

**ВЧЕННЯ ПРО АБСОЛЮТНУ КРАСУ  
ЯК ІДЕЙНИЙ БАЗИС  
ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ**

*Царенок А. В. Вчення про Абсолютну Красу як ідейний базис візантійської естетики аскетизму. Аналізуючи специфіку візантійської естетики аскетизму як, зокрема, джерела релігійно-естетичної традиції Київської Русі, автор статті вказує на важливість ретельного дослідження онтологічного виміру християнського естетичного вчення – виміру, пов'язаного з осмисленням проблеми буття прекрасного в дійсності. Ознайомлення з естетичними ідеями видатних мислителів-аскетів Візантії (свв. Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Григорія Нісського, Єфрема Сиріна та ін.) дає підставу визначати естетику аскетизма як теоцентричну онтологію прекрасного, наріжним постулатом якої виступає визнання Бога Найвищою Красою. Відповідно, шлях духовного подвигу в межах аскетико-естетичної традиції визнається шляхом до насолоди Абсолютно Прекрасним, прагнення до Якого властиве кожній людині.*

***Ключові слова:** естетика аскетизму, візантійська естетична думка, патристика, Абсолютна Краса, Світло.*

*Царенок А. В. Учение об Абсолютной Красоте как идейный базис византийской эстетики аскетизма. Анализируя специфику византийской эстетики аскетизма как, в частности, источника религиозно-эстетической традиции Киевской Руси, автор статьи указывает на важность*

тщательного исследования онтологического измерения христианского эстетического учения – измерения, связанного с осмыслением проблемы бытия прекрасного в действительности. Ознакомление с эстетическими идеями выдающихся мыслителей-аскетов Византии (свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Ефрема Сирина и др.) даёт основание определить эстетику аскетизма как теоцентрическую онтологию прекрасного, основным постулатом которой выступает признание Бога Наивысшей Красотой. Соответственно, путь духовного подвига в аскетико-эстетическом учении рассматривается как путь к наслаждению Абсолютно Прекрасным, стремление к Которому свойственно каждому человеку.

**Ключевые слова:** *эстетика аскетизма, византийская эстетическая мысль, патристика, Абсолютная Красота, Свет.*

***Tsarenok A. V. The Doctrine of the Absolute Beauty as the Basis of the Byzantine Aesthetics of the Asceticism. The further exploration of the Byzantine aesthetics as of the source of Kyiv Rus' religious and aesthetical tradition in particular represents the actual task of domestic philosophical and aesthetical discourse. Conventionally pointing out some dimensions of the Byzantine aesthetics of the asceticism, the author of the article proposes to take into consideration first of all the existence of the ontological dimension, which is connected with understanding of the being of the beauty in reality.***

*Analysing the aesthetical ideas of such famous Byzantine theologians as sts. Vasilij the Great, Grigoriy the Theologian, Ioann Chrysostom, Grigoriy Nisskiy, Yefrem Syrin, Simeon the New Theologian, Grigoriy Palama, A. Tsarenok underlines that the theocentric character of Christian doctrine regularly influences the development of the ascetic aesthetical tradition to a great degree. It can be regarded as the true theocentric 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. That's why 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.*

*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.*

*The corresponding statements of the Byzantine theologians obviously have the strong aesthetical senses. With no doubts, they should be regarded as the important source for the historical and aesthetical byzantology and the historical and aesthetical medievistics in particular.*

**Key words:** *the aesthetics of the asceticism, the Byzantine aesthetical thought, the patristic doctrine, the Absolute Beauty, the Light.*

**Постановка проблеми.** Актуальність дослідження спричинена необхідністю подальшого розвитку історико-естетичної візантології як невід'ємної складової історико-естетичної медієвістики. Врахування великого впливу візантійської релігійно-естетичної думки на естетичні ідеї мислителів і митців Київської Русі вказує на важливість всебічного вивчення аскетико-естетичної традиції, що розвивалася на теренах Візантії, в межах вітчизняного філософсько-естетичного дискурсу. При цьому на значну увагу науковців заслуговує онтологічний вимір візантійської естетики аскетизму, пов'язаний із осмисленням буття прекрасного в дійсності.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Вихід на рівень дослідження естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках

багатьох праць історичного, історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брег'єра, К. Каварноса, О. Каждана, Я. Креховецького, В. Лазарєва, Д. Макнамари, З. Удальцової, Дж. Хелдона). Власне візантійські естетичні рефлексії стають предметом осмислення у наукових працях В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, молодого естетика Л. Усікової та ін.

