

Царенок А. В.

доцент кафедри філософії та культурології

Чернігівського національного педагогічного

університету імені Т. Г. Шевченка,

кандидат філософських наук

ЄДНІСТЬ ЕТИЧНИХ І ЕСТЕТИЧНИХ СМИСЛІВ

В АСКЕТИЧНІЙ ПРОПОВІДІ КАТАРСИСУ ТА МІМЕЗИСУ

Постановка проблеми. Неодмінною умовою дослідження візантійської естетики аскетизму є осмислення її надзвичайно щільного зв'язку з цариною аскетико-естетичних ідей. Нерозривна єдність етичних та естетичних смислів у межах аскетичної естетики виявляється, зокрема, в ученні Отців Церкви про катарсис та мімезис, ретельний аналіз якого, відповідно, виступає актуальним завданням для сучасних етики й естетики.

Аналіз досліджень і публікацій. Візантійська естетична думка (так само, як і її органічний зв'язок із релігійно-етичною доктриною) в цілому досить часто привертала до себе увагу з боку дослідників. Зацікавленість відповідною проблематикою виявляється багатьма істориками, культурологами та мистецтвознавцями, зокрема, С. Абрамовичем, С. Аверінцевим, Д. Айналовим, М. Алпатовим, Н. Бейнзом, Д. Беквітом, Л. Брегієром, К. Каварносом, О. Кажданом, Я. Креховецьким, С. Кримським, В. Лазарєвим, Д. Макнамарою, З. Удальцовою, Дж. Хелдоном. Безперечно, ведучи мову про вивчення естетичних ідей мислителів і митців Візантії, варто згадати низку власне історико-естетичних студій – праці В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, Л. Столовича, В. Татаркевича й молодого естетика Л. Усікової. Окрім того, естетична думка, яка розвивалася в державі ромеїв,

традиційно викликає інтерес у дослідників історії вітчизняної естетики, про що переконливо свідчить, наприклад, неодмінне звернення до візантійських естетичних учень авторів найбільш масштабних оглядів історії українських філософсько-естетичних пошуків (І. Іваньо, Л. Левчук та ін.). При цьому науковці, так або інакше, вдаються до аналізу певних засновків аскетичної доктрини, намагаючись визначити її роль у розвитку релігійно-естетичних концепцій Візантії та інших, передусім, європейських країн.

Водночас, певні аспекти візантійської аскетико-естетичної парадигми вимагають більш ретельного дослідження. Так, із-поміж прикметних рис естетики аскетизму, що заслуговують на пильну увагу з боку сучасних науковців, виділяється її глибоко етичний характер [див. : 3] – згадана природна єдність теоестетичних смислів із етичними. Усвідомлення цієї обставини актуалізує подальше всебічне вивчення згаданої аскетичної проповіді очищення (катарсису) єства людини та посилює наслідування (мімезису) нею властивостей Найвищого Єства.

Метою статті постає аналіз патристичного вчення про катарсис та мімезис в контексті дослідження візантійської естетики аскетизму.

Виклад основного матеріалу. Як відомо, концепт *катарсис* (від ст.-грецького κάθαρσις – очищення) являє собою один із найбільш класичних концептів естетичних студій давнини й сьогодення.

Ще від часів Античності важливим предметом філософських пошуків постає катарсична функція мистецьких практик, трактування якої вражає поліваріантністю, що пояснюється існуванням різноманітних підходів до аналізу проблеми. З одного боку, термін “катарсис” в античній естетиці використовувався для визначення сутності естетичного переживання [17, с. 85; 22, с. 217]. Водночас, процес генези смислового навантаження цього поняття виходив далеко за межі суто естетичного дискурсу давньогрецьких філософських традицій: на думку російського дослідника В. Шестакова, факт запозичення концепту “катарсис” із позаестетичної сфери дозволяв тлумачити

його найширшим чином [21, с. 97; 22, с. 217], в т. ч. у психологічних, моральних та релігійних сенсах.

Смислове наповнення відповідного терміну залежало від контексту його використання. Так, у філософсько-естетичних рефлексіях піфагорійців слово κάθαρσις вживається для позначення дії на людину музики, що її послідовники Піфагора пропагували в якості засобу для лікування тілесних та, в першу чергу, душевних хвороб. Утім, доктрина піфагорійців, безперечно, була за своїм характером доктриною релігійно-містичною: як зазначає Л. Жмудь, у згаданому контексті “поняття «очищення»... має... не тільки медичний, але й релігійно-етичний смисл” [13, с. 93].

