

УДК 111.852:2-585(37)  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.808788>  
[orcid.org/0000-0002-9461-7305](https://orcid.org/0000-0002-9461-7305)

**Андрій Царенок**

*ЦАРЕНОК Андрій Вікторович – кандидат філософських наук, доцент Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. Сфера наукових інтересів – естетика, історія філософії, релігієзнавство, історія Церкви, патрологія, гомілетика, аскетика.*

## ЕСТЕТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ АСКЕТИКИ

*Аналізуючи погляди релігійних мислителів Візантії, автор статті прагне розкрити естетичний потенціал аскетичної традиції про духовне подвижництво. Цьому суттєво сприяє усвідомлення великої ролі, що її відіграє у ствердженні християнського естетичного вчення тринітарний монотеїзм, а також дослідження аскетичного ставлення до духовної та тілесної краси людини. Уникнення поверхового підходу під час вивчення аскетичної традиції уможливорює подолання певних стереотипних інтерпретацій християнської теолого-естетичної доктрини та християнської культури взагалі.*

**Ключові слова:** естетика аскетизму, Абсолютна Краса, духовна краса, тілесна краса, аскетика, монотеїзм.

**Постановка проблеми.** Всебічне вивчення візантійської естетики аскетизму, як суттєвого чинника розвитку релігійно-естетичних традицій країн Східної та Західної Європи і, зокрема, Русі-України, передбачає виділення кількох естетичних вимірів аскетичної доктрини. Одним із них закономірно постає вимір, у межах якого ретельно досліджується проблема діяльного прагнення особистості до Абсолютної Краси та ствердження істинно прекрасного в людському естві (врахування специфіки рефлексій, характерних для цього виміру, дозволяє умовно визначити його як «етичний (естетико-етичний) вимір»). Належне осмислення відповідних аскетико-естетичних ідей сприяє усвідомленню вражаючого естетичного потенціалу візантійської аскетичної традиції, а отже, виступає важливим завданням сучасної естетичної науки.

© А. В. Царенок, 2017

**Аналіз досліджень і публікацій.** Естетичні пошуки мислителів Візантії стають предметом дослідження в досить численних працях із історії, культурології, мистецтвознавства й релігієзнавства (наукові студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брегієра, К. Каварноса, Я. Креховецького, В. Лазарева, О. Каждана, О. Смоліної, З. Удальцової та ін.). Безперечно, інтерес до візантійських учень про красу, чуттєве пізнання й художню виразність виявляють і такі вітчизняні та зарубіжні історики естетичних традицій, як В. Бичков, В. Зубов, Г. Мет'ю, П. Міхеліс, В. Татаркевич, Ю. Юхимик, молоді дослідниці М. Загоруйко, Л. Усікова, К. Сичова. При цьому науковці можуть у той або інший спосіб звертати увагу на згаданий нами етичний вимір аскетико-естетичної доктрини й навіть свідомо наголошувати на етичному характері естетики аскетизму, як це робить, наприклад, В. Бичков [1].

Не можна не згадати й про те, що визначення й аналіз власне аскетико-естетичних ідеалів християнства цілком закономірно здійснюються на сторінках праць відомих релігійних філософів (о. С. Булгакова, о. П. Флоренського).

Водночас, етичний вимір візантійської естетики аскетизму вимагає подальшого вивчення, зокрема, з точки зору розкриття його величезного духовно-естетичного потенціалу, чому, безумовно, сприятиме належна систематизація відповідних роздумів видатних мислителів-аскетів ромейської держави.

**Метою статті** є виділення важливих естетичних смислів, утверджених у межах візантійської аскетичної як учення про духовне вдосконалення особистості.

**Виклад основного матеріалу.** Ведучи мову про естетичні виміри візантійського аскетизму, в першу чергу, варто звернути увагу на специфіку християнського осмислення проблеми буття прекрасного.

Ствердження у християнській культурі монотеїстичної (а точніше, Тринітарно-монотеїстичної) теології сприяло й утвердженню в ній учення про красу, що принципово відрізняється від естетичних ідей, розвиток яких визначений політеїзмом. Політеїстичній парадигмі світорозуміння не властиве повне отождолення божественного й прекрасного: чимало міфічних персонажів (Атотархо, Ангро-Майн'ю, Очірвані, Охін-Тенгрі, Пан, Тифон, Чорнобог тощо) вражають не красою, а потворністю, викликають не милування й захоплення, а жах і відразу. Водночас, політеїзм у той або інший спосіб дисконцентрує («розпорошує») найвищу красу в уявленнях адептів міфологічних поглядів, а схильність до обоження природних явищ нерідко призводить до осмислення чуттєво-просторового континууму («великого світу», «макрокосмосу») як найвищого взірця і абсолютного мірила прекрасного. Окрім того, в

межах міфологічного світогляду естетичне як «прекрасне-в-світі» могло, принаймні, значною мірою, витіснити сакральне (в розумінні представників відповідних культур) на другий план.