Водночас, певні аспекти аскетичної естетики Візантії й досі залишаються недостатньо дослідженими. Так, важливим завданням сучасних істориків естетичної думки постає подальша систематизація й чітка та належна інтерпретація наріжних теоестетичних ідей візантійських аскетів, у тому числі, – їхніх ідей про буття Найвищої Краси.

**Постановка завдання.** Метою статті є розгляд основ релігійно-естетичного вчення про Абсолютну Красу в контексті аналізу онтологічного виміру візантійської естетики аскетизму.

**Виклад основного матеріалу.** Стрижневою ідеєю естетики аскетизму, її інваріантним ядром, що визначає решту відповідних світоглядних і культурних позицій, виступає визнання Триєдиного Бога *Абсолютною Красою*.

З цієї точки зору візантійська аскетико-естетична думка постає, передусім, *теоцентричною онтологією прекрасного* [див. : 17], ідейним фундаментом якої є згадане визнання Творця Найвищою Красою, Красою одвічною, цілком об'єктивною, трансцендентною, тобто невимовною і, безперечно, неперевершеною.

Аксіоматично констатуємо існування Найвищої Краси та визнаємо її Причиною прекрасного у створеній реальності, аскетико-естетична думка у своєму онтологічному вимірі постулює незбагненність і невимовність Абсолютно Прекрасного, Яким є Бог. Водночас, християнські мислителі

вказують на можливість і, безперечно, необхідність мати певні вірні уявлення про Божество, послуговуючись при цьому природним і надприродним Одкровенням. Цей принцип світорозуміння закономірно позначається й на естетичних спогляданнях: праці Отців Церкви, оповіді про їхнє життя та звершення без перебільшення рясніють згадками про Вседосконалу Красу та Її з'явлення людині, передусім, – свідомому й ревному шукачу єднання з Богом, аскету.

Прикметно, що й метою прагнень подвижників, їхнім естетичним ідеалом як неперевершеною “всеповнотою прекрасного” [див. : 6, с. 154] (до речі, у прямому сенсі цього словосполучення) визнається Абсолютна Краса – нестворена, незмінна й найдосконаліша.

Її сприйняття в жодному разі не пов'язано з байдужістю особистості. Як зазначає видатний аскет і релігійний мислитель ХХ ст. о. Софроній (Сахаров), згадуючи притчи Христа, в яких Царство Небесне уподібнюється до скарбу та перлини, “побачивши духом Красу Бога, людина вже все, що має у межах Землі, залишає, щоб здобути той “скарб”, ту “перлину” [16, с. 107]. Таким чином, християнське світорозуміння визнає Абсолютно Прекрасне принципово найвищою естетичної цінністю, а власне аскетичний досвід (на відміну від анти- та псевдоаскетичного) усвідомлюється як, зокрема, пошук Прекрасного як Такого.

В аксіосфері аскетизму (і по суті в його вченні про реальність узагалі) абсолютне естетичне повністю поєднується з етичним. Краса як предмет пошуку особистості пов'язується із Любов'ю як найбажанішим ідеалом, взірцем для посильного наслідування й чинником відродження й віднайдення блаженного буття. “Ми повторюємо все те ж слово – Любов, але в ньому онтологічно поєднані й мудрість надсвітова, й велич безмежна із властивим їй смиренням, і краса всеперемагаюча, й мир глибокий. Відвідуючи людину, Бог тим самим робить її причасницею Свого Буття, що не висловлюється земним словом. Нас охоплює одне бажання: пізнану Божественну Любов здобути так,

щоб вона стала нашою натурою, невід’ємною у вічності” [16, с. 61], – наголошує аскетична доктрина.

Саме згадана Любов осмислюється в якості фундаментальної й універсальної цінності буття, адже “Любов Божа є ядром предвічного Буття”. Вона природним чином вбирає в Себе все безумовно найкраще: “в ній, Любові, знаходять своє найвище вираження усі інші атрибути Божества: Премудрість, Царство, Сила, Світло. В ній краса [вид. – А. Ц.] одвічного непохитного Царства. Любов Христова є одкровенням Таємниці та Отчої Любові” [16, с. 177], – зазначає о. Софроній (Сахаров), у чергове блискуче узагальнюючи, зокрема, естетичні погляди, виплекані в межах аскетичної культури.