Подібне використання терміну “катарсис” знаходимо й у філософській спадщині Платона, який визначає “етос” “як очищення (катарсис) души особистості та звільнення її від ланцюга почуттів...” [18, с. 112].

Хрестоматійне ж твердження учня й опонента Платона – Аристотеля – про катарсичну специфіку трагедійної дії (що, в інтерпретації цього античного мислителя, “через співчуття і страх сприяє очищенню подібних почувань” [2, с. 30]) характеризується відсутністю чіткого визначення вжитого поняття “κάθαρσις”. Ця обставина стає відправним пунктом в багатовіковій історії тлумачення процесу “очищення” сфери психоемоційних станів людини в різних культурних актах.

Вражаюча багатозначність терміну стає основою різних його інтерпретацій в естетичній думці, починаючи ще з XVI ст. [17, с. 89]. Як свідчать уже наведені приклади, в античній літературі цей термін вживався “і в естетичному, і в психологічному, і в етичному, і навіть в релігійному значенні”: “катарсис”, згідно з античною естетикою, “не є щось суто естетичне, він відноситься і до моралі, і до інтелекту, і до психології, тобто до всієї людини в цілому”, що свідчить про “нероздільний, синкретичний характер античної естетичної свідомості” [17, с. 89].

Прикметно, що дослідниками висловлюються думки про невідповідність вчення про катарсис в аристотелівському розумінні християнському релігійному світогляду [див. : 19]. Український філософ І. Федь пояснює такий стан речей, зокрема, згаданим у попередньому підрозділі фактом відсутності в християнстві ідей трагічного як такого. Натомість, наголошує цей науковець, трагічному в європейському середньовічному мистецтві протистоїть мученицьке, що є відчутним, наприклад, у житійному описі святих [19, с. 144].

Християнському баченню проблеми духовного очищення, певною мірою, відповідає не аристотелівське, а платонівське і неоплатонічне розуміння катарсичних процесів як “очищення душі від чуттєвих прагнень, від усього тілесного, що затемнює і викривлює красу ідей” [23, с. 141]. На перший план у християнській аскетичній естетиці виступає саме релігійно-естетичний (містико-естетичний) катарсис, щільно пов'язаний із докорінними змінами у внутрішньому світі людини, а саме, – із метаноєю – трансформацією свідомості, покаєнням. На думку вітчизняного естетика і культуролога В. Личковаха, “очищення через каяття – такою є формула церковної інсакралізації, релігійно-морального катарсису віруючих” [16, с. 29].

Аскетична проповідь Богопошуку та здобуття істинної краси виступає, зокрема, закликом до чистоти внутрішнього світу особистості. Пристрасність – душевна потворність – визнається Отцями Церкви цілком неприродною та початково зовсім невласивою людському єству. Очищення від неї є важливим підґрунтям духовного вдосконалення, справжньої аскези. Саме релігійно-містичний катарсис оспівується у візантійській естетиці аскетизму як один із найнеобхідніших кроків до Прекрасного: “... готуйте себе, щоб прийти до Господа та принести себе в жертву Господу в усій чистоті, якої ніхто не може знайти без очищення” [1, с. 235] (св. Антоній Великий (“Шосте послання”)); “перша справа наша тепер – дійти знову до живого союзу з Богом через очищення себе від пристрастей” [11, с. 246] (св. Василій Великий) (“П'ять попередніх слів про подвижництво”).

Невипадково у православній містиці Візантії, в якій, за патрологом С. Єпіфановичем, виділяються три стадії сходження до Бога, першою з них визнається саме очищення (κάθαρσις) людини від пристрастей та пристрастних помислів. І лише після цього стають можливими просвітлення (φωτισμός) духовним віданням, спогляданням та, зрештою, досягнення головної мети аскези – обоження (θέωσις) – “в акті містичного з’єднання із Божеством” [12, с. 25–26]. Таким чином, перебування на найвищій стадії духовного подвигу за свою умову має, зокрема, містичну й містико-естетичну метаморфозу особистості: й узагалі “шлях «обоження» є шляхом очищення та сходження розуму – katharsis” [20, с. 151].

Аналіз подібних ідей візантійської аскетичної естетики (й аскетичної естетики) дозволяє відзначити згадану смислову паралель між роздумами Отців та (нео)платонічною доктриною катарсису. Втім, безперечно, в цьому випадку є очевидними суттєві відмінності між цими двома аскетичними (і, водночас, естетичними) світоглядно-культурними традиціями. Так, християнський Ортодокс критикує радикальну негацію відносно тілесного, чуттєвого буття. Окрім того, головним джерелом патристичного вчення про релігійно-містичний катарсис виступають не критично адаптовані погляди античних мислителів, а Святе Письмо та Святий Переказ. В цьому нас переконує, зокрема, духовна спадщина святителя Григорія Нісського. Вдаючись до тлумачення євангельської заповіді “*Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога*” (Матф. 5:8), Великий каппадокієць зауважує, що “той, хто очистив серце своє від всілякої тварі та від пристрасної схильності, у власній своїй ліпоті бачить образ Божого ества” [7, с. 443]. Доброчесне життя, змиваючи бруд духовної недосконалості, призводить до докорінної зміни внутрішнього світу людини: “...тоді засяє в тобі боговидна ліпота”, – продовжує свою проповідь пошуку єднання з Творцем та обоження візантійський мислитель.

Образним прикладом для Григорія на разі слугує іржаве залізо, що його очищують від іржі. На сонце оновлений метал знову починає відбивати проміння

і виблискувати: “так і внутрішня людина, яку Господь називає серцем, коли очищена буде іржа нечистоти, що з’явилася на його образі від поганої любові, знову сприйме на себе подобу первообразу, і буде добрим; тому що подібне добру, без сумніву, є добрим”. Чистий серцем стає блаженним, бо “дивлячись на власну чистоту, у цьому образі бачить первообраз” (“Про блаженства”) [7, с. 444].

Святе Писання, розмірковує св. Григорій Нісський у творі “Про дівство”, радить відкласти тлінний та земний (“перстний”) образ, в який людина зодяглася через гріх, омившись чистим життям, ніби якоюсь водою (1 Кор. 15:49), “щоб, після відняття земної оболонки, знову засяяла краса души” [8, с. 344]. Людина повинна знову зробитися такою, “якою була створена на початку”. Безумовно, не її зусиллями досягається богоподібність: остання є великим даром від Творця, Який “разом із першим народженням одразу ж дає єству нашому свою подобу.” Ми маємо “тільки очистити нечистоту, що наросла від гріха, та вивести на світло сховану в душі красу”. На переконання богослова, цьому вчить і Господь в Євангелії словами “*Царство Боже всередині вас*” (Лук. 17:21), вказуючи, що благо Боже є нероздільним від людського єства, “є в кожному, незнане і сховане, коли буває заглушеним турботами та задоволеннями життя”, але воно знову знаходиться, “як тільки звернемо до нього свій розум” [8, с. 344–345].

З точки зору представників візантійської естетики аскетизму, повернення до втраченого з власної провини блаженства постає духовним оновленням людини (“блудного сина”): в ній знову сяє колись затьмарений пороком образ Небесного Отця, а отже, відновлюється і її причетність до Найвищої Краси – особистість нарешті стверджується в істинно прекрасному. Цей прикметний аскетико-естетичний акцент зустрічаємо в, зокрема, наступному заклику Авви Дорофея: “зробимо образ наш чистим, яким ми і прийняли його, омиємо його від скверни гріха, щоб стала явною краса його, що походить від чеснот. Про цю саму красу молився й Давид, кажучи: *Господи, волею Твоею подаждь доброте моеї силу* (Пс. 29:8). Отже, очистимо в собі образ (Божий), адже Бог вимагає його від

нас таким, яким дарував його, таким, що не має ані плями, ані пороку, ані чогонбудь такого (Еф. 5:27)” [10, с. 208–209].

Богодарована перемога над схильністю до зла, очищення серця від пристрастей у межах візантійської аскетичної (й естетичної аскетизму) осмислюються як віднайдення першоствореного стану людського буття, принципового оновлення: “ветху скинувши людину, в Нову [Христа] одягнемось, і Тобі поживемо, нашому Владиці та Благодійникові”. В наведених словах молитви святителя Василя Великого (який запозичує відповідну характерну ідею з Біблії) яскраво виражено, зокрема, сутність християнського релігійно-містичного катарсису (очищення від “ветхості” – недосконалості, неприродності) як необхідної передумови єднання з Богом – Абсолютною Красою та Творцем істинно прекрасного.

З точки зору візантійського аскетико-естетичного вчення, очищення внутрішнього світу особистості від набутої неприродності, повторності – заблуджень і пристрасності – уможливлює споглядання краси святих та неперевершеної Краси Божества. Як зазначає Василій Великий, “... очистити душевне око, щоб, знявши ніби якійсь гній, усяке затьмарення, спричинене невіглаством, міг я дивитися на красу Божої слави, – вважаю справою, що вартує значної праці та приносить важливу користь” (“Лист до Амфілохія, від імені Іракліда”) [4, с. 262].