Релігійно-культурна традиція, що стала предметом нашого дослідження, наголошує на протилежному – поняття божественного *неодмінно* вказує й на прекрасне. Християнська естетична думка рішуче постулює існування *Єдиної Вседосконалої Краси*: «найвищу красу християнство бачить у Бозі [Єдиному Бозі – прим. А. Ц.], в Якому – повнота будь-якої краси і досконалості» [2, с. 28], – недвозначно наголошує один із теологів.

Прикметно, що чинником посилення цього наріжного теоестетичного постулату виступає *тринітарний характер* християнського монотеїзму, що, як відомо, суттєво відрізняє християнське вчення про Єдиного Бога від монотеїстичних доктрин юдаїзму чи ісламу, не кажучи вже про певні монотеїстичні інтенції, властиві, наприклад, онтології платонізму, неоплатонізму або аристотелізму. Віра в Триєдність Божества водночас постає сповіданням безумовно найвищої, найпрекраснішої і принципово неповторної у дійсності *Гармонії*, яка притаманна взаємодії Іпостасей Трійці – Отця, Сина і Святого Духу.

Традиційне визнання Триєдиного Бога *Найвищою Красою* виступає фундаментальною парадигмою візантійської аскетичної естетики, її інваріантним ядром, що визначає решту відповідних світоглядних і культурних позицій. Пошук Творця цілком закономірно осмислюється Отцями Церкви як, зокрема, пошук Абсолютно Прекрасного, а також, як пошук ствердження істинної краси в естві самого шукача. Звернення уваги на ці важливі аспекти аскетичної естетики дозволяє відчутти особливу виразність її естетичного характеру, усвідомити вражаючу щільність поєднання етичних та естетичних ідей у межах учення про духовне подвижництво.

Констатація органічного зв'язку естетики аскетизму з етичними рефлексіями є традиційним висновком дослідників духовної спадщини Отців і вчителів Церкви, репрезентованої низкою творів, присвячених відповідним проблемам (зокрема, проблемам буття та благобуття людини), а також численними пам'ятками агіографічної літератури. Наближення особистості подвижника до Бога, стверджене на істинній вірі та доброчесності, в аскетико-естетичному вченні розглядається як наближення до Найвищої Краси, яке супроводжується набуттям особливої краси самим боголюбцем.

Це переконання виступає іманентною й надзвичайно показовою рисою патристичної естетики. Невипадково, на думку релігійного мислителя о. Сергія Булгакова, «... Православ'я має основний ідеал не стільки етичний, скільки релігійно-естетичний», а саме – «бачення

«умної краси», яке вимагає для наближення до себе особливого «умно-го художества», творчого натхнення» [3, с. 188].

Цю позицію на разі варто суттєво доповнити й міркуваннями о. Павла Флоренського. В його інтерпретації святоотецька «аскетика постає у прямому сенсі православною **естетикою**» [4, с. 16] – висновок категоричний і, на наш погляд, цілком слушний, принаймні, з точки зору звернення філософом уваги на притаманну аскетичним поглядам ідею *калокагатії* (єдності прекрасного й доброго). За о. Флоренським, аскетизм створює не тільки добру, але й прекрасну особистість [5, с. 236]. Із цим не можна не погодитись: істинне благобуття людини в християнстві осмислюється як буття істинно прекрасне. Добро, в якому стверджується ревний шукач Абсолютного Добра, не розглядається Отцями окремо від істинної краси – краси, не завжди очевидної для профанної свідомості в долішньому світі, втім, цілком об'єктивної з огляду на причетність до Єдиної Об'єктивності.

Теоцентризм патристичних споглядань закономірно долає усі можливі теоретичні вагання: спілкування із Сущим *є реальним* спілкуванням із Надкрасою, *реальним* залученням до Її неперевершеного сйива, а отже, *реальним* преображенням подвижника – як спіритуального, так і соматичного вимірів його буття. Саме богопричетне існування особистості визнається її істинним та єдино можливим буттям як таким, і, по суті, з точки зору естетики аскетизму, преображена *homo verus* – людина істинна – водночас осмислюється і як *homo pulcher* – як людина прекрасна, що виборює справжню красу на шляху пошуку Краси Безумовної.

