

УДК 111.852:27–585

Царенок Андрій Вікторович

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та культурології

Чернігівського національного

педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка

e-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

Tsarenok Andrey Victorovich

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor at the Department of Philosophy and Culturology

of Chernihiv Shevchenko National Pedagogical University

e-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

## **КРАСА ЛЮДСЬКОГО ЄСТВА:**

### **АСКЕТИКО-ЕСТЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ**

*Мета статті полягає у з'ясуванні специфічних рис візантійського аскетико-естетичного вчення про духовну та тілесну красу людини.*

*Методи. Послугуючись загальнонауковими методами узагальнення та систематизації, а також герменевтичним методом студіювання культурних традицій, автор статті прагне ствердити принцип розгляду естетики аскетизму в її природній цілісності.*

*Основні висновки. Ретельний аналіз богословської спадщини мислителів-аскетів Візантії уможлиблює уникнення розгляду ортодоксальної аскетичної (і, відповідно, аскетико-естетичної) традиції як “антисоматичної”. Звеличуючи духовну красу людини, естетика аскетизму, водночас, не сповідує радикальної негації до тілесної краси. Закликаючи до обережного ставлення до чуттєво прекрасного, проповідники аскези вдаються й до, зокрема, осміювання особливо прикметної соматичної краси праведної особистості, а власне аскетичний заклик до пошуку моральної досконалості виступає й закликом до ствердження в істинно прекрасному всього людського ества.*

## **HUMAN BEAUTY AS THE SUBJECT OF THE ASCETIC AESTHETICS**

*The aim of the article is to explore Byzantine ascetic and aesthetical doctrine of human spiritual and somatic beauty.*

*The methods. Using the scientific methods of generalization, systematization and hermeneutical analysis of cultural traditions, the author tries to point out basic corresponding principles of aesthetics of the asceticism.*

*The main conclusions. A. Tsarenok does not agree with the statement that the Christian asceticism turns the Christianity in the principally anti-aesthetical religion. First of all, ascetics underline the value of spiritual beauty of human being. According to them, somatic beauty must play an important role in our life as well. 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.*

**Ключові слова:** *естетика аскетизму, духовна краса, тілесна краса, преображення, аскетизм.*

*Key words: aesthetics of the asceticism, spiritual beauty, somatic beauty, transfiguration, asceticism.*

**Постановка проблеми.** Дослідження історії естетичних традицій на теренах Європи й, зокрема, на теренах України, неодмінно передбачає аналіз візантійського аскетико-естетичного вчення, яке виступило важливим чинником розвитку релігійно-філософських концепцій прекрасного як на християнському Сході, так і на християнському Заході. При цьому хрестоматійним предметом історико-естетичних студій постає осмислення теологами Візантії проблеми краси людського єства – осмислення, поверхове ознайомлення з яким може спричинити хибне інтерпретування візантійської естетики аскетизму, розуміння останньої як доктрини, що виключно зневажливо ставиться до соматично прекрасного. Уникнення згаданої поверховості під час вивчення аскетико-естетичної традиції являє собою одне з особливо пріоритетних завдань для сучасної естетичної науки.

**Аналіз досліджень.** Вихід на рівень дослідження естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках праць історичного, історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брегієра, 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.

Розумінню специфіки візантійського аскетико-естетичного вчення суттєво сприяє звернення до творів представників релігійно-філософського дискурсу, зокрема, – о. П. Флоренського та о. С. Булгакова, які свідомо акцентують увагу на вражаючому естетичному потенціалі Православ'я. Принципи осмислення аскетичної культури, стверджені у філософській спадщині цих мислителів варто

визнати важливим методологічним підґрунтям для належного розвитку сучасної історико-естетичної візантології.

Важливим завданням для естетичної науки є подальше дослідження візантійської ортодоксальної естетики аскетизму, систематизація ідей проповідників духовного подвижництва та досягнення гранично чіткого усвідомлення специфіки ставлення аскетизму до спіритуально й соматично прекрасного в людському естві.

**Метою статті** постає аналіз візантійського аскетико-естетичного вчення про духовну та тілесну красу людини.

**Виклад основного матеріалу.** Безперечно, відповідний вимір естетики аскетизму є нерозривно пов'язаним із цариною релігійно-антропологічних та релігійно-етичних ідей. Констатація цього органічного зв'язку 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 «умного художества», творчого натхнення" [2, 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**" [3, с. 16] – висновок категоричний і, на наш

погляд, цілком слухний, 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 [див. : 13, 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 Суцим є *реальним* спілкуванням із Надкрасою, *реальним* залученням до Її неперевершеного сяйва, 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.

Антрополого-естетичні смисли Святого Письма допомагають Отцям Церкви однозначно стверджувати про те, що *людина створена бути прекрасною*. Протилежне судження з очевидністю виступає безглуздя: 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 єства” [5, с. 341–342]? Відтак, краса – це первісний і природний стан людського буття, один із аспектів вихідної досконалості вінця творіння. 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”) [4, с. 87].

Роздуми представників візантійської естетики аскетизму у кожному конкретному випадку постають, водночас, і роздумами етичного характеру. Звісно, не будь-яке прекрасне в дійсності визнається ними 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”) [5, 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”) [4, 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” [8, 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") [4, с. 90]. Ієрарх наголошує, що гріховність, пристрастність 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") [5, с. 342].

Належне відображення Краси Божества людською душею унеможлиблюється 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) [14, с. 722]. Автор "Великого покайного 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") [1, с. 37].

Відповідно, пошук втраченої краси визнається естетикою аскетизму надзвичайно важливою метою людського життя. 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 пристрастним 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” [9, с. 458].

Заклики до пошуку втраченої людським єством краси 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. При чому, як переконує віра й досвід, ця краса вже є присутньою всередині людського єства. Своєрідне узагальнення таких ідей представників естетики аскетизму свого часу здійснює, зокрема, митрополит Антоній (Блум). Розмірковуючи про подвиг душпастирства, цей видатний богослов ХХ– початку ХХІ ст. недвозначно наголошує, що “духовний отець має бути в змозі бачити в людині красу образу Божого. Навіть якщо людина пошкоджена гріхом, духовник має бачити в ній ікону Бога і благоговіти.



І заради тієї Божественної краси, яка в ній є, працювати над усуненням усього, що спотворює образ Божий” [див. : 15, с. 23].

Із цієї точки зору аскетичні звершення, що сприяють ствердженню людини як істоти по-справжньому прекрасної, інтерпретуються християнськими мислителями як особливого роду майстерність, мистецтво. До цього вдається, зокрема, Григорій Нісський у своїх роздумах про значення добродієвства. “Адже як у інших заняттях вигадані деякі мистецтва для того, щоб досконаліше виконати ту справу, про яку піклуємось: так мені здається, і подвиг дієвства являє деяке мистецтво та здатність до досягнення більш божественного життя, допомагаючи тим, хто живе во плоті, уподібнюватися до єства безплотного” (“Про дієвство”) [5, с. 317], – зазначає Великий каппадокієць.

Навіть за врахування тієї загальновідомої обставини, що для мислителів Античності та Середньовіччя грецький термін τέχνη або латинський термін ars, що перекладаються українською як “мистецтво”, все ж означають майстерність у різних галузях людської діяльності, а не тільки художню творчість у сучасному розумінні, й у цьому випадку неможливо не помітити виразний естетичний характер рефлексій візантійських аскетів. І духовний подвиг узагалі, й певні його аспекти осмислюються ними як, по суті, художній процес – активність, спрямована на ствердження прекрасного в особистості. Так, наприклад, уже згадуваний Ісихій Ієрусалимський, указуючи на значення трезвіння (чистоти серця, його безмолв’я) для людини, підкреслює, що ця чеснота “є духовне художество...” [10, с. 403], а Авва Дорофей, традиційно визнаючи подвижництво мистецтвом мистецтв [7, с. 113], порівнює шукача духовної досконалості із майстерним художником, зодчим [7, с. 173; с. 180].

Таким чином, 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 процесу 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.

Краса, що її сподобляються ревні шукачі Горішнього, безумовно перевершує будь-які красоти земного світу. З цієї точки зору, надзвичайно показовою складовою візантійської теоестетики постає оспівування невимовної краси, дарованої Найвищим Митцем Богородиці за Її незчисленні духовні звершення. На переконання св. Григорія Палами, “бажаючи створити образ досконалої краси і ясно показати ангелам та людям силу Свого мистецтва, Бог воістину зробив Марію найпрекраснішою”. В особистості Пречистої Діви дивовижним чином стверджуються різноманітні істинно прекрасні якості. Творець “поєднав у Ній окремі риси краси, які Він роздав іншим створінням, і зробив із Неї загальну окрасу істот видимих і невидимих, або, точніше, Він зробив із Неї ніби суміш усіх досконалостей, божественних, ангельських та людських, найвищу красу, що прикрашає обидва світи, сходить від землі до неба і навіть переважає останнє” [цит. за : 12, с. 147], – наголошує видатний ісихаст.

Естетичні смисли православної маріології закономірно знаходять свій вираз у творах літургійного призначення. Яскравим прикладом цього слугують, зокрема, наступні рядки, що їх зустрічаємо в одному з канонів на честь Богородиці: “Въ женáхъ Тя красnú и добру́, прекра́сный Господь оуразумéвъ, изъ Тебé воплотися. Тогò оубо моли, Пресвятая Отроковице, спасти мя” [11, с. 157]. У стислий та доволі чіткий, недвозначний спосіб автор наведеного молитовного звернення висловлює важливі ідеї християнського естетичного вчення.

Абсолютною Красою він, стверджуючи наріжний принцип теоцентричної онтології прекрасного, визнає Бога. На це, звісно, вказує слово “прекрасний”, яким возвеличується Творець. Цікаво, що відповідний епітет вжито вже після слів, за допомогою яких оспівуються якості Діви Марії: Вона – “красна́”, вражає Своєю красою, але, безумовно, “пре-красним” – Красою Найвищою – є саме Господь. Він постає й головним суб’єктом сприйняття істинно прекрасного у дійсності, а також його цінителем. Невипадково саме “красна́” та “добра́” “въ женахъ” обирається Богом для виконання великої місії – стати Матір’ю Христа як людини.

Привертає до себе увагу й використання автором згаданої молитви для характеристики Богородиці слів “красна́” і “добра́”, що розміщуються одне поруч із іншим. Цілком можливо, що таким чином звеличуються не лише чесноти Діви Марії, але й найчистіша краса Її зовнішнього вигляду, що відображає внутрішню красу, осяюється нею. Тоді в цьому випадку ми маємо справу із художнім ствердженням аскетико-естетичної ідеї про поєднання доброго та прекрасного у єстві праведної людини, якою у християнському богослов’ї визнається передусім Богородиця.

Проблема прекрасного в людській зовнішності взагалі є однією із важливих проблем естетики аскетизму. І мова на разі йде не тільки про, наприклад, сувору критику Отцями й учителями Церкви штучного прикрашення тіла. Біблія – незаперечний авторитет для християнських мислителів – не заперечує значення чуттєвої (соматичної) краси як такої, особливо, коли на її сторінках розповідається про благовидість саме благочестивої особистості. Стверджуючи смисли Святого Письма й, безумовно, Священного Передання, церковні діячі у своїх роздумах про феномен прекрасного в людині наголошують на щільному зв’язку її зовнішнього вигляду із її ж внутрішнім світом. Дидактична спадщина богословів являє собою площину для втілення вже згаданої на початку статті ідеї калокагатії: їхні рефлексії, спрямовані на осмислення святості, благобуття особистості постають, водночас, і теолого-

естетичними рефлексіями, що не оминають увагою зовнішності шукачів духовної досконалості.

Варто відзначити, що 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 вірно сприйняти та належно оцінити красу земну.

Водночас, “антисоматизм” як такий зовсім не властивий християнському вченню (так само, як і його естетичній складовій). На переконання представників ортодоксальної естетики аскетизму, у сходженні особистості до Бога та в набутті шуканої кожним краси, бере участь як людська душа, так і тіло. Відповідно, поруч зі згаданим аспектом застереження, в межах аскетико-естетичного вчення 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 Ніського. 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 душевна чеснота затьмарювала “своїм сяйвом тілесні досконалості” [6, 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 створіть 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”) [6, с. 228].

**Висновки.** Щільний зв'язок етичного й естетичного начал у межах візантійської естетики аскетизму виявляється, зокрема, у ствердженні Отцями християнського Сходу ідеалу калокагатії. Закликаючи до гранично обережного ставлення до соматично прекрасного, мислителі-аскети, 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 втрати, причиною чого стало гріхопадіння перших людей. Відповідно, з точки зору естетики аскетизму, метою особистості є душевне й тілесне преображення, яке уможлиблюється виключно на шляху синергії – співдії Бога та людини. Спілкування із Творцем – Найвищою Красою – 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 та благовидістю. Невипадково ортодоксальне аскетико-естетичне вчення Візантії оспівує духовне подвижництво як *мистецтво мистецтв*, яке сприяє досягненню людиною справжнього благодуття, що, безперечно, постає й буттям прекрасним.

#### Список використаних джерел

1. Андрей Критский, св. Великий покаянный канон / Преподобный Андрей Критский. – М. : Издательство “Святитель Киприан”, 1996. – 78 с.
2. Булгаков С., протоирей. Православие. Очерки учения Православной Церкви / протоирей Сергей Булгаков. – К. : Либідь, 1991. – 238 с.
3. 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).
4. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 1. – 1861. – 470 с.
5. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 7. – 1865. – 536 с.
6. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 8. – 1866. – 542 с.
7. Дорофей, Авва. Душеполезные поучения и послания / Авва Дорофей. – М. : Издательство “Отчий дом”, 2000. – 320 с.
8. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей Леонтьевич Епифанович. – М. : Мартис, 2003. – 220 с.
9. Иоанн Лествичник, преп. Лествица / Преподобный Иоанн Лествичник. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001 – 671 с.
10. Исихий Иерусалимский, преп. Душеполезное слово о трезвении и молитве / Преподобный Исихий Иерусалимский // Брань духовная / Сост. С. Ершов. – СПб. : Издательский дом “Азбука-классика”, 2009. – С. 402–445.
11. Каноны Богородицы, с малым повечерием. – Киев : Свято-Введенский мужской монастырь, 2006. – 229 с.
12. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Владимир Николаевич Лосский. – М., 1991. – 300 с.
13. Лосский Н. О. История русской философии / Николай Онуфриевич Лосский. – М. : Высшая школа, 1991. – 559 с. – (Библиотека философа).

14. СIMEОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, преп. Слова и гимны : В 3-х книгах / Преподобный СIMEОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – Кн. 3. – 759 с.
15. Сперанская Е. II Международная научно-церковная конференция (Продолжение) / Е. Сперанская // Журнал Московской Патриархии. – 1987. – № 10. – С. 18–26.

### References

1. Andrej Kritskiy, sv. Velikij pokajannyj kanon / prepodobnyj Andrej Kritskiy. – Moskva: Izdatel'stvo "Sviatitel' Kiprian", 1996. – 78 s.
2. Bulgakov S., prot. Pravoslavie. Ocherki uchenija Pravoslavnoy Tserkvi / prot. Sergiy Bulgakov. – Kiiv: Lybid', 1991. – 238 s.
3. Bychkov V. V. Esteticheskiy lik bytija (Umozrenija Pavla Florenskogo) / V. Bychkov. – Moskva : Znaniye, 1990. – 64 s. – (Novoje v zhizni, nauke, tehnikе. Serija "Estetika"; № 6).
4. Grigoriy Nisskiy, sv. Tvorenija: v 8 t. / sv. Grigoriy Nisskiy. – Moskva : Tipografija T. Got'e, 1861. – ... . – T. 1. – 1861. – 470 s.
5. Grigoriy Nisskiy, sv. Tvorenija: v 8 t. / sv. Grigoriy Nisskiy. – Moskva : Tipografija T. Got'e, 1861. – ... . – T. 7. – 1865. – 536 s.
6. Grigoriy Nisskiy, sv. Tvorenija: v 8 t. / sv. Grigoriy Nisskiy. – Moskva : Tipografija T. Got'e, 1861. – ... . – T. 8. – 1866. – 542 s.
7. Dorofey, Avva. Dushепoleznye pouchenija i poslanija / Avva Dorofey. – Moskva: Izdatel'stvo "Otchiy Dom", 2000. – 320 s.
8. Yepifanovich S. L. Prepodobnyi Maksim Ispovednik i vizantijskoje bogoslovie / S. Yepifanovich. – Moskva: Martis, 2003. – 220 s.
9. Ioann Lestvichnik, prep. Lestvitsa / prerodobnyj Ioann Lestvichnik. – Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy monastyr', 2001. – 671 s.
10. Isihiy Ierusalimskiy, prep. Dushепoleznoje slovo o trezvenii i molitve / prepodobnyi Isihiy Ierusalimskiy // Bran' duhovnaja / Sost. S. Yershov. –

Sankt-Peterburg: Izdatel'skiy dom "Azbuka-klassika", 2009. – S. 402–445.

11. Kanony Bogoroditse, s malym povecherijem. – Kyiv: Sviato-Vvedenskiy muzhskoy monastyr', 2006. – 229 s.
12. Losskiy V. N. Ocherki misticheskogo bogoslovija Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoje bogoslovije / V/ Losskiy. – Moskva, 1991. – 300 s.
13. Losskiy N. O. Istorija russkoy filosofii / N. O. Losskiy. – Moskva: Vysshaja shkola, 1991. – 559 s. – (Biblioteka filosofa).
14. Simeon Novyj Bogoslov, prep. Slova i gimny: v 3 knigah / prepodobnyj Simeon Novyi Bogoslov. – Moskva: Sibirskaja Blagozvonitsa, 2011. – Kn. 3. – 759 s.
15. Speranskaja E. II Mezhdunarodnaja nauchno-tserkovnaja konferentsija (Prodolzhenije) / E. Speranskaja // Jurnal Moskovskoj Patriarhii, 1987, № 10, S. 18–26.