Так само недвозначно на значенні містичного катарсису наголошує й Ісаак Сирін. На його переконання, “... якщо будеш чистий, то всередині тебе небо, і в собі самому побачиш Ангелів та світло їхнє, а з ними та в них і Владику Ангелів [15, с. 74]. При чому ця духовно-естетична інтроспектива допомагає людині споглядати і свою власну красу – красу свого нового стану: чистий душею “і баченням души своєї повсякчасно звеселяється, і дивується красі своїй, яка дійсно у сто разів блискучіша за світлість сонячну...” (Слово 8. Про храніння та зберігання себе від людей розслаблених та нерадивих...) [15, с. 76–77], – повчає преподобний Ісаак.

Таким чином, релігійно-містичний катарсис визнається Отцями Церкви не лише запорукою ствердження людини у прекрасному, але й, по суті, умовою та чинником естетичних актів найвищого порядку – актів, які по праву варто називати *аскетико-естетичними*.

Закликаючи людину до очищення її єства, візантійська естетика аскетизму також проповідує уподібнення Богу, наслідування Найвищої Краси: вчення про містичний катарсис щільно й органічно поєднане зі вченням про містичний (і, безперечно, містико-естетичний) *мімезис*.

За часів Античності поняття мімезису (від ст.-грец. μίμησις – наслідування, відтворництво) традиційно використовується для позначення сутності людської діяльності, у тому числі – й художньо-творчих звершень (у сучасному розумінні цього словосполучення). Середньовічні мислителі сприймають відповідну філософсько-естетичну концепцію, визнаючи роль наслідування у розвитку різного роду мистецтв. Водночас, у межах християнських аскетичних теорій терміном “мімезис” часто послуговуються, коли мова йде саме про сутність *мистецтва мистецтв* – аскези, духовного подвигу, – про власне мету людського життя. Шлях до Горішнього осмислюється як шлях посилюючого наслідування особистістю рис Найдосконалішого Буття – Особистості Абсолютної, – закономірним наслідком чого й стає згадане обоження (θέωσις) людського єства.

Безумовно, проповідуючи мімезис найвищого порядку аскетико-естетичне вчення в чергове виявляє свій глибоко етичний характер: як наголошує В. Бичков, “естетика аскетизму – це передусім, *етична естетика*, т. я. вона зорієнтована на формування певного образу життя, що веде до уподібнення Богу і, передусім, до уподібнення Христу в Його земному [й не тільки земному – прим. А. Ц.] житті” [3, с. 94–95]. Втім, при цьому аскетико-естетична доктрина не перестає являти собою доктрину естетичну: етичне начало теорії наслідування Творця (а також богоподібних істот – ангелів і святих) ніколи не втрачає своєї єдності з началом естетичним. Хрестоматійний заклик апостола Павла “*Будьте наслідувачами мене, як і я Христа!*” (1 Кор. 11:1) та стисла формула Отців

Церкви “Christianus alter Christus” (“християнин це інший Христос”) [див : 9, с. 69], на наш погляд, являють собою для віруючого не лише аскетико-етичні, але й аскетико-естетичні орієнтири, адже, як уже наголошувалося раніше, ствердження подвижника в добрі нерозривно пов'язане із його ствердженням в істинно прекрасному. Наслідування Боголюдини Христа – “живе, свідомо-свободне реальне відображення в духовній особистості людини духу й релігійно-морального влаштування життя Христова, за силою любові до Нього, як свого Ідеалу, Визволителя і Спасителя” (С. Зарін) [14, с. 366] – є наслідуванням Найвищого Добра та, водночас, наслідуванням Найвищої Краси, яке уможлиблюється Нею ж Самою.

Цей прикметний аскетико-естетичний акцент відчутний у, зокрема, духовній спадщині Григорія Нісського. Великий каппадокієць повчає, що означений мімезис має являти собою головний предмет прагнень особистості: метою людського життя постає “відновлення в первісний стан, який є не інше щось, як уподібнення Божеству” [8, с. 513], – зазначає Григорій у “Слові до сумуючих про тих, хто відійшов від цього життя до вічного”. На його щире переконання, християнство – це “наслідування божеського єства” [8, с. 217]. Святе Письмо велить не прирівнювати єство людське єству Божому, “але (Його) благі дії, наскільки можливо, наслідувати в житті” [8, с. 220] (“До Армонія, про те, що означає ім'я та назва: християнин”). Той, хто не уподібнюється Богу й Боголюдині, безпідставно називає себе християнином: “властивості справжнього християнина всі ті, які ми знайшли у Христі; з них доступні для нас наслідуємо, а ті, наслідування яких не є доступним нашому єству, шануємо і поклоняємось їм” (“Про досконалість, і про те, яким слід бути християнину. До Олімпія ченця”) [8, с. 229], – недвозначно наголошує Григорій Нісський.

