**Андрій Царенок**

# У ПОШУКАХ ПЕРШОКРАСИ: ТЕОЛОГО-ЕСТЕТИЧНІ ІДЕЇ СВ. ГРИГОРІЯ НІССЬКОГО

**ЧЕРНІГІВ**

**2013**

УДК 86.37–3,8

ББК 2–284–36 : 111. 852

Ц 18

*Рецензенти:*

доктор філософських наук, професор **В. А. Личковах**

кандидат філософських наук, доцент **М. О. Богун**

Рекомендовано до друку Вченою Радою
Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка
(протокол № 11 від 29 травня 2013 р.)

**Царенок А. В.**

Ц18 У пошуках Першокраси: Теолого-естетичні ідеї св. Григорія Ніського / Андрій Вікторович Царенок. – Чернігів : ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка, 2013. – 92 с.

ISBN 978-611-507-015-2

У процесі дослідження богословської спадщини видатного візантійського мислителя свт. Григорія Ніського (332 – після 394) виділяються основні принципи патристичної естетики в її щільному та нерозривному зв'язку з усім ідейно-ціннісним універсумом християнського вчення. Релігійно-естетичні ідеали Православ'я осмислюються як невід'ємний компонент системи богословсько-аскетичних споглядань поруч із їхніми онтологічною, гносеологічною, етичною та мистецькою складовими.

Книга адресується викладачам філософських дисциплін, зокрема, естетики, етики, культурології та релігієзнавства, богословам, студентам світських та духовних навчальних закладів.

В процессе исследования богословского наследия выдающегося византийского мыслителя свт. Григория Нисского (332 – после 394) выделяются основные принципы патристической эстетики в её тесной и неразрывной связи со всем идейно-ценностным универсумом христианского учения. Религиозно-эстетические идеалы Православия осмысливаются как неотъемлемый компонент системы богословско-аскетических созерцаний вместе с их онтологической, гносеологической, этической и художественной составляющими.

Книга адресуется преподавателям философских дисциплин, в частности, эстетики, этики, культурологии и религиоведения, богословам, студентам светских и духовных учебных заведений.

УДК 86.37–3,8

ББК 2–284–36 : 111. 852

ISBN 978-611-507-015-2

© А. В. Царенок, 2013

# ЗМІСТ

**Передмова…….4**

***Розділ перший***

**Теоцентрична онтологія прекрасного…….9**

***Розділ другий***

**Чуття на роздоріжжі……....20**

***Розділ третій***

**Людина прекрасна: на шляху повернення……..37**

***Розділ четвертий***

**Світ сакральних мистецтв……...59**

**Післямова……....84**

**Джерела та література……..87**

## ПЕРЕДМОВА

Проблема Богопошуку та Богоспілкування як смислу буття людини закономірно постає основною частиною духовної спадщини Святих Отців Церкви з точки зору її теолого-теоретичної та досвідно-практичної значимості. Такий смисловий акцент у площині пошуків богословської думки, безумовно, не є випадковим: “Святе спілкування з Богом не тільки є обов’язком людини, але являє собою для неї єдине благо, єдиний вірний стан її природи”, – цілком справедливо відзначає Святіший патріарх Сергій (Страгородський) [34, с. 306], вказуючи на важливість єднання творіння із Творцем. Відповідно, Богоспілкування розглядається у християнстві не в якості одного з елементів людського життя, але сповідується її першочергово-необхідним змістом, істинним життям як таким.

Патристичні концепції шляху до Бога мають свій естетичний компонент, що є органічно притаманним загальному контексту богословського вчення. Яскравим прикладом у цьому відношенні виступають теолого-естетичні погляди одного з найвідоміших репрезентантів святоотецької думки Візантії – святителя Григорія Ніського (332–після 394), – творіння якого вже тривалий час (понад 1600 років!) слугують важливим дороговказом на стежині духовного вдосконалення. Водночас, вони продовжують викликати живий інтерес з боку богословських і наукових кіл, не втрачаючи своєї актуальності. Життєвий шлях, аскетичні та архіпастирські звершення і власне богослов’я візантійського ієрарха постають предметом студіювання у працях архімандрита Кіпріана (Керна), прот. І. Мейєндорфа, прот. Г. Флоровського, С. Авєрінцева, В. Бичкова, Л. Карсавіна, Л. Карфікової, А. Мартинова, В. Нєсмєлова, Д. Тихомирова та інших дослідників. Богослови (зокрема, патрологи), історики філософських пошуків, релігієзнавці, етики й естетики в той або інший спосіб звертаються до вивчення спадщини святителя, вдаючись до інтерпретації або до використання його думок, у тому числі й релігійно-естетичних.

Значення ж поглядів св. Григорія Ніського для ствердження фундаментальних принципів патристичної естетичної думки незаперечне:

невипадково сучасний російський дослідник В. Бичков із впевненістю зараховує мислителя до численної когорти “високодуховних творців православної естетики” поруч із свв. Афанасієм Олександрійським, Іоанном Златоустом, Іоанном Дамаскіним, Феодором Студитом, Симеоном Новим Богословом, Григорієм Паламою та іншими видатними християнськими богословами [Див. 10, с. 3]. Іманентність естетичних рефлексій у теологічній спадщині св. Григорія є очевидною. Показовим під цим кутом зору виступає й інтерес, що його виявляють до творів візантійського богослова, зокрема, представники сучасних некласичних естетико-мистецтвознавчих студій (праці В. Личковаха, О. Пономаревської [31], О. Колотової [29] та ін.).

Неодмінною умовою знайомства із богословською естетикою св. Григорія Ніського постає стислий розгляд історії його життя, а також духовних та наукових досягнень, який сприятиме окресленню контексту становлення релігійно-естетичних переконань мислителя.

Єпископ візантійського містечка Нісси належить до числа Великих каппадокійських богословів – одних із найвидатніших постатей в історії східної патристики IV ст. Окрім нього, до цієї когорти аскетів та ревних поборників чистоти православного віровчення входять свв. Василь Великий (330–379) та Григорій Богослов (Назіанзін) (близько 330–389/390). Життєві шляхи усіх трьох каппадокійських подвижників благочестя та благовір’я були щільно переплетеними: так, загальновідомим є той факт, що Ніський ієрарх доводився молодшим братом св. Василю Кесарійському. Саме від нього Григорій отримав перші уроки риторики, якою наставник досконало володів [19, с. 494]. Вочевидь, учень св. Василя відзначався неабиякою допитливістю, що іноді могла, певною мірою, виходити за межу припустимого: “у молодості він пережив філософські спокуси” [47, с. 178], які пізніше таки були подолані не без участі як Василя Великого, так і Григорія Богослова.

Ця обставина у черговий раз вказує на тісні зв’язки між Великими уродженцями Каппадокії та між їхніми богословськими поглядами. Прикметно, що до кінця життя св. Григорій Ніський схилявся перед

авторитетом свого видатного брата, оспівуючи його духовні звершення на сторінках численних творів. Св. Василь Великий назавжди залишився для нього непересічним зразком для наслідування – зразком віри, благочестя і, водночас, вміння вірного, помірковано-критичного ставлення до світських науки та культури, суттєво пов’язаних із пошуками античних мислителів.

Як і інші Великі каппадокійці, св. Григорій Нісський вражає своєю ерудованістю та по-справжньому визначним енциклопедизмом. Він із доволі показовою легкістю орієнтується у питаннях із теології, історії філософських учень, тогочасних природознавства, медицини, літератури та ін. Знання Григорія, помножені на його аскетичний досвід (попри те, що мислитель був одруженим, він проводив цнотливе та аскетичне життя [Там само, с. 179]), не могли не привернути увагу його сучасників. Духовно-інтелектуальний потенціал святителя став, зокрема, в нагоді для тривалої боротьби із різноманітними єретичними рухами, від яких потерпала Візантія у IV ст. Яскравим підтвердженням цього є участь святителя Григорія у II Вселенському Соборі (381 р.), на якому було викрито й засуджено духоборче вчення.

Без перебільшення, нас вражає обсяг духовної спадщини візантійського мислителя, що включає в себе твори догматико-екзегетичного змісту, апологетичні та аскетичні праці, проповіді, листи. Як зазначає патролог о. Г. Флоровський, “Св. Григорій не побудував богословської системи; і разом із тим за своїм духовним типом він був більш, ніж інші Отці, систематиком … У своїх творіннях св. Григорій Нісський охоплює все коло богословських тем” [Там само, с. 182]. При цьому, як зазначалося вище, богослов’я ієрарха характеризується наявністю яскраво вираженого естетичного контенту, розгляд основних принципів якого складає мету нашого скромного дослідження.

Головною джерельною базою студіювання теолого-естетичних рефлексій нісського мислителя виступає низка його праць, виклад ідей у яких так або інакше пов'язаний із естетичними проблемами. Це притаманно змісту

творів “Про створення людини”, “Про надписання псалмів”, “Про дівство”, “Точне тлумачення Екклесіаста Соломонова”, “Про життя Мойсея Законодавця”, “Про блаженства”, “Спростування Євномія”, “Слово до сумуючих про тих, хто перейшов із цього життя до вічного”, а також думкам, висловленим на сторінках агіографічної пам’ятки “Слово про життя святого Григорія Чудотворця”, деяких проповідей (наприклад, “Похвального слова Святим сорока Мученикам”, “Похвального слова великомученику Феодору (Тірону)”), листів та ін.

Релігійно-естетичні ідеали Православ’я є невід’ємним компонентом системи богословсько-аскетичних споглядань поруч із їхніми онтологічною, гносеологічною, етичною та мистецькою складовими, щільно взаємопов’язаними одна з іншою. Відповідним постає й реалізований автором цієї праці підхід до визначення естетичних позицій св. Григорія Ніського, що, зрештою, визначило власне структуру дослідження. *Перший розділ* присвячено осмисленню Великим каппадокійцем та іншими християнськими мислителями проблеми буття Першокраси та похідного від Неї прекрасного в дійсності, *другий* – вивченню ієрархом специфіки чуттєвого осягнення реальності. Релігійно-естетичний характер антропологічних, етичних та аскетичних концепцій патристичної парадигми, виявом якої виступають і погляди св. Григорія Ніського, стає предметом *третьої* частини розвідки. В *заключному* розділі йдеться про розуміння мислителем художньої творчості та, передусім, церковних мистецтв (сакральних архітектури, живопису, музики, поезії, красномовства та ін.), їхнього призначення й ролі в розвитку духовного життя особистості.

Автор висловлює щиру подяку за надану при написанні дослідження допомогу представникам духовенства Чернігівської єпархії Української Православної Церкви – архімандриту Іоні (Пирогову), ігумену Інокентію (Прокурату), кандидату богослов’я, протоієрею А. Сластьону, дослідникам Чернігівської філософсько-естетичної школи на чолі з її невтомним фундатором – доктором філософських наук, професором В. А. Личковахом,

кафедрі філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка, неперевершеному релігієзнавцю – кандидату філософських наук, доценту М. О. Богуну та працівникам Чернігівської обласної універсальної бібліотеки імені В. Г. Короленка, зокрема, моїй матері – Т. М. Царенок.

# РОЗДІЛ ПЕРШИЙ
# ТЕОЦЕНТРИЧНА ОНТОЛОГІЯ ПРЕКРАСНОГО

Розгляд естетики св. Григорія Ніського, як і всієї візантійської теологічної естетики в цілому, закономірно розпочинається з аналізу її онтологічного компоненту – концептуалізації проблеми прекрасного в дійсності. Водночас, такий підхід відзначається комплексним характером, поза яким результативність дослідження редукується і фактично зводиться нанівець: неодмінним етапом вивчення засад патристичного розуміння краси стає звернення до фундаментальних принципів християнського вчення про буття. Вияв важливої риси православної естетики при цьому є очевидним. За влучним зауваженням В. Бичкова, вона принципово імпліцитна, оскільки "не виділена й постає такою, що не виділяється з цілісності культури як живого організму" [10, с. 4]. Іншими словами, власне естетичні рефлексії виступають органічною складовою християнського світогляду в цілому, їх теоретичне виокремлення характеризується умовністю, а ретельний аналіз має доповнюватись студіюванням інших аспектів богословських споглядань. Відповідно, суттєвою ознакою патристичної естетики є її онтологізм, і, наважимось відзначити, самій онтології Отців властива яскраво виражена естетичність, що, зокрема, закономірно поєднується із **дуалістичною інтерпретацією дійсності**.

Стверджене на позиціях теїзму, богословське осмислення буття недвозначно наголошує на неоднорідності дійсності: по суті існують дві принципово різні за своєю сутністю реальності – Бог, Дійсність Абсолютна та Така, Яка творить, і Його творіння. Сутність Нетварного Буття протиставляється сутності буття створеного – цей теологічний постулат носить, зокрема, й антипантеїстичний характер. Він виразно відчутний, наприклад, у духовній спадщині св. Афанасія Олександрійського (293–373) з його безкомпромісною онтологічною тезою: "усе, що не створене [мається на увазі все тварне – А. Ц.], аніскільки не подібне за сутністю своєму Творцю" [Цит. за 47, с. 67].

Відтак, Краса Абсолюту закономірно не ототожнюється із прекрасним у світі творінь. Забігаючи наперед, відзначимо, що християнській теїзм як

чинник естетичних узагальнень сприяє осмисленню прекрасного у Всесвіті як софійного результату дії Божественної Премудрості, втім, заперечуючи своєрідне “розлиття” (еманацію) Творця у множинності речей та явищ земної дійсності. “Природа світу є іншою: вона може підлягати псуванню, у світі можливе падіння. Але в Бозі все свято…” [1, с. 12].

Бог визнається Буттям у повному сенсі цього слова: за зауваженням св. Григорія Ніського, “… з усього, що охоплюється чуттям та споглядається розумом, ніщо не є сутнє у справжньому смислі, окрім найвищої за все сутності, яка всьому причина, і від якої все залежить” (“Про життя Мойсея Законодавця або про досконалість у чесноті”) [13, с. 266]. Абсолютне Буття виступає й Єдиним Джерелом буття творіння – видимого та невидимого світів, *створених досконалими і прекрасними (!)* Вседосконалим та Всеблагим Художником.

На думку вчителів Церкви, вища краса виступає піснею Божественної любові: світ створений, “щоб стати такою піснею – певною божественною симфонією, хвалою Богові” [1, с. 15]. Творець, не маючи жодної потреби в існуванні будь-кого або будь-чого, приводить творіння від небуття до буття, бажаючи його блаженного існування, яке можливе лише завдяки причетності до Вищого Блага – Самого Творця. Причетність до Нього як до Джерельного Буття водночас постає буттям створеної дійсності як таким: відступ від Бога – шлях зла – закономірно осмислюється Отцями як втрата буття та перехід до псевдобуттєвості. Цей онтологічний постулат патристики неодноразово виразно лунає у спадщині св. Григорія Ніського: “… не бути в Тобі [в Бозі – прим. А. Ц.] значить зовсім не бути”, – переконаний мислитель (“Про надписання псалмів”) [14, с. 34].

Наведені теологічні інтерпретації дійсності являють собою вияви одного з основних принципів християнського віровчення, а саме, принципу безумовного **теоцентризму** (від грец. Theos – Бог, centrum – центр). Ця світоглядна позиція постає визнанням Єдиного Бога – Пресвятої Трійці – незмінним духовним центром створеного Ним Всесвіту, Істинним Буттям та

вихідним Джерелом буття, а отже, і буття істинно прекрасного. Відповідно, патристична естетика передусім виступає *естетикою теоцентричного споглядання*, наріжною ідеєю якого є визнання Творця Абсолютною Красою, Красою неперевершеною та невимовною.

Ідеї такого характеру, позначеного традиційною взаємодією катафатичного та апофатичного богослов'я, неодноразово зустрічаються у святоотецькій духовно-літературній спадщині, зокрема, в роздумах Великих каппадокійських богословів. "Що є досточуднішим за Божу красу? Яке уявлення є приємнішим за Боже великолепіє? Яке бажання душевне є настільки живим, як бажання, що породжується Богом в душі, яка очищена від усякого пороку і з істинною прихильністю каже: *уязвлєна єсмь любовію аз* (Пісня над піснями 2, 5)?"– риторично запитує св. Василь Великий (330–379). Для брата св. Григорія Ніського незбагненність Абсолютної Краси, відсутність Її аналогів у тварному світі є очевидною: "Істинно невимовні й неописанні блискавичні блистання Божої краси; ані слово не може виразити, ані слух вмістити. Чи назвемо блиск денниці, чи світлість місяця, чи сяйво сонця, – все це є негідним до уподібнення слави, і в порівнянні з істинним Світлом далі відстоїть від Нього, ніж глибока ніч і найжахливіша темрява від ясності опівдні" ("Великі правила") [21, с. 322].

Естетичний теоцентризм притаманний і поглядам св. Григорія Богослова: Божество є "за все милішим і прекраснішим", – зокрема, зазначає мислитель у "Слові на Святу Пасху" [12, с. 217].

Видатний церковний оратор Візантії св. Іоанн Златоуст (344–407) в одній зі своїх проповідей апофатично стверджує думку про трансцендентність Божої Краси, Яку споглядають найвищі ангельські чини. Серафіми, розмірковує він, "насолоджуються невимовною славою Творця та споглядають незбагненну красу – не кажу, яка вона за самою сутністю своєю, адже вона незбагненна, незрима, неуявна, і невірно [рос. – нелепо] було б так думати про неї, – але наскільки вони можуть, наскільки вони у стані просвітлюватися цим промінням. Вони постійно слугують навколо Царського

престолу, перебувають у постійній радості, у вічній веселості, у безперестанному задоволенні, захоплюючись, радіючи, невгамовно славослов'ячи. Адже стояти перед лицем цієї слави та просвітлюватися світлом, яке походить від неї, – це їхні радість, веселіє, захоплення, слава" ("1 бесіда на слово: *и бисть в лєто в онь же умрє Озія*") [25, с. 217–218].

Зрештою, теоцентричне кредо св. Григорія Ніського так само виступає ідейним базисом його естетичних споглядань. Воно усуває будь-які можливі сумніви стосовно буття Краси та цілковитої об'єктивності Її існування. Відповіді на подібні питання для ієрарха є самоочевидними: "адже немає такого сліпця розумом, який би сам собою не розумів, що головна, перша та єдина краса і благо і чистота є Бог усього" ("Про дівство") [18, с. 341]. Ця Краса є Надкрасою – абсолютно Прекрасним, тим, "що не запозичує своєї краси ззовні, що не тимчасове і відносне, але прекрасне від себе і через себе та має само в собі красу не таку, яка колись не була красою чи не буде нею, але завжди собі рівну, вище збільшення і примноження, і недоступну жодній переміні та зміні". Безперечно, Саме Вона і постає сенсом людських пошуків – **Першокрасою**, єдиним за єством прекрасним, "яке є причиною усякої краси і блага" [Там само, с. 340].

Як бачимо, Надпрекрасне для ніського святителя вочевидь є Надблагим: Йому, як Абсолюту калокагатійного буття, не властиве протилежне (зле), що закономірно втрачає свою справжню буттєвість. Так, розмірковуючи про безмежність Бога, св. Григорій, зокрема, зазначає: "… Божество за єством прекрасне; а що різнорідне з прекрасним, те звісно є дещо інше, а не прекрасне, і що поза прекрасним, те міститься в єстві зла". Відтак, думка про обмеженість Абсолюту є хибною. Той, хто прагне заключити Божество в які-небудь межі, "допускає можливість над прекрасним узяти гору протилежному. Але це безглуздя. Тому нехай не розуміється яке-небудь осягнення невидимого єства. Неосяжному [рос. – Непостижимому] ж не властиво бути охоплюваним [рос. – объемлемым]" ("Про життя Мойсея Законодавця, або про досконалість у чесноті") [13, с. 347–348].

Вседосконалість Першокраси, Її принципова неперевершеність не викликають жодних сумнівів. Їй незрівнянно поступається навіть сяйво світу Ангелів – прекрасне другого порядку, що вражає красою саме завдяки найближчій причетності до Творця. В земному житті, зазначає св. Григорій Ніський, заспокоюючи сумуючих про померлих, людина не бачить дивовижності горішнього. Їй недоступне безпосереднє споглядання "надсвітових і неречовинних красот, престолів і начал, властей і господств, і воїнств ангельських і соборів і горішнього міста і пренебесного торжества *написаних* (Євр. 12, 23)". Однак спочилий у благочесті зустрінеться передусім із набагато величнішим: "а вища і за все це Краса, яку, як вказало нехибне слово Боже, *будуть бачити чисті серцем* (Матв. 5, 8), перевершує все, на що б не сподівались, і є вищою за все, що б не уявили собі гадательно" ("Слово до сумуючих про тих, хто перейшов із цього життя до вічного") [18, с. 497–498], – недвозначно наголошує ніський проповідник.

Саме Першокраса – трансцендентна, невимовна та неперевершена – осмислюється з точки зору християнського богослов'я в якості Причини тварної краси, а відтак, краса у Всесвіті та в людині являє собою "один із проявів присутності Божої у світі", (прот. П. Флоренський), "відблиск найвищої і найдосконалішої Краси Бога" (прот. О. Остапов) [39, с. 4].

Аналіз спадщини візантійських Отців знайомить нас із вельми широким спектром суджень про **чуттєве прекрасне в земній дійсності**, його специфічні ознаки, з-поміж яких виділяються пропорційність, відповідність та гармонійність об'єктів сприйняття та їхнього співвідношення. Так, різні члени та частини тіла постають взаємно злагодженими, розмірковує св. Григорій Богослов. Вони, "за законом і співрозмірністю природи, відповідно до потреб і для краси, деякі є зближеними, інші віддаленими між собою, деякі видались, інші вдалися, деякі з'єднані, інші розділені, деякі охоплюють інші, інші самі охоплюються" ("Слово 28. Про богослов'я друге ") [12, с. 55]. На думку цього ж мислителя, людські чуття милує пропорційне поєднання різноякісного в цілісне: "… в тілі є частини випуклі і впалі, великі і малі, також на землі є місця

піднесені і низькі; але все це у взаємному співвідношенні, утворює і являє нашим поглядам прекрасне ціле” (“Слово 14. Про любов до бідних”) [Там само, с. 281]. І взагалі, наголошує Каппадокієць, створений світ вражає своєю тотальною злагодженістю. Бог вигадує видимий світ, і “це є злагоджений склад неба, землі і того, що між ними, дивовижний за прекрасними якостями кожної речі, а ще більш гідний подиву за злагодженістю та згодою цілого, в якому і одне до іншого і все до всього перебуває у прекрасному відношенні, слугуючи для повноти єдиного світу” (“Слово 38. На Богоявлення, або на Різдво Спасителя”) [Там само, с. 171].

Проблема злагодженості між складовими чуттєво спостережуваного континууму, їхньої індивідуальної цілісності та цілісності Всесвіту загалом привертає увагу і св. Григорія Ніського. Принаймні, такого висновку можна дійти, розглянувши деякі окремі згадки в роздумах ієрарха, що носять традиційний для патристичної естетики характер алегорично-ілюстративного використання прикладів із видимої реальності. За зауваженням В. Бичкова, в цей період краса, що чуттєво сприймається, нерідко “заохочується візантійцями не сама по собі, але приводиться в якості своєрідних паралельних, або метафоричних образів для переходу до розмови про більш високі рівні краси – моральну красу або духовну” [7, с. 69].

Ця тенденція цілком відчутна у спадщині Григорія, зокрема, в аскетичних настановах “Про дівство” – творі, основний релігійно-естетичний контент якого доцільно проаналізувати в третьому розділі цієї роботи. На разі ж варто згадати, що, проповідуючи необхідність удосконалення в усіх чеснотах, ніський святитель наводить приклад невідповідності в зовнішньому вигляді матеріальних речей та тіл: “Хто назве гарним того, в кому яка-небудь зі складових частин краси спотворена яким-небудь нещасним випадком? Потворність цієї спотвореної частини віднімає красу і в непошкодженої” [18, с. 362–363]. Чеснота дівства є богоугодною, однак “якщо і все життя не буде узгоджуватися із цією благою справою, якщо будуть осквернені безладдям інші сили души, то воно буде не чим іншим, як

сережкою в носі свині, чи перлиною, що топчеться ногами свиней” [Там само, с. 363–364].

Естетичному осмисленню чуттєво привабливого, що здійснюється святим Григорієм, притаманна й диференціація прекрасного у світі земних явищ, а саме, протиставлення природності та штучності зовнішніх характеристик конкретних об’єктів спостереження. Цей показовий теоретико-естетичний акцент ми знаходимо на сторінках твору “Про життя Мойсея Законодавця, або про досконаліть у чесноті”, в якому згадується біблійна оповідь про даний Богом пророку закон про ієрея, зокрема, про його облачення. Опис та символічне тлумачення частин останнього св. Григорієм Ніського супроводжується й розрізненням прекрасного штучного та прекрасного природного. Розповідаючи про смарагди на священицькому одязі, богослов зазначає, що “природною красою цього каміння слугував блиск, який видавав від себе якесь зеленувате проміння, а штучною було дивовижне різьблення. І красу цю складала не художня насічка рис для зображення яких-небудь ідолів; але імена патріархів, начертані на двох каменях, по шести на кожному” [13, с. 249]. Теоретико-естетичні смисли наведених тверджень, вочевидь, не зводяться виключно до згаданої реалізації святителем диференційного підходу. Важливим на разі виступає і вияв шанобливого ставлення Григорія Ніського до царини сакральної художності, якому наша увага присвячується пізніше.

Прикметно, що саме з міркуваннями каппадокійського богослова про мистецтво сакрального призначення, висловленими в екзегетичній праці “Про надписання псалмів”, пов’язана й розлога інтерпретація **всесвітньої злагодженості** як всезагальної гармонії – “мусикії”. В цих роздумах уявлення св. Григорія Ніського зводяться в масштабний теоретичний синтез онтологічного і, водночас, етичного та естетичного характеру. Осмислення панмузичного, пангармонійного влаштування створеного Богом світу виступає, свого роду, концептуальним універсалізмом. Тут, тією чи іншою мірою, відображаються і широка особиста ерудиція автора, його обізнаність у

сфері природознавства, і критична адаптація античних філософських теорій, традиція яких сягає, зокрема, піфагорійського захоплення "музикою небесних сфер", і, безумовно, власне теологічні споглядання мислителя-християнина, що закономірно підносяться над усім поєднанням ідей і визначають його специфіку.

Замислюючись над причиною приємності сприйняття настільки корисних для души псалмів, св. Григорій Ніський вказує на "солодкозвуччя мови", яким оздоблені біблійні співи: "солодкозвуччя мови, скаже дехто, – ось причина насолоди, з яким перечитуються псалми" [14, с. 10]. В цілому погоджуючись із цим переконанням, богослов прагне до ретельнішого вивчення такого феномену, як мелос сакрального призначення. "А я, – зазначає Григорій, – наскільки це не є справедливим, стверджую, що не слід залишати цього без дослідження; адже здається мені, що любомудріє солодкозвуччям означає дещо більше, ніж як розуміють це багато людей". Таке прагнення святителя виступає вельми показовим. На наш погляд, воно яскраво виявляє не тільки дослідницький хист Григорія Ніського взагалі, але й переконливо свідчить про його небайдужість до проблем релігійно-естетичного характеру в контексті онтологічно-натурфілософських споглядань.

Свою думку св. Григорій Ніський пояснює за допомогою згадки міркувань про людину як мікрокосмос [1], який містить у собі все, що є у світі великому. "А влаштування всесвіту є певна музикальна злагодженість, у багатьох видах і різноманітно за якимось порядком та ладом сама із собою узгоджена, така, що сама себе підтримує і ніколи не порушує цієї згоди, хоча і

[1] Випадки співставлення св. Григорієм Ніським людини із космосом не вказують на захоплене схвалення Отцем античних теорій "мікрокосму", принаймні, в цілому. Таке бачення людини, на думку представника патристики, є її приниженням. "Як низько і негідно природної величі людини уявляли про неї деякі з язичників, звеличуючи, як вони гадали, єство людське порівнянням його із цим світом! Адже казали: людина є малий світ, що складається з одних і тих самих зі всесвітом стихій…, – наголошує святитель. – Але, гучним цим найменуванням так хвалячи людську природу, самі того не помітили, як вшанували людину властивостями комара та миші… ". Творіння змінне та минуще, відповідно, "що важливого в цьому, – вважати людину образом та подобою світу…?" Такому вченню св. Григорій протиставляє один із центральних постулатів християнської антропології: "…у чому ж за церковним вченням полягає людська велич? Не в подобі тварному світу, але в тому, щоб бути за образом єства Творця…", – переконаний Великий каппадокієць ("Про створення людини") [13, с. 136–137].

бачимо певну велику різницю істот, якщо брати кожну окремо"; "те, що входить у склад всесвіту, при різноманітті істот, яких окремо бачимо у світі, за якимось назавжди встановленим і не порушуваним ладом, само себе торкаючись, і узгоджуючи частини з цілим, оглашає всесвіт цим всезлагодженим солодкоспівом, слухачем якого буває розум. Як той, хто анітрохи не використовує цей [тілесний – Ред.] слух, але прагне далі за плотські чуттєвища і підноситься до горішнього, так слухає він піснеспів небес, як, на мою думку, чув і великий Давид, коли за видимим у небесах майстерним і всепремудрим рухом, розумів, що *повідають* вони славу Бога, Який спричинює в них це (Пс. 18, 2).

Адже дійсно пісня незбагненій та невимовній Божій славі, яка виводиться з таким ладом, є узгодженість всієї тварі із самою собою, що складається із протилежностей" [Там само, с. 11]. Спокій та рух, зауважує каппадокійський богослов, "взаємно співрозчинені у єстві істот". Так, постійний рух небесних тіл супроводжується однаковим станом їхнього розташування між собою. І глобальне "поєднання спокійного із рухомим, що всюди здійснюється в певній одного разу встановленій та непорушуваній згоді, є мусикійською деякою злагодженістю [рос. – мусикийская некая стройность], з якою звершується доладно і дивно складений піснеспів Силі, Яка всім володіє" [Там само, с. 12].

Таке, в певному сенсі, *поетичне оспівування космічного мелосу* св. Григорієм Ніського, являє собою суттєвий компонент теолого-естетичної парадигми мислителя: його роздуми поступово наближаються до важливого висновку. На переконання ієрарха, "… взаємна одностайність і співстрастя усього, які скеровуються в порядку чинності та послідовності, складають першу, першообразну та істинну мусикію. Саме її, за невимовним законом премудрості, Правитель всесвіту художньо розпочинає [рос. – предначинает] тим, що вічно звершується у премудрості" [Там само, с. 12].

Отже, Першокраса водночас є і Першомузикантом – Тим, хто дає імпульс до початку грандіозної першосимфонії у тварній дійсності: "порядок

цілого світу є мусикійська деяка злагодженість, *художник та творець* якої, як каже Апостол (Євр. 11, 10), Бог", – спираючись на Святе Письмо, зазначає святитель Григорій. Як мікрокосмос і, водночас, подоба Творця ("Того, Хто привів світ у злагодженість"), людина причетна до всесвітнього мелосу. Розум, "щó бачить у великому світі, те ж саме бачить і в малому; тому що частина цілого неодмінно є однорідною із цілим. Як уламок невеликого скла, у прозорій своїй частині, подібно до дзеркала, показує сонячне коло, наскільки вміщує малість прозорої частинки: так і в малому світі, маю на увазі людське єство, бачимо всю мусикію, спостережувану у всесвіті, що частиною відповідає цілому, наскільки вміщується ціле в частині" [Там само, с. 12–13].

Таким чином, розмірковує ієрарх, музика для людини є природною: вона "є згідною із нашим єством". Цей висновок Григорія позначається на осмисленні ним згадуваного солодкозвуччя псалмів, про яке йтиметься в останньому розділі дослідження.

Визнання Бога як *Вседосконалої Першокраси* постає центральним постулатом естетики св. Григорія Ніського – її домінантним теоретичним ядром, квінтесенцією естетичних споглядань та, до того ж, безумовним світоглядним орієнтиром для його особистості. Надпрекрасне, Яке водночас є і Надблагим, осмислюється каппадокійським богословом як Нетварна Причина всього прекрасного і благого в дійсності, Самою Дійсністю як Такою. Відтак, висновок про *теоцентрично-естетичний об'єктивізм* святителя є очевидним: він постає цілком закономірним з огляду на богословську традицію, до якої належить і виразником якої свідомо виступає св. Григорій.

Сповідувана візантійським мислителем теоцентрична онтологія прекрасного визначає специфіку його міркувань стосовно призначення краси у світі, доступному для чуттєвого споглядання, про що йдеться далі.

# РОЗДІЛ ДРУГИЙ
# ЧУТТЯ НА РОЗДОРІЖЖІ

Наступний акцент на гносеологічному вимірі християнської естетики виступає закономірним розгортанням її теоцентрично-онтологічного ідейного базису: констатація наявності прекрасного у створеному Богом світі вимагає теоретичного обґрунтування засобів його пізнання, зокрема, чуттєвого

споглядання краси та здобуття знань про Джерело її походження. Осмислення переходу від “естезису” до “гнозису” – формування вірних суджень, заснованих на даних чуттєвого сприйняття – та норм оперування чуттєвим потенціалом постає важливою складовою патристичних теолого-естетичних рефлексій в їх органічному зв’язку з аскетичним досвідом.

На сторінках творінь Отців Церкви висловлювання про пізнавальні можливості чуттів доповнюються низкою застережень стосовно їх належного використання та отримання вражень. Цей підхід вказує на нерозривність сполучення гносеологічного, естетичного та етичного компонентів релігійного світогляду: чуття, так само як і розум, осмислюються як дар, користування яким вимагає суворої відповідальності. *Сприйняття чуттєво привабливого* не має перешкоджати *прагненню людини до Абсолюту* чи взагалі затьмарювати це прагнення, руйнуючи вщент духовне життя особистості – таким є стисле формулювання одного з центральних постулатів гносеологічного аспекту патристичної естетики.

У чому ж полягає головний сенс існування прекрасного в чуттєво даній дійсності? Спираючись на Святе Письмо, Священне Передання та власний досвід Богопошуку, візантійські мислителі одностайно стверджують: творіння покликане свідчити про Премудрість Творця. Наявність цього переконання дозволяє характеризувати християнську естетичну думку як естетику **анагогічного спрямування** (від грец. anagoge – возведення, піднесення). Краса у світі, його гармонійна впорядкованість як прояв Божественної благодаті, згідно з теолого-естетичною складовою християнського вчення, виконують, зокрема, *анагогічну функцію* – функцію піднесення людської свідомості до їхнього Джерела, спонукання до споглядання Божественної Краси, до власне Богоспілкування.

Прикметно, що такий анагогізм притаманний естетиці християнського аскетизму, представником якого виступає і св. Григорій Ніський. Як свого часу зазначав православний філософ о. Павло Флоренський, аскетична думка “не заперечує видиму красу світу, тварі, тіла людського, але бачить в ній сліди

першоствореної краси, мудрість Творця, яка не осягається розумом [рос. – умонепостигаемую]” [10, с. 18].

Релігійно-естетичні рефлексії візантійських богословів просякнуті цією яскравою інтенцією: осмислення ними створеної дійсності супроводжується щирими закликами не зупинятися на милуванні реальністю, що осягається чуттєво, але з її допомогою прийти до благоговійного захоплення незбагненою Премудрістю Всеблагого Митця. Зокрема, розповідь про красу та премудре влаштування світу автора “Огласительних слів” – св. Кирила Єрусалимського (бл. 315–387), – за зауваженнями його коментаторів, “переростає у поетичний гімн, що містить у загальній формі природознавчі уявлення того часу” [30, с. 37]. Метою ж цього естетичного захоплення творінням закономірно виступає доведення Премудрості та Всемогутності Бога (“Благого і Премудрого Художника”). Краса та доцільність Його витворів “ледь не волають єретикам, які не мають слуху, і ледь не говорять…, що немає іншого Бога, окрім Створителя, Який поклав усьому межу та привів усе у влаштування” [Там само].

Святитель Іоанн Златоуст, традиційно спираючись на Святе Письмо і роблячи наголос на вказаному призначенні видимої краси Всесвіту, зазначає: “Чи бачив ти велич [творіння – А. Ц.]? Подивуйся могутності Того, Хто створив. Чи бачив красу? Подивуйся премудрості Того, Хто прикрасив” [26, с. 140]. Розмірковуючи про видимі небеса, ієрарх закликає “дослухатися” до чуттєвих вражень, отримуваних від їх споглядання, самостійно “розкодувати” глибинний сенс їхнього буття, йдучи добре проторованим шляхом Отців: “коли побачиш красу, велич, висоту, положення, вигляд, настільки тривале існування, – то, ніби чуючи голос та напучуваний виглядом, ти вклоняєшся Тому, Хто створив настільки прекрасне та дивовижне тіло” [Там само]. Природне одкровення являє собою особливу проповідь, адже творіння славослов’ять Творця: “і сонце, і місяць, і різноманітний хор зірок, і гармонійний склад усього іншого проповідують про Творця свого” (“Бесіда на 144 псалом”) [25, с. 21].

На думку преподобного Нила Синайського (др. пол. IV – поч. V ст.), “того називають істинним Ізраїльтянином [істинним послідовником Христа – А. Ц.], хто через розгляд усіх творінь, являємих та неявляємих, доходить до усмотріння Творця всяких – Бога” (“Подвижницькі листи”, книга 2, лист до Архімандрита Філоксена) [37, с 219]. Анагогічний заклик у спадщині суворого аскета принципово виразний: “Якщо дивуєшся, дивлячись на красу нинішніх тварей, – наголошує св. Нил, – то набагато більш подивуйся майбутньому. Якщо прекрасні творіння, то набагато більше і в незліченну кількість разів прекрасніше Господь, Який сотворив їх. Якщо таким є тимчасове, то яке ж вічне? Тому від видимого зводи розум до невидимого” (Книга 3, лист 273) [Там само, с. 444–445].

Подібні думки закономірно притаманні й Каппадокійському богослов’ю. За слушним зауваженням о. Г. Флоровського, св. Василь Великий “про злагоджене різноманіття світу… говорить завжди зі справжнім естетичним піднесенням, – “всюди бачимо якусь невимовну мудрість” [47, с. 111]. Спостереження злагодженості у всесвіті спонукає розум до роздумів про Творця та Художника: “Адже якщо тимчасове є таким, яким же є вічне”, – вигукує мислитель. – “І якщо видиме настільки прекрасне, то яке ж невидиме”. І взагалі, не пізнавати Бога в світі, через споглядання його красот та ладу, його див та порядку, – за категоричним порівнянням св. Василя, означає нічого не бачити опівдні [Див. там само, с. 113].

Безумовно, – стверджує цю теолого-естетичну лінію і св. Григорій Богослов, – людина має “з краси та благоустрою видимого пізнати Бога, використати чуттєве споглядання керівником до незримого… ” (“Слово 28. Про богослов’я друге”) [12, с. 45].

У духовно-літературній спадщині св. Григорія Ніського акцент на анагогічному призначенні краси світу так само є вельми відчутним: заклики не зупинятися на спостереженні чуттєво даного, а прямувати далі, точніше, возводити свою думку до горішнього, неодноразово зустрічаємо в низці творів ієрарха, присвячених екзегетичним, полемічним та аскетичним проблемам.

Сутність цих закликів цілком відповідає окресленій богословській анагогічній традиції у візантійській естетиці. Вражаючим та привабливим видимим у світі, наголошує мислитель, слід скористатися в якості сходинки до споглядання Першокраси та імпульсу до Її пошуку: "…за красою видимою судіть про красу першообразну й невидиму" ("Спростування Євномія") [17, с. 355]; створене прекрасне має скеровувати людину "до бажання тієї краси, якої славу повідають небеса, і відання про яку провіщує твердь і все творіння (Пс. 18, 2)" ("Про дівство") [18, с. 337].

Беручи до уваги біблійний текст, до якого на разі апелює нісський єпископ ((церк.-слов.) "*Небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь*"), ми в черговий раз відкидаємо будь-які сумніви щодо безумовності естетичного теоцентризму його переконань. Св. Григорій запевняє: творіння з його об'єктивно прекрасними характеристиками[2] свідчить про найвеличнішу славу Самого Творця – Найвищої Краси, прагнення до Якої виступає головною метою людського життя.

Вочевидь, певною мірою близькими смислу анагогічних закликів Отців є хрестоматійні думки філософсько-естетичної традиції платонізму, що повчає вдосконалювати рівень свого споглядання шляхом поступового долання стадій милування гарними тілами, прекрасними душами, прекрасними вченнями і, зрештою, досягати вчення про прекрасне саме по собі. В спогляданні вічного та незмінного прекрасного, наголошується в діалозі "Бенкет" Платона, "тільки і може жити людина, що його побачила" [41, с. 762–763].

Однак, попри визнання факту доброї обізнаності візантійських мислителів, зокрема, св. Григорія Ніського, із платонівськими доктринами,

[2] В біблійній та патристичній естетиці питання щодо об'єктивності видимої краси вирішується іманентною присутністю важливої ідейної складової в теоретичній площині розгляду взаємодії рис предмета естетичного споглядання та реакції на них реципієнта. Мається на увазі вчення про Найвищий об'єктивний погляд, визнання буття Третього, Найважливішого Учасника цієї взаємодії, а саме – Творця. Хрестоматійний постулат – "І побачив Бог усе, що вчинив. І ото, – вельми добре *воно!*" (Книга Буття 1, 31) – слугує переконливим підтвердженням очевидності теоретико-естетичного об'єктивізму християнського богослов'я.

абсолютизація впливу останніх на патристичну естетику (як і на все святоотецьке богослов'я взагалі), безумовно, є неприпустимою.

По-перше, християнський Ортодокс прагне до принципово критичного переосмислення античних філософських традицій, беручи до уваги їх щільний чи, принаймні, відчутний зв'язок із політеїстично-пантеїстичним характером світорозуміння, різними світоглядними позиціями, виплеканими в атмосфері язичницького релігійно-культурного середовища. Якраз така тенденція виразно виявляється у богословській спадщині нісського ієрарха. Зовнішнє любомудріє (в тому числі, і власне античне філософування) для нього виступає безсилим та безплідним: воно "завжди страждає муками народження, але ніколи не народжує нічого живого", – категорично зазначає св. Григорій у творі "Про життя Мойсея Законодавця…". На сторінках цієї ж праці мислитель, визнаючи певну користь від зовнішніх знань, закликає до виваженого та критичного до них ставлення [13, с. 270].

Друга обставина, що, на наш погляд, унеможливлює висновок про домінацію платоністичного начала в естетиці Отців, полягає у специфіці їхніх світоглядних пріоритетів, першочерговому зверненні до двох джерел християнського віровчення – Святого Письма та Святого Передання. Так, теоретико-естетичні пошуки візантійських богословів (і роздуми нісського єпископа не являють у цьому відношенні винятку) рясніють посиланнями на дві цитати з Біблії, щире сприйняття змісту яких зміцнює їхні анагогіко-естетичні переконання. Мова йде про твердження зі Старого Заповіту – (церк.-слов.) "*от величества и красоты созданий сравнительно Рододелатель их познавается*" (Прем. 13, 5) – та слова з послання св. апостола Павла про те, що невидиме Боже, "*Його вічна сила й Божество, думанням про твори стає видиме*" (Рим. 1, 20).

Отже, як наголошується у патристичному теолого-естетичному вченні, слід вірно скористатися проповіддю природного одкровення з метою духовного піднесення до Того, Хто це одкровення дає. Втім, це може

поставати нелегкою справою з огляду на чинник незадовільної здатності до споглядань самого суб'єкта сприйняття прекрасного в навколишній дійсності.

Перш, ніж перейти до розгляду цього важливого постулату, специфіка якого виявляє закономірний органічний зв'язок патристичного "гнозису" не тільки з "естезисом", але й з "етосом", слід звернути увагу на аспект вчення Отців, присвячений проблемі *об'єктивності прекрасного-у-світі*. Середньовічний погляд на красу, розмірковує польський естетик В. Татаркевич, "був у принципі об'єктивістський, але з застереженнями, обмеженнями суб'єктивного характеру: cognoscitur ad modum cognoscentis (все пізнається відповідно до способу пізнання)" [43, с. 188].

*Естетична активність* суб'єктів сприйняття також викликає інтерес з боку мислителів християнського світу, зокрема, св. Григорія Ніського. На наше переконання, очевидне з наведених вище тез визнання єпископом об'єктивності Абсолютної Краси та краси видимої дійсності доповнюється посиленим акцентом на естетичному осягненні дійсності людиною як реципієнтом чуттєво даного. Інтерес мислителя-проповідника християнських ідеалів викликає сама спроможність суб'єкта пізнання вірно відреагувати на чуттєві враження, отримувані, зокрема, під час споглядання рис зовнішньо привабливого. Послуговуючись термінологією І. Канта, відзначимо, що богослова цікавить здатність судження суб'єкта про спостережуваний об'єкт, до того ж, саме **здатність вірного судження** – вміння анагогічно оцінювати предмети чуттєвого світу, що здатні привертати увагу людини своїми принадами (наприклад, приємним кольором).

Так, на сторінках твору "Про створення людини", замислюючись над питанням, чому ж людське єство було створено після природи, св. Григорій Ніський наводить думки, цілком традиційні для християнської антропології. Творець призначає людину володарем земного світу: отже, "не природно було керівникові явитися раніше за підлеглих." Однак, "після того, як створено спочатку володіння, слід було показати й царя" [13, с. 84]. Матеріальний світ постає певною царською оселею для людини, при чому цей чудовий палац –

земля, острови, море, небо – сповнюється усяким багатством – рослинами, тваринами, різними речовинами.

Розвиваючи саме цю ідею, Каппадокієць наводить прикметну з точки зору нашого дослідження думку: “Якщо ж до багатства зарахувати потрібно і речовини, які тільки через яку-небудь доброкольоровість [рос. – доброцветность] в очах людських визнані дорогоцінними, наприклад: золото і срібло і те з цього каміння, що є люб’язним людям; то ряснота усього цього, ніби в царських деяких скарбницях, сховавши в надрах землі, [Творець – Ред.] потім вже показує в світі людину, майбутнього, див, що містяться в ньому, частково глядача, а частково володаря, щоб при насолоді здобув він пізнання про Подателя, а за красою і величчю видимого дослідив невимовну та незбагнену для розуму могутність Творця” (“Про створення людини”) [Там само, с. 84–85].

Відтак, теоретико-естетична інтенція св. Григорія Ніського стає очевидною. Людина створена бути, зокрема, глядачем дивовижності передуючого її появі видимого творіння: отже, останнє об’єктивно володіє характеристиками, здатними викликати захоплення та милування у свого глядача-володаря, насолоджувати його чуття, втім, саме з анагогічною метою. Зрозуміло, що суб’єкт милування не повинен перетворювати цю насолоду на самоціль, чому покликаний сприяти його особистий духовний стан.

Ця думка активно розвивається ніським мислителем в аскетичному творі “Про дівство”. Застерігаючи від надмірної прив’язаності до чуттєвого, св. Григорій зазначає: “при дослідженні краси, недосконалий розумом, як скоро побачить який-небудь предмет, що має вигляд певної краси, те саме (у ньому) стане вважати прекрасним за своєю природою, що приваблює задоволенням його чуття; більшого за це не намагається нічого досліджувати”. Однак духовна людина (“той, хто має чисто око душі”) “залишивши захоплюватися речовиною, підкореною ідеї краси, користується видимим, як певною сходинкою до умоспоглядання краси розумної, внаслідок спілкування з якою все інше є та називається прекрасним” [18, с. 335–336]. Відтак,

споглядання тварної краси для людини постає суттєвою ланкою у богопізнанні, виступаючи свідченням Божественної Премудрості та Краси.

Прекрасне-у-світі привертає увагу патристичного богослов'я. Святі Отці, навіть найсуворіші аскети, у своїх працях можуть наводити живописні описи краси природного середовища. Так, єгипетський чернець преподобний Пафнутій (IV ст.) захоплено розповідає про природну дивовижність місця подвигу святих юнаків-пустельників – "красу прекрасну": "і замилувався я красою місця того: настільки було прекрасним те місце. Там, по берегах джерела, зростало багато садових дерев, і всі вони були обтяжені найрізноманітнішими дивовижними плодами… І від усіх плодів тих лилося благоухання велике; і всі насадження ті дивовижні поїлися струменями води джерельної… І гадав я, що рай це Божий" [38, с. 33]. Св. Нил Синайський, згадуючи про свій звичай уникати безкорисних зустрічей, зазначає: "коли потреба змушує виходити з оселі, проводжу час у місцевостях найбільш тихих; так і вчора проходжувався я за містом. І вигляд гаю, і приємний спів птахів, що злагоджено оглашали його, і чисте віяння свіжого вітру, заспокоювали мене, подібно до хиткої колисанки" ("До ченця Агафія") [36, с. 3].

Такі приклади постають переконливим аргументом для руйнування стереотипів щодо естетики аскетизму як своєрідної негації всього чуттєво привабливого: прекрасне, що не стоїть на заваді Богопошуку, не викликає в Отців відрази. Як ми побачимо пізніше, прагнучи до Творця, бажаючи спілкування із Надкрасою, подвижники можуть нехтувати природними красотами: вони чітко усвідомлюють величезність різниці між красою творіння та її Абсолютною Причиною. За словами св. Василя Великого, "обтяжуючись цим життям, ніби в'язницею, наскільки були нестримні в прагненнях ті, в кого торкнулося душі Божественне бажання. Через незгасаюче бажання споглядати Божественну доброту, вони молилися про те, щоб бачення краси Божої простягалося на все вічне життя (Пс. 26, 4)" [21, с. 322]. Однак заперечення естетико-анагогічної цінності створеного прекрасного не властиве патристичній думці.

Не залишається осторонь від милування видимим прекрасним і св. Григорій Ніський. Показовим у цьому відношенні виступає його розповідь у листі до схоластика Адельфія, в якому єпископ вдається до доволі детального опису краси місцевості Ваноти: “треба бачити її, щоб уявити всю чарівність її”, – зазначає розчулений Григорій [19, с. 521]. При чому мислитель вражений не тільки прекрасною природою, але й красою багатьох місцевих витворів мистецтва: “… якщо хтось шукає природної краси місцевості, той тут не буде мати потреби у красотах мистецтва; якщо хтось має на увазі витвори мистецтва, то їх тут стільки і вони такі, що у стані б узяти гору і над менш щасливою природою”. Невипадково розповідь св. Григорія супроводжується описом нештучної чарівності краю, краси архітектурних споруд, передусім храму, захоплення красою садів (“… воістину це дивне видовище є більше витвором живописця, ніж землероба”) тощо [Там само, с. 524].

В іншій пам’ятці своєї епістолярної спадщини, вказуючи на насолоду від перечитування листів мелітинського єпископа Отрейя, ніський святитель співставляє її із насолодою від інших природних речей. “Тут, як і при насолоді деякими іншими предметами прекрасними і дорогоцінними за природою, задоволення не може припинитися (від переситу). Адже як постійне споглядання сонця не притупляє прагнення бачити о́ноє, і постійна насолода здоров’ям не придушує бажання користуватися ним, точнісінько так само і насолода твоєю благою прихильністю…, ми переконані, не призведе до переситу” (Лист до Отрейя, Єпископа Мелітинського) [Там само, с. 510–511].

Безумовно, аскетико-споглядальне начало патристичної естетики вказує на необхідність поміркованого милування видимим, наголошуючи на другорядності земних благ взагалі. Св. Василь Великий, описуючи красу Понтійської пустині, відзначає, що головне для подвижника – це безмолв’я, можливе саме тут. “Безлічі квітів та пташок, що співають, нехай дивується хтось інший, а в мене немає вільного часу звертати на них увагу”, – категорично наголошує каппадокійський аскет, виявляючи свою суворість та

безкомпромісну відданість духовним ідеалам чернецтва (“Лист до Григорія, друга”) [11, с. 70].

Другорядність земного, попри його можливу красу та привабливість, є очевидною і для св. Григорія Ніського. Мислитель закликає до естетичного милування видимим, яке не виходило б за межу розумного. Так, в екзегетичній праці “Точне тлумачення Екклесіаста Соломонова” об’єктом суворої критики з боку єпископа стає причина багатьох негараздів – людська пристрасть до принад золота. Вщент розгромлюючи аргумент за аргументом на користь золотолюбства, Григорій проповідує тверезе ставлення до жовтого металу.

Дійсно, золото має гарний колір – “вигляд доброкольоровий”, – розмірковує святитель, “але чи красивіше воно за вогонь, але чи прекрасніше за зірки, але чи світліше за проміння сонячне? Хто ж заважає тобі в цій насолоді, так що необхідно тобі доброкольоровістю золота доставляти задоволення поглядам?” Дійсно, вогонь згасає, сонце заходить, “і приємність цього світила не завжди відчутна”. Однак ієрарх прагне до граничної послідовності в роздумах: “та й у золота в пітьмі, скажи мені, яка різниця зі свинцем?” [14, с. 264] – риторично запитує він. Що ж до спроб прикрашати тіло золотими речами, то сама людина, зрозуміло, анітрохи не преобразиться від їхнього блиску: “хто бачить золотоносця, той так само дивиться на золото, як би коли воно лежало в лавці, а того, хто носить, бачить таким самим, яким звик його бачити”. Вади зовнішності золотими прикрасами не виправляються, хворобливе тіло не втішається ними, отже, “задля чого піклуватися про те, що в тих, хто піклується, не приносить нічого корисного ані красі, ані доброму стану тіла, і не втішає у скорботі?” [Там само] – завдає чергового нищівного удару по “апології” захоплення золотом ніський ієрарх.

Показовими щодо визнання другорядності земних принад також постають думки св. Григорія, висловлені у проповіді на честь Севастійських мучеників[3]. Звертаючись до мешканців самої Севастії, ієрарх відмовляється вихваляти природні блага цієї місцевості як такі, що постають нікчемними у

[3] 40 воїнів-християн, які прийняли мученицьку смерть за Христа близько 320 р.

порівнянні із християнським подвигом страстотерпців. “Нехай замовкне ж мова про мирські красоти, хоча і цей предмет міг би дати багатий зміст для похвального слова. Адже ані ціле небо, яке є найпрекраснішим і найвеличнішим у всьому створеному, ані сяяння світил, ані широту землі, ані інше що, що за стихійним складом своїм входить до складу всесвіту, богонатхнене слово не визнає чимось великим і гідним подиву. Божественне повеління навчило мене не ставитися із подивом ані до чого минущого” [19, с. 219]. Чимало земних зручностей можна побачити в Севастії, “але в порівнянні із вашими благами, слово (Боже), як відомо, ставить їх у ніщо. Отже, звернімо наші хвали до того, що є кращим [рос. – предпочтительнее] за природою”, а саме – до мучеників, – закликає ніський святитель (“І Похвальне слово Святим сорока Мученикам”) [Там само, с. 220].

Застереження Отців щодо надмірного захоплення чуттєво даним цілком зрозумілі: милування красою створеного Богом світу не повинно ставати самоціллю, перешкоджаючи анагогічному прагненню до Абсолюту. Творіння не повинно затуляти собою Творця, інакше богопізнання унеможливлюється, що може згубно позначитися не лише на духовному зростанні християнина, але й на специфіці всього людського світогляду, передусім, на його релігійних орієнтирах. Так, св. Григорій Богослов, ведучи мову про таке антианагогічне сприйняття реальності, по суті вказує на естетичну причину виникнення язичницьких вірувань. Будь-яка розумна природа, розмірковує Каппадокієць, “хоча прагне до Бога і до першопричини, однак же не може осягнути її…; то, знемагаючи від бажання, знаходячись ніби у передсмертних муках і не терплячи цих мучень, вирушає вона до нового плавання, щоб або звернути погляд на видиме та з цього зробити що-небудь богом (по поганому, втім, розрахунку, адже що видиме вище та богоподібніше за того, хто бачить, і до того ж такою мірою, щоб той, хто бачить, поклонявся, а видиме приймало поклоніння?), чи з краси та благоустрою видимого пізнати Бога, використати зріння [рос. – зрение] керівником до незримого, але в дивовижності видимого не випустити з очей Бога”. Язичники, зокрема, дивлячись на видиме, на жаль,

намагалися зробити богом щось зі спостережуваного: дехто став шанувати сонце, дехто – місяць, зірки, стихії, “інші ж – що кому зустрілося серед видимих речей, визнаючи богом усе, що уявлялося для них прекрасним” (при цьому дехто навіть почав поклонятися живописним зображенням та статуям людей), – констатує святитель Григорій Богослов в одному зі свої повчань (“Слово 28. Про богослов’я друге”) [12, с. 45–46].

Виразне твердження такого ж, традиційного для патристики, характеру знаходимо у спадщині видатного візантійського екзегета блаженного Феофілакта Болгарського (др. пол. XI – поч. XII ст.). Людське єство, зазначає мислитель, вчинило перелюб із ідолослужінням, зокрема, вдалося до поклоніння статуям та деревам: “адже єство наше до такого дійшло безумства, що й деревам гарним: кипарисам, яворам і подібним приносили жертви за їхню красу” [45, с. 115].

Св. Григорій Ніський також не оминає увагою проблему естетичного чинника виникнення язичницьких політеїстичних та, очевидно, пантеїстичних уявлень. Причина такого стану речей, на яку вказує ієрарх, пов’язується ним із духовною недосконалістю суб’єктів осягнення дійсності: “після того, як люди недосвідченим і слабким розумом із подивом прив’язалися до красот тварі та дивовижністю явищ не скористалися як керівником і дороговказом до урозуміння надсвітової Краси, але зупинили свою думку лише на тому, що осягається, і кожну частину тварі окремо зробили предметом подиву: тоді не визнали за божество що-небудь одне з видимого, але все видиме в творінні стали вважати божественним” (“Спростування Євномія”) [17, с. 4–5].

Відтак, пізнання людиною дійсності вимагає неабиякої обережності та відповідальності. Його головне призначення – це пошук Абсолюту, а не спроба абсолютизації творіння, покликаного свідчити про Абсолют. Це стосується як розумового, так і чуттєвого пошуків, специфіка яких святим Григорієм традиційно розрізняється. При цьому мислитель враховує поділ єства існуючого на дві частини – на те, що осягається розумом, та те, що осягається чуттями. “Але знання явищ чуттєвих, через легкість розуміння, є

однаковим у всіх, адже свідчення чуттів не дає жодного приводу до непорозуміння стосовно судження про предмети; відмінності кольору й інших якостей, про які судимо за посередництва зору і слуху, чи нюху, чи за допомогою чуття дотику чи смаку, усі ми, маючи те ж саме спільне єство, узгоджено пізнаємо та називаємо, так само як і інші, такі, що здаються найбільш доступними розумінню, предмети, які зустрічаються в житті та належать до життя суспільного та морального", – зауважує Великий каппадокієць [Там само, с. 488–489]. Натомість єство, яке умоосягається "перевершує чуттєве розуміння", і "розум за здогадками прагне схопити те, що втікає від чуттів; кожен інакше йде до шуканого і відповідно до розуміння про предмет, що народжується в кожного, наскільки те є можливим, виражає думку, зближуючи, наскільки можливо більше, значення речінь [рос. – речений] із сутністю того, що розуміється".

На переконання св. Григорія, "… розум піклується про високе та незриме, чого не досягають чуття"; причому мислитель веде мову: "про божеське та невимовне єство, стосовно якого було б зухвало й мислити що-небудь за поверховим розумінням, а ще більш зухвало будь-яким виразам довіряти пояснення думки, що знаходиться в нас) …" ("Спростування Євномія") [Там само, с. 490].

Втім, як зазначалося вище, ніський богослов наводить чимало застережень і щодо чуттєвої активності людини: цілковита довіра чуттям, поєднана із недосконалістю розуму, призводить до хибних висновків, наголошує св. Григорій. Прикладом настільки категоричного переконання для ієрарха є, зокрема, світоглядна позиція одного з шанованих ним святих, що його житіє написав сам Каппадокієць. Мова йде про святителя Григорія Неокесарійського[4], до якого свого часу звертаються мешканці міста Комана із проханням висвятити когось на єпископа створеної у них Церкви. На подив

[4] Св. Григорій Чудотворець, єпископ Неокесарійський (III ст.) – виходець із заможної родини, що отримав блискучу освіту, однак відмовився від світської кар'єри та віддав перевагу вдосконаленню в Богопізнанні. Проти свого бажання був висвячений на архіпастиря м. Неокесарія. Відомий подвижницьким життям, написанням богословських творів та успішною боротьбою з язичництвом, чому сприяли численні дива, здійснені Богом за молитвами святителя.

команців, богомудрий душпастир обирає для возведення на архієрейський престол місцевого вугільника Олександра – майбутнього священномученика, праведну людину, яка, ховаючись від слави і спокус, смиренно обрала для себе брудне та малоприбуткове ремесло. У словах святителя Григорія Неокесарійського до народу, що не зміг розглянути приховану гідність обраного для архієрейства св. Олександра, зокрема, вказано на недосконаліть чуттєвого осягнення дійсності. Як зазначає ієрарх, звертаючись до духовно недосвідчених людей, "немає нічого незвичайного… в тому, що зір увів вас в оману, коли ви самому лише чуттю дозволили судити про красу; чуття, загороджуючи (нам) вхід до глибини розуміння, є невірним засобом для судження про істину речей…" ("Слово про життя святого Григорія Чудотворця") [19, с. 175].

Невірне використання чуттів не лише спотворює бачення істинного стану речей, але й, закономірно, веде до знівечення внутрішнього світу людини. Роблячи цей висновок, Отці передусім спираються на Святе Письмо: і буквальна, й алегорична екзегеза переконують у тому, що чуття являють собою справжні портали для входження гріха – "короткі шляхи до пороку, … брами гріха", за красномовним визначенням св. Григорія Богослова ("Слово 38. На Богоявлення, або на Різдво Спасителя") [12, с. 166]. Вказуючи на цю небезпеку, св. Григорій Ніський звертається, зокрема, до слів із Книги пророка Ієремії "*взидє смерть сквозє окна*" (Ієр. 9, 21), вдаючись до їх тлумачення. Для мислителя є очевидним, що алегорично під словом "вікна" на разі розуміються якраз органи чуття, чуттєвий потенціал людського єства: саме "чуття, за посередництва яких зносячись із зовнішніми предметами, душа за вибором займається ними, Писання назвало вікнами, які, за словом Писання ж, і прокладають шлях для входу смерті" ("Про молитву") [13, с. 461]. Відзначимо, що саме таку алегоричну інтерпретацію згаданого біблійного твердження ми знаходимо у спадщині, зокрема, св. Григорія Богослова: на його переконання, лукавий вводить, "як каже Писання, смерть через [наші]

вікна (Ієр. 9, 21), тобто через чуття" ("Слово 27. Проти євноміан і про богослов'я перше, або попереднє") [12, с. 25].

Що ж до ніського ієрарха, то він розвиває цю ідею і в інших творах: так, у "Листі про тих, хто здійснює подорожі до Єрусалиму", св. Григорій стисло й змістовно окреслює зв'язок впливу негативних вражень на внутрішній стан людини: "де оскверняється слух, оскверняється й зір, оскверняється й серце, приймаючи непотрібне через зір і слух" [19, с. 457].

Аскетична вимога Отців щодо обережного використання чуттів не свідчить про їх непотрібність. Не тільки людська здатність сприйняття, але й власне соматичне буття в цілому не осмислюються поганими як такі. Все в тілі є добрим і не заслуговує критики: "володій собою, і з усіх членів жоден не стане негідним… . Причиною гріха є не члени, але ті, які роблять погане використання членів. Творець же членів Премудрий", – зауважує св. Кирило Ієрусалимський в "Огласительних словах" [30, с. 36].

У св. Григорія Ніського можливість вірної реалізації чуттєвого потенціалу, його важливість у духовному житті людини не викликає сумнівів. В цьому нас переконують показові роздуми єпископа про чуття слуху, наведені в одній із його проповідей. Мислитель добре усвідомлює необхідність духовного повчання пастви: "цілком прекрасно і вельми корисно розповідями про чесноти живити юнаків і укріплювати мужів". При цьому "слух є вид чуття найкорисніший і не менш, ніж зір, здатний слугувати до научення; адже через вуха ясно вводить вчення до душі, і не є маловажливим те, добрі чи погані чути розповіді. Кажуть, які вони, такі з необхідністю від них бувають і уявлення в думках, а розмірковування та постійне споглядання розумом приводить людину до бажання робити те, про що вона мислить…" ("ІІІ Похвальне слово Святим сорока Мученикам, виголошене у храмі їхньому") [19, с. 241].

Таким чином, у межах духовної спадщини св. Григорія Ніського вибудовується система принципів чуттєвого осягнення дійсності, специфіка якої закономірно відображає базові ідеї християнського вчення стосовно

адекватного, тобто вірного використання чуттів. Досконаліть чуттєвого пізнання тут визначається передусім з точки зору теоцентричної анагогічності його спрямування: знання видимого має зробитися для душі “дороговказом до пізнання невидимого…”, за допомогою минущого потрібно урозуміти “єство постійне, …те, що завжди є однаковим” [14, с. 211–212].

Необхідність контролю за чуттєвою активністю, вміння розумно її скеровувати й обмежувати, уникаючи знищувальних для внутрішнього світу людини вражень, здатність до вірного сприйняття й оцінки дійсності, даної в чуттях, – усі ці вимоги постають важливими складовими гносеологічного аспекту патристичної естетики. В них особливо відчувається нерозривний зв'язок естетичних рефлексій Отців, зокрема, св. Григорія Ніського, із цариною релігійно-етичних пріоритетів: людські чуття, що, опинилися на роздоріжжі між сприянням духовному вдосконаленню та спричиненням перешкод у прагненні до Бога, потребують належного опікування з боку розуму, просвітленого вірою та окриленого благочестивим життям. Удосконалення внутрішнього світу особистості веде до здобуття нею досвіду вірного чуттєвого пізнання прекрасного-в-світі та подальшого сходження до споглядання Абсолютної Краси.

Саме такий споглядач дійсності побачить “дійсно суще благо”, а отже, – Саму Першокрасу, і що побачить, тим оволодіє, “тому що зріння цього блага є володіння” (“Точне тлумачення Екклесіаста Соломонова”) [Там само], – зауважує Великий каппадокієць, виходячи на рівень аскетичних роздумів із притаманним їм яскраво вираженим естетичним компонентом. Висвітленню саме цього аспекту теолого-естетичних пошуків святителя Григорія Ніського присвячено наступний розділ.

# РОЗДІЛ ТРЕТІЙ
# ЛЮДИНА ПРЕКРАСНА: НА ШЛЯХУ ПОВЕРНЕННЯ

Констатація органічного зв’язку патристичної естетики з антропологічними, психологічними, етичними та навіть з аскетичними узагальненнями не являє собою принципово нового кроку. Це – традиційний висновок дослідників святоотецької духовної спадщини, репрезентованої як творами з відповідної проблематики, так і, що постає набагато важливішим, власним досвідом Богопошуку Отців, зафіксованим, зокрема, на сторінках численних агіографічних джерел. Наближення духовної особистості до Бога, стверджене на істинній вірі та доброчесності, усвідомлюється подвижниками як наближення до Найвищої Краси, яке супроводжується набуттям особливої краси самим боголюбцем.

Для патристичної естетики це іманентне їй переконання виступає показовим. Не випадково, 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” [6, с. 188].

Цю позицію на разі варто суттєво доповнити міркуваннями вже згадуваного о. Павла Флоренського. В його інтерпретації святоотецька “аскетика постає у прямому сенсі православною **естетикою**” [10, с. 16] – висновок категоричний і, на наш погляд, цілком слушний, принаймні, з точки зору “схоплення” філософом притаманного аскетичним поглядам калокагатійного ідеалу. Істинне благобуття людини в християнстві осмислюється як буття істинно прекрасне. Добро, в якому стверджується ревний шукач Абсолютного Добра, не розглядається Отцями окремо від істинної краси – краси, не завжди очевидної для профанної свідомості в долішньому світі, втім, цілком об’єктивної з огляду на причетність до Єдиної Об’єктивності.

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

Естетичний аспект ранньохристиянського та візантійського богослов’я був, передусім, позначений роздумами про *красу духовну*. Взагалі, традиція її осмислення та оспівування виступає однією з провідних ознак християнської естетики на всіх етапах історії її розвитку. На наш погляд, показовими у цьому відношенні є уявлення вітчизняного релігійного мислителя минулого століття митрополита Миколи (Ярушевича), зокрема, втілені ним у проповіді “Краса” (1945 р.). Повчання присвячене Особистості Христа, Який постає перед духовним поглядом християнина “у всій Його духовній красі”. При цьому

богослов звертає увагу на красу таких якостей Спасителя, як смирення, любов, чистота душі, підкреслюючи тим самим значення саме краси духовної.

Однак, зазначає митрополит Микола (Ярушевич), християни не лише споглядають, "духовно насолоджуючись, цю красу". "Ми знаємо заповіт Христовий, звернений до кожного з нас: "Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний" (Матф. 5, 48)" [35, с. 30]. Святі, наслідуючи чесноти Христа, досягли "нетлінної краси духу та сяють нею в небесній своїй обителі у промінні Божественної краси і слави." Християнське подвижництво, таким чином, виступає як шлях до досягнення вічної краси, яка "робить людину гідною участі у царстві вічної слави", "Царстві краси нетлінних душ людських" [Там само, с. 31], – наголошує мислитель, розвиваючи окреслену аскетико-естетичну інтенцію патристичних споглядань, що апелюють, зокрема, до незаперечного авторитету Біблії.

Естетико-антропологічні смисли Святого Письма допомагають Отцям Церкви однозначно стверджувати про те, що *людина створена бути прекрасною*. Протилежне судження з очевидністю виступає безглуздям: як може бути потворним той, хто створений за образом та подобою Самого Творця (Бут. 1, 26), хто, за визначенням св. Григорія Ніського, "є справою і подобою Божеського і чистого єства"? 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 [рос. – рассмотрительностью], 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") [13, с. 87].

У чому ж слід вбачати власне красу, подібну до Першообразної і притаманну людині із самого початку її існування? Мислитель наголошує, що "Божественна ж краса не в зовнішніх рисах, не у приємному складі обличчя і

не якою-небудь доброкольоровістю сяє, але вбачається в невимовному блаженстві чесноти” [Там само, с. 89]. Святитель Григорій не заперечує фізичної краси Адама та Єви до гріхопадіння, однак першочерговим прекрасним у їхньому бутті для богослова є саме 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 ієрарх (“Про створення людини”) [Там само, с. 90]. Гріховність, пристрасність і зіпсованість не є притаманними людині від початку, “бо неможливо було б сказати про неї, що вона створена за образом (Божим), якби відображена краса була протилежною красі першообразній” (“Про дівство”) [18, с. 342].

Внаслідок людського гріхопадіння “боговидна ця краса души, створена за подобою першообразної, мов якесь залізо, вкрилась іржою гріха”[5]; “тоді вже не могла більше зберегтися в цілості краса образу, який належить душі за природою, але змінилась в огидний вигляд гріха” [Там само, с. 343–344]. Гріх затьмарює первісну досконалість, а отже, цілком закономірно, що метою життя Отцями визнається шлях повернення до Творця. За зауваженням св. Григорія Ніського, “ми повинні бути тим, чим була першостворена людина на початку свого життя” [Там само, с. 346]. І досягнення цієї мети уможливлюється завдяки Божому людинолюбству – передусім, спокутній місії Христа Спасителя, Який перемагає смерть та зло Своїми Хресними стражданнями, смертю та дивовижним Воскресінням.

Відзначимо, що православна христологія (вчення про Месію) закономірно являє собою важливий чинник теолого-естетичних споглядань, визначаючи характер не лише їхньої антропологічної, але й онтологічної складових. Показовими під цим кутом зору постають, зокрема, роздуми єпископа Олександра (Семьонова–Тян-Шанського). Як вказує богослов,

[5] До цього художньо-образного порівняння св. Григорій Ніський також вдається в екзегетичному творі “Про блаженства”, про що йтиметься далі.

внаслідок гріхопадіння людини не тільки вона сама, але й підкорений їй видимий світ втратили свою початкову досконалість. Однак “добро, краса та істина були відновлені Хресними Стражданнями та смертю Христа. Бог очікує тепер, щоб людина повернулася до Нього вільно, йдучи шляхом Христа, в Якому відновлюється все істинне первісне призначення світу” – бути належним славослов’ям на честь свого Творця, бути “гідним Божественної Слави та блаженства” [1, с. 15].

Шлях повернення особистості до Бога – правовір’я, участь у Таїнствах, благочестя, боротьба із пристрасним началом всередині себе, – з точки зору представників патристики виступає, водночас, пошуком першодарованої краси, до якої неодмінно має прагнути людина. Невипадково автор “Лествиці” – аскетичних настанов, що стали одним із авторитетних джерел для візантійського чернецтва – преподобний Іоанн Лествичник (†649), 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” [27, с. 458]. Невипадково й святитель Григорій Ніський у проповіді, присвяченій Хрещенню Господню та Таїнству хрещення, нагадує пастві про святі таїнства, “які змивають такий, що важко змивається, гріх із души й тіла та зводять до первісної краси, дарованої у створенні нас найвеличнішим художником Богом” (“Слово на день Світла, в який хрестився наш Господь”) [19, с. 2].

Знайдення втраченої краси можливе виключно на шляху спілкування із Першодобром та Першокрасою, що є природною потребою буття людини: на думку св. Григорія, “душі людській властивий “рух до краси невидимої” [Цит. за 47, с. 185]. Однак значною перешкодою на цьому шляху постає гріховна схильність людини, “приземленість” кола її інтересів та ницість світоглядних орієнтирів. Богослов із Нісси переконаний, що задоволення плотських пристрастей заважає спогляданню істинно прекрасного: “як очі свиней, за природою звернені донизу, не можуть бачити дивовижних красот небесних: так душа, прив’язавшись до тіла, не може споглядати горішні

красоти, оскільки схилилась до грубого та скотоподібного за природою" ("Про дівство") [18, с. 318].

На сторінках "Канонічного послання до святого Літоійя, єпископа Мелетинського" єпископ Григорій слушно звертає увагу на гріхи, що походять від духовного невігластва людини. З-поміж пороків розумної частини людської души мислитель виділяє, зокрема, "нерозсудливість із приводу того, що є істинно прекрасним" [19, с. 428].

Як бачимо з контексту роздумів, прекрасне для св. Григорія – це, безумовно, добре, благе. Доброчесне ж спрямування хтивої [рос. – "вожделетельной"] частини души, продовжує розвивати свою думку ієрарх, полягає у своєрідному "духовному еротизмі" – "у спрямуванні гарячої любові до справжньо-жаданого та істинно прекрасного, щоб тут знаходила предмет для своєї діяльності, уся, яка не є в нас сила і прихильність любові, в тому переконанні, що ніщо інше не є жаданим за своєю природою, окрім чесноти та Істоти, Яка слугує джерелом чесноти" [Там само]. Гріх цієї частини души буває, "коли хто свою жагу спрямовує до оманного марнославства чи до квітучої краси тілесної. Звідси походить сріболюбство, славолюбство, сластолюбство і всі подібні до них пороки…" [Там само, с. 428–429].

Невипадково проповідь Богопошуку Отцями доповнюється чітким окресленням першочергових пріоритетів людини: минуще, матеріальне, в тому числі соматичне, не повинно затуляти собою божественне. "Один і той самий закон даю і чоловікам, і жінкам, – наголошує св. Григорій Богослов. – Не уявляй собі благом усього того, що здається благом для багатьох, – ані роду, ані багатства, ані престолу, ані панування, ані краси, що поставляється у красі зовнішнього вигляду та злагодженості членів – цієї ігрища часу і хвороб!" ("Слово 37. На Мф. 19, 1–2") [12, с. 303].

Посиленій проповіді минущості, а відтак, і суєтності земного нісський мислитель приділяє особливу увагу в творі "Про дівство", присвяченого оспівуванню цноти та чеснот взагалі. Деталізоване, місцями надзвичайно емоційне повчання Григорія має на меті, зокрема, вказати людині на істинний

смисл її буття, допомогти здобути святоотецьку “пам’ять смертну” та усвідомити необхідність духовного вдосконалення – піднесення над цариною гріховного, переосмислення ціннісних орієнтирів. Каппадокієць надає надійний критерій для бачення справжнього стану речей, а саме, розгляд бажаного з точки зору властивої йому або змінюваності, або постійності.

Іншими словами, св. Григорій закликає замислитися над нетривалістю того, до чого, як правило, прагне духовно бідна людина. “Яке з особливо бажаних благ, назавжди перебуває таким? Яким є квіт юності? Якими є щасливі дари сили і краси? Яким є багатство? Якою є слава? Яким є володарство? – приголомшує профанну свідомість богослов низкою риторичних питань. – Усе це, розквітнувши на короткий час, чи не минає знову і чи не змінюється тим, що носить протилежну цьому назву? Хто прожив постійно юним? В кого назавжди збереглися сили?” Що ж до квіту краси, то чи не зробила його природа “короткочаснішим навіть за ті квіти, які з’являються навесні? Адже ці зростають завжди у відомий час, та одцвівши на короткий час, знову оживають; потім знову опадають і знову розквітають, і розкривають свою красу в оновленому вигляді; а квіт людської краси природа, розкривши одного разу навесні юності, потім винищує та знищує зимою старості. Так само і все інше, тимчасово полестивши плотському чуттю, потім минає і вкривається забуттям” [18, с. 315–316].

Тілесна привабливість, як і решта мирських благ, минуща. Особливий наголос на цьому св. Григорій Ніський робить у роздумах про неминучі біди, пов’язані з подружнім життям[6]. Цілковита відданість коханій особі і, зокрема, її тілесним принадам з необхідністю наражається на сум: “Коли наречений дивиться на улюблене обличчя, одразу ж неодмінно з’являється в нього і страх

[6] В жодному разі не заперечуючи шлюб (“Ніхто, втім, зі сказаного нами не має робити висновок, що ми нехтуємо установленням шлюбу: адже не невідомо нам, що і він не позбавлений благословення Божого”), св. Григорій, як апологет цнотливого життя, прагне визначити оптимальний шлях пошуку Бога. Мислитель переконаний, що шлюб не підлягає осудженню: “ми ж відносно шлюбу гадаємо так, що слід надавати перевагу (над ним) турботі та піклуванню про божественне, але і не нехтувати тим, хто може стримано і помірковано користуватися встановленням шлюбу” [18, с. 326].

розлуки; коли чує найприємніший голос, уявляє в розумі, що колись його не почує; коли радіє при погляді на красу, тоді особливо тремтить в очікуванні плачу. Якщо звернемо увагу на те, що цінують юнаки і чим захоплюються нерозумні, як-то: на око, прикрашене віями, на брову, що облягає око, на ніжну і витончену форму щік, на губи, природним рум'янцем окрашені, на волосся, золотисте й густе, що різними плетіннями прикрашають голову, і на всю взагалі цю тимчасову красу: то, якщо в кому є хоча скільки-небудь розсудку, неодмінно уявить у душі своїй і те, що ця краса колись зруйнувавшись загине, перетвориться на ніщо, замість видимого тепер зробиться огидними та потворними кістками, не залишивши жодного ані сліду, ані пам'ятника, ані залишку нинішнього квітучого вигляду" [Там само, с. 296–297].

Відзначимо, що "антисоматизм" як такий зовсім не властивий візантійській аскетиці так само, як і її естетичній складовій. Отці не сповідують радикальну негацію відносно зовнішньо привабливого (в тому числі і в людських тілах), втім, безумовно, застерігають від пристрасного ставлення до прекрасного-в-світі, закономірно закликаючи старанно берегтися від чуттєвих спокус передусім тих людей, внутрішній світ яких ще не зазнав переображення. Лише очищений від гріховної схильності та міцно ствердженій у добрі переможець власних пристрастей є здатним вірно сприйняти та анагогічно оцінити красу земну[7]; в інших випадках ставлення до неї повинно бути максимально обережним.

Крім того, піклування про прикрашення тіла легко поглинає людину, стаючи чинником спотворення душі. "Не будемо уподібнюватися жінкам, – проповідує своїй пастві св. Григорій Богослов, маючи на увазі

[7] Яскравий приклад того, як внутрішня чистота подвижника допомагає вірному, а саме анагогічному сприйняттю чуттєво даних об'єктів, знаходимо на сторінках "Лествиці". Як згадує св. Іоанн, "дехто, побачивши дивовижну жіночу красу, дуже прославив о ній Творця та від одного цього бачення возгорів любов'ю до Бога та пролив джерело сліз. Воістину дивовижне видовище! Що декому могло бути ровом загибелі, то йому надприродньо посприяло отриманню вінця слави. Якщо така людина у подібних випадках завжди має таке ж почуття й ділання, то вона воскресла, нетлінна раніше загального воскресіння" [27, с. 242–243].

неблагочестивих шанувальниць звабливих принад, – ані м'яким та хвилеподібним одягом, якого вся витонченість у некорисності, ані грою каміння, ані блиском золота, ані хитрощами підфарбовування, що приводять у підозру природну красу та є вигаданими на поругу над образом Божим" ("Слово 38. На Богоявлення, або на Різдво Спасителя") [12, с. 166].

Св. Іоанн Златоуст у своїх повчаннях нерідко протиставляє подібній декоративності прикрашеність релігійно-етичну. Так, звертаючись до жінок, ієрарх закликає їх прикрашати душу чеснотами, "адже по відношенню до души ця прикраса не забороняється" [25, с. 373].

З точки зору аскетичного ставлення до соматичного виміру прекрасного-у-світі, тілесна краса (особливо у представників протилежної статі) осмислюється як потенційне джерело небезпеки для духовно недосконалих. Невипадково, наприклад, преподобний Макарій Олександрійський (IV ст.) в посланні до ченців безкомпромісно стверджує, що "вигляд краси є більш руйнівним, ніж буревій та блискавка" [21, с. 209]. В оповідях про візантійське чернецтво IV–V ст. відзначається, зокрема, подвижницьке звершення підлітка Захарії, який зануренням у селітряне озеро спотворює свою зовнішність, керуючись наміром нікого не спокусити [20, с. 155–156]. Автор агіографічної праці "Луг духовний" блаженний Іоанн Мосх († 622) згадує й неймовірне самозречення однієї благочестивої черниці: у присутності юнака, який наполегливо намагався її звабити, подвижниця вириває свої гарні очі, почувши, що саме вони причарували сластолюбця (після цього вражений звабник, розкаявшись, навіть і сам стає добрим ченцем) [28, с. 77][8].

[8] Подібні вчинки окремих подвижників можуть видатись фанатичними та такими, що суперечать пересторогам Церкви стосовно неприпустимості брутального нанесення шкоди власному тілу ("членовредительства"). Однак у цьому випадку цілком закономірною постала б сувора критика таких дій з боку Отців. Натомість, аскетичне передання згадує про звершення Захарії та благочестивої черниці, даючи їм відверто схвальну оцінку. Це свідчить про усвідомлення агіографами виключної особливості наведених випадків, а відтак, і особливого духовного стану осіб, здатних на вражаюче та, водночас, розумне самозречення.

Хрестоматійне твердження патрологів про окрему святоотецьку думку з цієї точки зору доповнюється висновком про окремі святоотецькі вчинки – вчинки, що здійснюються за конкретних життєвих обставин

Не оминає увагою проблему обережного ставлення до тілесної краси і Григорій Ніський. Так, описуючи юність св. Олександра Команського, мислитель підкреслює, що той обирає непрестижну та брудну в буквальному розумінні цього слова професію вугільника, вважаючи "небезпечним для досягнення цноти, робити очевидною красу свого тіла, і ніби пишатися щасливим даром природи", адже "цей дар буває для багатьох приводом до тяжких падінь" [19, с. 173–174].

Отці одностайні: прив'язуватись душею до соматично прекрасного, як і до всіх земних благ, не тільки шкідливо, але й безглуздо з огляду на вказану минущість. Неодмінність втрати непостійного очевидна для тих, хто прагне до тверезого погляду на навколишню дійсність. Того ж, хто має пристрасть до тимчасового, його неминуче зникнення з необхідністю опечалює. Отже, повчає св. Григорій, "єдине спасіння від таких зол, – ні до чого з того, що підлягає зміні, не прив'язуватися душею, але наскільки можливо уникати спілкування з усім пристрасним і плотським життям, особливо ж зрікатися від

---

конкретною особистістю-подвижником. До актів рішучого самозречення заради Бога і ближніх така особистість вдається, виходячи із, безумовно, непересічного досвіду віри та благочестивих прагнень, а також, вочевидь, керуючись богонатхненністю як єдиним критерієм доцільності важкозрозумілих для профанної свідомості дій. Яскравим прикладом подібного нехтування власними інтересами постає відомий вчинок Авраама, який був готовий принести в жертву свого сина Ісаака (Бут. 22).

Прикметно, що опис подвигів неперевершеного самозречення на сторінках агіографічної та аскетичної літератури наводиться не в якості безпосереднього заклику до *саме таких* звершень. Так, розповідаючи про неймовірні подвиги покаяння, молитви, посту та боротьби із плотськими пристрастями деяких ченців, св. Іоанн Лествичник недвозначно вказує на недоцільність і, зрештою, на неможливість наслідування їхнього способу життя недосвідченим шукачем благочестя. На думку автора "Лествиці", "дивуватися звершенням цих святих є справою похвальною; ревнувати їм спасительно; а бажати одразу зробитися наслідувачем їхнього життя є справою безрозсудною та неможливою" [27, с. 94]. Цей висновок, значною мірою, стосується й наведених у розділі вчинків подвижників: згадка про них слугує не спонуканням до повторення описаних дій, а гімном відданості давніх аскетів християнським ідеалам, їхній любові до Бога і ближніх. Водночас, оспівування неперевершеного самозречення святих виступає і проповіддю ревного пошуку Богоспілкування, втім, із неодмінним розумним узгодженням своїх дій із висотою особистого духовного досвіду кожного та аскетичною традицією Церкви в цілому.

пристрасті до свого тіла, щоб живучи по плоті, не бути повинним і бідуванням, які походять від плоті…”.

Нісський святитель одразу ж вдається до конкретизації такого радикального заклику – конкретизації не менш радикальної і по-справжньому вражаючої. У ній вочевидь яскраво виражається **духовно-мімезистичний принцип** аскетико-естетичної парадигми Отців. Св. Григорій проповідує максимально можливе наслідування Богопричетного життя ангелів, які, у свою чергу, максимально можливо наслідують Першокрасу: людині, наголошує мислитель, 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. – первобытной красоты] через можливе наслідування о́ної” (“Про дівство”) [18, с. 316–317].

Каппадокійський поборник спіритуальної досконалості прагне допомогти людині чітко усвідомити, до якого саме предмета потрібно спрямовувати свою “бажальну силу”. Відповіді на це сенсожиттєве питання присвячені дві глави неодноразово цитованого твору Григорія “Про дівство”[9], зміст яких виступає суттєвим зосередженням чи, можливо, справжньою квінтесенцією його релігійно-естетичних поглядів. Під цим кутом зору, показовими є вже самі назви цих глав –“У чому полягає істинно-бажане благо?” (глава 10) та “Як слід вчиняти в судженні про істинну красу?” (глава 11).

Істинне благо, до якого людина і покликана прагнути, розмірковує Нісський ієрарх, є невимовним і незбагненим: “як відносно сонячного проміння, хто не бачив світла від першого дня народження, для того даремно й марно тлумачити словом про світло; бо сяяння проміння не можна відчути за допомогою слуху: так і стосовно істинного і розумного світла, кожен

[9] Повна назва – “Про дівство. Лист, що містить увіщання до доброчесного життя” [18, с. 284–394].

повинен мати свої очі, щоб угляді́ти цю красу”. Шлях до її споглядання – це особистий духовний досвід віруючого, синергійно окрилений Божою благодаттю. Хто побачив це єдине по справді бажане “за допомогою певного божественного дару та натхнення, той зберігає невимовне здивування в таємниці свідомості”, – зазначає св. Григорій.

Людині ж, яка не бачила істинного блага, вельми важко розповісти про нього з огляду на принципову невимовність шуканого. Як може хто роз’яснити їй це чуже для неї благо? Як представити її поглядам несказанне? – запитує мислитель. “Власних слів для означення краси його ми не знаємо; прикладу шуканому благу між існуючими предметами нема ніякого; порівнянням пояснити о́не неможливо. Хто стане уподібнювати сонце малій іскрі? Чи малу краплину – порівнювати із безмежним океаном? Адже, яке має відношення мала краплина до океану, чи мала іскра до великого проміння сонця: таке ж і все, що вважається гідним подиву в людей, як прекрасне, має відношення до о́ної краси, яку вбачаємо в найвищому блазі, що є вищим за всяке благо” [Там само, с. 332–333].

Відтак, принципова неспроможність словесного опису пояснюється принциповою незрівнянністю Найвищого Предмета бажань із усім без винятку прекрасним-у-світі.

Далі ця думка значно посилюється, при чому богослов вдається до співставлення та цілком закономірного протиставлення Спіритуальної Надкраси та краси чуттєво спостережуваної. Чуттєву красу, “що знаходиться тут у нашому світі, оскільки вона чи в речовинах бездушних, чи в тілах одушевлених, зображується деяким гарними кольорами, ми силою чуттів наших самих по собі можемо і розглянути, і зрозуміти, і передати іншому через словесний опис, зображуючи словом цю красу ніби на якійсь картині”. Однак, “як слово може зобразити перед нашими поглядами те, першообразна краса [рос. – первообразная красота] чого є недоступною урозумінню, що описати воно не має жодної можливості, адже не може сказати ані про колір, ані про форму, ані про величину, ані про зовнішнє благообразіє, ані про інші такого

роду дрібниці? Адже що цілком невидиме, безформне, чуже всякій кількісності і далеко поставлене від усього, що бачимо в тілі та чуттях, те, як можливо передати за допомогою того, що осягається самими лише чуттями?" [Там само, с. 334].

Безумовно, переконує св. Григорій Ніський, не можна відмовлятися від жаги цього блага через те, що воно перевершує наше розуміння: "навпаки наскільки вище шуканий предмет представляється нам, тим більше ми маємо підноситися розумом і звеличуватися разом із величчю шуканого, щоб цілковито не позбавитися участі в цьому блазі". Втрата поняття про Абсолютне небезпечна для людини, а отже, заради її немочі, "до невидимого мають скеровувати наш розум предмети, що чуттями пізнаються" [Там само].

Зауваживши це, каппадокійський душпастир переходить, зокрема, до викладу ідей анагогічного сприйняття прекрасного-в-світі, які було стисло окреслено в попередньому розділі. Сутність заклику Григорія очевидна: варто, повчає мислитель, полишивши захоплюватися речовиною, що підкорена ідеї краси, скористатися видимим, "як деяким ступенем до умоспоглядання краси розумної, через спілкування з якою і все інше є та називається прекрасним" [Там само, с. 336]. Цілком зрозуміло, що чуттєве не повинно ставати на заваді анагогічному піднесенню шукача істинно-бажаного.

Відтак, силу людського бажання треба, "очистивши від пристрасті до предметів низьких, зводити туди, куди не сягає чуття; так щоб ані краса неба, ані сяяння світил, ані інше що з видимих красот не викликало в нас подиву: але щоб краса, яка споглядається в усіх цих предметах, скеровувала нас до бажання тієї краси, якої славу повідають небеса і відання про яку возвіщує твердь і все творіння (Пс. 18, 2)", тобто до Першокраси, Першоблага та Першочистоти – Бога.

Саме у прагненні до Творця і полягає смисл життя людини. Безперечно, той, хто віддається земним втіхам, зокрема, плотським задоволенням, позбавляє себе можливості такого духовного сходження. Людська душа, на думку св. Григорія Ніського, має "всю силу любові від плотських

предметів… звернути до споглядання розумної і неречовинної [рос. – умственной и невещественной] краси” [Там само, с. 318][10]. Зміст усієї діяльності людини повинен, принаймні, в кінцевому підсумку, спрямовуватися до угамування притаманної кожному від народження жаги Бога.

Жага богоспілкування, причетності до Надкраси закономірно привертає до себе увагу з боку аскетів-каппадокійців. Так, св. Василь Великий робить особливий наголос на нездоланності бажання подвижників благочестя споглядати Божу красу. “Якщо краса ця, яка є незримою очима, а осягається тільки душею й думкою, – зазначає богослов, – осявала кого-небудь зі Святих і залишала в них незносне уязвлення бажанням; то, збентежені тутешнім життям, казали вони: *горе мені, яко пришельствіє моє продолжися* (Пс. 119, 5)! *Коли я прийду й з’явлюсь перед Божим лицем?* Адже *возжада душа моя до Бога кріпкого* та *живого* (Пс. 41, 3). Тому бажали скоріше *померти та зі Христом бути* (Фил. 1. 23); і коли бачили наближення цієї блаженої хвилини, з радістю взивали: *нині відпускаєши раба Твого, Владико* (Лк. 2, 29)” [21, с. 322].

Творець веде людину за Собою особливим чином, – розмірковує св. Григорій Богослов: “Бог – ця доброта, яка перевершує будь-яку красу, просвітлює душу; і, осявши її, ховається від її почувань і від її внутрішнього бачення; Він віддаляється від неї за мірою того, як дарує їй пізнавати Себе; втікає від цієї святої любительниці, викрадає Себе в почувань і бажань її; уходить із її рук у той час, коли вона вже тримала Його; і цими віддаленнями, що спричинюються любов’ю до неї, розпалює її любов’ю та вабить за Собою на небо” [Цит. за 27, с. 531].

[10] Такому піднесеному настрою души, переконаний св. Григорій Нісський, і сприяє дівство: воно спричинює те, що “душа цілковито забуває про природні пристрасні рухи та не пам’ятає їх, не маючи жодної необхідності займатися задоволенням низьких потреб плоті” [18, с. 318].

Св. Григорій Ніський переконаний, що людське бажання Надпрекрасного ніколи не згасає, але, навпаки, збільшується зі сходженням до Безмежного Абсолюту. На думку богослова, "… всяка жага прекрасного, що залучається до цього сходження, завжди збільшується разом із бажаним прямуванням до прекрасного. І це якраз означає у справжньому смислі бачити Бога, ніколи не знаходити переситу своєї жаги. Але хто бачить, як тільки можна йому бачити, тому належить безперестанно розпалюватися жагою побачити ще більше. І таким чином жодна межа не перерве збільшення у сходженні до Бога, бо і прекрасному не відшукати жодної межі, і жодним переситом не переривається жага прекрасного, яка посилюється" [13, с. 348].

Спонуканий непереборним бажанням шлях подвижника до Першокраси є безмежним: він не має і не може мати завершення. Однак, безумовно, таке синергійне сходження позначене дедалі досконалішим споглядання Шуканого та все більш блаженним станом того, хто безперервно вдосконалюється у Його знаходженні. Зрештою, "у тому й полягає істинне бачення Бога, що в того, хто дивиться на Нього, ніколи не припиняється ця жага", – зауважує святитель Григорій ("Про життя Мойсея Законодавця…") [Там само, с. 346].

Спілкування з Першокрасою – це, водночас, і віднайдення своєї початкової краси. Істинний шукач Бога неодмінно обóжується, а, отже, й "опрекраснюється", що обумовлюється причетністю до Абсолюту. Як зазначає ніський ієрарх, "… хто віддалився від усякої гнівливості та смороду плотської нечистоти та піднісся над усіма низькими і земними предметами…", "той знайде те, що єдине є гідним бажання, **зробиться і сам прекрасним, наблизившись до краси, і перебуваючи в óній, стане чистим і світловидним через спілкування з істинним світлом** [Вид. – А. Ц.]" [18, с. 338].

Таким постає один із центральних аскетико-естетичних постулатів св. Григорія, істинність якого не викликає у каппадокійського подвижника жодних сумнівів. Розум людини, зазначає він, "полишивши це нечисте і

брудне життя, коли очистившись силою Духу, зробиться світловидним і з'єднається з істинною і найвищою чистотою, і сам певним чином являється в óній, просякається промінням і робиться світлом, за обітницею Господа, Який обіцяв, що праведники засяють подібно до сонця (Матв. 13, 45)". Пояснюючи цей духовний стан, богослов традиційно вдається до його художньо-образної умовної інтерпретації. На разі прикладами в навколишній дійсності, до яких алегорично апелює Григорій, стають предмети зі здатністю відображення (дзеркало, вода тощо): коли щось із них "приймає промінь сонця, відбиває інший промінь від себе".

Безперечно, нечистота дзеркальної поверхні унеможливлює таке сяяння, а гріховний бруд, що вкриває душу, затьмарює красу людського світла. З огляду на це, ніський ієрарх повчає, що "душа не інакше може з'єднатися з нетлінним Богом, як зробившись і сама наскільки можливо чистою через чесноту [рос. – целомудрие], щоб подібним сприйняти подібне, ставши ніби дзеркалом для чистоти Божої, так щоб, через участь у першообразній красі і через відображення її, і самій отримати її вигляд" [Там само, с. 340].

Як бачимо, аскетична проповідь Богопошуку та здобуття духовної краси виступає, зокрема, закликом до чистоти внутрішнього світу людини. У наведених твердженнях, вочевидь, яскраво виявляється богословське розуміння **катарсису**, що постає очищенням душі від гріховності, як неприродної та початково зовсім невластивої людському єству. Християнському баченню проблеми духовного очищення, певною мірою, є близьким не хрестоматійне аристотелівське, а платонівське і неоплатонівське розуміння катарсичних процесів як "очищення душі від чуттєвих прагнень, від усього тілесного, що затемнює і викривлює красу ідей" [50, с. 141].

Втім, головним джерелом теорії духовного катарсису Отців Церкви, безперечно, і в цьому випадку виступають не критично адаптовані погляди античних мислителів, а Святе Письмо та Святий Переказ. Спадщина св. Григорія Ніського в черговий раз переконує нас у цьому. Так, вдаючись до тлумачення євангельської заповіді "*Блаженні чисті серцем, бо вони будуть*

*бачити Бога*” (Мт., 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 єства” [14, 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 обóження візантійський мислитель.

Образним прикладом для св. 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”) [Там само, с. 444].

Святе Писання, розмірковує св. Григорій Ніський 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 [рос. – по отъятии] земної оболонки, знову засяяла краса души” [18, 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” [Там само]. 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” [Там само, с. 344–345].

Повернення до втраченого з власної провини блаженства, в інтерпретації Отців Церкви, постає духовним оновленням – поверненням "блудного сина": в ньому знову сяє колись затьмарений пороком образ Небесного Отця, а відтак, відновлюється і причетність до Найвищої Краси. Богодарована перемога над схильністю до зла, очищення серця від пристрастей, таким чином, осмислюється як знайдення першостворе́ного стану людського буття: "вітху скинувши людину, в Нову [Христа] одягнемось, і Тобі поживемо, нашому Владиці та Благодійникові". В наведених словах молитви св. Василя Великого яскраво окреслюється сутність християнського розуміння справжнього катарсису як процесу єднання з Богом – Джерелом істинно прекрасного.

На заваді духовному подвигу очищення стає, зокрема, долішній світ із незліченними спокусами. Жорсткий пресинг шкідливих вражень, що його перманентно зазнає людина за посередництвом чуттів, порушує її молитовну зосередженість, душевний спокій і рівновагу, значно посилює тяжіння особистості до гріха. Одним із наслідків прив'язаності до профанного середовища виступає викривлення світоглядних ідеалів, спотворення розуміння істинно-прекрасного. Невипадково християнська аскеза проповідує шлях уникнення чуттєвих спокус, досягнення внутрішнього миру та блаженства Богоспілкування через безмолв'я – особливий ісихійний[11] ескейпізм, супроводжуваний дотримуванням суворого **естетичного ізоляціонізму**.

Втім, ця суворість не лише не відвертає від себе справжнього боголюбця, але й стає його природною потребою, осмислюється як дійсно прекрасний шлях. "Чеснота по Богу дорожча за багатство, а безмолвне життя знатніше за незлічені багатства. Тому прекрасно любити прекрасне", – переконаний св. Нил Синайський (Лист до диякона Зенона) [37, с. 253].

[11] Традиція ісихазму, вочевидь, розвивалася у християнському аскетико-культурному середовищі задовго до її ретельного теоретичного обґрунтування св. Григорієм Паламою. На наш погляд, духовна спадщина Великих каппадокійців, в якій звертається увага на проблеми молитовного зосередження особистості та досягнення внутрішнього спокою заради Богоспілкування, є яскравим зразком іманентності ісихастського начала аскетичному досвіду подвижників взагалі.

Каппадокійський аскетичний досвід недвозначно вказує на духовно-катарсичне значення такого шляху: “безмолв’я слугує для души початком очищення”, – зазначає в одному з листів св. Василь Великий. Чуттєва ізоляція цілком виправдовує себе, адже в атмосфері усамітнення задля ісихійного споглядання “ані язик не вимовляє будь-чого людського, ані очі не зайняті розглядом доброкольоровості та співрозмірності у тілах, ані слух не розслаблює душевного напруження слуханням пісень, складених для задоволення, або розмовами людей жартівливих та сміхотворних, що зазвичай за все більш ослаблює душевні сили”. Безмолв’я сприяє духовно-зосередженому настрою: “розум, не розсіюючись по зовнішніх предметах та не відволікаючись світом під впливом чуттів, входить до самого себе, а від себе сходить до думки про Бога…” (Лист до св. Григорія Богослова) [11, с. 39].

Для св. Григорія Ніського прикладами в цьому відношенні є, зокрема, свв. пророки Ілія та Іоанн Хреститель, які “життям своїм особливо навчають тому, щоб втікав від світу, не слідуючи йому, той, хто вправляється у спогляданні невидимого, щоб, захопившись як-небудь спокусами, які походять від чуттів, не зазнати якої-небудь заплутаності й омани в судженні про істинне благо”. Аскети, духовні звершення яких описані в Біблії, з ранньої юності поставили себе ніби вище за природу. Вони знехтували звичайним для людини піклуванням про їжу й пиття та ескейпічно віддалилися від гріховного середовища, “проводячи життя в пустелі, так що і слух їхній був віддаленим від шуму, і зір від спокус, і смак залишився простим і невибагливим; тому що потребу (їжі та пиття) обидва задовольняли чим не доводилось”. Таке самообмеження, поєднане із безшлюбною цнотливістю, підкреслює Григорій, безумовно, сприяло їхньому духовному сходженню – сходженню, вочевидь, ісихастському за своєю суттю: “від того вдалині від мирського галасу вони й досягли великої тиші та спокою і вознеслися на ту висоту божественних дарувань, про яку відносно того та іншого з них згадує Писання” (“Про дівство”) [18, с. 320].

Удосконалення внутрішньої людини, споглядання Першокраси та знайдення першоствореної духовної краси свого Я, з точки зору аскетичного досвіду, мають безпосередній вплив і на соматичне буття особистості. Спадщина Отців з усією очевидністю свідчить про існування християнського етико-естетичного ідеалу **калокагатії (агіокалокагатії)**. Спілкування з Богом позначається не тільки на внутрішньому світі людини, але й на її зовнішніх рисах. Причетність праведника до Нетварного Світла має прямий вплив на його тілесне буття – міркування такого типу характерні для релігійно-повчальної та аскетичної літератури Візантії. На переконання св. Василя Великого, хто уважно спрямовує погляд на сяйво та витонченість Найвищої Краси, “той запозичує від Неї дещо, ніби від красильного розчину, на власне обличчя наводячи якісь кольорові проміні. Тому й Мойсей, зробившись причасником о́ної Краси, під час співбесіди з Богом, мав прославлене обличчя” [Цит. за 47, с. 113]. Візантійська агіографія донесла до нашого часу численні згадки про подвижників, зовнішність яких була преображена завдяки Богоспілкуванню. Так, у “Достопам’ятному сказанні…” про ченців IV–V ст. згадується авва Памво, якого, попри його бажання, Бог прославив настільки, “що ніхто не міг дивитися на обличчя його, через блиск, який він мав на обличчі своєму” [20, с. 270].