Як зауважує Л. Столович, «за всієї різниці, що існує у середньовічних філософів у розумінні своєрідності тих або інших цінностей, усім їм властиве ствердження примату духовного над матеріальним» [6, с. 41]. Безперечно, ця тенденція осмислення буття в цілому виявляється й у царині уявлень про прекрасне. Естетичний аспект християнського богослов'я у Візантії, передусім, позначений роздумами про *красу духовну*: «не заперечуючи тілесної краси, візантійські мислителі красу души, чесноту, моральну досконалість ставили набагато вище» [7, с. 67–68].

Антрополого-естетичні смисли Святого Письма допомагають Отцям Церкви однозначно стверджувати про те, що *людина створена бути прекрасною*. Протилежне судження з очевидністю виступає безглуздом: як може бути потворним той, хто створений за образом та подобою Самого Творця (Бут. 1:26), хто, за визнанням, наприклад, св. Григорія Нісського, «є справою і подобою Божеського і чистого ества» [8, с. 341–342]? Відтак, краса – це первісний і природний стан людського буття, один із аспектів вихідної досконалості вінця творін-

ня. Як і всі представники патристики, Великий каппадокієць переконаний: людина – подоба Першообразної Краси. Творець Всесвіту створює людину особливим чином, приступаючи, «ніби із розглядом, щоб і речовину підготувати для її складу, і образ її уподібнити першообразній деякій красі, і визначити ціль, для якої буде вона існувати, і створити єство відповідне їй, доречне для її діяльності, придатне для визначеної мети» («Про створення людини») [9, с. 87].

У відповідях візантійських мислителів на питання, в чому ж слід вбачати власне красу, подібну до Першообразної і притаманну людині із самого початку її існування, в чергове виявляється щільний зв'язок християнських естетичних рефлексій із рефлексіями етичними. Звісно, не будь-яке прекрасне в дійсності визнається Отцями Церкви добрим, однак справжнє добро вони неодмінно оспівують як прекрасне. Якщо ж мова йде про красу, притаманну першим людям як носіям Божого образу, то, за візантійськими мислителями, її варто розглядати із принципово інших позицій, ніж прекрасне в чуттєвому світі. Так, на думку Григорія Нісського, «Божественний же образ, який являвся в нас спочатку, не був особливістю, що має який-небудь обрис або колір, але в чому вбачається божественна краса, тим прикрашалася й людина, відображуючи першообразну благодать безстрастям, блаженством і нетлінням» («Слово до сумуючих про тих, хто відійшов від цього життя до вічного») [8, с. 515]. Святитель застерігає своїх читачів від необачного й неприпустимого ототожнення цієї величної Краси із чуттєвими принадами, які настільки привертають до себе увагу у земній дійсності: «Божественна ж краса не в зовнішніх рисах, не у приємному складі обличчя і не якою-небудь доброкольоровістю сяє, але вбачається в невимовному блаженстві чесноти» («Про створення людини») [9, с. 89].

Безперечно, Великий каппадокієць, як і інші Отці Церкви, не заперечує фізичної краси Адама та Єви до гріхопадіння. Ця краса в естетиці аскетизму визнається красою особливою: її піднесеність та одухотвореність обумовлювалися досконалістю власне соматичного буття перших людей. Первісний стан їхнього єства взагалі постає важливим предметом роздумів християнських мислителів, зокрема, преподобного Максима Сповідника, який «у дусі св. Григорія Нісського... зображує цей стан у найідеальніших рисах» [10, с. 75]. Людська тілесність, на переконання цього візантійського богослова, поставала принципово іншою: первозданна людина не мала «нинішнього грубого та тлінного (тваринного) складу тіла...». Натомість «склад тіла її був легким та нетлінним, і людина могла не обтяжувати себе піклуванням про підтримку його чуттєвим живленням... Не обтяжена тягарем тіла та плотського життя, людина мала всі сили для життя духу...» [там само].