І, водночас, таке наслідування в розумінні святителя постає наслідуванням Краси. В цьому нас переконує його проповідь уподібнення небесним безплотним силам. Григорій закликає віруючих до максимально можливого наслідування Богопричетного життя ангелів, які, у свою чергу, максимально можливо

наслідують Першокрасу: людині, – наголошує Великий каппадокієць, – слід “жити самою душею і наскільки можливо наслідувати життя безплотних сил, в якому вони ані одружуються, ані посягають (Марк. 12:25), але займаються, вправляючись, спогляданням нетлінного Отця та прикрашенням свого образу за подобою первісної краси [рос. – первобытної красоти] через можливе наслідування óної” (“Про дівство”) [8, с. 316–317].

Визнання ствердження особистості в добрі й красі як її уподібнення Творцю зустрічаємо й у роздумах Ісаака Сиріна. “Чи бажаєш розумом своїм бути у спілкуванні з Богом, прийнявши в себе відчуття óної насолоди, що не зневолена чуттями?” – запитує преподобний свого читача. Це питання одразу ж змінюється характерним закликом до вдосконалення в чесоті та обґрунтуванням її великого значення: “послугуй милостині. Коли всередині тебе знаходиться вона, тоді зображується в тобі óна свята краса, якою уподібнюєшся до Бога” (“Слово 1. Про зречення світу та про житіє чернече”) [15, с. 17], – повчає видатний аскет.

Цікаво, що закликаючи до наслідування Бога та святих, представники візантійської естетики аскетизму порівнюють містичний мімезис із мімезисом у царині художньої творчості. Відповідні аналогії, безперечно, не є випадковими: принцип відтворництва, яким послуговуються в мистецтві, є подібним до містико-естетичного відтворництва як наріжного принципу *мистецтва мистецтв*. Отці Церкви свідомі того, що здійснення такого зіставлення допоможе людині набагато краще зрозуміти основну мету духовного подвигу та специфіку способу її досягнення. Завдяки цьому, естетико-мистецтвознавчі рефлексії релігійних мислителів Візантії стверджуються в межах їхнього аскетичного богослов'я, суттєво посилюючи естетичний характер останнього.

Яскраві уподібнення аскези до образотворчого мистецтва знаходимо у творах Великих каппадокійців. Так, Василій Великий тих, хто наслідує оспіваних у Біблії праведників, порівнює із художниками. На його переконання, “... житія блаженних мужів, що представлені в письменах, подібно до якихось одушевлених картин життя по Богу, пропонуються нам для наслідування добрих

справ”. Подвижник послуговується ними, подібно до того, як митець послуговується художніми творами: “...як живописці, коли пишуть картину з картини, часто вдивляючись в оригінал, намагаються риси його перенести до свого твору, так і той, хто возревнував про те, щоб зробитися досконалим у всіх частинах чесноти, має у будь-якому випадку вдивлятися в життя святих, ніби в рухливі і діючі якісь скульптури, і що в них добре, те через наслідування робити своїм” [4, с. 40], – зазначає Василій Великий у листі до Григорія Богослова.

Прикметно, що Григорій Богослов також удається до порівняння духовного вдосконалення із мистецькими пошуками майстрів живопису. Розповідаючи про те, як святий Афанасій Великий наслідує життя святих, святитель Григорій уподібнює це аскетико-етичне відтворництво до процесу своєрідного художнього синтезу – поєднання найдосконаліших рис, узятих від різних їх носіїв. За Великим каппадокійцем, “позичаючи в одного ту, в іншого іншу красу, як роблять живописці, які намагаються довести зображуваний предмет до крайньої витонченості, та поєднавши все це в одній своїй душі, він [Афанасій Великий – прим. А. Ц.] з усього склав єдиний образ чесноти...” [6, с. 331]. Маючи за зразок духовні звершення святих, цей подвижник, зрештою, і сам “став зразком для своїх спадкоємців” (“Слово 21. Похвальне Афанасію Великому, архієпископу Олександрійському”) [6, с. 332], – переконаний Григорій Богослов.

Наслідування святих, безперечно, є й наслідуванням Того, Кого наслідують вони самі. Божество в естетиці аскетизму визнається Найвищим Володарем рис, що їх подвижнику належить відобразити у своїй душі. Краса Боголюдини, досконалість Її моральних якостей і поведінки, є тією “натурою”, малюнком із якої мають стати як внутрішній світ, так і вчинки людини. Невипадково Василь Великий, проповідуючи наслідування Христа, вдало порівнює приклад, що його являє собою життя Месії, з іконою – зображенням шуканих подвижником орієнтирів. “Будь-яка дія, возлюблений, і будь-яке слово Спасителя нашого Ісуса Христа є правилом благочестя та чесноти. Для того і

втілює Він, ніби на іконі зображуючи і благочестя, і чесноту, щоб кожен та кожна, дивлячись на Нього, за можливістю наслідували Первообраз (τὸ ἀρχέτυπον). Адже для того Він носить наше тіло, щоб і ми наскільки можливо наслідували Його життя” (“Подвижницькі статuti”) [5, с. 322], – наголошує святий.

Григорій Нісський, ведучи мову про важливість наслідування Бога, цілком у дусі аскетико-естетичного вчення пояснює свою думку за допомогою звернення до царини живопису. Великий каппадокієць уподібнює людину до того, хто вчиться майстерності відтворювати дійсність у фарбах: “... якби ми вчили мистецтву живопису і вчитель запропонував нам на картині який-небудь прекрасно накреслений образ, то звісно кожен би (з нас) повинен був у своєму живописанні наслідувати óне прекрасне (зображення), щоб картини всіх прикрасилися за зразком краси, що знаходиться перед нами”. На переконання Григорія, кожна людина є “живописцем власного життя, а художник справи життя є свободна воля, фарби ж для відтворення образу – чесноти...”. Первообразом, Який належить наслідувати, безперечно, визнається Божество. Святий наголошує на величезній відповідальності, що її несе особистість за належне відображення рис Творця у власній душі: “не малою є небезпека, замість наслідування першообразної краси, накреслити яке-небудь огидне та потворне обличчя, замість вигляду Владичного брудними фарбами зобразивши образ пороку. Але для зображення краси ми маємо брати, наскільки можливо, чисті фарби чеснот, змішані між собою за правилом мистецтва, так, щоби бути нам образом образу, через діяльне, наскільки можливо, наслідування – відбиваючи [рос. – отпечатлевая] першообразну красу...” (“Про досконалість, і про те, яким належить бути християнину. До Олімпія ченця”) [8, с. 245–246].

За Григорієм Нісським, належне наслідування Бога людиною має непересічне значення як для неї самої, так і для інших людей. Мімізис найвищого порядку визнається потужним засобом проповіді християнських істин та чеснот. Водночас, негідне духовно-естетичне відтворництво з

очевидністю призводить до згубних наслідків. Як повчає візантійський мислитель, той, хто ще не є християнином, “яким побачить у нас життя, що ведеться, як він упевнений, за наслідуванням Богу, таким буде шанувати і наше Божество. Так що, якщо він побачить приклади всього благого, то увірує, що Божество, Яке ми шануємо, благе...”. Людина ж, яка віддана пристрастям, “своїм життям дає невірним привід засуджувати Божество, в Яке ми віруємо” [8, с. 218–219], – вказує Григорій Нісський у творі “До Армонія, про те, що означає ім’я та назва: християнин”.

Згідно з аскетико-естетичним ученням, наслідування Бога й Боголюдини повертає людське ество до його природного стану – стану досконалості, святості, благовидості, – що відповідає задуму Творця. Синергійне і, зрештою, Богодароване знайдення кожною особистістю-шукачем своєї первісної краси, в розумінні мислителів християнського Сходу, безперечно, являє собою чергову перемогу Надкраси та Наддобра.

Неминучість остаточного ствердження істинно прекрасного в праведній людині не підлягає сумніву: поліаспектність візантійської естетики аскетизму закономірно доповнюється яскраво вираженим *есхатологічним оптимізмом*. Отці Церкви свідомо наголошують, що в майбутньому на достойників чекає обов’язкове преображення. Як переконаний преподобний Макарій Єгипетський, після всезагального воскресіння “тіла людські стануть «світловидними»” [див. : 3, с. 115].

Святитель Григорій Нісський у “Слові до сумуючих про тих, хто перейшов із цього життя до вічного” зазначає, що в Царстві Божому після цілковитого видалення зла “в усіх знову засяє боговидна краса, за образом якої були ми створені спочатку (інший варіант перекладу: “... засяє знову в усіх богоподібна краса, якою ми були створені [рос. – образованы] від початку” [див. : 20, с. 253]). Краса ж ця є світло, й чистота, й нетління, і життя, й істина, й подібне” [8, с. 530–531]. Остаточне оновлення людини – свідомого борця зі злом (передусім, злом всередині самої себе) – неодмінно супроводжуватиметься набуттям як її душою,

так і воскреслим тілом тієї краси, для якої вони й були створені. Ведучи мову про неперевершену радість праведних у новому бутті, нісський ієрарх, зокрема, відзначає, що “кожен буде і сам радіти, бачачи красу іншого, і передавати свою радість; оскільки жодне зло не спотворить вигляду души” [8, с. 531]. На переконання Великого каппадокійця, у блаженній дійсності, що її сподобляться гідні, відбудеться остаточне знищення душевної і тілесної потворності, а прекрасне остаточне ствердиться в людському естві.