Теологічній естетиці св. Григорія Ніського також притаманні калокагатійні міркування. 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” [19, с. 227]. З’єднані вірою та скуті кайданами разом мучні “кожен і сам по собі був прекрасним, і слугував до піднесення краси іншого”. Св. 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 ніського єпископа: “на видимій красі охоче зупиняється наше слово; адже воно вміє, як каже Премудрість, *від величі та краси створінь* пізнавати і сокровенну красу (Прем. 13, 5), оскільки і чистота души сяяла в їхньому зовнішньому вигляді, і видима людина була гідною домівкою невидимої”. “Отже, – наголошує св. Григорій, – яке прекрасне видовище являли тоді для глядачів, – прекрасне, кажу, для бажаючих бачити прекрасне, прекрасне для Ангелів, прекрасне для премирних сил, але гірке для демонів і для послідовників демонів, – ці люди…” (“II Похвальне слово Святим сорока Мученикам”) [Там само, с. 228].

Синергійне і, зрештою, Богодароване знайдення кожною особистістю-шукачем своєї первісної краси, в розумінні Отців, безперечно, являє собою чергову перемогу Надкраси та Наддобра. Їх неминуче остаточне ствердження в есхатологічній перспективі не підлягає сумніву: таким чином, поліаспектність християнської естетики закономірно доповнюється яскраво вираженим **есхатологічним оптимізмом**. На думку св. Григорія Ніського, що її знаходимо у “Слові до сумуючих про тих, хто перейшов із цього життя до вічного”, в Царстві Божому після цілковитого видалення зла “в усіх знову засяє боговидна краса, за образом якої були ми створені спочатку.[12] Краса ж ця є світло, й чистота, й нетління, і життя, й істина, й подібне” [18, с. 530–531].

Остаточне оновлення людини – свідомого борця зі злом (передусім, всередині самої себе) – неодмінно супроводжуватиметься набуттям як її душею, так і воскреслим тілом тієї краси, для якої вони й були створені. Ведучи мову про неперевершену радість праведних у новому бутті, ієрарх, зокрема, відзначає, що “кожен буде і сам радіти, бачачи красу іншого, і

[12] Інший варіант перекладу: “… засяє знову в усіх богоподібна краса, якою ми були створені [рос. – образованы] від початку” [Цит. за 47, с. 253].

передавати свою радість; оскільки жодне зло не спотворить вигляду душі” [Там само, с. 531][13].

Центральний постулат репрезентованої у студіях св. Григорія Ніського естетики аскетизму, як квінтесенції християнської естетичної думки в цілому, в черговий раз стає очевидним. Прагнучи до Бога та до оновленого блаженного буття в Ньому, – підкреслюється у спадщині святителя, – людина закономірно прагне до Краси і, спілкуючись із Нею, сама стає **прекрасною** – **чистою**, **доброю**, **обо́женою**. Саме цей стан людини є її природним, первісним станом, а відтак, повернення до нього являє собою власне смисл життя особистості. Саме таким був і першостворений Адам, який, як зазначає ієрарх, сміливо дивився на лице Боже, “ще не поставляючи суддею краси зір та смак, але насолоджуючись тільки Господом…” (“Про дівство”) [Там само, с. 346–347].

Шлях повернення до неперевершеної насолоди Самим лише Богом складний, але необхідний. Сприяти пошукам Першокраси покликана, зокрема, сакрально-художня активність людини. Про осмислення Великим каппадокійцем царини церковних мистецтв іде мова в останньому розділі нашого дослідження.

# РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

[13] Як відомо, ортодоксальність окремих положень есхатології св. Григорія Ніського в дослідників викликає сумніви з огляду на її можливий зв'язок із оригенівськими візіями апокатастасісу – єретичним ученням про всезагальне відновлення творіння у стан первісної досконалості. На разі ми апелюємо до інтерпретації думок святителя, здійсненої представниками Московської духовної академії у середині XIX ст. На їхній погляд, уважне читання, зокрема, “Слова до сумуючих про тих, хто перейшов із цього життя до вічного” “може достатньо переконати, що незважаючи на деяку своєрідність думок, вчення пастиря ніського … є далеким … від орігенізму” (так само, як і від вчення про т. зв. “чистилище”). Очевидно, в наведених міркуваннях св. Григорій веде мову “про цілковите зникнення зла не взагалі зі світу, але з Царства Божого…” [Див. 18, с. 535–536].

# СВІТ САКРАЛЬНИХ МИСТЕЦТВ

Розгляд мистецтвознавчого компоненту патристичної естетики на прикладі богословської спадщини св. Григорія Ніського закономірно постає черговим етапом її студіювання, чого вимагає, зокрема, традиційна інтерпретація естетичного дискурсу як метатеорії мистецтва. Потреба в осмисленні з позицій християнського світогляду всіх різновидів активності людини сприяла зверненню уваги Отців до феномену художньої творчості, її присутності як у мирському житті, так і в царині, щільно пов'язаній із духовними пошуками особистості – передусім, літургійного священнодійства. Із розумінням смислу життя як Богопошуку та Богоспілкування (адже, "хто поза Богом, тому неможливо бути у блаженному житті", – зазначає св. Василь Великий [21, с. 247]) пов'язане усвідомлення необхідності підкорити служінню цій високій меті людську активність як таку, разом із художнім її виміром включно. Цілком зрозуміло, що оцінка Отцями Церкви мистецьких пошуків здійснюється з урахуванням окреслених пріоритетів: художня цінність визнається справжньою цінністю лише тоді, коли вона не є чинником гріховного викривлення духовного життя людини. Такий релігійно-моральний (і навіть моралізаторський) характер патристичного осмислення мистецтв виступає прикметною ознакою теолого-естетичних споглядань св. Григорія Ніського.

Як і інші Отці, Каппадокійський мислитель теоретично успадковує та розвиває у власних роздумах **мімезистичну концепцію мистецтва**, що корінням своїм сягає естетичних пошуків античності. Інтерпретація художніх звершень як наслідування навколишньої дійсності властива міркуванням і інших богословів: так, св. Григорій Назіанзін, захоплено розповідаючи про співи птахів, згадує, зокрема, "про вимушені звуки і про те, в чому ухитряється мистецтво, наслідуючи дійсність" ("Слово 28. Про богослов'я друге") [12, с. 58].

Тлумачення мистецьких творів як результатів відтворництва дотримується і ніський ієрарх. Наприклад, у праці "Спростування Євномія"

він побіжно згадує про скульпторів і живописців, які “відтворюють за допомогою наслідувального мистецтва, що їм завгодно, чи то на картинах, чи у скульптурах…” [16, с.147]. У листі до Отрейя, Єпископа Мелітинського, св. Григорій знову побіжно вказує на критерій естетичної оцінки наслідування, який полягає у визначенні відповідності зображення рис першообразного власне красі першообразу. Підкреслюючи, що надіслані листи Отрейя несуть у собі ясний образ його істинно прекрасної души, Каппадокієць починає свій лист прикметними словами: “Наскільки прекрасні відображення прекрасних речей, коли вони зберігають у ясності риси першообразної краси!..” [19, с. 510].

Безумовно, наслідування рис спостережуваного може позначатися відходом, нерідко вельми відчутним відходом, від цілковитої реалістичності зображення. Цієї проблеми нісський мислитель торкається в листі до Іоанна (в черговий раз лише побіжно, традиційно використовуючи приклади з життя в якості алегорій). Іоанн – одна із численних осіб, які листувалися зі св. Григорієм – звертає увагу на його чесноти. Однак ієрарх у відповідь, смиренно вказуючи на те, що не заслуговує високої думки про себе, послуговується, зокрема, прикладом, узятим із практики мистецтва живопису. “Знаю я, що деякі живописці роблять некорисну ласку своїм потворним друзям, які бажають бачити своє зображення начертаним на картині, звершуючи дещо протилежне тому, чого ті бажають. Адже тим самим, що у своєму наслідуванні виправляють природу, за допомогою яскравих фарб, приховуючи на картині неприємні риси зовнішності, вони змінюють характерні особливості” – зазначає мислитель.

Марність такого “вибірково-виправного” наслідування для Григорія є зрозумілою: “Але для тих (з яких пишуть портрет) немає жодної користі від того, що на картині являється золотисте і густе волосся, яке завивається над чолом і вилискує, фарба на губах, рум’янець на щоках, округлість повік, блиск в очах, брови, які вилискують чорнотою, чоло, що сяє бровами, і все інше тому подібне, чим досягається краса зображення; адже якщо вже від природи не має

нічого подібного той, хто пропонує живописцю зняти з себе портрет, то він не отримає жодної користі від такого людинолюбства (живописця) ” (Лист до якогось Іоанна про різні предмети, також про образ і порядок життя сестри своєї Макрини) [Там само, с. 514–515].

Зображуване в художній інтерпретації митця-“відтворника” може являти собою небезпеку для душевного миру людини. До цієї пересторо ги св. Григорій Ніський вдається, критикуючи розкіш, зокрема, спокусливі принади оздоблення розкішних палаців. З одного боку, предметом критики богослова-моралізатора стають неприпустимі наслідування та подальша презентація прихованого з етичних міркувань. У палацах, вказує Григорій, ми знаходимо “мармурові статуї та живописні картини, глядачі яких скоюють блуд очима, бо мистецтво, наслідуючи те, що не буває видимим, оголює це на картинах…”. Однак імпульсом до пристрасних рухів душі може виступати не тільки відтворницький реалізм. Таким постає також прагнення митця до художнього ефекту своєрідного “згущення” рис чуттєво-привабливого – до наслідування, спрямованого на посилення враження: “та й що дозволено бачити, зображено на них [картинах – А. Ц.] у вражаючій красі” (“Точне тлумачення Екклезіаста Соломонова”) [14, с. 248], – застерігає мислитель.

На противагу мирським мистецьким пошукам, часто позначеним тяжінням до принадної профанності чи відвертою спокусливістю, світ церковних мистецтв, синтетично сконцентрований передусім у храмовому просторі, покликаний сприяти духовному зростанню особистості, її піднесенню до Бога. Як і всесвітня краса та злагодженість, сакральна художність анагогічна, і навіть гіпер-анагогічна: вона безпосередньо нагадує людині про головну мету її життя та спонукає до Богоспілкування. Благодатна естетосфера храмової Літургії допомагає піднесенню внутрішнього світу людини, контакту зі сферою Трансцендентного, із Найвищою Красою, – наголошується в патристичній естетиці.

Невипадково, православний мислитель о. Павло Флоренський осмислює “художньо-естетичну сторону церковного мистецтва… як ефективний засіб

возведення учасників богослужіння від світу долішнього до горішнього" [Див.: 10; 46]. Виконанню цієї функції сприяє вже власне самий храм: його архітектурні характеристики та внутрішнє оздоблення згідно з церковними канонами призначені створювати особливий настрій у віруючих, "щоб ніщо у храмі не бентежило ані слуху, ані погляду, і, щоб ніщо не відволікало від прагнення до неба, до Бога, до світу горішнього, відображенням якого має бути храм Божий" [2, с. 48]. Анагогіка, відтак, являє собою духовну домінанту, яка визначає художньо-виразну специфіку храму і священнодійства, узгоджуючи літургійний синтез естетичних цінностей з усім ціннісно-смисловим універсумом християнства.

Св. Григорій Ніський доволі активно звертає увагу на духовно-естетичну цінність **храму** та його оздоблення. Художнє, в його розумінні, здатне й повинне сприяти передачі сакральних смислів, виступати символом Трансцендентного, нагадуючи про Нього та спонукаючи до Його вшанування. Це переконання ієрарха знаходимо в роздумах про старозаповітну скинію на сторінках агіографічно-екзегетичного твору "Про життя Мойсея Законодавця, або про досконалість у чесноті". Мислитель звертається до біблійної розповіді, згідно з якою під час спілкування з Богом на Синаї св. Мойсей знайомиться із дивовижною скинією – образом Христа, Божої Сили та Божої Премудрості [13, с. 321]. "А скинія, – вказує Григорій, – була храм, що мав красу в невимовному деякому різноманітті. Тут були переддвір'я, стовпи, завіси, трапеза, світильник, вівтар кадильний, жертівник, очистилище, внутрішність святилища сокровенна та недоступна". Богообраний народ мав ознайомитись із побаченим пророком не лише словесно, але й за допомогою наочних засобів: видиме, речовинне мало свідчити про невидиме, спіритуальне. "Красу та розташування всього цього, – продовжує свою розповідь богослов, – щоб диво це не втратилось із пам'яті, і могло бути показане долішнім, наказується Мойсею не лише з допомогою писання зобразити це, але речовинним влаштуванням зробити подобу неречовинного о́ного створення, взявши для

цього найбільш блискучі та помітні речовини з тих, що їх можна знайти на землі" (передусім золото, потім – срібло тощо) [Там само, с. 247–248].

Відтак, осмислення св. Григорієм естетосфери храму (при чому не тільки храму доби старозаповітного Закону, але й витворів церковної архітектури епохи новозаповітної Благодаті) апелює до засновків біблійної естетики. Належне художнє оздоблення місця Богоспілкування з огляду на його анагогічне призначення, використання гарних та естетично виразних матеріалів, гідних для символізації Найгіднішого, постають для Великого каппадокійця цілком зрозумілим, прийнятним і бажаним явищем релігійної культури.

Св. Григорій виявляє живий інтерес до будівництва церковних споруд: так, у листі до Амфілохія він описує сакрально-архітектурні особливості храму на честь мучеників, який планується звести ("Вигляд цього храму являє хрест, складений, за звичаєм, із чотирьох з усіх боків будівель… У цьому хресті вставлене коло, що розділене вісім'ю кутами …" тощо [19, с. 535–540]). Увага релігійного мислителя прикута й до специфіки храмового інтер'єру – святиня, переконаний Григорій, вимагає належного художнього оформлення.

Ця теолого-естетична позиція особливо відчутна в його проповіді на честь великомученика Феодора Тірона[14], виголошеній у місці зберігання мощів святого. Декоративні принади храму, наголошує нісський ієрарх, відіграють вельми важливу роль, адже "хто зайде до якого-небудь місця, подібного до цього, … той, по-перше, втішить свою душу пишністю [рос. – великолепием] того, що представляється його поглядам, бачачи цей дім, як храм Божий, таким, що є світло благоприкрашеним і величчю побудови, і благоліпністю прикрас…" [Там само, с. 201]. Така здійснювана проповідником красномовна констатація краси споруди переходить у розлогий опис вражаючих "чуттєвих витворів мистецтва", духовно-естетичне милування якими ("втішання погляду") передує наближенню віруючих до самої святині – мощів великомученика.

[14] Св. Феодор Тірон – воїн, який мученицькі загинув за рішуче сповідання себе християнином близько 306 р.

Св. Григорій щиро оспівує церковну художність: так, у храмі, наголошує шанувальник сакрально-прекрасного, “і різьбяр придав дереву вигляд різних тварин; і каменотес камінні плити довів до рівності срібла”, а “упорядник різнокольорового каміння зробив підлогу, що топчеться, гідною події, яка описується [мова йде про зображений у храмі мученицький подвиг св. Феодора Тірона – прим. А. Ц.]” [Там само, с. 201–202].

Опис прикрас літургійного простору стає особливо деталізованим і навіть набуває характеру концептуального узагальнення, коли єпископ звертає увагу на **живописні зображення**. Значення таких теолого-естетичних міркувань св. Григорія Ніського важко переоцінити, зокрема, з огляду на їх передування остаточному ствердженню у Візантії вшанування святих ікон. Як відомо, чіткий канон осмислення мистецтва іконопису знаходить своє теоретичне оформлення внаслідок боротьби з рухом іконоборства (VIII – п. пол. IX ст.), представники якого були схильні бачити у вшануванні святих ікон ідолослужіння. Апологія іконовшанування репрезентована в богословсько-естетичній творчості таких діячів візантійської культури, як свв. Никифор Константинопольський, Іоанн Дамаскін, Феодор Студит, Стефан Новий. Знаковим у захисті ортодоксального ставлення до ікон стає рішення VII Вселенського Собору (787 р.), згідно з яким поклоніння іконам мало неодмінно супроводжуватись піднесенням розуму та серця до зображених на них Бога, Божої Матері, святих: “…шана, що воздається образу, переходить до першообразного, і той, хто поклоняється іконі, – поклоняється сутності зображеного на ній”.

Що до більш раннього періоду ствердження християнської культури на теренах Середземномор’я, то в працях тогочасних церковних діячів дослідники не знаходять значної кількості згадок про іконопис. На думку патролога о. Г. Флоровського, “шанування ікон установилось у Церкві не одразу.[15] В перші століття в усякому разі воно не займало помітного місця у

[15] На наш погляд, на разі йдеться про відсутність саме всезагального визнання значення ікон, а не про неприйняття сакральних зображень усіма християнами взагалі.

християнському благочесті. Навіть у письменників IV століття ми знаходимо тільки рідкі і випадкові згадки про священні зображення, – і то були біблійні епізоди, або зображення мученицьких подвигів" [47, с. 616].

У цьому відношенні міркування св. Григорія Ніського, висловлені якраз у IV ст., являють собою яскравий приклад того, що патристична думка зовсім не була байдужою до ікон. Так само, вона, принаймні, у переважній більшості випадків, і не сповідувала негативного ставлення до священних зображень. Для Каппадокійця *іконоборство є чужим і*, вочевидь, *безглуздим*: у своїх творах він, як мінімум, двічі наголошує на непересічному значенні сакрального живопису, при чому, як і зазначає прот. Г. Флоровський, св. Григорій виявляє інтерес як до епізодів із біблійної оповіді, так і до зображення мученицьких звершень.

У першому випадку йдеться про висловлення ніським богословом своїх духовно-естетичних вражень від зображення жертвопринесення Ісаака. Розповідаючи про подвиг віри та самозречення старозаповітних праведника Авраама та його сина, Григорій зізнається, що "нерідко бачив ... живописне зображення цього страждання, й ніколи не проходив без сліз повз це видовище: настільки живо цю історію являє погляду мистецтво" ("Про Божество Сина та Духа і похвала праведному Аврааму") [15, с. 393].

Другий випадок звернення Великого каппадокійця до проблеми іконопису стосується вже згаданого опису храму на честь св. Феодора Тірона. Живописець, розмірковує св. Григорій, так само, як і інші майстри, доклав зусиль для прикрашення споруди, "зобразивши на іконі звитяжні подвиги мученика, його тверде стояння на суді, мучення, звіроподібні обличчя мучителів, їх насильницькі дії, полум'ям палаючу піч, блаженнійшу кончину подвижника, начертання людського образу подвигоположника Христа; все це майстерно начертавши нам фарбами, ніби в якій пояснювальній книзі, ясно розповів подвиги мученика та світло прикрасив храм, ніби квітучий луг (адже й живопис мовчазно вміє говорити на стінах і приносить велику користь)" ("Похвальне слово великомученику Феодору (Тірону)") [19, с. 202].

Наведені твердження ніського душпастиря виступають надзвичайно прикметними з точки зору дослідження патристичної естетики ікони, що передувала VII Вселенському Собору та закономірно виступила одним із потужних чинників перемоги іконовшанування. У першу чергу, згадані положення доводять відсутність неприйняття св. Григорієм Ніським сакральних зображень і, навпаки, очевидне (і вельми захоплене) визнання ієрархом феномену ікони, її духовно-естетичного значення, в тому числі й емотивного та декоративного. По-друге, зрозумілою стає й інтерпретація мислителем церковного живопису як справжньої "проповіді у кольорах", що взагалі є показовою ознакою теологічної естетики каппадокійських святителів.

На дидактичний смисл творів сакрального живопису більш, ніж однозначно, вказує і св. Василь Великий: "… щó слово розповіді пропонує для слуху, те мовчазний живопис показує через наслідування" [Цит. за 47, с. 616]. Як бачимо, ніський ієрарх цілком підтримує таке твердження: ікона, зазначає він, мовчазно повчає тих, хто її "читає", причому не тільки нагадуючи про подвиги інших, але й закликаючи до духовних звершень самих "читачів".

Нарешті, привертає до себе увагу ще одна складова деталізованої розповіді св. Григорія, а саме, його згадка про "начертання людського образу подвигоположника Христа". З точки зору Ортодокса, рух іконоборства, по суті, нехтував чистотою христологічного вчення. За справедливим зауваженням о. Г. Флоровського, "суперечка про ікони не була обрядовою суперечкою. Це була догматична суперечка, і в ній виявилися богословські глибини" [Там само, с. 615].

Одним із найважливіших компонентів ідейного протистояння постає питання про можливість зображення Христа Спасителя – істинного Бога та істинної людини, як це було остаточно визнано на IV Вселенському Соборі (Халкідон, 451 р.). Пізніше ствердженний догмат про іконовшанування на противагу образоборцям вказує на те, що в той час, як Божество Христа дійсно є не зображуваним, Його людськість з очевидністю може і повинна

зображуватись на іконах. Протилежне ж твердження заперечує власне один із наріжних постулатів автентичної христології – вчення про Боголюдськість Господа, адже при дивовижному народженні від Пресвятої Богородиці, Божество та людськість без злиття та без розділення з'єднались у Ньому.

