ та сукупність мешканців квартала, сукупність проживаючих на одній вулиці, сукупність мешканців будинку. Останні, на думку філософа, складають суспільство нижчого ступеню (в розумінні не класовому, а виключно класифікаційному). Аль-Фарабі пояснює, що квартал і селище належать до міста, проте селище його обслуговує, а квартал є його частиною. Він також показує взаємозв'язок повних та неповних суспільств: