

УДК 111.852:27–585

Андрій Вікторович Царенок

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та культурології

Національного університету

“Чернігівський колегіум”

імені Т. Г. Шевченка

e-mail: tsarenok-sever@ukr.net

ORCID 0000-0002-9461-7305

ЗОВНІШНІСТЬ ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДМЕТ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ

***Метою** статті є розгляд засновків аскетико-естетичного вчення про зовнішній вигляд особистості.*

***Методи.** Використовуючи загальнонаукові методи узагальнення та систематизації, а також герменевтичний метод вивчення культурних традицій, автор статті розкриває сутність вчення візантійських аскетів про людську зовнішність і піклування про неї.*

***Основні висновки.** Згідно з аскетико-естетичною традицією, що розвивалася в межах культури Візантії, краса людського тіла, так само, як і різні засоби його прикрашення, одяг та взуття, здатні виступити небезпечною спокусою для особистості й особливо для особистості подвижника. Видатні візантійські мислителі-аскети (свв. Василій Великий, Григорій Богослов, Антоній Великий та ін.) закликають до граничної обережності у сприйнятті власне людських тіл, критикують надмірне*

підкування про зовнішність і практику її штучного прикрашення за допомогою косметичних засобів, коштовного одягу, взуття тощо. Не заперечуючи чуттєву красу як таку, естетика аскетизму проповідує належне використання природних переваг зовнішнього вигляду та поміркованість у підкуванні про нього.

HUMAN APPEARANCE

AS THE SUBJECT OF THE ASCETIC AESTHETICS

***The aim** of the article is to make a review of the basic principles of ascetic and aesthetical doctrine of human appearance.*

***The methods.** Using the scientific methods of generalization, systematization and hermeneutical analysis of cultural traditions the author of the article points out the important ideas of Byzantine ascetics, who study the problem of human appearance and taking care of it.*

***The main conclusions.** According to Byzantine ascetic and aesthetical tradition the beauty of human body as well as the different means of its decoration, the luxurious clothes and foot-wear can become a dangerous temptation for people and first of all for ascetics. Famous Byzantine religious thinkers (st. Vasilij the Great, st. Grigorij the Theologian, st. Antonij the Great and others) preach the cautious sensuous perception of human body and criticize the over-necessary taking care of one's appearance. Valuing the somatic beauty as it is, the aesthetics of the asceticism calls for proper usage of natural advantages of appearance and for moderate care of it.*

***Ключові слова:** візантійська естетика аскетизму, тілесна краса, зовнішній вигляд, прикрашення, цнотлива краса, аскетизм, чернецтво.*

***Key words:** Byzantine aesthetics of the asceticism, somatic beauty, appearance, decoration, virgin beauty, asceticism, monasticism.*

Постановка проблеми. Ретельний розгляд основ візантійської естетики аскетизму вимагає приділення досить значної уваги осмисленню її представниками прекрасного в чуттєвому світі й, зокрема, краси людської зовнішності та зовнішнього вигляду особистості взагалі. Необхідність ознайомлення з відповідною теоретичною складовою аскетико-естетичної традиції є самоочевидною: ігнорування її постає принципово неможливим, оскільки в роздумах видатних подвижників Візантії про зовнішність людини та її сприйняття зустрічаються одні з найприкметніших аскетичних акцентів.

Аналіз останніх досліджень. Безперечно, означена історико-естетична проблема вражає своєю хрестоматійністю. До аналізу вчення мислителів-аскетів про тілесну красу й привабливість традиційно звертаються численні дослідники християнських естетичних ідей, зокрема, відомий сучасний естетик-медієвіст В. Бичков, який активно вивчає феномен естетики аскетизму. З-поміж інших найновіших студій, що їх автори приділяють увагу відповідним аскетико-естетичним концепціям, варто виділити праці О. Смоліної, присвячені культурі православного чернецтва.

