

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭСТЕТИКИ АСКЕТИЗМА
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ
XX ВЕКА.**

А. В. Царенок

Царенок А. В. Теоретические проблемы эстетики аскетизма в отечественной религиозной философии XX века. Статья посвящена анализу фундаментальных принципов интерпретации эстетики православного аскетизма, осуществлённой в трудах выдающихся представителей русской религиозной философии XX века. Подчёркивая важность дальнейшего исследования эстетики аскетизма, развивающейся на христианском Востоке, автор статьи считает целесообразным условное выделение таких взаимосвязанных и взаимодополняющих составляющих аскетико-эстетической доктрины, как онтологическая, гносеологическая, этическая и теолого-искусствоведческая.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, аскетизм, теология, патристика, русская религиозная философия.

Tsarenok A. V. Theoretical Problems of the Aesthetics of the Asceticism in Domestic Religious Philosophy of the XXth century. The article is devoted to the interpretation of the Orthodox ascetic aesthetics in researches of the famous representatives of Rus' religious philosophy of the XXth century. Underlining the importance of further exploration of Christian East aesthetics of the asceticism, the author of the article proposes to point out some concrete aspects of the ascetic and aesthetical doctrine. In his opinion, scientists can conventionally distinguish 1) ontological, 2) gnoseological, 3) ethical aspects and 4) the aspect of theological interpretation of arts (first of all, of religious arts) of the ascetic aesthetics.

Key words: aesthetics of the asceticism, asceticism, theology, patristic doctrine, Rus' religious philosophy.

Введение. Хрестоматийный вопрос о ценностном аспекте бытия человеческой личности, поиск фундаментальных критериев её социального и

само- утверждения в духовной активности всегда выступали и выступают необходимым компонентом наиболее известных философско-антропологических доктрин. Связь смысложизненных ориентиров человечества с аксиологической рефлексией как в стихийных так и, в той или иной степени, систематизированных формах самоочевидна. Без неё закономерно становится бесперспективной даже сама теоретическая постановка извечных проблем, в своё время лаконично и метко сформулированных И. Кантом – “Что такое человек?” и “На что я могу надеяться?”

Как известно, разрабатывая концепцию о надеждах человечества и возможности их осуществления, видя в ней логическую составляющую своей “критической” системы, кенигсбергский мыслитель выходит на уровень эстетических обобщений. Такой поворот, безусловно, не был случайным: то, что “способность суждения” (оценивания) вызывает пристальное внимание со стороны Канта, является более чем красноречивым свидетельством принципиальной неотъемлемости эстетических созерцаний от общего комплекса представлений аксиологического характера, присущих определенной культуре, в частности, культуре религиозной. Причём в религиозном мировоззрении система эстетических ценностей и оценок детерминируется более или менее заметной, но всё же достаточно ощутимой связью с аскетическим компонентом конкретной религиозной культуры.

Примечательно, что и в самой аскетике имманентно присутствует эстетическая составляющая, содержание которой чрезвычайно тесно переплетается с собственно аскетическим учением о ценностях жизни, духа, культуры. Пользуясь терминологией современного российского исследователя В. Бычкова [См.: 9, с. 92], мы обозначаем это сложное явление как “эстетику аскетизма”.

Как в сфере научных поисков, так и в сфере обыденного сознания аскетико-эстетические учения могли восприниматься и осмысливаться по-разному, получая диаметрально противоположные оценки. Однако интерес к ним никогда не угасал (по крайней мере, всецело), так или иначе проявляясь на страницах многочисленных научных трудов.

В отечественных традициях изучения аскетико-эстетической мысли на первом плане закономерно оказывались проблемы эстетики христианского, прежде всего, православного аскетизма. Необходимой составляющей процесса его исследования выступало обращение к системе теолого-эстетических ценностей аскетических культур Византии и её духовного преемника – восточнославянского мира.

Особое внимание к аскетико-эстетической парадигме православной культуры было проявлено со стороны многочисленных представителей русской

религиозно-философской мысли XX столетия (С. Аверинцев, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, Г. Флоровский и др.). Осуществлённый в их работах анализ (или хотя бы его элементы) эстетики византийского и восточнославянского аскетизма нередко выходил за рамки исследования сферы сугубо аскетических ценностей, претендуя на уровень обобщений относительно всей православной эстетической традиции как таковой. Это обстоятельство значительно актуализирует изучение теоретического наследия русских религиозных философов XX века с позиции осмысления развития отечественных эстетических и культурологических концепций.

Соответственно, **целью** данной статьи является определение и систематизация фундаментальных принципов интерпретации эстетики православного аскетизма, осуществлённой в трудах выдающихся представителей русской религиозной философии XX века.

Основная часть. Существенной детерминантой разработки комплекса эстетико-культурологических вопросов в религиозно-философских исследованиях XX столетия, безусловно, выступили предшествующие и современные им “пути русского богословия” (термин о. Г. Флоровского). Уже в позапрошлом веке православные богословские поиски характеризовались вниманием к эстетической проблематике (духовное наследие св. Феофана Затворника (1815–1894), епископа Михаила (Грибановского) (1856–1898) и др.), подготовив, наряду с патристической мыслью средневекового восточного христианства, важную основу для последующих исследований в этом направлении, в частности, в Российской империи и на постимперском пространстве.

Здесь XX столетие ознаменовалось особенно интенсивным развитием религиозно-эстетических созерцаний, находившем своё проявление как собственно в богословской науке, так и в других разнообразных сферах духовно-церковной жизни. Отметим лишь некоторые, наиболее показательные случаи такого проявления.

Ярким примером в этом отношении служит особый интерес со стороны отечественных богословов к самой эстетической активности личности и возможности её исследования. Так, св. Лука (Войно-Ясенецкий) (1877–1961) указывает на значение эстетического постижения действительности с точки зрения пути человека к Богу. “Наука доказывает необходимость Его бытия логически, эстетика показывает идеальное бытие в образах, а религия соединяет, приводит в общение с Богом” [14, с. 64], – отмечает в своей работе “Наука и религия” выдающийся православный иерарх.

Эстетическому чувству и художественно-выразительной деятельности уделяется немало внимания на страницах духовно-академических курсов по

моральному богословию и, более того, потребность богословского осмысления феномена культуры, в том числе, культур художественной и сакрально-художественной, приводит к оформлению особого спецкурса “Пастырская эстетика” [См.: 17].

Красота и феномен искусства всё более утверждаются в качестве важных предметов богословских исследований. Всё истинно-культурное, всё высокохудожественное характеризуется, как “призыв к прекрасному и истинному, т. е. к Божественному” [23, с. 162]. По мнению известного богослова св. Михаила (Чельцова) (1870–1931), “воплощать и выражать прекрасное это значит служить красоте, а красота в подлинном своём лице всегда божественна, ибо и Бог есть непременно красота” [Там же].

В богословских трудах XX в. выразительно звучит одна из основных идей патристической эстетики – истинно прекрасное в тварном мире (как чувственное, так и спиритуальное) причинно обусловлено связью с Красотой Абсолютной и Безусловной. “Без красоты нет жизни – красота и вокруг нас, и в нас самих, и всё это – отблеск высочайшей и совершеннейшей Красоты Бога” [17, с. 4], – отмечает в своём курсе “Пастырская эстетика” профессор Московской духовной академии протоиерей А. Остапов (1930–1975).

Вместе с истиной, благом, творчеством, разумом, правом и миром красота интерпретируется православными богословами как один из “важнейших принципов, утверждающих жизнь” [18, с. 71].

Безусловно, в числе первостепенных проблем теолого-эстетического дискурса традиционно выступает **проблема духовной красоты**, что вполне соответствует духу патристики. С этой точки зрения религиозный опыт верующего характеризуется как ничем не заменимое средство постижения прекрасного высшего порядка: “только Православию, – акцентирует внимание белорусский иерарх Аристарх (Станкевич), – дано видение особой, мистической красоты духовного мира – красоты в собственном смысле этого слова, красоты, как отражения бесконечных совершенств Творца в тварном мире, как явления славы Божией, наполняющей Вселенную” [4, с. 203].

Логическое развитие подобных идей вполне закономерно приводит к выходу теолого-эстетической рефлексии на уровень морально-богословских и аскетических созерцаний, ведь одна из сфер проявления красоты абсолютной гармонии – это область нравственная, а именно – духовный облик святых [См.: там же].

Показательными в этом отношении, на наш взгляд, являются также духовно-эстетические размышления русского митрополита Николая (Ярушевича), приведённые им в проповеди с предельно лаконичным и, в то же время, предельно содержательным названием “Красота”. Поучение посвящено

Личности Христа, Который предстаёт перед духовным взором верующего “во всей Его духовной красоте”. При этом богослов обращает внимание на красоту таких качеств Спасителя, как смирение, любовь, чистота души, подчёркивая тем самым значение именно красоты духовной.

Однако, как отмечает митрополит Николай (Ярушевич), христиане не только созерцают, “духовно наслаждаясь, эту красоту”. “Мы знаем завет Христов, обращённый к каждому из нас: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5:48)” [16, с. 30]. Святые, подражая добродетелям Богочеловека Христа, достигли “нетленной красоты духа и сияют ею в небесном своём жилище в лучах Божественной красоты и славы”. Христианское подвижничество, таким образом, выступает как путь к достижению вечной красоты, которая “делает человека достойным участия в царстве вечной славы”, “царстве красоты нетленных душ человеческих” [Там же, с. 31]. Так проповедует русский религиозный мыслитель, развивая упомянутую аскетико-эстетическую интенцию патристических созерцаний, которые апеллируют, в частности, к неоспоримому авторитету Библии.

Священное Писание и Священное Предание – два источника христианского мирозерцания – несомненно, являются главными источниками и теолого-эстетического поиска, в той или иной степени сроднёнными с которым выступают и отечественные религиозно-философские изыскания всего XX столетия.

Одна из фундаментальных проблем, закономерно возникающая перед исследователями эстетического содержания православной культуры в целом, и аскетике в частности, состоит в том, насколько правомерно вести речь о связанной с религиозным сознанием эстетике добаумгартеновского периода. Возможно ли сделать вывод о существовании собственно эстетической рефлексии до XVIII в. – периода теоретического оформления эстетики в поисках статуса самостоятельной философской дисциплины?

Согласно широко известному мнению российского мыслителя и культуролога С. Аверинцева (1938–2004), “отсутствие науки эстетики предполагает в качестве своей предпосылки и компенсации сильнейшую эстетическую окрашенность всех прочих форм осмысления бытия...” [2, с. 33]. Поэтому богословские размышления, касающиеся *всех без исключения* сфер человеческой жизни, закономерно несут в себе более или менее выраженное теоретико-эстетическое начало. Важным дополнением к сказанному является и блестящий вывод В. Бычкова относительно принципиальной имплицитности православной эстетики: она “не выделена и не выделима из целостности культуры как живого организма” [10, с. 4].

Русская религиозно-философская мысль XX столетия, по крайней мере, в большинстве случаев, исповедует этот постулат. Так, обращение ко всему многообразию православных культурных традиций, в том числе и традиций аскетических, для обнаружения в них эстетического содержания – показательная особенность концепций священников П. Флоренского (1882–1937) и С. Булгакова (1871–1944).

Осуществление такого подхода приобретает ярко выраженный **онтологический характер**, что целиком закономерно с точки зрения главных смысловых акцентов патристической эстетики как теоцентрической онтологии прекрасного [См.: 22, с. 9–18]. Эти акценты всецело имманентны религиозно-философской эстетике, ведь именно “Бог и есть Высшая Красота, чрез причастие к Которой всё делается прекрасным” (П. Флоренский) [20, с. 586]. Абсолютное Бытие выступает Абсолютной Красотой, следовательно, причастность к Нему, со-бытийность Абсолюту неизменно прекрасна: “всё прекрасно в личности, когда она обращена к Богу, и всё безобразно, когда она отвращена от Бога” [Там же].

Как видим, христианская онтология здесь чрезвычайно тесно переплетается с этическими и собственно аскетическими размышлениями, а также имеет осязаемое и неотъемлемое **персоналистическое** смысловое наполнение. Высшее Бытие – Совершеннейшая Красота, Красота как таковая – есть Бытие неизменно Личностное, чуждое растворения в многообразии сотворённого Им мира. Как справедливо отмечает А. Лосев (1893–1988), “в центре средневековых [в первую очередь, христианских – прим. А. Ц.] эстетики и искусства стоит... духовный личностный Абсолют” [13, с. 571]. Христианская философско-эстетическая мысль принципиально антипантеистична: Высшая Красота понимается не как нечто обезличенное, а путь к Ней рассматривается как обретение истинно прекрасного и, одновременно, совершенного личностного бытия, причём бытия как такового.