Показово, що милування Абсолютно Прекрасним узагалі проголошується Отцями Церкви споконвічною ознакою буття. Патристичній естетичній доктрині Візантії властиве повне ототожнення суб’єкта й об’єкта такого одвічного споглядання: суб’єктом милування Найвищою Красою визнається Сама Найвища Краса (Першокраса).

Цей надзвичайно важливий теоестетичний постулат виразно лунає у вірші св. Григорія Богослова “Про світ”. Подвижник-поет прагне знайти відповідь на питання: “... оскільки Богу не можна приписати недіяльності та недосконалості, то чим зайнята була Божа думка перш, ніж Всевишній, царюючи в порожнечі віків, створив всесвіт та прикрасив формами”? У відповіді Григорія Богослова вочевидь виявляється естетичний потенціал християнської тринітарно-монотеїстичної догматики. За мислителем, перед створенням невидимої та видимої реальностей думка Творця “споглядала жадану світлість Своєї доброти, рівну та рівно досконалим світозорість трисяйного Божества, як відомо це єдиному Божеству та кому відкрив те Бог” [5, с. 17–18]. Предметом цього споглядання були й образи майбутнього тварного світу, замисленого одвічним Буттям [5, с. 18].

У наведених твердженнях Григорія Богослова, безперечно, виявляється і яскравий теоцентричний характер аскетико-естетичної концепції Найвищої

Краси, що стверджується за часів пізньої Античності й Середньовіччя. Пошук Божества як Абсолютно Прекрасного визнається аскетами цілком природним прагненням людини, її природною потребою, що вимагає належного задоволення: “... від природи в нас є бажання прекрасного...” [4, с. 157], – констатує св. Василій Великий у “Великих правилах”. Усвідомлення зв'язку (що сягає неприхованого ототожнення) прекрасного із благим дає підставу візантійському мислителю інтерпретувати пошуки краси та блага у душі все того ж теоцентричного споглядання: “... у власному ж сенсі прекрасним та достолюб'язним є блага; а благий – Бог, до благого ж усе прагне; отже, – все прагне до Бога” (“Великі правила”) [4, с. 157–158].

На думку Василя Великого Горішня Краса перевершує всі без винятку принади чуттєвого світу. Її з'явлення подвижникам благочестя сприяє ще більш посиленому пошуку ними Божества. “Якщо краса ця, яка є незримою очима, а досягається тільки душею й думкою, озаряла кого-небудь зі Святих і залишала в них незносне уязвлення бажанням, – розмірковує Великий каппадокієць, апелюючи до Святого Письма, – то, збентежені тутешнім життям, казали вони: *горе мені, яко пришьствіє моє продолжися* (Пс. 119:5)! *Коли я прийду й з'явлюсь перед Божим лицем? Адже возжада душа моя до Бога кріпкого та живого* (Пс. 41:3). Тому бажали скоріше *померти та зі Христом бути* (Фил. 1:23)”.

Споглядання Абсолютної Краси (Доброти) вдосконалює особистість, зокрема, долаючи її страх перед смертю. Завершення земного шляху сприймається праведником як довгоочікуваний перехід до благобуття: “...і коли бачили [святі – прим. А. Ц.] наближення цієї блаженої хвилини, з радістю взивали: *нині відпускаєши раба Твого, Владико* (Лк. 2:29). – Обтяжуючись цим життям, ніби в'язницею, наскільки були нестримні у прагненнях ті, в кого торкнулося душі Божественне бажання” – повчає Василій Великий.

Зрештою, наступне твердження цього видатного релігійного мислителя з очевидністю виступає одним із найсуттєвіших аскетико-естетичних

постулатів. На його, безперечно, глибоке й щире переконання, “через незгасаюче бажання споглядати Божественну доброту”, святі “молилися про те, щоб бачення краси Божої простягалося на все вічне життя (Пс. 26:4)” [7, с. 322]. Подвижник, у такий спосіб, по суті проголошується найбільшим поціновувачем істинно прекрасного: йому притаманне прагнення вічного й невинного милування Абсолютним.

Відповідні роздуми Василя Великого зовсім не є винятковим явищем в межах аскетичного вчення Візантії. Наприклад, його брат св. Григорій Нісський так само вважає найважливішою метою людських прагнень пізнання Божественної Краси [див. : 3, с. 155].