Втім, першочерговим прекрасним у блаженному бутті Адама та Єви для мислителів Візантії виступає саме їхня спіритуальна досконалість – первісна чеснота, незатьмарена нічим злим. Тотожність краси та добра на разі постає очевидною: «... чистота, безстрастя, блаженство, відчуження від усього поганого» – цими та іншими кольорами «Творець власного Свого образу живописав наше єство», – розмірковує Григорій Нісський («Про створення людини») [9, с. 90]. Ієрарх наголошує, що гріховність, пристрасність і зіпсованість не є притаманними людині від початку, «бо неможливо було б сказати про неї, що вона створена за образом (Божим), якби відображена краса була протилежною красі першообразній» («Про дівство») [8, с. 342].

Безумовно, ця богодарована перевага людського єства вимагає й належного піклування про себе: особистість – володар свободи вибору – несе відповідальність за збереження свого первісного стану.

Належне відображення Краси Божества людською душею унеможливорюється внаслідок гріхопадіння Адама та Єви. Ця подія, що розглядається християнськими мислителями як справжня всесвітня катастрофа, мала згубні наслідки не лише для перших носіїв образу Творця, але й для їхніх нащадків – усього людства в цілому. Позбавивши себе блаженного буття в Бозі, людина, водночас, позбавляє себе й численних переваг свого єства, розповідаючи про які, аскети Візантії надзвичайно часто послуговуються наріжними категоріями власне естетичного дискурсу (причому в їх прямому, а не в переносному смислі). Так, за Симеоном Новим Богословом, внаслідок гріхопадіння людська душа втратила свою «природну красу» (Гімн 59) [11, с. 722]. Автор «Великого покаянного канону» преподобний Андрій Критський виражає сум як кожної особистості, так і всього людства в цілому у словах, що в них у чергове виявляється досить відчутний естетичний характер аскетичних споглядань: «Утратив первозданну доброту і благолепіє моє, і нині лежу нагим, і соромлюся» (церк.-слов. «Погубих первозданную доброту и благолепие мое, и ныне лежу наг, и стыжуся») [12, с. 37].

В аскетичних повчаннях візантійських мислителів, які розповідають про спричинений гріхопадінням жадливий стан людства, естетичні ідеї гармонійно поєднуються з ідеями християнських етики й онтології. Ця доволі традиційна для вчення про необхідність духовного подвигу ознака властива роздумам, зокрема, Василя Великого. «Людина створена за образом та за подобою Божою (Бут. 1:26), а гріх, зваблюючи душу до пристрасних бажань, викривив красу образу. Але Бог, Який створив людину, є істинне життя; тому хто втратив подобу Божу, той втратив і спілкування з життям, а хто поза Богом, тому неможливо бути у блаженному житті», – наголошує Великий каппадокієць. Святи-

тель Василій проповідує віднайдення втраченої досконалості. «Отже, повернімось до первісної благодаті, якої відчужились ми через гріх, і знову прикрасимо себе за образом Божим, безстрастям уподібнившись до Творця» («Про подвижництво. Слово подвижницьке 13.») [13, с. 138–139], – закликає шукачів благобуття візантійський ієрарх.

Як наголошують візантійські мислителі, досягнення цієї мети уможлиблюється завдяки Божому людинолюбству – передусім, спокутній місії Христа Спасителя, Який перемагає смерть та зло Своїми Хресними стражданнями, смертю та дивовижним Воскресінням.

Шлях повернення особистості до Бога – правовір'я, участь у Таїнствах, благочестя, боротьба із пристрасним началом всередині себе, – з точки зору представників візантійської патристики виступає, водночас, пошуком першодарованої краси, до якої неодмінно має прагнути кожна людина. Невипадково преподобний Іоанн Лествичник, розмірковуючи про нездоланне прагнення до Творця, яке носить в собі справжній подвижник, говорить від його імені: «шукаю тієї безсмертної краси, яку Ти [Бог – прим. А. Ц.] дарував мені раніше цього бріння» [14, с. 458]. Невипадково і святий Григорій Нісський у проповіді, присвяченій Хрещенню Господню та Таїнству хрещення, нагадує пастві про святі таїнства, «які змивають такий, що важко змивається, гріх із души й тіла та зводять до первісної краси, дарованої у створенні нас найвеличнішим художником Богом» («Слово на день Світла, в який хрестився наш Господь») [15, с. 2].

Ідея пошуку втраченої краси постає однією з наріжних у межах аскетико-естетичного вчення. Відповідні заклики сповнюють дидактичну спадщину Отців Церкви: шлях духовного подвигу визнається ними засобом оновлення істинно прекрасного в особистості. З точки зору аскетичної доктрини, всі без винятку люди (незалежно від того, усвідомлюють вони чи ні) виступають носіями образу Всевишнього. Пристрасність, схильність до злих учинків затемнюють його сяйво, спотворюють відображення душею Найвищої Краси, однак не позбавляють особистість настільки великої переваги, й до завершення свого земного буття вона все ще здатна належним чином ствердитися в істині, чесноті та красі.