Цей принциповий есхатологічний наголос, що його роблять і інші Отці Церкви, являє собою обов’язкову ознаку візантійського аскетико-естетичного вчення із притаманним йому надзвичайно оптимістичним характером.

Висновки. З точки зору естетики аскетизму, прагнучи до Бога та до оновленого блаженного буття в Ньому, людина закономірно прагне до Краси і, належно спілкуючись із Нею завдяки очищенню своєї души, а також посилено наслідуючи Її риси, сама стає прекрасною – чистою, доброю, обоженою. Невипадково важливими категоріями як аскетичної етики, так і аскетичної естетики виступають категорії катарсису й мімезису: повчання Отців Церкви про необхідність очищення від усього пристрасного, потворного доповнюється закликом до наслідування Бога, Боголюдини Христа та святих. При цьому проповідь уподібнення до Творця або до Його достойників супроводжується порівнянням мімезису найвищого порядку із відтворництвом у царині художньої творчості, що з очевидністю посилює естетичний характер аскетичного вчення. З точки зору представників візантійської естетики аскетизму, релігійно-містичний катарсис та містичний (і, водночас, містико-естетичний) мімезис виступають засобами ствердження в особистості істинно прекрасного, ведуть її до шуканого преображення й уможливають споглядання Надкраси та спілкування з Нею. Через очищення й наслідування Бога людина відновлює природну красу свого ества – красу, що відповідає задуму Найвищого Митця. Прикметний оптимізм аскетико-естетичної доктрини полягає й у недвозначному есхатологічному наголосі на неминучості остаточної перемоги Добра та Краси,

а отже, й на остаточному ствердженні прекрасного в єстві всіх без винятку праведних людей, яке чекає на них у блаженному майбутньому.

Врахування відповідних ідей допомагає усвідомленню органічної єдності етичних та естетичних смислів у межах візантійської аскетичності: висновок про глибоку етичність естетики аскетизму закономірно доповнюється висновком про виразний містико-естетичний характер (або, принаймні, про суттєве естетичне забарвлення) аскетичної етики.

Література

1. Антоний Великий, преп. Послания / Преподобный Антоний Великий // Преподобный Антоний Великий. Житие и послания. – М. : ООО «Синтагма», 2010. – С. 181–253.
2. Аристотель. Поэтика. Риторика / Аристотель ; [пер. с др.-греч. В. Аппельрот, Н. Платонова]. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 352 с.
3. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.
4. Василий Великий, св. Письма / Святитель Василий Великий. – М. : Издательство Московского Подворья Свято Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 560 с.
5. 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).
6. Григорий Богослов, св. Избранные творения / Святитель Григорий Богослов. – Изд. 2-ое. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 400 с. – (серия “Духовная сокровищница”).
7. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – . – Т. 2. – 1861. – 479 с.

8. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 7. – 1865. – 536 с.
9. Джон Пантелеймон Мануссакис, архим. Бог после метафизики. Богословская эстетика / архимандрит Джон Пантелеймон Мануссакис. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
10. Дорофей, Авва. Душеполезные поучения и послания / Авва Дорофей. – М. : Издательство “Отчий дом”, 2000. – 320 с.
11. Древние иноческие уставы / Собр., коммент. Еп. Феофана. – М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
12. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей Леонтьевич Епифанович. – М. : Мартис, 2003. – 220 с.
13. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа / Леонид Яковлевич Жмудь. – Л. : Наука (Ленинградское отделение), 1990. – 192 с.
14. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению : этико-богословское исследование / Сергей Михайлович Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с.
15. Исаак Сирий, преп. Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирий. – М. : Лепта Книга; Симферополь : Родное Слово, 2012. – 800 с. – (Путь святости. Вып. 8).
16. Личковах В. А. Некласична естетика в культурному просторі ХХ – поч. ХХІ століть / Володимир Анатолійович Личковах. – К. : НАКККіМ, 2011. – 224 с.
17. Лосев А. Ф. История эстетических категорий / А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков. – М. : Искусство, 1965. – 376 с.
18. Рижкова С. Еволюція космо-етичних уявлень у релігійних та філософських системах. Стаття друга / Світлана Анатоліївна Рижкова // Філософська думка. – 2004. – № 3. – С. 110–124.
19. Федь І. А. Релігія і мистецтво : два плеча одного важеля у формуванні національної свідомості / І. А. Федь // Актуальні проблеми історії, теорії та