Как в природе, так и в искусстве истинно прекрасное призвано свидетельствовать о своей Первопричине, Её Всемогуществе и Премудрости. С. Булгаков, развивая своё учение о Премудрости Божьей (Софии) как “четвёртой ипостаси” (учение, как известно, подвергнутое справедливой критике со стороны таких поборников Ортодокса, как патриарх Сергей (Страгородский) и В. Лосский), акцентирует внимание, в частности, на этой способности тварного свидетельствовать о Нетварном. В книге “Свет Невечерний” русский религиозный мыслитель приводит весьма характерные размышления по этому поводу. “Для кого цветут цветы в красе своей, которой чаще всего и не видит человеческое око? – риторически спрашивает С. Булгаков. – Для чего птицы убрались своими яркими красками, стали как бы живыми цветами? Для кого сложили песни свои жаворонок и соловей? Зачем тигр и леопард так прекрасны

в грозной грации и лев в величавости своей? Для чего цветёт девичья краса на земле? Разве не есть всё это сияние Софии, изнутри освещающее косную плоть и «материю?» [7, с. 199].

Кроме того, по мнению религиозного философа, и в красоте природы, и в созданиях искусства “ощущается частичное или предварительное преображение мира, явление его в Софии, и красота эта своим эросом поднимает человека в мир вечных образов идей...” [Там же]. В такой специфической форме с новыми смысловыми оттенками и с весьма выразительными реминисценциями платонизма в наследии С. Булгакова выражается **анагогическая** концепция христианского эстетического созерцания, его **гносеологическая основа** – учение о возводящем ко Творцу назначении прекрасного в сотворённом Им мире.

Анагогический смысловой вектор патристической эстетики, унаследованный религиозно-философским дискурсом, становится ещё одним предметом тщательного анализа в отечественных историко-эстетических трудах. При этом внимание исследователей привлекает особая сфера прекрасного – “красота церковная” [См: 1, с. 188], а также её восприятие представителями религиозной культуры. Как указывает С. Аверинцев, согласно хрестоматийному летописному сообщению, именно переживание красоты послужило решающим религиозно-мировоззренческим аргументом во время выбора русичами веры в X веке. Эстетическая аргументация – Бог с людьми пребывает там, где есть красота, наличие которой и свидетельствует об этом пребывании, – воспринимается как наиболее убедительная [Там же].

Характерно, что подобное мнение мы встречаем и у одного из наиболее известных русских религиозных философов – В. Соловьёва (1853–1900). “Если бы красота греческого богослужения в Софийском соборе не произвела такого сильного впечатления на послов киевского князя Владимира, то, вероятно, Россия не была бы теперь православною” [Цит. по: 18, с. 72], – подчёркивает значение упомянутой эстетической аргументации в религиозных поисках русский мыслитель.

Прекрасное в тварном мире способно сыграть весомую роль в Богоискании; человеческие чувства, наряду с активностью разума, обращаются к естественному Откровению, восходя от познания творений к благочестивым понятиям об их Создателе. Это утверждение является очередным звеном выстраиваемой системы религиозно-эстетических созерцаний, но, вместе с тем, оно, как кажется, вступает в противоречие с другими принципами христианского мировоззрения.

Эстетика имеет своим предметом феномен чувственного постижения доступной реальности, равно как и саму чувственно данную реальность,

выступая наукой о совершенном в мире явлениях, совершенстве чувственного познания и совершенстве вкуса (А.- Г. Баумгартен), своеобразной “онтологией чувственности и феноменологией выразительных форм” (В. Личковах) [См.: 12].

В то же время, аскетическая направленность христианского мировоззрения, на первый взгляд, игнорирует чувственность, телесность, призывает к её отрицанию и пренебрежительному отношению к прекрасному в мире явлениях. Обвинение христианской эстетики с её ориентацией на духовное подвижничество в принципиальном “антиэстетизме” [См., напр.: 11, с. 31] было чрезвычайно ощутимо уже в ренессансном сознании. Впоследствии такая радикальная оценка присутствует либо в откровенно антирелигиозных, либо в антиаскетических концепциях, с позиции которых становится довольно сомнительным адекватность самого понятия “эстетика аскетизма”.

Как богословская, так и религиозно-философская мысль XX столетия – и это можно утверждать с полной уверенностью – как правило, занимает противоположную позицию, являясь апологией аскетико-эстетической традиции, настоящей “аскетодицеей”. Ведь аскетика противопоставляется не эстетике, а гедонизму.