Із цієї точки зору аскетичні звершення, що сприяють ствердженню людини як істоти по-справжньому прекрасної, інтерпретуються християнськими мислителями як особливого роду *майстерність, мистецтво*. Відповідно, духовне преображення людини, що уможлиблюється на шляху аскетичних звершень, постає художньо-творчим процесом. Особистість подвижника виступає в ньому як об'єктом («матеріалом», що потребує очищення й належної обробки), так і суб'єктом (митцем), утім, суб'єктом не єдиним. Характерною рисою цього про-

цесу в межах естетики аскетизму, по суті, визнається його принципова полісуб'єктивність: так, наголошується, що активну участь у вдосконаленні кожного із шукачів досконалості, окрім них самих, беруть їхні душпастирі (аскетична традиція, без перебільшення, звеличує гідну опіку духовним життям), а також небожителі – святі та ангели, готові будь-якої миті прийти на допомогу істинним подвижникам. Однак найголовнішим Суб'єктом, Митцем і в цьому випадку сповідується Сам Творець дійсності. Здобуття шуканої краси стає можливим виключно завдяки окриленню зусиль особистості благодаттю, яка дарується Надособистістю, а отже, – виключно *синергійним* чином: «... оскільки без Твоєї сили не можемо й стояти, то зроби, щоб виконувати мені волю Твою та щоби знову засяяла ліпота души моєї» [16, с. 100], – таке промовисте із цієї точки зору покайне звернення до Бога знаходить святий Афанасій Великий у рядках двадцять дев'ятого псалма, присвяченого оновленню внутрішньої людини.

Завдяки допомозі Найвищого Митця особистість стає здатною ствердитися в істинній красі. З точки зору аскетичної, справжньої шукачі Бога неодмінно обожується – сам стає богом (звісно, не за природою, а за благодаттю, дарованою Трійцею), – а, отже, й стає істинно прекрасним, що обумовлюється причетністю до Абсолюту. Як зазначає Григорій Нісський, «... хто віддалився від усякої гнівливості та смороду плотської нечистоти та піднісся над усіма низькими і земними предметами...», «той знайде те, що єдине є гідним бажання, *зробиться і сам прекрасним, наблизившись до краси, і перебуваючи в ній, стане чистим і світловидним через спілкування з істинним світлом* [вид. – А. Ц.]» [8, с. 338].

Прикметно, що у своїх роздумах візантійські аскети наголошують на щільному зв'язку внутрішнього світу людини з її зовнішнім виглядом: з точки зору подвижників, духовне преображення особистості веде до преображення її тіла.

Взагалі аскетичне ставлення до *краси людського тіла* відрізняється наявністю двох взаємопов'язаних та взаємодоповнюючих аспектів. Одним із них закономірно виступає аспект *застереження*: християнські мислителі всіляко застерігають людину від пристрасного ставлення до соматично прекрасного, закликаючи старанно берегтися від чуттєвих спокус передусім тих людей, внутрішній світ яких ще не зазнав преображення. Лише очищений від гріховної схильності та міцно стверджений у добрі переможець власних пристрастей є здатним належно сприйняти та оцінити красу земну. Однак в інших випадках ставлення до соматично прекрасного повинно бути надзвичайно обережним. Тілесна краса в межах естетики аскетизму осмислюється як потенційне джерело небезпеки для духовно недосконалих. Невипадко-



во, наприклад, преподобний Макарій Олександрійський (IV ст.) в посланні до ченців безкомпромісно стверджує, що «вигляд краси є більш руйнівним, ніж буревій та блискавка» [17, с. 209].

Водночас, згаданий аспект застереження, іманентний естетиці аскетизму, не свідчить про її радикальну зневагу до тілесної краси, як до речі, й до тілесного взагалі. Християнський Ортодокс уникає крайнощів: безперечно, тіло внаслідок гріхопадіння перших людей втратило свою первісну досконалість і дуже часто стає на заваді прагненню душі до Горішнього, але все ж і воно є створеною Богом частиною людського єства й потребує належного до себе ставлення та опіки. Безперечно, тілесне начало в людині постає другорядним, утім, нехтувати ним недоцільно й неприпустимо, хоча воно й здатне перетворитися на справжнього ворога душі.