Втім, незважаючи на значний інтерес науковців – теологів, філософів, культурологів та істориків – до згаданого питання, воно продовжує залишатися досить актуальним. Його актуальність стає цілком зрозумілою, коли мова йде про здійснення повноцінного розгляду аскетико-естетичної традиції: дотримання принципу системності вимагає визначення засновків аскетичного розуміння та сприйняття зовнішнього вигляду особистості, що й виступає **метою** цієї статті.

Виклад основного матеріалу. Осмислення людської зовнішності є невід’ємною частиною естетики аскетизму. Така обставина постає цілком природною, адже вчення про духовне подвижництво є, водночас, і вченням про подвижництво тілесне. Християнська аскетика враховує як щільний зв’язок між внутрішнім світом особистості та її тілом, так і здатність зовнішнього, доступного чуттєвому сприйняттю привертати до себе увагу та,

зрештою, впливати на стан душі, сприяти чи, навпаки, ставати на заваді її вдосконаленню.

При цьому предметами аскетико-естетичних рефлексій закономірно стають краса тіла людини (зокрема, її обличчя), а також різні засоби прикрашення, одяг і взуття. Усе це, як наголошує естетика аскетизму, здатне виступити в якості небезпечної спокуси для будь-якої особистості, але, передусім, – для ревного шукача Горішнього.

Проповідуючи стримане сприйняття всього тілесного (чуттєвого, матеріального) взагалі, аскетико-естетичне вчення закликає до надзвичайної обережності у сприйнятті *власне людських тіл*. Невипадково, наприклад, візантійські подвижники IV–V ст. уникають бачення як чужої, так і своєї наготи.

Показовою з цієї точки зору постає розповідь про подорож св. Амуна Нітрійського та його сподвижника Феодора. Коли ченці підійшли до річки, яку треба було перепливти, на прохання свого духовного наставника Феодор відійшов далі, щоб не бачити їм один одного оголеними. Втім, навіть залишившись на самоті, Амун вагався, соромлячись побачити навіть свою наготу. Однак Бог приходять на допомогу поборнику чесноти – і раптово аскета дивовижним чином було перенесено на інший бік річки [1, с. 104–105].

Згадку про подібну обережність ми знаходимо й у розповіді про звершення св. Антонія Великого. Як згадується у Житті видатного подвижника, ніхто не бачив його без одягу. Окрім того, преподобний Антоній “... не змивав водою нечистот із тіла; ніколи не обмивав собі ніг, навіть і просто не занурював їх у воду, окрім крайньої необхідності” [5, с. 62] (однак при цьому його тіло зовсім не вражало брудом чи смородом).

Така поведінка аскетів не свідчить про їхній принциповий антисоматизм або засудження тілесної наготи як такої. Наразі ними беруться до уваги не тільки й не стільки об’єкти, скільки суб’єкти естетичного споглядання:

належна боротьба із пристрастями, яка пронизує шлях подвижника, суттєво ускладнюється (якщо взагалі не унеможлиблюється), коли внутрішній спокій і зосередженість навіть духовно досвідченої особистості порушуються внаслідок дії відповідних чуттєвих вражень, посилюваної втручанням сил зла.

Ця обставина добре усвідомлюється й аскетами-пустельниками, й мешканцями монастирів. При чому можливою спокусою визнається не лише тілесна нагота: аскетико-естетична доктрина вказує, що необережне сприйняття навіть різних частин тіла, доступних для чуттєвого споглядання, також може стати перепорою для подвижника.

Наголошуючи на потенційній небезпеці сприйняття особистістю чуттєвої краси, представники естетики християнського аскетизму (наприклад, Апостол Павло або апологет Тертуліан) ще з I ст. вдаються до суворої *критики* різноманітних *засобів прикрашення* людського тіла. Ця критика різноаспектна: вона базується на аскетико-естетичному осмисленні як мотивів, що ними свідомо чи несвідомо керуються суб'єкти прикрашення, так і можливої реакції на прикраси з боку суб'єктів естетичного споглядання.