Зображення людського образу Христа для св. Григорія Ніського, як бачимо з його роздумів, є цілком припустимим: ієрарх не має ані тіні сумніву щодо можливості такого кроку митця-іконописця, вочевидь, спрямованого на художнє ствердження догмату про Боговтілення.

Аналіз означених думок мислителя, на наш погляд, уможливлює пояснення власне згаданого факту нечисленності згадок про твори іконопису Отцями IV ст.: для патристичної естетики цього періоду у більшості випадків допустимість сакральних зображень, так само як і їхня користь для духовного становлення людини, була *самоочевидною*. Причому самоочевидною настільки, що, як правило, потреби в частому зверненні до відповідних проблем на сторінках теологічних творів не існувало. Основою такої самоочевидності були, зокрема, як власний духовний досвід більшості Отців, так і визнання ними певної традиції ставлення до іконопису – традиції, що не склалася спонтанно та швидко, а, вочевидь, довготривалої, такої, що сягає своїм корінням часів раннього християнства, авторитет якого для богословів Візантії був незаперечним.

Художні погляди св. Григорія Ніського звернено й до проблеми **церковно-мистецького "мелосу"**: як згадувалося раніше, розлоге теолого-естетичне осмислення музики мислителем знаходимо на початку його праці "Про надписання псалмів". Згадані міркування про "мусикію" Всесвіту та доведення її природності [Див. розділ 1], здійснюються св. Григорієм у контексті роздумів стосовно *солодкозвучної приємності псалмів*. Їхній "мелос" виступає ефективним засобом для більш легкого сприйняття людиною сакральних смислів та сприяє вдосконаленню життя.

Духовно недосвідченій особистості, для якої "судити про прекрасне являється ще здатним чуття", нелегко засвоювати душеспасительне вчення:

адже “важко сприймається єством все те, що є чужим задоволень” (при цьому єпископ має на увазі “задоволення, угодне тілу; тому що душевне веселіє далеко відстоїть від безсловесного і рабського сластолюбства”). Душа початківця на шляху до Надкраси, “як непідготовлена досвідом…, не має поки й достатніх сил бачити добре”. Саме для таких осіб – “для тих, хто не вкусив ще чистого й божественного задоволення”, – розмірковує св. Григорій, – необхідно потрібно вигадати дещо таке, за чим були б прийняті й уроки чесноти, будучи усолоджені чим-небудь захоплюючим чуття. Так звичайно вчиняти й лікарям, коли який-небудь гіркий та противний смаку зцілювальний склад роблять вони непротивним для хворих, приправивши солодкістю меду” [14, с. 6–7]. Відтак, на думку ієрарха, що є в чесноті суворого й такого, що вимагає значних сил, у псалмах робиться приємним для початківців у чесноті шляхом усолодження людського чуття.

Псалмоспівець “настільки суворий і напружений образ доброчесного життя, настільки загадкове, сповнене таємниць учення, настільки невимовне і приховане невимовними спогляданнями богослов’я зробив … збагненим і солодким…”. А отже, біблійні псалми універсальні: вони стають у нагоді всім, хто прямує до Бога. Мова йде як про досвідчених шукачів доброчесності (тих в кого “очищені вже духовні чуттєвища”), так і про згаданих осіб, які здійснюють свої перші кроки стезею духовного вдосконалення.

Псалмоспів прийнятний для носіїв будь-якого емоційного стану: “хто веселий, той дар цього вчення вважає своєю власністю, а хто з якої-небудь обставини в сумному настрої, той гадає, що заради нього подається така благодать писання”[16]. Ніський мислитель вказує, що люди різних професій, статей, стану здоров’я та ін. “вважають для себе втратою – не мати в устах своїх цього високого вчення”. Велику роль псалмоспів відіграє на

[16] Прикметно, що подібні думки про псалми висловлює і старший сучасник св. Григорія – святитель Афанасій Олександрійський у творі “Про тлумачення псалмів”. Будь-який читач Книги псалмів, розмірковує Афанасій, сприймає в ній все, окрім пророцтв про Спасителя, “як свої власні слова; та й той, хто служить, ніби сам від себе вимовляючи це, приводиться в такий стан, коли слова піснеспівів сприймаються ним як його власні”. З точки зору В. Бичкова, на разі богословом відзначається психоемоційний стан, що його естетика ХХ ст. визначила б як естетичне вчування, “коли суб’єкт естетичного сприйняття фактично ототожнює себе із ліричним героєм” [8, с. 7].

благочестивих бенкетах, весільних урочистостях: "… не станемо ж і казати про божественний на всеношних бдіннях піснеспів псалмів, і про любомудріє, яке вивчається церквами в них" [Там само, с. 9].

Церковно-мистецький "мелос" не тільки привертає увагу та насолоджує. Оскільки, наголошує св. Григорій, "все, що є згідним із єством, є люб'язним єству, а музика … є згідною з нашим єством; то тому великий Давид до любомудрого вчення про чесноти приєднав і солодкоспів, у високі догмати вливши, ніби деяку солодкість меду, за допомогою якої єство наше певним чином вивчає та лікує саме себе". Таким чином, сакрально-мелодичне начало псалмів здатне сприяти людському самопізнанню, самоаналізу і навіть виконувати своєрідну арт-терапійну стосовно душевного стану людини функцію.

Ієрарх вдається до деталізованого розкриття такого твердження. "А ліками для єства нашого, – зазначає св. Григорій Ніський, – слугує злагодженість життя, яка, на мою думку, приховано навіюється солодкоспівом. Адже, може бути, це саме слугує покликанням до високого стану життя, до того, що норов тих, хто живе доброчесно, не має бути грубим, дивним [рос. – странным], з усіма різноголосим, не видавати, як і струна, надмірно високого звуку, тому що, злагодженість струни, будучи доведеною до надмірності, неодмінно порушується; але і навпаки не має послаблювати своєї сили до непомірності сластолюбством, тому що душа, розслаблена такими пристрастями, робиться глухою та німою; і все інше також слід вчасно підвищувати і понижувати, маючи на увазі, щоб у нас у норовах зберігалися завжди злагодженість і добрий лад, без непомірної розпущеності й надмірної напруженості." Мислитель апелює до хрестоматійного прикладу з Біблії: "тому про Давидові успіхи у цій божественній мусикії свідчить історія, а саме ж, що колись Саула, який лютував і виходив із розуму, Давид зціляв від пристрасті грою на гуслях, так що Саул знову повертався розумом до природного стану. Тому явствує із цього, на що вказує загадково значення солодкоспіву, а саме ж, що воно навіює нам втихомирювати в собі пристрасні

рухи, які різноманітно збуджуються життєвими обставинами” [Там само, с. 14].

На наш погляд, процитовані міркування дають підставу вбачати в особі св. Григорія Ніського, зокрема, дослідника *сугестивного* (навіювального) потенціалу “мелосу” сакрального призначення – потенціалу прихованого, втім, ефективно функціонуючого в якості чинника здобуття душевного спокою та рівноваги, настільки необхідних для ствердження в чесноті. За зауваженням В. Бичкова, “музика … уявляється Григорію деяким камертоном, за яким має бути “настроєним” образ людського життя, деяким засобом гармонізації цього життя та узгодження його із буттям усього, такого, що гармонійно звучить, космосу” [8, с. 8].

Відзначимо, що на завершення роздумів про духовно-естетичну приємність псалмів Великий каппадокієць наводить суттєве зауваження стосовно різниці між нею та чуттєвою привабливістю нерелігійних художніх творів. “Але не належить оминати увагою і того, – робить принциповий теолого-естетичний наголос св. Григорій, – що не за правилами авторів пісень, які є чужими нашій мудрості, складені ці піснеспіви, тому що не в тоні речінь [рос. – речений] знаходиться солодкоголосся, як можна це бачити в тих, у кого лад породжується від відомого поєднання словонаголосів, – коли тон звуків понижується і підвищується, скорочується і подовжується. Навпаки Давид, придаючи божественним словам непідготовлене та нештучне солодкоголосся, бажає солодкоспівом, за відомим ходом мовлення, витлумачити смисл сказаного, коли власне тон голосу відкриває, наскільки можливо, думку, яка міститься в речіннях. Тому така це приправа їжі, якою ніби солодощами якимись, придається приємність їжі уроків” [14, с. 13–15].

Проблема художньої нештучності привертає увагу візантійського патристико-естетичного дискурсу і в контексті осмислення феномену **сакрального красномовства**, зокрема, проповіді та написання богословських текстів. Гомілетичні студії св. Григорія Ніського, так само, як і інших Отців

та вчителів Церкви, являють собою ще одне важливе джерело для дослідження засновків християнської естетики.

Головними чинниками окреслення пріоритетів стосовно як предмета, так і форми проповідування для богословів Візантії є *Святе Письмо та Священне Передання*. Безумовно, найголовнішим при цьому виступає неперевершений проповідницький авторитет Господа Ісуса Христа з очевидними перевагами Його бесід із людьми – простотою, ясністю, відсутністю у промовах софістично-ораторської штучності, риторично-витончених зворотів думки та ін. Цей спосіб проповідування був адресно загальнонародним, таким, що відповідав стану слухачів: останнім пропонувалися повчання, короткі вислови, використання порівнянь та притч [Див. 24, с. 357–358].

Авторитетними в царині риторичної культури християнства є й настанови апостолів. Зокрема, принципові вимоги до проповідницького слова містить Послання апостола Павла до коринтян – неофітів, добре обізнаних із античною культурою взагалі та традицією риторських змагань, зокрема. Врахування високого освітнього рівня св. Павла, до гомілетичного авторитету якого звертається і св. Григорій Ніський, передбачає визначення ступеня його обізнаності із літературними традиціями античного світу та мистецтвом давньогрецького красномовства. Так, англіканський теолог Ф. В. Фаррар не погоджується із думкою, що апостол Павло отримав вищу еллінську освіту, навіть під час підготовки до проповідницької місії серед язичників: “його грецька мова не є мовою аттиків; його риторика не є риторикою шкіл [шкіл ораторської майстерності – А. Ц.] і його логіка не є логікою філософів” [44, с. 26]. Водночас, контент-аналіз послань апостола та констатація факту наявності в них багатьох випадків вживання риторичних фігур античного зразка уможливлюють здійснення висновку про ознайомлення св. Павла із певними принципами еллінської теорії красномовства: він таки “відвідував якісь початкові класи грецької риторики” [Там само, с. 812].

Водночас, зазначає апостол, "*і слово моє й моя проповідь – не в словах переконливих людської мудрості, але в доказі духа та сили…*" (1 Кор 2, 4). Дане твердження потребує пояснень передусім екзегетичного характеру. В Посланні до коринтян наголошується на необхідності відповідності християнської проповіді її предметові. Що ж до останнього – то "вчення про Христа Ісуса Розіп'ятого – ось єдиний предмет усіх християнських проповідників", – відзначають коментатори Павлових послань [Див.: 22, с. 628]. Отже, й про саму проповідь "не можна міркувати так, як про викладення премудрості людської", оскільки "як предмет проповіді цілком недоступний звичайній мудрості земній, так і проповідь про нього полягає не в премудрості слова та не в зовнішньому блиску, а в явленні сили Божої". Апостольське проповідування викладалося саме так, як відкривав Святий Дух, "Який Єдиний тільки й може навчити викладати її належним чином, дивлячись на стан тих, для кого потрібно викладати…" [Там само].

Ця позиція закономірно стає однією з визначальних у межах *гомілетичної культури* Отців. Не випадково в ранньохристиянській церковній спільноті вважалося, що проповідь передусім має бути натхненною від Святого Духа. Щодо античних традицій ораторського мистецтва Церква перших століть займала незалежну позицію. Прагнення позбавити проповідь світської сутності примусило християнських пастирів апостольських часів "вимагати від сучасників прилюдного зречення риторської практики, навіть до хрещення допускали лише тих, котрі обіцяли не вдаватися більше до ораторства" [Див.: 4, с. 201; 42, с. 429]. З точки зору української дослідниці Т. Біленко, "тут ідеться саме про спеціальні прийоми оволодіння увагою слухачів", що "часто поставали як самоціль" [4, с. 201–202].

Слушною на разі постає також думка В. Бичкова, спрямована на інтерпретацію ставлення до риторичного мистецтва низки перших християнських мислителів (св. Кіпріана Карфагенського, Арнобія та ін.). Ритори за освітою, вони засуджують свою мирську професію через усвідомлення, "що її сутність, і саме естетична сутність, суперечить простоті

та нештучності християнської доктрини” [9, с. 179]. При цьому бралося до уваги й зловживання античними риторами своїм мистецтвом: сила красномовства, як правило, виявлялася не у справі захисту істини, а під час виправдання брехні та обману [Там само]. Зрозуміло, що вістря такої критики було спрямоване проти “людиномірності” істини софістів і софістики із безумовним оглядом на її розвиток у язичницькому релігійно-культурному середовищі.

У майбутньому в християнському середовищі зберігатимуться недовіра до софістичних традицій ораторства з релігійно-етичної точки зору, критика зловживання риторичними прийомами, а також скепсис відносно філософських здібностей “красномовців”[17]. Висловимо припущення, що такі переконання знаходять свій закономірний вияв, зокрема, у царині богослужбових текстів. Так, скептичним ставленням до вмінь майстрів красного слова позначені деякі поетичні твори літургійного призначення, що звеличують Бога, Богородицю та святих ((церк.-слов.)“Пастырская свирель богословия твоего риторов победи трубы, якоже бо глубины Духа изыскавшу…” (піснеспів св. Григорію Богослову); “Вития многовещанныя яко рыбы безгласныя видим о Тебе, Богородице, недоумевают бо глаголати, еже како и Дева пребываеши, и родити возмогла еси…” (“Акафіст Пресвятій Богородиці”); “Риторов язык таинства Твоего недоуменную глубину изрещи не может: Слово бо Божие паче слова родила еси, Пречистая Дево, во спасение всех” [33, с. 214 та ін.]).

На гомілетичній теорії, що розвивалася в руслі естетики апологетів, а згодом і представників патристики закономірно позначається, зокрема,

[17] З-поміж багатьох думок такого характеру виділяються, зокрема, безкомпромісні твердження преподобного Нила Синайського. Так, у листі до ритора Леоніда, подвижник повчає адресата: “Бажано мені, щоб ти дотримувався правильності і в норовах, і у вчинках. Адже не погрішати проти правил твору й не вживати в мовленні слів, невластивих мові, можуть і люди пошкодженої моральності. Тому припини ганятися за чистотою вимовлюваного, якщо тільки, як мені здається, ти християнин. Адже Царство Небесне, звісно, здобувається не красою виразів, але добрим норовом, благими справами і твердою вірою” [37, с. 288–289].

свідоме введення до теолого-естетичного тезаурусу категорії “*простоти*” (“simplicitas”). Як зазначає В. Бичков, ця інновація у сфері понятійно-категоріального апарату виникає у межах апологетики “як один із логічних наслідків християнського вчення і як природна реакція на витонченість та надмірність естетичних ідеалів пізньої античності” [7, с. 37]. Таке естетичне прагнення до істинно софійної простоти протистоїть штучності (неприродності) художніх творів: “Краса не визнавалася апологетами без простоти, а простота, що розумілася як природність на відміну від усього штучного, художнього, створеного людьми, вбачалася в природі, тобто ототожнювалася не з примітивністю (хоча в релігійній гносеології виправдовувалось і це), але з природною складністю та доцільністю”[Там само, с. 38].

Сприймаючи цей естетичний ідеал, християнська духовно-риторична традиція постулює особливу важливість загальнодоступності, загальнозрозумілості проповідницького слова, його ясності, щирості, близькості до серця, стверджує про необхідність того, що перетворює проповідь на “промову батька, який говорить до своєї родини” [40, с. 34–35]. Такі якості не “збіднюють” естетосферу релігійно-мотивованих повчань, а своєрідно трансформують її, виводячи на якісно новий рівень. Йдеться про вміння зробити повчання доступним, щоб його “розуміли не деякі тільки, а всі, щоб і проста людина научалася нею, і вчений знаходив би в ній для себе їжу [духовну – А. Ц.]” [Там само, с. 34].

Даний підхід, на наш погляд, започаткований у церковній риториці вже в часи раннього християнства, виявляється надзвичайно стійким, активно розвиваючись у наступних парадигмах релігійного красномовства в контексті вказаної традиції.

У межах релігійно-естетичної думки поступово відбувається важлива, втім, позбавлена радикальності, зміна ставлення до проблеми використання риторичного мистецтва у сфері проповідництва. Великі Каппадокійці постають яскравими представниками такого критичного переосмислення

античних теорій ораторства. Так, св. Василь Великий, за зауваженням дослідника його духовної спадщини О. Петрова, “можливо, більш, ніж хто інший зі святих отців, зміг поставити майстерність риторичного красномовства на службу істині” [Див.: 11, с. 5]. Стверджене духовно-риторичне кредо каппадокійського богослова витримане в дусі традиційного аскетичного функціоналізму та естетико-формального мінімалізму, що знаходить свій вияв у вимогах нештучної побудови богословських сентенцій та максимальної ортодоксальності догматичних сенсів.

Прикладом вияву такої аскетико-естетичної інтенції, зокрема, стає оцінка св. Василем одного з творів антіохійського пресвітера Діодора. Ця книга, відзначає Каппадокієць, “дуже мені сподобалась не тільки через свій невеликий обсяг…, але й тому, що є багатою разом із тим думками, що ясно викладені в ній і заперечення супротивників, і відповіді на них; а також простота і нештучність стилю видались мені гідними наміру християнина, який пише не стільки напоказ, скільки для спільної користі” [Там само, с. 244].

Св. Григорій Назіанзін, основну частину порівняно невеликої літературної спадщини якого складають гомілії та бесіди, входить до історії релігійно-риторичної культури й естетичної думки Візантії як оратор та стиліст високого рівня, заживши слави “християнського Демосфена”. В інтерпретації відомого письменника XI ст. Михайла Пселла, у творчому доробку Григорія Назіанзіна здійснюється найвищий синтез форми та змісту. Здається, що використавши всі найкращі літературні досягнення античних риторів, – розмірковує Пселл, – Великий каппадокієць “сам по собі став архетипом словесної краси” [Цит. за 48, с. 40].

Показовий погляд стосовно ставлення християнина до античного риторичного мистецтва ми знаходимо у спогадах св. Григорія Богослова про св. Василя Великого: “науки словесні були для нього сторонньою справою, і він запозичував із них лише те, що могло сприяти нашому любомудрію, оскільки потрібна сила і в слові, щоб ясно виражати те, що є умоосяжним [рос. – умопредставляемое]” [21, с. 213–214]. Ця позиція цілком відповідає

принципу критичної асиміляції у ставленні до античного культурного спадку, що його сповідували представники візантійського богослов'я. З огляду на це невипадковою, зокрема, є увага святителя Григорія Назіанзіна до царини сучасного йому красномовства: так, цінуючи риторичні практики представника "другої софістики" Фемістія (320–390), богослов називає оратора "царем промов" [5, с. 23].

Естетика словесної творчості св. Григорія Ніського, який, за його власним зізнанням, вчився риториці у св. Василя Великого [19, с. 494], а пізніше й сам певний час був вчителем красномовства, закономірно відбиває специфіку патристичної гомілетики із її вибірковою увагою до софістичного ораторства включно. Невипадково більш детальна реконструкція поглядів візантійських Отців Церкви щодо античних риторичних традицій уможливлюється саме за рахунок включення до джерельного базису дослідження епістолярної спадщини св. Григорія.

Маються на увазі передусім два листи ієрарха, адресовані одній із найбільш знакових постатей в історії пізньої грецької риторики – вчителю Ліванію Антіохійському (314–393). Листування християнського богослова із цим представником античної релігійно-культурної традиції не виглядає дивним: незважаючи на свої відверті симпатії до язичницьких вірувань, Ліваній не відрізнявся надзвичайно ворожим ставленням до християнства, а тому й вивчення курсу красномовства в його школі "не було небезпечним навіть для християнських юнаків" [32, с. 11]. Учнем відомого ритора, зокрема, був і брат Григорія Ніського – св. Василь Великий[18] (а пізніше – й не менш видатна постать серед Отців Церкви – св. Іоанн Златоуст).

Загальний контекст згаданих церковно-літературних пам'яток епістолярного типу, на наш погляд, дає підставу зробити висновок про в цілому схвальне ставлення Григорія до вивчення засад ораторської

[18] Дослідникам відома низка листів до Ліванія й від самого св. Василя Великого, втім, як зауважує О. Петров, справжність листування святителя із антіохійським ритором до сьогодні залишається предметом суперечок [Див. 11, с. 24–25].