«Антисоматизм» як такий зовсім не властивий християнському вченню (так само, як і його естетичній складовій). Невипадково на переконання представників ортодоксальної естетики аскетизму, у сходженні особистості до Бога та в набутті шуканої кожним краси, бере участь не лише сама людська душа. Зрештою, і буття останньої поза тілом суперечить задуму Творця: тілесна смерть – один із сумнозвісних наслідків гріхопадіння Адама та Єви – для людини визнається цілком неприродною, натомість належний стан людського єства, з цієї точки зору, полягає якраз у гармонійному поєднанні та співіснуванні невидимого (нематеріального) й видимого (чуттєвого) його начал. Ця душевно-тілесна цілісність являє собою одну з цілей подвижництва, досягнення якої уможлиблюється завдяки Божій допомозі. Християнське вчення проповідує цю цілісність: «фундаментальний принцип християнської антропології і сотеріології [вчення про спасіння людини – А. Ц.] – холізм, позиція, що розглядає людину в її буттєвому статусі і призначенні як єдине ціле...» [18, с. 50], – справедливо наголошує відомий філософ С. Хоружий.

Цілком закономірно, що в межах аскетико-естетичної концепції краси людського тіла поруч із аспектом застереження стверджується й аспект *оспівування прекрасного в зовнішності праведників та проповіді преображення*. Власне врахування цього аспекту й дозволяє констатувати ствердження в естетиці аскетизму ідеалу калокагатії, щільно пов'язаного з ідеалом святості.

З цієї точки зору, заслуговують на особливу увагу, зокрема, теолого-естетичні споглядання святителя Григорія Нісського. Розповідь ієрарха про Севастійських мучеників в одному з місць набуває рис справжнього оспівування їхньої тілесної (!) краси. Мислитель наголошує, зокрема, на силі, співрозмірності членів тіла святих юнаків. Однак, закономірно підкреслює каппадокійський богослов, їхня душев-

на чеснота затьмарювала «своїм сяйвом тілесні досконалості» [15, с. 227]. З'єднані вірою та скуті кайданами разом мучні «кожен і сам по собі був прекрасним, і слугував до піднесення краси іншого». Григорій вдало порівнює юнаків із ясним та чистим нічним небом, усіяним прекрасними зірками, «коли кожна з них привносить свій блиск до спільного прикрашення неба».

Прикметними виступають і наступні (принципово не антисоматичні) споглядання нісського єпископа: «на видимій красі охоче зупиняється наше слово; адже воно вміє, як каже Премудрість, *від величі та краси створить* пізнавати і сокровенну красу (Прем. 13:5), оскільки і чистота души сяяла в їхньому зовнішньому вигляді, і видима людина була гідною домівкою невидимої». «Отже, – наголошує св. Григорій, – яке прекрасне видовище являли тоді для глядачів, – прекрасне, кажу, для бажаючих бачити прекрасне, прекрасне для Ангелів, прекрасне для премирних сил, але гірке для демонів і для послідовників демонів, – ці люди...» («II Похвальне слово Святим сорока Мученикам») [там само, с. 228].

**Висновки.** Ретельний аналіз засновків візантійської естетики аскетизму уможливило адекватне розкриття її вражаючого філософсько-естетичного потенціалу, безумовним підґрунтям якого постає визнання Триєдиного Бога Абсолютною Красою. Відповідно, діяльний пошук Творця осмислюється візантійськими аскетами як пошук Надкраси, причетність до Якої преображує все єство подвижника.

Закликаючи до гранично обережного ставлення до соматично прекрасного, Отці Церкви, водночас, наголошують на тому, що не лише душа людини, але і її тіло створені бути прекрасними. Визнання природною краси всього людського єства доповнюється визнанням її втраченої, причиною чого стало гріхопадіння перших людей. Відповідно, з точки зору естетики аскетизму, метою особистості є душевне й тілесне преображення, яке уможливується виключно на шляху синергії – співдії Бога та людини. Спілкування із Творцем дивовижним чином стверджує істинно прекрасне у єстві подвижника ще за його земного життя. Здобуття святим душевної краси, просвітлення позначається й на стані його тіла, що може вражати оточуючих прикметною приємністю і благовидістю.

Врахування цих (а також багатьох інших) ідей, утверджених у межах аскетико-естетичної традиції, допомагає зробити висновок про потужний естетизм християнської культури: християнство з очевидністю може бути розглянуто як, зокрема, *релігія краси*, яка оспівує не лише духовно, але й чуттєво прекрасне, за умови відповідності останнього ідеалам Істини й Добра.