Как историко-эстетические экскурсы, так и собственно теоретическое осмысление аскетической культуры представителями русской религиозной философии несут в себе ярко выраженный апологетический характер. Безусловно, здесь мы имеем дело с проповедью особой иерархии ценностей, высшее и первостепенное место в которой занимает поиск Абсолютной Красоты и обретение ищущим той духовной красоты, к которой изначально и предназначено его бытие. Православие “имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический: видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе особого «умного художества», творческого вдохновения”, – указывает С. Булгаков [6, с. 188].

Вполне очевидна неразрывность связи, которая существует между **эстетическим** и **этическим** содержанием аскетической доктрины. Как справедливо считает В. Бычков, “эстетика аскетизма – это прежде всего, *этическая эстетика*, т. к. она ориентирована на формирование определённого образа жизни, ведущего к уподоблению Богу и прежде всего, к уподоблению Христу в Его земной жизни” [9, с. 94–95].

Не случайной в обосновании теолого-эстетических установок “аскетодицеи” становится постоянная апелляция к наследию Святых Отцов и учителей Церкви. Даже предшественники византийского аскетизма – апологеты первых веков христианства, по мнению В. Быčkoва, никогда не отступали от важной эстетической аксиомы – мир во всём его многообразии является

творением Бога, и поэтому он прекрасен и гармоничен. Красота мира была для них “важным доказательством наличия божественного Творца” [8, с. 70].

Протоиерей Г. Флоровский (1893–1979) в своих фундаментальных патрологических исследованиях приводит ряд теолого-эстетических мнений византийских аскетов, снабжая их собственными пояснительными комментариями. Так, вспоминая мысль св. Максима Исповедника (VI в.) о блаженстве человека, “который, минуя все твари, непрестанно услаждается Божественной красотой”, патролог интерпретирует их как особый аскетический призыв к исключительному Богообщению и изменению своего “Я”. “Это есть именно *отречение, не только отвлечение...*, – отмечает Г. Флоровский. – И это есть преобразование самого познающего” [21, с. 562].

Преобразование личности – одна из задач аскетики как таковой. Русская религиозно-философская мысль XX века, развивая патристическую доктрину о духовном совершенствовании богоискателя, проявляет повышенный интерес именно к этой проблеме.

Аскетика, в осмыслении П. Флоренского, создаёт прекрасного человека, “и отличительная особенность святых подвижников – ... *красота* духовная, ослепительная красота лучезарной, свето-носной личности, дебелиму и плотскому человеку никак не доступная” [20, с. 99]. Как отмечает В. Бычков, именно духовные старцы, подвижники, по о. Павлу Флоренскому, “фактически и являются главным эстетическим субъектом, а аскетика предстаёт в прямом смысле православной *эстетикой*” [10, с. 15–16].

Этот точный вывод закономерно отражает **идею преобразования личности** – один из главнейших постулатов эстетики аскетизма. И как это ни парадоксально звучит для профанного сознания, речь здесь идёт не только о богодарованном аскету спиритуальном совершенстве, но и о благодатном просветлении его соматического бытия. Замечательное суждение по этому поводу находим в духовном наследии выдающегося богослова и подвижника XX ст. архимандрита Софрония (Сахарова) (1896–1993). “При свете земного солнца природа становится великолепной для глаза, – размышляет православный аскет современности. – Свет же Божий, осиявший человека, делает его чудным образом преобразенным: лица, самые банальные, как бы изуродованные грехом, в покаянной молитве озаряются Светом и видятся молодыми и даже прекрасными” [19, с. 219].

Обвинений православной аскетики в принципиальном антисоматизме не принимает и С. Булгаков: по мнению мыслителя, религию спасения не только души, но и тела (!), какой и является религия христианская, недопустимо подозревать в принципиальной вражде к телесности. В духе своих софиологических поисков философ упрекает критиков в непонимании того, “что

аскетическая борьба с чувственностью в христианстве проистекает именно из любви к ноуменальной, софийной чувственности, или красоте духовной, и вражда с телом мотивируется здесь высшею любовью к телу, что яснее всего выражается в почитании св. мощей, как духоносного, просветлённого тела” [7, с. 220].

Аскетические практики – в форме стремления к Первокрасоте – рассматриваются религиозными мыслителями как особый вид творчества – “искусство из искусств”, “художество из художеств” (П. Флоренский) [20, с. 99]; “умное художество” [6, с. 188], “духовное художество”, “духовно-художественный подвиг” [7, с. 212].