- практики художньої культури :Зб. наук. праць. Вип. 14. – К. : Міленіум, 2005. – С. 142–149.
- 20.Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы Церкви / протоиерей Георгий Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633 с. – (Philosophy).
- 21.Шестаков В. П. Катарсис: от Аристотеля до хард рока / Вячеслав Павлович Шестаков // Вопросы философии. – 2005. – № 9. – С. 95–106.
- 22.Шестаков В. П. Эстетические категории : Опыт систематического и исторического исследования / Вячеслав Павлович Шестаков. – М. : Искусство, 1983. – 358 с.
- 23.Эстетика : словарь / [общ. ред. А. А. Беляева и др.]. – М. : Политиздат, 1989. – 447 с.

Анотація

Царенок А. В. Єдність етичних і естетичних смислів в аскетичній проповіді катарсису та мімезису. – Стаття.

Ретельне дослідження візантійської естетики аскетизму дозволяє зробити висновок про її органічний зв'язок із цариною теолого-етичних ідей. Яскраві приклади виявлення такого зв'язку ми зустрічаємо в аскетичному вченні про очищення (катарсис) єства людини та посильне наслідування (мімезис) нею властивостей Найвищого Єства. З точки зору візантійських проповідників духовного подвижництва, релігійно-містичні катарсис та мімезис виступають засобами ствердження в особистості істинної краси, ведуть її до преображення й уможливають споглядання Краси Абсолютної та спілкування з Нею. Через очищення й наслідування Бога людина відновлює природну красу свого єства – красу, замислену Найвищим Митцем. Врахування відповідних думок, висловлених свв. Василієм Великим, Григорієм Богословом, Григорієм Нісським, Ісааком Сиріном та іншими мислителями-аскетами Візантії,

допомагає усвідомленню органічної єдності етичних та естетичних смислів у межах православної аскетички.

Ключові слова: естетика аскетизму, візантійський аскетизм, катарсис, мімезис, прекрасне.

Аннотація.

***Царенок А. В.* Единство этических и эстетических смыслов в аскетической проповеди катарсиса и мимезиса. – Стаття.**

Тщательное исследование византийской эстетики аскетизма позволяет сделать вывод о её закономерной связи со сферой теолого-этических идей. Яркие примеры проявления такой связи мы встречаем в аскетическом учении об очищении (катарсисе) человеческого естества и о сильном подражании (мимезисе) им свойствам Естества Высшего. С точки зрения византийских проповедников духовного подвижничества, религиозно-мистические катарсис и мимезис выступают способами утверждения в личности истинной красоты, ведут её к преобразению, делают возможным созерцание Красоты Абсолютной и общение с Ней. Благодаря очищению и подражанию Богу человек восстанавливает естественную красоту своего “Я” – красоту, задуманную Высшим Художником. Принятие во внимание соответствующих мыслей, высказанных свв. Василием Великим, Григорием Богословом, Григорием Нисским, Исааком Сирином и другими теологами-аскетами Византии, помогает осознанию органического единства этических и эстетических смыслов в пределах православной аскетички.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, византийский аскетизм, катарсис, мимезис, прекрасное.

Summary

Tsarenok A. V. Unity of ethical and aesthetical ideas in the ascetic doctrine of catharsis and mimesis. – Article.

Thorough exploration of the Byzantine aesthetics of the asceticism makes possible a conclusion about the strong and quite natural connection, which exists between the ascetic aesthetics and ascetic ethics. This connection becomes obvious for scientists, who study the ascetic doctrine of purification (catharsis) of human nature (which must be purified from sin) and doctrine of imitation (mimesis) of God. According to Byzantine religious philosophers (for example, sts. Vasilii, the Great, Grigoriy, the Theologian, Grigoriy, bishop of Niss, Isaak Sirin), due to these mystical catharsis and mimesis a person becomes able to renew true and natural beauty of his or her inner world and to enjoy Beauty of Absolute. Taking into consideration such theologian reflections helps us to understand the organic unity of ethical and aesthetical ideas in the Orthodox ascetic doctrine. On the one hand, ascetic aesthetics possesses amazing ethical character, on the other, – mystical and aesthetical character represents itself the obvious feature of ascetic ethics.

Key words: aesthetics of the asceticism, the Byzantine asceticism, catharsis, mimesis, beauty.