*Література*

1. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.
2. Филарет, игум. Конспект по нравственному богословию (По книге «Христианская Жизнь» прот. Н. Вознесенского) / игумен Филарет. – М. : Издание Московской Патриархии, 1990. – 112 с.
3. Булгаков С., протоирей. Православие. Очерки учения Православной Церкви / протоирей Сергей Булгаков. – К. : Либідь, 1991. – 238 с.
4. Бычков В. В. Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского) / Виктор Васильевич Бычков. – М. : Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Эстетика» ; № 6).
5. Лосский Н. О. История русской философии / Николай Онуфриевич Лосский. – М. : Высшая школа, 1991. – 559 с. – (Библиотека философа).
6. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина : Очерк истории эстетической аксиологии / Леонид Наумович Столович. – М. : Республика, 1994. – 464 с.
7. Удальцова З. В. Византийская культура / Зинаида Владимировна Удальцова. – М. : Наука, 1988. – 288 с. – (Серия «Из истории мировой культуры»).
8. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 –.– Т. 7. – 1865. – 536 с.
9. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 –.– Т. 1. – 1861. – 470 с.
10. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей Леонтьевич Епифанович. – М. : Мартис, 2003. – 220 с.
11. Симеон. Новый Богослов, преп. Слова и гимны : В 3-х книгах / Преподобный Симеон Новый Богослов. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – Кн. 3. – 759 с.
12. Андрей Критский, св. Великий покаянный канон / Преподобный Андрей Критский. – М. : Издательство «Святитель Киприан», 1996. – 78 с.
13. Василий Великий, св. Творения : в 2-х т. / Святитель Василий Великий. – Москва : Сибирская Благовонница, 2009. – Т. 2 : Аскетические творения. Письма. – 1230 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).
14. Иоанн Лествичник, преп. Лествица / Преподобный Иоанн Лествичник. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001 – 671 с.
15. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 –.– Т. 8. – 1866. – 542 с.
16. Афанасий Великий, св. Толкование на псалмы / Святитель Афанасий Великий. – М. : Благовест, 2012. – 528 с.
17. Древние иноческие уставы / Собр., коммент. Еп. Феофана. – М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
18. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

1. Byčkov V. V. Malaâ istoriâ vizantijskoj èstetiki / Viktor Vasil'evič Vyčkov. – K. : Put' k Istine, 1991. – 407 s.

2. Filaret, igum. Konspekt po npravstvennomu bogosloviu (Po knige «Hristianskaâ Žizn'») prot. N. Voznesenskogo) / igumen Filaret. – M. : Izdanie Moskovskoj Patriarii, 1990. – 112 s.
3. Bulgakov S., protoirej. Pravoslavie. Očerki učeniâ Pravoslavnoj Cerkvi / protoirej Sergij Bulgakov. – K. : Libid', 1991. – 238 s.
4. Byčkov V. V. Èstetičeskij lik bytiâ (Umozreniâ Pavla Florenskogo) / Viktor Vasil'evič Byčkov. – M. : Znanie, 1990. – 64 s. – (Novoe v žizni, nauke, tehnike. Seriâ «Èstetika» ; # 6).
5. Losskij N. O. Istoriâ russkoj filosofii / Nikolaj Onufrievič Losskij. – M. : Vysšââ škola, 1991. – 559 s. – (Biblioteka filosofa).
6. Stolovič L. N. Krasota. Dobro. Istina : Očerki istorii èstetičeskoj aksiologii / Leonid Naumovič Stolovič. – M. : Respublika, 1994. – 464 s.
7. Udal'cova Z. V. Vizantijskaâ kul'tura / Zinaida Vladimirovna Udal'cova. – M. : Nauka, 1988. – 288 s. – (Seriâ «Iz istorii mirovoj kul'tury»).
8. Grigorij Nisskij, sv. Tvoreniâ : v 8 t. / Svâtitel' Grigorij Nisskij. – M. : Tipografiâ T. Got'e, 1861 – .– T. 7. – 1865. – 536 s.
9. Grigorij Nisskij, sv. Tvoreniâ : v 8 t. / Svâtitel' Grigorij Nisskij. – M. : Tipografiâ T. Got'e, 1861 – .– T. 1. – 1861. – 470 s.
10. Epifanovič S. L. Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie / Sergej Leont'evič Epifanovič. – M. : Martis, 2003. – 220 s.
11. Simeon Novyj Bogoslov, prep. Slova i gimny : V 3-h knigah / Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov. – M. : Sibirskaâ Blagozvonnica, 2011. – Kn. 3. – 759 s.
12. Andrej Kritskij, sv. Velikij pokaannyj kanon / Prepodobnyj Andrej Kritskij. – M. : Izdatel'stvo «Svâtitel' Kiprian», 1996. – 78 s.
13. Vasilij Velikij, sv. Tvoreniâ : v 2-h t. / Svâtitel' Vasilij Velikij. – Moskva : Sibirskaâ Blagozvonnica, 2009. – T. 2 : Asketičeskie tvoreniâ. Pis'ma. – 1230 s. – (Polnoe sobranie tvorenij svâtyh otcov Cerkvi i cerkovnyh pisatelej v ruskom perevode; t. 4).
14. Ioann Lestvičnik, prep. Lestvica / Prepodobnyj Ioann Lestvičnik. – Spaso-Preobraženskij Mgarskij monastyr', 2001 – 671 s.
15. Grigorij Nisskij, sv. Tvoreniâ : v 8 t. / Svâtitel' Grigorij Nisskij. – M. : Tipografiâ T. Got'e, 1861 – .– T. 8. – 1866. – 542 s.
16. Afanasij Velikij, sv. Tolkovanie na psalmy / Svâtitel' Afanasij Velikij. – M. : Blagovest, 2012. – 528 s.
17. Drevnie inočeskie ustavy / Sobr., komment. Ep. Feofana. – M. : Tipolitografiâ I. Efimova, 1892. – 653 s.
18. Horužij S. S. K fenomenologii askezy / S. S. Horužij. – M. : Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. – 352 s.