Сравнение основанного на синергии аскетического самотворчества со сферой художественных свершений – существенная особенность эстетики аскетизма, на которую обращает внимание русская религиозно-философская мысль. Показательными в этом отношении выступают попытки компаративного анализа феноменов святости и гениальности, принадлежащие российскому мыслителю, представителю “киевского философского круга” Н. Бердяеву (1874–1948). Однако осуществлённое им сравнение отличается непоследовательностью и противоречивостью [См.: 15, с. 132–133]. Если вначале Н. Бердяев обосновывает идею о безусловном преимуществе святости (значение литературных трудов А. Пушкина не может быть сопоставимо с подвижничеством св. Серафима Саровского!), то впоследствии он занимает совершенно противоположную позицию. Философ начинает утверждать, что в творчестве гения есть также нечто подобное жертве [5, с. 173], и даже допускать присутствие в творческом экстазе некой особой святости, равнодостоинной святости как таковой. Развитие этой мысли привело Н. Бердяева к новому выводу – гениальность выше святости. “Этот вывод непосредственно вытекает из его концепции творчества, согласно которой именно творчество является актом прорыва к трансцендентному бытию, к Богу” [15, с. 133], – отмечается некоторыми интерпретаторами философских поисков Н. Бердяева.

Художественное творчество и, прежде всего, **художественное творчество сакрального предназначения**, закономерно становится ещё одной первостепенной темой для эстетической рефлексии русских религиозных мыслителей. Храмовое действо, рассматриваемое П. Флоренским, в частности, как синтез разных искусств, не могло не привлечь к себе пристального внимания исследователей религиозной эстетики. Именно здесь, с точки зрения литургико-эстетической парадигмы, мистическая красота – красота абсолютной гармонии – присутствует особым образом; именно в православном богослужении “она осознаётся и воспринимается как ни с чем не сравнимая «сладость церковная»” (высокопреосвященный Аристарх (Станкевич)) [4, с. 203].

Не останавливаясь на обзоре многочисленных мыслей о церковном искусстве, изложенных в наиболее известных широкой аудитории сочинениях (к примеру, “Иконостас” или “Храмовое действо как синтез искусств” П. Флоренского), рассмотрим лишь отдельные суждения “аскетодицейного” характера, в которых находит довольно яркое выражение стремление показать несостоятельность критики влияния аскетических идей на художественную активность личности.

Множество из суждений такого рода, несомненно, касаются вопросов византийской и древнерусской иконописи. Феномен иконы, написанной в соответствии с каноническими рекомендациями, является творением, прежде всего, молитвенного предназначения. Его эстетическая функция (в понимании эвокативной способности умилять взоры) второстепенна: икона призвана не столько украшать интерьер храма, не столько проповедовать о существовании иного мира, сколько быть настоящим порталом в этот трансцендентный мир. Как символ, она, по мысли П. Флоренского, “не просто обозначает, но и **реально являет обозначаемое**” [10, с. 42].

Чувственная аффектация, искусственно вызываемый художественными средствами бурный эмоциональный подъём (псевдоумиление), не говоря уже о вовсе неуместных плотских ассоциациях, безусловно, вредны для внутреннего состояния молящегося перед иконой, т. е. общающегося посредством образов с Первообразами. Соответственно, как отмечает С. Булгаков, “иконопись не допускает чувственности в изображениях... Она ищет передать не лицо, но лик” [6, с. 174]. Именно поэтому в художественные ресурсы иконописи и “вносится... строгая и высокая аскетика, и заранее отрезается путь к чувственности, к плотской похоти. Иконопись строга, серьёзна и может казаться суха, как неизбежно сынам плоти кажется высокое и чистое искусство” [Там же].

Искусство слова (писательского, поэтического, проповеднического) в христианской среде также могло ощущать на себе действие аскетических стремлений. Приоритет смысла (несомненно, ортодоксального) молитвенных или поучительных текстов над формой, своеобразный художественный минимализм, тяготение к простоте и искренности выступления проповедника – вот краткий перечень требований аскетической эстетики словотворчества и “казнодействия”.

Примером текста такого рода для европейцев позднеантичной эпохи и раннего Средневековья выступало, в первую очередь, Священное Писание, переведённое на греческий и латинский языки, но сохранившее немало лингвистических особенностей, связанных с древнееврейской религиозно-культурной средой. Как метко заметил С. Аверинцев, “люди античной культуры, становясь христианами, могли обретать в семитизированном... языковом облике греческой, а затем и латинской Библии словно *аскетическую власяницу* [курсив

наш – прим. А. Ц.] для усмирения своего литературного вкуса, воспитанного на ораторах и поэтах; они сами об этом поведали достаточно выразительно” [3, с. 49–50].