У Візантії естетика аскетизму продовжує протистояти людській пристрасті до прикрашення тіла за допомогою різних засобів. Християнські мислителі нової епохи стверджують аскетико-естетичний ригоризм, притаманний їхнім попередникам. Критикуючи надмірності в мирській культурі взагалі, вони подібно до, наприклад, того ж Тертуліана, указують на різницю між природною та неприродною красою. Цей теоестетичний наголос, передусім, здійснюваний у повчаннях, адресованих жінкам, був цілком закономірним, оскільки й у IV ст., як зауважує дослідник Є. Полянський, “мистецтво бути гарною... полягало у викривленні природи до непізнаваності” [7, с. 70]. Це стосувалося як східної, так і західної частини Римської імперії (цікаво, що саме Другий Рим – Константинополь – у цей час виступав законодавцем мод для мешканок Риму Першого).

У своїх повчаннях, спрямованих проти будь-яких надмірностей узагалі, представники естетики аскетизму Візантії (безумовно, спираючись на Святе Письмо та Передання), наголошують на необхідності піклування, в першу чергу, про красу внутрішнього світу особистості. Що ж до зовнішньої привабливості, то вона визнається не тільки другорядною за значенням в житті людини, але й, вочевидь, небезпечною для шукачів духовного вдосконалення. Тілесні принади (до того ж принади, естетична виразність яких посилена різноманітними засобами) здатні зваблювати. Усвідомлення цієї самоочевидної істини закономірно викликає в Отців та вчителів Церкви критику надмірного піклування про зовнішність, а отже, – й цілком виправдану теоестетичну реакцію-протест проти традицій прикрашення, популярних у постантичному світі.

Духовна спадщина візантійських мислителів сповнена численними прикладами втілення відповідних аскетико-естетичних ідей. Так, не забувати про істинно прекрасне, а саме – про доброчесне життя, закликає віруючих жінок св. Василій Великий. “Дружини не повинні наряджатися для збільшення краси, але зобов’язані мати все старання та піклування про добрі справи і це убранство вважати істинним та належним для християнок” [3, с. 92–93], – повчає видатний подвижник у “Моральних правилах”.

Значну увагу проблемі краси зовнішнього вигляду приділяє і його духовний соратник – св. Григорій Богослов. На переконання цього візантійського аскета, гарна зовнішність сама по собі вартує небагато: навіть увішаний золотом віслюк залишатиметься віслюком і не припинить волати повіслючому. “Яка користь ні до чого не придатний для тих, хто б’ється, свинцевий меч сховати у срібні піхви? А такою є й людина, що заноситься самою лише зовнішністю” (“Від Ніковула-сина до батька”) [4, с. 345], – вказує Григорій (певною мірою, нагадуючи Сократа із його хрестоматійними образами золотого щиту та кошику для гною, використаними у філософсько-естетичних роздумах про прекрасне й корисне).

У цілій низці творів Великого каппадокійця суворій критиці піддається постантична культура прикрашення, передусім, жіночої зовнішності. Викриваючи таке піклування про тіло як, безперечно, порочне, Григорій Богослов із очевидністю виявляє справжню аскетико-естетичну принциповість. Вражає, зокрема, те, як саме ієрарх у своїх творах “Поради цнотливим” та “Заклик до дів” називає шанувальниць модних у Візантії косметичних засобів. За Григорієм Богословом, жінки із розфарбованими обличчями постають “створіннями земних рук”, “чужими небесного образу”, “огидними зображеннями”, “вивісками сладострастя”, “мовчазними викривачами (внутрішніх пороків)”, “одушевленими картинами” (“рухомими картинами, що відкривають таємниці сприятливої ночі”), “блискучим неподобством”, “гробами, що приховують у собі сморід” [4, с. 67; с. 81].

Як бачимо, вже власне розгляд використаних мислителем надзвичайно виразних словосполучень – влучних і небезпідставних гіпербол – дозволяє зрозуміти причини непримиримого ставлення до штучної чуттєвої краси з боку естетики аскетизму. Поборник благочестя не тільки викриває порочність захоплення прикрашенням зовнішності: кожне з наведених словосполучень виступає, водночас, і поясненням шкідливості цього захоплення. Григорій бере до уваги як невідповідність штучної краси задуму Творця (а отже, і її неприродність), так і очевидний зв'язок мистецтва такого прикрашення із людською пристрасністю, його кричущу аморальність.