Ця ж аскетико-естетична інтенція виразно виявляється в молитовних зверненнях до Бога св. Єфрема Сиріна: “Ти, Який відкрив очі сліпому, відкрій очі розуму мого, нехай безперестанно споглядаю красу Твою... Ти, Який поклав межу морю словом повеління Твого, поклади межу й серцю моему благодаттю Твоюю, щоб не зводилося воно ані *на десно*, ні *на ліво* (Повторення Закону 5:32) від краси Твоєї” [8, с. 13].

Прагнення аскета безперестанно споглядати Божу Красу оспівує і св. Симеон Новий Богослов. На його думку, істинний подвижник “бачить Бога, наскільки це можливо для людського єства і наскільки є благоугодним Богу, подвизається бачити Його неперестанно тут і молиться, щоб сподоблений був завжди бачити Його й після смерті своєї; радий він бачити тільки Його самого та не відчуває потреби дивитися на що-небудь інше” [13, с. 173].

Абсолютно Прекрасне, як наголошує естетика аскетизму, постійно вабить особистість подвижника, віддаляючись від неї. Як зазначає св. Григорій Богослов, “Бог – ця доброта, яка перевершує будь-яку красу, просвітлює душу; і, осяявши її, ховається від її почуттів [рос. – *чувствований*] і від її внутрішнього бачення; Він віддаляється від неї по мірі того, як дарує їй пізнавати Себе; втікає від цієї святої любительниці, викрадає Себе в почуттів і бажань її; уходить із її рук у той час, коли вона вже тримала Його...”. Такий



стан речей зовсім не є знушенням над природним людським прагненням до прекрасного. Ведучи за Собою, Найдосконаліша Краса сприяє духовному зростанню особистості: “цими віддаленнями, що спричинюються любов’ю до неї [людини – прим. А. Ц.], [Бог – прим. А. Ц.] розпалює її любов’ю та вабить [рос. – привлекает] за Собою на небо” [цит. за : 10, с. 531].

З цієї точки зору, шлях християнського подвигу усвідомлюється в якості, зокрема, все більшого вдосконалення у спогляданні Краси, що його природним чином бажає людське єство. Аскеза, відтак, постає справжнім “проривом” до природного буття людини – засобом досягнення найвищого естетичного ідеалу.

За умови розумного самозречення той, хто цілком присвячує себе Богу, має незлічені переваги в духовному сходженні, адже, за Григорієм Богословом, “... любов зосереджена набагато ближче ставить нас до Христа, Який любить того, хто любить, бачить того, хто звертає до Нього погляд, бачить і виходить на зустріч тому, хто наближається”. При чому, “чим більше хто любить, тим постійніше дивиться на любимого, і чим постійніше дивиться, тим дужче любить. Так створюється прекрасне коло” (вірш “Похвала дівству”) [5, с. 61]. Отже, любов подвижника до Бога і споглядання Його Краси, в розумінні Григорія Богослова, синергійно взаємодоповнюються і взаємопосилуються, сприяючи ствердженню людини на шляху досягнення найважливішої мети.

Споглядання Абсолютної Краси закономірно осмислюється в межах аскетичної доктрини як найвища насолода. Філософсько-естетична позиція своєрідного “аскетичного гедонізму” (хоча це, безперечно, умовне словосполучення, що постає надзвичайно парадоксальним, як і будь-який оксюморон) являє собою прикметну ознаку поглядів багатьох мислителів християнського світу. Так, св. Іоанн Златоуст, закликаючи щиро возлюбити Бога “не через страх гієни, а через бажання здобути Царство”, звертається до слухачів із риторичним запитанням і одразу ж відповідає на нього: “Адже,

скажи мені, що може бути рівним спогляданню Христа? Немає нічого такого. Що може бути рівним насолоді тими благами? [небесними благами Богоспількування – прим. А. Ц.] Теж немає нічого такого. І справедливо; адже *чого око не бачило, каже апостол, і вухо не чуло, і що на серце людині не впало, те Бог приготував був тим, хто любить Його!* (1 Кор. 2:9) Докладемо зусиль тому отримати це та зневажимо все інше” (“15 бесіда на Перше послання до Тимофія”) [9, с. 564].

Доволі часто до питання насолоди невимовною Красиою, Яка вражає розум і запалює в серці подвижника вогонь любові до Бога [15, с. 683], звертається Симеон Новий Богослов. Його прозові твори й поетична спадщина постають одним із найяскравіших прикладів утілення принципів візантійської аскетико-естетичної доктрини. Мислитель плідно розвиває основні філософсько-естетичні ідеї своїх численних попередників, зокрема, наголошуючи на абсолютній неперевершеності найголовнішого предмета споглядань людини.