Заключение. Таким образом, анализ идей представителей русской религиозной философии XX столетия позволяет выстроить систему наиболее общих, органически взаимосвязанных и взаимодополняющих друг друга положений интерпретации эстетической доктрины православного аскетизма. Опираясь, в частности, на опыт религиозно-философских поисков, целесообразно условно выделить несколько первостепенных составляющих аскетико-эстетического учения. Среди них:

1) теоцентрическая онтология прекрасного (учение о Боге как Абсолютной Красоте – Причине красоты в сотворённом Им мире);

2) гносеологическая составляющая (концепция духовно-чувственного анагогического постижения доступной реальности);

3) этическая составляющая (призыв к преобразению личности, относящемуся как к спиритуальному, так и соматическому её началам);

4) теолого-искусствоведческая составляющая (осмысление феномена художественного творчества и, прежде всего, синергийного творчества сакрального содержания и предназначения).

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. Красота как святость / С. Аверинцев // Антология “Курьер ЮНЕСКО” за 30 лет. – М., 1990. – С. 188–190.
2. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
3. Аверинцев С. Поэты / С. Аверинцев. – М. : Школа “Языки русской культуры”, 1996. – 364 с.
4. Аристарх (Станкевич), архимандрит. Троице-Сергиева Лавра и русская культура / архимандрит Аристарх (Станкевич) // Богословские труды : Сб. статей. Вып. 29. – М. : Издательство Московской Патриархии, 1989. – С. 201–206.
5. Бердяев Н. А. Творчество и аскетизм. Гениальность и святость / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства / Н. А. Бердяев. – М., 1989. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 163–180.
6. Булгаков С., протоирей. Православие. Очерки учения Православной Церкви / протоирей Сергей Булгаков. – К. : Либідь, 1991. – 238 с.

7. Булгаков С. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / Сергей Николаевич Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с. – (Мыслители XX века).
8. Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – 199 с.
9. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.
10. Бычков В. В. Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского) / В. В. Бычков. – М. : Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия “Эстетика” ; № 6).
11. Каган М. С. Эстетика как философская наука / М. С. Каган. – СПб. : ТОО ТК “Петрополис”, 1997. – 544 с.
12. Личковах В. А. Дивосад культури: Вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва / В. А. Личковах. – Чернігів : РВК “Деснянська правда”, 2006. – 160 с.
13. Лосев А. Ф. Эстетика / А. Ф. Лосев // Философская энциклопедия / глав. ред. Ф. В. Константинов : В. 5 т. – М. : Изд-во “Советская энциклопедия”, 1960 – . – Т. 5. – 1970. – С. 570–577.
14. Лука (Войно-Ясенецкий), св. Наука и религия / святитель Лука (Войно-Ясенецкий). – Симферополь : Издательство “Доля”, 2006. – 160 с.
15. Маслюк Л. І. Розуміння святості у вітчизняному філософському дискурсі ХХ ст. / Л. І. Маслюк // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченко. Вип. 66. Серія : філософські науки : Збірник / За ред. проф. В. А. Личковаха. – Чернігів : ЧДПУ, 2009. – № 66. – С. 132–135.
16. Николай (Ярушевич), митрополит. Слова, речи, послания / Николай (Ярушевич), митрополит. – М. : Издание Московской Патриархии, 1947. – 256 с.
17. Остапов А., протоиерей. Пастырская эстетика / Остапов А., протоиерей. – Чернигов : Издание Черниговской епархии, 2000. – 44 с.
18. Платон, архимандрит. Богословское обоснование мира / архимандрит Платон // Журнал Московской Патриархии. – 1986. – № 9. – С. 71–74.
19. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть / архимандрит Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
20. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины / священник Павел Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 840 с.
21. Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы Церкви / протоиерей Георгий Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633 с. – (Philosophy).
22. Царенок А. В. У пошуках Першокраси: теолого-естетичні ідеї св. Григорія Нісського / А. В. Царенок. – Чернігів : ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка, 2013. – 80 с.

23. Чельцов М., прот. Христианское мирозерцание / протоиерей Михаил Чельцов. – М. : Православный Богословский Свято-Тихоновский Институт, 1997. – 175 с.