З цієї точки зору, важливе джерело для дослідження відповідних аскетико-естетичних ідей являє собою і великий за обсягом вірш Григорія Богослова “На жінок, які полюбляють вбрання”. В ньому ми знаходимо доволі розлогу аргументацію проти культури прикрашення: подвижник-поет наводить чимало пояснень, чому ж саме надмірності в піклуванні про зовнішність є шкідливими. Зокрема, й у цьому творі Великий каппадокієць робить характерний для естетики аскетизму наголос на *протиприродності* набутої штучно краси. Він не нехтує цінністю тілесної вроди як дару від Бога:

прекрасне в жінці, яка бажає стати дружиною або вже стала нею, має служити втіхою для її законного обранця. Тим більше неприпустимо спотворювати цю природну перевагу за допомогою прикрашення. За Григорієм Богословом, якщо природа дала жінці красу, то не слід затуляти її різного роду притираннями. Така краса має залишатися незайманою, непошкодженою – “чистою”, – і зберігати її варто “для самих своїх чоловіків...”, – повчає жінок Григорій Богослов (і, по суті, цими ж словами вчергове унеможлиблює інтерпретацію християнства як “антиестетичної” доктрини).

Що ж до негарної від природи зовнішності, то і її, як вважає святитель, не слід намагатися штучно прикрашати: неприродне лише нашкодить, стане, по суті, “другою потворністю”.

На переконання Григорія Богослова, штучно набута чуттєва краса, вражає не тільки своєю недосконалістю й нетривалістю. У вірші “На жінок, які любляють вбрання” ми знову зустрічаємось із прикметним аскетико-естетичним аргументом проти постантичної культури прикрашення тіла: за святителем Григорієм, таке прикрашення *суперечить задуму Творця*. “Якщо й вистачить в тебе хитрощів сховати що-небудь від чоловіка, хоча й не зручно Божий образ закрити смертною личиною, – звертається до модниці Григорій Богослов, – то дивись, щоб прогніваний Бог не сказав тобі так: «Відповідай, чуже Мені творіння! Хто й звідки цей творець? Я не пса живописав, але створив власний Мій образ. Як же замість милого Мені образу бачу ідола?»” [4, с. 153].

Як уже згадувалось, іншою підставою для вкрай суворого ставлення Григорія Богослова до штучної краси обличчя й узагалі тіла постає її щільний *зв'язок із людськими пристрастями*. З одного боку, прагнення до прикрашення за допомогою модних засобів спричинюється жагою гріховних задоволень, а з іншого, – власне набута привабливість сприяє ще більшому звільненню пристрастей, а отже, – й розпусній поведінці. Усвідомлює чи не усвідомлює це модниця, але причиною її штучної вроди є, як власні, так і чужі пристрасті

потяги: “... дивно буде для мене, якщо... ти підфарбовуєш своє обличчя не для похитливих очей” [4, с. 153–154], – слушно зауважує аскет. На його переконання, прикрашення тіла і збереження добродетелі душі є справами несумісними. Зовнішність особистості є відображенням її внутрішнього стану: ознакою цнотливості серця жінки постає “неприкрашена краса” її обличчя.

Як зазначалося раніше, естетичним ідеалом для Великого каппадокійця постає, зокрема, природна краса, однак саме та, якою послуговуються належним – благочестивим – чином. У своєму вірші Григорій Богослов уживає надзвичайно прикметний термін – “цнотлива краса”. Вона, на думку ієрарха, не потребує турбот про зовнішність, що сповнюють життя жінок-модниць, які мають марнославне бажання розписати собі обличчя. Зрештою, ті, хто настільки пишаються накладною красою, не можуть мати належного поняття про красу непідробну, – переконаний святий Григорій.