*Tsarenok A. V.*

#### AESTHETICAL POTENTIAL OF THE BYZANTINE ASCETIC DOCTRINE

As the author of the article proves, the thorough exploration of the Byzantine ascetic doctrine makes possible understanding of its great philosophical and aesthetic potential and value.

Trying to point out the aesthetical senses of the Byzantine ascetic theology, the scientists must take into consideration, first of all, the outstanding role of Christian theocentrism and monotheism (Trinitary monotheism) as the factors of the development of the corresponding aesthetical tradition.

As a matter of fact, Christian aesthetics (philosophy of beauty) can be regarded as the true theocentrical ontology of the beautiful, which is based upon the axiomatic statement that the only God – the Creator – is the Absolute Beauty, Who causes the being of the beauty in the created world.

Of course, this religious doctrine differs to a great degree from the aesthetical thought, which develops under the influence of polytheistic religions: Christian theologians always consider Divine Being as the Beautiful Being.

Besides, the scientists should pay attention to the fact that according to the Byzantine Orthodox theologians' opinion the true ascetic way represents the way to the True and Highest Beauty: the true ascetic becomes able to enjoy It.

The author of the article does not agree with the statement that the Christian asceticism turns the Christianity in the principally anti-aesthetical religion. Such interpretations are based upon the popular stereotype, according to which Christian ascetics preach the radically negative attitude to the somatic beauty. But the thorough analysis of the main principles of the aesthetics of the asceticism (see works by sts. Grigoriy, bishop of Niss, Ioann Lestvichnik, Grigoriy Palama and other famous Byzantine theologians and ascetics) helps to understand that these stereotypical opinions are not true.

As the mystical theology of Christian East proves, enjoying the Absolute Beauty is closely connected with enjoying the Highest Light (Divine Light or Favor Light) as the non-created Energy. This Light has no analogies in the sensual reality. One of the results of ascetic activity is the communication with This Energy, Which transfigures the whole human nature: both the soul and the body of ascetic receive their true beauty.

In the cause of the sin, which was committed by the first people, mankind lost not only its good being, but also its natural beauty. Due to Creator, the true believer receives the opportunity of returning to natural being: his or her soul and body can become beautiful again.

The ideas like these prove that one can't consider Christianity as both anti-somataical and anti-aesthetical religion. Preaching the cautious attitude towards the sensual beauty, the ascetic doctrine of Byzantium preaches, in particular, the necessity of the true transfiguration of human soul and body, which becomes possible with the help of God.

The corresponding statements of the Byzantine theologians and ascetics obviously have the strong aesthetical senses and amazing philosophical and aesthetical potential.

**Key words:** *the aesthetics of the asceticism, the Absolute Beauty, spiritual beauty, somatic beauty, the ascetic doctrine, monotheism.*

Надійшла до редакції 16.04.2017 р.