“Господи Боже наш, Отче, Сину й Душе,

Ти, за образом безвиглядний, для споглядання ж  
найпрекрасніший,

Той, Хто Своєю невимовною красою затьмарює всяке бачення,

Прекрасний вище за зріння,

адже Ти перевершуєш усе...” [15, с. 598–599], –

оспіває Трійцю Симеон у своєму сорок другому релігійному гімні. Цей самий смисловий акцент зустрічаємо й у гімні тридцять першому. “Як опишу я, Владико, бачення обличчя Твого? Як розповім про невимовне споглядання краси (Твоєї)?” [15, с. 483], – запитує поет-подвижник у Творця, виявляючи благоговіння перед Його величчю.

Абсолютна Краса, на думку Симеона, благотворно впливає на внутрішній стан людини, що насолоджується Нею. Ця насолода стверджує людину в любові до Трійці: “... хто бачить красу Божу, як можливо, щоб він не полюбив Самого Бога, Який всяку красу та доброту перевершує, Джерело усякої доброти?” (“Слово двадцять друге”) [14, с. 420–421]; “Невимовна краса Того, Хто з’явився, вразила серце моє та спонукала до безмежної любові...” (“Слово дев’яносто друге”) [15, с. 224], – зазначає мислитель.

На відміну від прекрасного у створеній реальності, ця Краса ніколи не набридає. Тим, хто споглядає Бога, чужий пересит: “Його баченням, красою та солодкістю насититися цілком не можуть вони ніколи”. Ця насолода, що може (а отже, й має!) стати безмежною, спонукає людську особистість до все нових і нових духовних звершень, – розмірковує Симеон Новий Богослов, нагадуючи, зокрема, Григорія Богослова. Бог, переконаний мислитель, “являючись завжди більш і більш новим, все більшу й більшу дає їм [подвижникам – прим. А. Ц.] солодкість і тим [самим – прим. А. Ц.] все сильніше та сильніше запалює в них бажання Себе” [15, с. 106–107].

Зрештою, прихильник учення ісихастів архієпископ Микола Кавасіла визначає пізнання Божої Краси як суттєвий чинник наближення людини до Творця. Вдаючись до тлумачення біблійних слів “Господь воцарися, в ліпоту облечєся” (Пс. 92:1) (укр. “Царює Господь – зодягнувся у велич”), ієрарх вказує, що цим “Царством псалом назвав пізнання, яке отримали про Господа люди, заради якого й покорилися Йому, бо пізнали Його благоліпність, красу та могутність, яким і повинні були пізнати” [12, с. 47].

Відтак, візантійська аскетико-естетична доктрина визнає споглядання Абсолютної Краси не тільки в якості засобу й важливої ознаки духовного вдосконалення подвижника, але й як власне мету його життєвого шляху. Насолода Нею по суті постає шуканим аскетом Богопізнанням у перспективі його безмежжя – найвищим “гнозисом”, що його може досягнути людське єство.

Західній патристиці, що так само закономірно сповідує Бога Надкрасою, безперечно, притаманні загалом тотожні за характером теолого-естетичні ідеї. Чи не найвідоміший її представник блаженний Августин подібно до візантійських мислителів-аскетів веде мову про принципову відсутність у всесвітній дійсності чогось, насолода чим зрівнялася б із насолодою Божеством, яка постає насолодою спіритуальною. “Що ж, люблячи Тебе, люблю я? – запитує у Творця автор “Сповіді”. – Ані тілесну красу, ані тимчасовий чар, ані сяйво ось цього світла, настільки милого для очей, ані солодкі мелодії всяких пісень, ані аромат квітів, мазей та курінь, ані манну й мед, ані члени, приємні земним обіймам, – не це люблю я, люблячи Бога мого”. Чуттєва дійсність, таким чином, відступає на задній план: будь-які людські зорові, слухові, нюхові, смакові, дотикові враження поступаються враженню від Неперевершеного. “І однак, – продовжує мислитель, – я люблю деяке світло й деякий голос, деякий аромат і деяку їжу і деякі обійми – коли люблю Бога мого; це світло, голос, аромат, їжа, обійми внутрішньої моєї людини – там, де душі моїй сяє світло, яке не обмежене простором, де звучить голос, який час не змусить замовкнути, де розлитий аромат, який не розвіється вітром, де їжа не втрачає смаку при ситості, де обійми не розмикаються від переситу. Ось що люблю я, люблячи Бога мого” [1, с. 231].