Не заперечуючи цінності природженої краси людського тіла, каппадокійський мислитель-аскет привертає увагу до цінностей, яким поступаються будь-які чуттєві переваги. Звертаючись до тих християнок, які вирішили повністю присвятити своє життя Богові, Григорій Богослов зазначає, що заради суцього вдосконалення в чесноті варто пожертвувати й видимою красою. Першочерговою благоліпністю для нього виступає саме краса внутрішнього світу особистості.

Варто відзначити, що суворість критики з боку Отців та вчителів Церкви на адресу шанувальниць (і, безперечно, шанувальників) моди постантичних часів мала, окрім уже згаданих, ще одну важливу підставу. Мова йде про те, що *тяжіння до прикрашення* за допомогою різноманітних модних засобів поставало *виявом тяжіння до розкошів* узагалі – пристрасті, яка заважала благодійності та призводила до непомірного збагачення окремих осіб за рахунок зубожіння багатьох. Відповідно, викриваючи жагу прикрашення, християнські мислителі викривали й жагу розкішного життя й, водночас, критикуючи цю властиву їхнім сучасникам пристрасть, вони, так чи так,

засуджували й пристрасть до прикрас та непомірного комфорту. Врахування цієї обставини не тільки вчергове переконує нас у глибоко етичному характері естетики аскетизму, але й указує на її щільний зв'язок із соціально-філософським ученням Отців. Критика популярної в тогочасному світі культури прикрашення й розніження тіла прямо чи опосередковано, але таки неодмінно поставала й закликом до соціальної справедливості та справ милосердя.

Проповідуючи подолання прив'язаності до численних принад чуттєвого світу, в тому числі, й до розкішного зовнішнього вигляду, для всіх християн без винятку, аскетико-естетична традиція закономірно звертає особливу увагу на зовнішність тих осіб, які вирішили повністю присвятити себе Богопошуку й, у першу чергу, – ченців. Розмірковуючи про шукачів “життя постническаго”, Отці та вчителі Церкви висловлюють низку порад стосовно їхнього одягу, взуття та інших предметів побуту. Безумовно, й із цієї точки зору, чернеча культура, являє собою основну царину для активного втілення ідей естетики аскетизму.

У своїх роздумах про зовнішній вигляд ченців та їхні речі для повсякденного вжитку, представники аскетико-естетичної доктрини прагнуть до граничного розмежування дійсно потрібного й надмірного. Естетиці аскетизму притаманний своєрідний “утилітаризм”: особистість має чітко усвідомлювати, що єдиним критерієм для відбору тих чи тих предметів побуту має бути їхня здатність приносити користь, – таким постає одне з важливих правил життя ченця. Як наголошують поборники подвижництва, ніколи не варто забувати про основне призначення матеріальних речей. Так, мета одягу полягає в тому, щоб “служувати для плоті покровом, достатнім узимку та влітку. Але не женись за приємністю в кольорі, за тонкістю та м'якістю в обробці” [2, с. 42], – зазначає Василій Великий у листі до Григорія Богослова.

За святителем Василієм, піклування про нарядність в одязі та взутті є суєтністю. Для задоволення потреб тіла аскету слід користуватися чимось

некоштовним. Що ж до розкошів, то для ченця вони принципово неприпустимі. Тому, хто прагне цілком присвятити себе служінню Богові й пошуку духовного вдосконалення, взагалі не варто розкошувати. “Нічого не можна витратити над потреби та для пишноти – це зловживання”, – рішуче наголошує Василій Великий, розмірковуючи про досконалість у чернечому житті.

Варто відзначити, що висуваючи суворі вимоги щодо одягу ченців, поборники духовного подвижництва виявляють прикметну розсудливість. Наслідування Отцями Церкви певної аскетико-естетичної (та й узагалі аскетико-культурної) традиції носить розважливий та вибірковий характер. Наприклад, упорядник чернечого життя в Галлії преподобний Іоанн Кассіан, описавши одяг єгипетських монахів для своїх послідовників – мешканців європейського континенту, – зазначає: “ми маємо дотримуватись лише того, що допускається положенням (situs) місця або провінції”. Так, носити одну туніку ченцю-європею не дозволяє сувора зима, інші ж особливості одягу анахоретів не слугуватимуть справі повчання мирян благочестю, але, на жаль, викличуть у них, як не ознайомих зі звичаями славетних подвижників Єгипту, лише сміх [див. : 6, с. 55].

Висновки. Таким чином, згідно з аскетико-естетичним ученням, надмірне піклування людини про свою зовнішність та речі повсякденного вжитку є неприпустимим. Не заперечуючи чуттєву красу як таку, представники естетики аскетизму закликають до благочестивого використання природних переваг зовнішнього вигляду і, водночас, суворо критикують штучне прикрашення за допомогою косметичних засобів, розкішного одягу, взуття тощо. Прагнення до набуття тілесної привабливості визнається людською пристрастю, задоволення якої шкодить духовному життю як самої особистості, що вдається до прикрашення, так і тих, хто сприймає штучно створену красу її тіла. Естетика аскетизму проповідує стриманість у піклуванні про зовнішність і взагалі простоту в побуті

(площиною для успішного втілення відповідних ідей виступає, насамперед, чернеча культура). Штучному набуттю тілесної краси Отцями й учителями Церкви закономірно протиставляється набуття краси душі, що вчергове вказує на глибоко етичний характер аскетико-естетичних рефлексій.

Список використаних джерел

1. Афанасий Великий, св., 2010. 'Житие преподобного Антония Великого', *Преподобный Антоний Великий. Житие и послания*, М.: Синтаγμα, с.8–154.
2. Василий Великий, св., 2007. 'Письма', М.: Изд-во Московского Подворья Свято Троицкой Сергиевой Лавры, 560 с.
3. Василий Великий, св., 2009. 'Творения. Т. 2', М.: Сибирская Благовонница, 1230 с.
4. Григорий Богослов, св., 2007. 'Творения. Т. 2', М.: Сибирская Благовонница, 944 с.
5. 'Жития Святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 5. Ч. 2', 1904, М: Синодальная Типография, 459 с.
6. Карсавин, Л., 1992. 'Монашество в средние века', М.: Высшая школа, 191 с.
7. Полянский, Е., 1912. 'Римское общество в век блаженного Иеронима', *Вера и жизнь*, № 9, с. 61–72.

References

1. Afanasij Velikij, sv., 2010. 'Zhitije prepodobnogo Antonija Velikogo' (The Life of the reverend Antonij the Great), *Prepodobnyj Antonij Velikij. Zhitije i poslanija*, М.: Sintagma, s. 8–154.

2. Vasilij Velikij, sv., 2007. 'Pis'ma' (The Letters), M.: *Izd-vo Moskovskogo Podvor'ja Sviato Troitskoj Sergievoj Lavry*, 560 s.
3. Vasilij Velikij, sv., 2009. 'Tvorenija. T. 2' (Works. Vol. 2), M.: *Sibirskaja Blagozvonitsa*, 1230 s.
4. Grigorij Bogoslov, sv., 2007. 'Tvorenija. T. 2' (Works. Vol. 2), M.: *Sibirskaja Blagozvonitsa*, 944 s.
5. 'Zhitija Sviatyh, na rusckom jazyke izlozhennyje po rukovodstvu Chet'ih-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo. Kn. 5. Ch. 2' (The Lives of the Saints in Russian Language according to Chet'i-Minei by st. Dimitrij Rostovskij), 1904, M.: *Sinodal'naja Tipografija*, 459 s.
6. Karsavin, L., 1992. 'Monashestvo v srednije veka' (Medieval Monasticism), M.: *Vysshaja shkola*, 191 s.
7. Polianskij, E., 1912. 'Rimskoje obschestvo v vek blazhennogo Ieronima' (The Roman Society in times of the blessed Ieronim), *Vera i zhizn'*, № 9, s. 61–72