Відтак, за блаженним Августином насолода Богом – спіритуальна й досконала: вона безмежна у просторі й часі, нескінчена, така, що не знає завершення, і, зрештою, зовсім чужа надмірності (“Я бажаю Тебе, Справедливість і Невинність, прекрасна святим [рос. – честным] Світлом Своїм, Яка насичує без переситу” [1, с. 44]). Її особливості блаженний Августин ескізно окреслює за допомогою аналогій, узятих із царини чуттєвої активності людини, втім, головний теоестетичний акцент іпоннійського ієрарха (як і візантійських мислителів), недвозначний: у світі чуттєвих явищ насолоди, тотожної за характером насолоді Божеством, немає.

Не можна також не зазначити, що чи не найприкметнішою ознакою християнського естетичного дискурсу виступає й учення про *Божественне Світло*, яке увійшло до історії філософсько-естетичних традицій під назвою власне “естетики Світла” [див. : 11, с. 292] або “світлової метафізики” [11, с. 334], “метафізики Світла” [2, с. 135]. Вплив цієї релігійно-естетичної доктрини на візантійську (а згодом, безперечно, – й на, зокрема, українську) аскетичну культуру в її світоглядних, художніх і безпосередньо подвижницько-практичних вимірах є без перебільшення надзвичайно великим. Самоочевидним постає і щільний зв'язок теоестетичного осмислення Світла з концепцією Абсолютної Краси.

До теоретичної розробки проблем світлової метафізики за часів пізньої Античності й Середньовіччя вдавалися не лише мислителі християнського світу. За С. Аверінцевим, ця доктрина (що являє цілий “комплекс уявлень про світло: в онтологічному плані – як про субстанцію всього сущого; в гносеологічному плані – як про принцип пізнання; в естетичному плані – як про сутність прекрасного”) має як біблійні (а отже, й ранньопатристичні), так і платонічні й неоплатонічні витоки [2, с. 135–136]. Однак, саме в царині християнської, передусім православної культури (позначеною, зокрема, критичною адаптацією античних світо- та “світлорозуміння”) метафізика Світла стверджується в якості важливого компоненту богословських учень, який зазнає надзвичайно активного розвитку (особливо у працях ісихастів, зокрема, св. Григорія Палами).

**Висновки.** Інваріантним підґрунтям світоглядних позицій представників візантійської естетики аскетизму і, водночас, безумовним ціннісним орієнтиром аскетичного “праксису” (шляху посиленого Богопошуку) виступає онтологічне сповідання Бога Абсолютною Красою. З цієї точки зору християнська аскетична культура виявляє свій самоочевидний естетичний потенціал та містико-естетичну природу: містичне споглядання Творця осмислюється як, зокрема, споглядання Найвищої Краси,

характеристиками Якої є нествореність, одвічність, незмінність, вседосконалість, неперевершеність та, зрештою, незбагненність (утім, не цілковита) з боку тварного розуму. Відповідно, саме аскетичний шлях – шлях істинного духовного подвижництва – в естетиці аскетизму визнається шляхом до насолоди Абсолютно Прекрасним, прагнення до Якого є притаманним еству кожної людини.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий ; [пер. с лат. М. Е. Сергеенко]. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 400 с. – (Азбука-классика).
2. Аверинцев С. С. София–Логос. Словарь. Второе, исправленное издание / Сергей Сергеевич Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 2001. – 460 с.
3. Бычков В. В. Образ как категория византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков // Византийский временник. – 1973. – Т. 34. – С. 151–168.
4. 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).
5. Григорий Богослов, св. Творения : в 2-х т. / Святитель Григорий Богослов. – М. : Сибирская Благовонница, 2007. – Т. 2 : Стихотворения. Письма. Завещание. – 944 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 2).
6. Гулыга А. В. Принципы эстетики / Арсений Владимирович Гулыга. – М. : Политиздат, 1987. – 286 с. – (Над чем работают, о чем спорят философы).

7. Древние иноческие уставы / Собр., коммент. Еп. Феофана. – М. : Типо-  
литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
8. Ефрем Сирин, преп. Избранные места из творений / Преподобный  
Ефрем Сирин. – СПб. : Синодальная типография, 1891. – 96 с.
9. Иоанн Златоуст, св. Избранные поучения : Сборник поучений в  
применении к десяти заповедям Божиим / Святитель Иоанн Златоуст. –  
Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
10. Иоанн Лествичник, преп. Лествица / Преподобный Иоанн Лествичник. –  
Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001 – 671 с.
11. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. / ред.  
Овсянников М. Ф. и др. – М. : Издательство Академии художеств СССР,  
1962– . – Т. 1: Античность. Средние века. Возрождение. – 1962. – 682 с.
12. Николай Кавасила, архиепископ. Изъяснение Божественной литургии /  
архиепископ Николай Кавасила. – М. : Общество Любителей  
Православной Литературы; Издательство имени святителя Льва, папы  
Римского, 2011. – 135 с.
13. Симеон Новый Богослов, преп. Как исполняющий заповеди восходит  
постепенно на высоту совершенства / Преподобный Симеон Новый  
Богослов // Брань духовная / Сост. С. Ершов. – СПб. : Издательский дом  
“Азбука-классика”, 2009. – С. 169–174.
14. Симеон Новый Богослов, преп. Слова и гимны : В 3-х книгах /  
Преподобный Симеон Новый Богослов. – М. : Сибирская  
Благовонница, 2011. – Кн. 1. – 670 с.
15. Симеон Новый Богослов, преп. Слова и гимны : В 3-х книгах /  
Преподобный Симеон Новый Богослов. – М. : Сибирская  
Благовонница, 2011. – Кн. 3. – 759 с.
16. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть /  
архимандрит Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский  
монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.

17.Царенок А. В. У пошуках Першокраси: теолого-естетичні ідеї св. Григорія Нісського [монографія] / А. В. Царенок. – Чернігів : ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка, 2013. – 80 с.

## REFERENCES

1. Augustine, bles. (2014). *The Confession* [In Russian]. St. Peterburg, Azbuka.
2. Averintsev, S. (2001). *Sophia-Logos. The Glossary*. [In Russian]. Kyiv, Duch i Litera.
3. Bychkov, V. (1973). *The Image as the Category of the Byzantine Aesthetics*. [In Russian]. *Vizantiyskiy Vremennik*, 34, 151–168.
4. Vasiliy, the Great, st. (2009). *The Works*. Vol. 2. [In Russian]. Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
5. Grigoriy, the Theologian, st. (2007). *The Works*. Vol. 2. [In Russian]. Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
6. Gulyga, A. (1987). *The Principles of the Aesthetics*. [In Russian]. Moskva, Politizdat.
7. *The Ancient Monastic Rules* (1892). [In Russian]. Moskva, Tipolitografia I. Yefimova.
8. Yefrem, Sirin, st. (1891). *Selected Works*. [In Russian]. St. Petersburg, Sinodal'naya Tipografia.
9. Ioann, Zlatoust, st. (2001). *The Selected Sermons*. [In Russian]. Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy Monastyr'.
10. Ioann, Lestvichnik, st. (2001). *Lestvitsa (The Ladder)*. [In Russian]. Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy Monastyr'.



11. Ovsianikov, M. (ed.). (1962). *The History of Aesthetics. The Monuments of the Aesthetical Thought of the World*. Vol. 1. [In Russian]. Moskva, Izd-vo Akademii Hudozhestv SSSR.
12. Nikolay, Kavasila (archbishop). (2011). *The Interpretation on the Divine Liturgy*. [In Russian]. Moskva, Izd-vo imeni sviatitelia L'va, Papy Rimskogo.
13. Yershov, S. (ed.). (2009). *The Spiritual War*. [In Russian]. St. Peterburg, Azbuka.
14. Simeon, the New Theologian, st. (2011). *The Words and Hymns*. Vol. 1. [In Russian]. Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
15. Simeon, the New Theologian, st. (2011). *The Words and Hymns*. Vol. 3. [In Russian]. Moskva, Sibirskaya Blagozvonitsa.
16. Sofroniy, Saharov (archimandrite). (2006). *To see God as He is*. [In Russian]. Sviato-Troitskaya Sergieva Lavra.
18. Tsarenok, A. (2013). *In the Search of the First Beauty: the Theological and Aesthetical Ideas of St. Grigoriy Nisskiy* [In Ukrainian]. Chernigiv, CNPY.