майстерності. Так, богослов переконує Ліванія не здійснювати наміру припинити навчати молодь красномовству “тому тільки, що дехто погано чинить, зраджуючи грецькій мові заради варварської, і, стаючи найманими воїнами, віддають перевагу не славі красномовства, а військовій платні” [19, с. 496–497]. У тому ж листі Григорій згадує про юнака Кінігія – їхнього спільного із Ліванієм знайомого, – якого вмовляє “добровільно займатися наукою красномовства”, зокрема, тому, що ті, хто перед цим не вивчали риторики “по-справжньому являють собою тепер істот безпорадних і потерпають від великої ганьби” [Там само, с. 497–498].

Водночас у спадщині Григорія Ніського, попри його симпатії до царини красномовства, наявна й критика зловживання словесно-художніми практиками. Так, у “Слові про життя святого Григорія Чудотворця”, описуючи одне з див, ієрарх засуджує штучну винахідливість письменників (рос. – дееписателей), що “красномовством перебільшує розміри дивних діянь”, оскільки не таким є це диво за молитвами святого, “щоб сила красномовства…зробила його більшим чи меншим, ніж яким воно є” [Там само, с. 153].

На сторінках того ж твору знаходимо й традиційну думку про допомогу благодаті Святого Духа у практиках духовно-словесної творчості. Обґрунтовуючи необхідність молитовного звернення до Бога на початку розповіді про діяння святого, св. Григорій Ніський зазначає, що, на його думку, “однакова потребується сила, – діяльно подвизатися у чеснотах і гідним чином викласти подвиги чеснот словом”. Відтак, слід призвати ту силу, що допомагала святому Григорію Чудотворцю звершувати благі діяння, а саме – “благодать Духа, яка, як у житті, так і в слові, живить тих, хто ревнує [піклується – А. Ц.] про те і про інше” [Там само, с. 127].

Людське слово, переконаний ієрарх, нездатне повною мірою виразити незбагнене, передусім божественне. Так, розмірковуючи про значення такої чесноти, як дівство, яке певним чином боготворить людину, ніський богослов зауважує: “… яка сила красномовства порівняється із величчю цього дару? Чи

не слід певним чином побоюватися, щоб надмірними похвалами не нашкодити його великій гідності, збудивши у слухачів думку про нього менш високу, ніж яку мали раніше? Отож, добре буде, стосовно дівства, залишити похвальні промови, оскільки слово не може відповідати вищості предмета…" [18, с. 290]. Слово безсиле осягнути велич такої чесноти, однак, зауважує св. Григорій, не розповідати про нього взагалі не можна. "Втім, ніхто не має вимагати від нас пишних промов: якби ми і бажали того, не могли б, бо не підготовлені до такого роду промов. Та якби й могли говорити пишномовно, то надали б перевагу короткій промові перед тим, що взагалі не приносить користі". Наступні міркування Каппадокійця з цього приводу вельми нагадують наведений висновок його брата – св. Василя Великого: "Адже розумна людина має в усьому шукати не того, що б збуджувало до неї подив переважно перед іншими, але того, що могло б принести користь як їй самій, так і іншим" [Там само, с. 292].

Гідність проповіді, на думку мислителя з Нісси, визначається не витонченістю використаних риторичних засобів. Св. Григорія, зокрема, переконує в цьому душпастирське спілкування із віруючими св. Олександра Команського: як зазначає нісський ієрарх, "… слово його було сповнене розуму, хоча й мало прикрашалося квітами красномовства". Нахабний юнак-ритор із Аттики посміявся над недоліками мови подвижника, сказавши, "що вона не прикрашена аттичним мистецтвом." Однак думка цього шанувальника зовнішніх риторичних ефектів змінилася після божественного видіння: "він побачив зграю голубів, які сяяли деякою невимовною красою, і почув як хтось казав, що це ті самі голуби Олександра, над якими він посміявся" ("Слово про життя святого Григорія Чудотворця") [19, с. 175–176].

Нарешті, в антиєретичній праці "Спростування Євномія" Великий каппадокієць висловлює думку, що стисло та змістовно окреслює загальне правило словесного вираження сакральних смислів християнським проповідником: "Говорячи про Бога, не про те слід піклуватися, щоб вигадати благозвучний та приємний для слуху підбір слів, а треба знаходити

благочестиву думку, яка б зберігала відповідне поняттю про Бога” [17, с. 318]. Дане твердження вказує на, як мінімум, два основні пріоритети християнської естетики словотворчості – необхідність дотримання безумовної ортодоксальності змісту та можливість (і навіть бажаність) простоти формальних характеристик повчання.

На сторінках “Спростування Євномія” св. Григорій виступає справжнім поборником Істини, Яка не вимагає для свого захисту привабливості риторичного слова. Словесні принади нерідко маскують спроби викривлення істини віровчення. Прихильникам такого способу доведення хибних поглядів ніський єпископ відверто протиставляє церковне бачення істинної краси слова. Св. Григорій наголошує, що “…істинний служитель слова Павло, прикрашаючись самою лише істиною, як сам вважав ганебним прикрашати слово такими барвами [на кшталт риторичних прийомів єретика Євномія – прим. А. Ц.], так і нас навчив мати на увазі саму лише істину, прекрасно й належним чином узаконюючи це” [16, с. 19]. “І хто прикрашений ліпотою істини, тому яка необхідність у витонченості прикрас до довершення краси підробленої та хитромудрої? У кого нема істини, тим, може бути, корисно підфарбовувати неправду приємністю речінь, замість якоїсь фарби використовуючи таку витонченість у стилі твору. […]. Коли ж шукає хто істини чистої без домішку будь-якого оманливого покрову, тоді сама собою сяє у словах краса” [Там само, с. 20].

Гомілетико-естетичні позиції св. Григорія Ніського набувають подальшої конкретизації у таких твердженнях, як зауваження про важливість прикладів у проповідницькому слові: “Оскільки ж приклади завжди роблять слово більш оживленим для слухачів, то я хочу подобою виправити образ думок богохульників, земним і низьким пояснюючи велике та незриме чуттями” (“Слово на день Світла, в який хрестився наш Господь”) [19, с. 11]. Відзначимо, що активне використання прикладів-алегорій є прикметною ознакою дидактично-літературної спадщини Отців Церкви. Патристична традиція алегоризму генеалогічно пов’язана зі Святим Письмом, зокрема, із

сакральним алегоризмом хрестоматійних притч Христа Спасителя. Науковець Н. Бєссольнова недвозначно вказує на зв'язок візантійської, а також західноєвропейської та слов'янської естетичної думки із апологією символу, притчи та іносказання. На її думку, "сакральний символізм Середньовіччя стане головним засобом інтелектуального осягнення дійсності" [3, с. 18]. Безперечно, "принцип символізму часто використовується в поетиці християнства" [23, с. 150], – констатує й дослідниця церковної культури М. Загорулько. Чудове пояснення цього явища знаходимо в духовних повчаннях митрополита Антонія (Блума). Згідно з авторитетним судженням видатного проповідника, "показується щось земне для того, щоб вказати на щось небесне; показується щось, що можна схопити чуттями, для того, щоб вказати на те, що можна пізнати тільки в самих глибинах людини і самим глибоким сприйняттям" [Цит. за: 23, с. 150].

Твори св. Григорія Ніського сповнені художньої образності, покликаної зіграти не тільки й не стільки декоративну, але саме пояснювальну роль – роль адаптації смислів релігійних повчань до розуміння слухацької або читацької аудиторій, роль смислової акцентації важливих ідей твору. Так, окрім згаданих у попередніх розділах випадків, принцип алегоризму потужно реалізується в межах виголошених святителем поховальних промов (на погребіння св. Мелетія Великого, царівни Пульхерії та імператриці Плакілли), що передбачає ледь не наскрізне наведення широкої низки виразних символів та уподібнень. Так, втрати видатних осіб порівнюються зі стихійним лихом (землетрусом) [19, с. 393] і катастрофою (корабельною аварією) [Там само, с. 378].

Останній художньо-образний засіб, майстерно використаний у слові, присвяченому блаженній кончині антіохійського єпископа Мелетія (†381), заслуговує на більш деталізований розгляд. Дане порівняння дає змогу оратору вдатися до створення значної кількості субпорівнянь, що мають на меті підкреслити значення діянь спочилого: "О, нещаслива **загибель корабля**! Яким чином, знаходячись серед **пристані** потерпіли ми **крушіння** нашої

надії? Як **корабель**, навантажений незліченими багатствами, який потонув від самого свого вантажу, нас, що колись були багатими, залишив нагими? Де те світле **вітрило**, яким керував завжди Дух Святий? Де те надійне **кормило** душ наших, завдяки якому ми безбідно пливли серед **хвилювань** єретичних? Де той нерушимий **якір** наших думок, тримаючись за який ми в повній безпеці відпочивали після праці? Де неперевершений **керманич**, що спрямовував корабель до високої мети?..” [Там само, с. 378–379].

Виділені нами у фрагменті повчання образи, використані св. Григорієм Ніського, являють собою яскравий приклад побудови естетосфери промов під впливом надзвичайно відчутних у літературній традиції християнства *мариністичних мотивів* – образно-компаративного співставлення основних тверджень еклезіологічного, антропологічного й етичного спрямування з “мариністичною” дійсністю – феноменами моря, небезпечної морської подорожі, корабля, берега тощо. Така проповідницька “мариністика”, безумовно, являє собою лише одну із численних форм вияву алегоричної інтенції св. Григорія, інтенції, що суттєво збагачує як художній вимір його духовної спадщини, так і здатність останньої до ефективного передання проповідуваних істин та чеснот.

Зрештою, перелік гомілетико-естетичних пріоритетів Великого каппадокійця збагачується ще одним важливим висновком: про деякі величні справи ієрарх вважає доцільним тимчасово не згадувати з огляду на недосконалість слухацької аудиторії. Іншими словами, проповідник має розумно співвідносити ступінь розкриття сакральних смислів зі ступенем духовного розвитку загалу слухачів[19]. “Інші ж подібні дива…, – зазначає святитель Григорій, описуючи дива по молитвах св. Макрини, – я не вважаю безпечним додавати до цієї розповіді; адже багато людей визначають

[19] Подібні інтенції, вочевидь, є також притаманними патристичній теорії проповідування взагалі. Наприклад, на необхідності адаптації змісту гомілій до духовного рівня слухачів наголошується в “Пастирському правилі” видатного представника західної патристики св. Григорія Двоєслова (бл. 540–604). Дидактично-просвітній компонент промови, на переконання православного римського ієрарха, має відповідати стану аудиторії: так, розкриття високих догматичних істин для людей, ще недостатньо обізнаних із цариною християнського вчення, богослов радить здійснювати поступово, уникаючи поспішності [49, с. 515].

достовірність того, про що їм розповідають, мірою своїх сил, а що перевершує сили слухача, того не вважають за істину й ображають підозрою в неправді" ("Про життя преподобної Макрини, сестри Василя Великого (до Олімпія ченця)") [Там само, с. 374].

Духовно-риторичні погляди Ніського мислителя постають яскравим і характерним прикладом ствердження патристичного релігійно-естетичного канону осмислення традицій літературної, зокрема, ораторської майстерності – канону, що відзначається поміркованістю відносно використання розробок у галузі античної теорії красного слова, їхньою критичною адаптацією. Розвивається гомілетична інтерпретація риторики, а саме її виважене сприйняття як засобу посилення впливу проповідування релігійних істин та чеснот. Водночас, акцентується увага на неприпустимості перетворення художньо-формотворчих засобів на самоціль, на необхідності домінації чистих сакральних смислів та безумовному зверненні до Бога як Єдиного Джерела істинного натхнення богослова і проповідника. Подібна оцінка риторики зберігатиметься й надалі, зокрема, позначившись у майбутньому на особливостях вітчизняного проповідництва, що органічно увійде до естетично-ціннісного універсуму християнської культури.

Таким чином, аналіз богословської спадщини св. Григорія Ніського переконує нас у доволі відчутній широті спектру сакрально-мистецьких проблем, до яких звертається візантійський мислитель. Як і багато інших Отців Церкви, Великий каппадокієць виявляє посилений інтерес до сфер церковних архітектури, живопису, музики, поезії та красного слова, вдається до їх ретельного осмислення, в такий спосіб наслідуючи і, водночас, стверджуючи основні теолого-естетичні позиції патристичної думки Візантії.

# ПІСЛЯМОВА

Здійснене в дослідженні окреслення теолого-естетичних пріоритетів св. Григорія Ніського уможливлює висновок не тільки відносно іманентності естетичної складової його поглядам, але й щодо відображення цією складовою наріжних принципів патристичної естетики. Ця естетична традиція постає, вочевидь, традицією релігійно-містичного характеру, і, водночас, релігійному містицизму Отців притаманна естетичність.

Думки Великого каппадокійця постають яскравим тому підтвердженням. Краса існує насправді, переконаний мислитель; саме Вона є Першокрасою та Архікрасою, і, більше того, по-справжньому існує лише Вона і причетне до Неї – те, що не може не бути прекрасним внаслідок спілкування з Надкрасою. Її пошук, який і становить мету життя особистості, є, водночас,

пошуком Чистоти, Добра, Блага, Буття як такого. При чому Шукане з огляду на Його неперевершеність та абсолютність є невимовним і незбагненим.

Естетика св. Григорія, завдяки щільному зв'язку із його катафатичними й апофатичними теологічними міркуваннями, теж закономірно відрізняється як катафатичним, так і апофатичним характером. Найвище, безумовно, осмислюється, як Краса, але Краса безумовно Вседосконала, а отже, як така, яка ніколи не осягається людиною до кінця. І в цьому полягає неперевершеність Її пошуку: на відміну від інших предметів задоволення, насолода Нею не має жодних меж – Вона завжди вабить Свого шукача, передусім, шукача свідомого. Її жага лише посилюється і блаженство спілкування із Нею ніколи не досягає переситу.

З цієї точки зору, людське бажання, духовно-любовне прагнення має свідомо й вільно спрямовуватись до Першокраси, не зупиняючись на милуванні тим, що є прекрасним завдяки Їй Самій, вже не кажучи про те, що здатне перешкодити сходженню до горішнього. Гідний пошук Абсолютного вимагає граничної зосередженості зусиль і повинен перетворитися на головний сенсожиттєвий пріоритет. Таке перетворення, за св. Григорієм Ніського, являє собою катарсичне відтворення втраченого стану – стану, безперечно прекрасного завдяки причетності до надпрекрасної Першопричини, а отже, стану, водночас, доброго, благого, первісно-природного.

Відтак, по суті, проповідує Каппадокійський богослов, людині природно бути прекрасною. Це стосується, передусім, краси нечуттєвої – спіритуальної; втім, соматичне начало, безперечно, не буде чужим істинного "опрекраснення" внаслідок ствердження духовної досконалості. Істинно прекрасна тілесність також виступає цілком природною; при цьому мова, зрозуміло йде про остаточно преображену, обóжену особистість, хоча й зовнішній вигляд подвижників є калокагатійно здатним до відображення внутрішньої доброчесності. Остаточна ж перемога Надкраси для св. Григорія

Ніського постає очевидною: вона есхатологічно неминуча і неминуче вплине на стан причетних до Абсолюту.

Художньо-творча активність шукача Першокраси покликана не ставати на заваді такому пошуку, але нагадувати про нього і власне залучати особистість до духовного сходження. З цієї точки зору, критичні зауваження ніського ієрарха на адресу профанного мистецтва є цілком зрозумілими. Натомість церковна архітектура та оздоблення храмового інтер'єру, іконопис, сакральні "мелос" і красномовство не тільки привертають до себе його увагу, стають предметом роздумів, але й отримують безумовно схвальні оцінки. У цьому – сутність естетико-мистецьких рефлексій св. Григорія Ніського, які доповнюють загальну систему його теолого-естетичних ідей і, водночас, детермінуються ними.

Таким чином, духовна спадщина Великого каппадокійця характеризується ствердженням основних позицій християнської естетики, в тому числі, естетики аскетичного подвигу. Вона закономірно виступає черговою ланкою передання релігійно-естетичних смислів наступним генераціям богословів Візантії (так, подібні думки, як відомо, пізніше розвиваються автором хрестоматійних "Ареопагітик"), а згодом, і, зокрема, за їх посередництва, – богословам Київської Русі. Теолого-естетичні пошуки св. Григорія Ніського, поруч із концепціями інших Отців Церкви, являють яскравий приклад вияву засновків православного естетичного дискурсу як теоцентричної естетики Богопошуку та Богознайдення, що відіграє непересічну роль у розвитку вітчизняної релігійної культури.

Здійснений нами аналіз праць Великого каппадокійця носить здебільшого оглядовий характер: він дає змогу скласти загальне уявлення про основні теолого-естетичні ідеї св. Григорія Ніського в контексті їхнього зв'язку із християнською естетикою взагалі. Безперечно, це студіювання спадщини візантійського мислителя не претендує на повну вичерпаність теоретичного висвітлення проблеми його естетичних споглядань. Деякі наведені твердження можуть здатися дискусійними, а отже, вимагати

подальшого обґрунтування. Така обставина традиційно окреслює перспективи майбутніх досліджень у запропонованому напрямку на перетині богослов'я, естетики, релігієзнавства, культурології та мистецтвознавства.

Відповідно, завершити свої роздуми автор хотів би словами самого святителя Григорія, виголошеними ним на сторінках твору "Про шістоднів": "… слова цього не видаємо за догмат, чим подали б привід наклепникам, але зізнаємось, що вправляємо тільки своє розуміння в думках, що пропонуються…".

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА


1. Александр (Семенов–Тян-Шанский), епископ. Православный катихизис / Александр (Семенов–Тян-Шанский), епископ. – М. : Издание Московской Патриархии, 1990. – 128 с.
2. Алексий (Симанский), патриарх. Из Пасхального послания к настоятелям церквей г. Москвы в 1946 г. / Алексий (Симанский), патриарх // Православный церковный календарь на 1947 г. – М. : Издание Московской Патриархии, 1946. – С. 47–49.
3. Бессольнова Н. В. Эстетические взгляды Кирилла Туровского / Н. В. Бессольнова // Кирилл Туровский и наше время : Сб. материалов к 10-летию Общества Кирилла Туровского. – Гомель : ГГУ имени Ф. Скорины, 2003. – С. 17–20.

4. Біленко Т. Християнська проповідь у гуманітарному дискурсі / Т. Біленко // Науковий вісник Чернівецького університету : Зб. наук. праць. Вип. 350–351. Філософія. – Чернівці : Рута, 2007. – С. 199–203.
5. Борухович В. Ораторское искусство Древней Греции / В. Борухович // Ораторы Греции / [пер. с др.-греч. С. Кондратьева, Э. Юнца, С. Ошерова и др.]. – М. : Художественная литература, 1985. – С. 5–24.
6. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви / прот. Сергий Булгаков. – К. : Либідь, 1991. – 238 с.
7. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.
8. Бычков В. В. Смысл искусства в византийской культуре / В. В. Бычков. – М. : Знание, 1991. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия “Эстетика” ; № 4).
9. Бычков В.В. Эстетика поздней античности (II–III века) / В. В. Бычков. – М. : Наука, 1981. – 326 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. Василий Великий. Письма / Василий Великий, свят. – М. : Издательство Московского Подворья Свято Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 560 с.
12. Григорий Богослов, св. Избранные творения / свт. Григорий Богослов. – Изд. 2-ое. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 400 с. – (серия “Духовная сокровищница”).
13. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / свт. Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 1. – 1861. – 470 с.
14. Григорий Нисский., св. Творения : в 8 т. / свт. Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 2. – 1861. – 479 с.
15. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / свт. Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – . – Т. 4. – 1862. – 400 с.

16. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / свт. Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 5. – 1863. – 501 с.
17. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / свт. Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 6. – 1864. – 511 с.
18. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / свт. Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 7. – 1865. – 536 с.
19. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / свт. Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 8. – 1866. – 542 с.
20. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных Отцев. – СПб. : Типография Королева и Комп., 1855. – 375 с.
21. Древние иноческие уставы / Собр., коммент. Еп. Феофана. – М. : Типолитография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
22. Евгений, архимандрит. О посланиях Апостола Павла к Коринфянам / Евгений, архимандрит // Черниговские епархиальные известия (Прибавление). – 1864. – № 21. – С. 625–641.
23. Загорулько М. А. Емблематичність та символізм у поетиці “Чернігівських Афін” / М. А. Загорулько // 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. 148–151.
24. Иисус Христос – пророк – Просветитель мира // Черниговские Епархиальные Известия (Прибавление). – 1864. – № 12. – С. 353–367.
25. Иоанн Златоуст. Избранные поучения : Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим / св. Иоанн Златоуст. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
26. Иоанн Златоуст. Избранные творения : в 2 т. / св. Иоанн Златоуст. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2007– . – Т. 1. – 2007. – 384 с.
27. Иоанн Лествичник, преп. Лествица / Иоанн Лествичник, преп. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001 – 671 с.

28. Иоанн Мосх, блаж. Луг духовный / блаженный Иоанн Мосх; [пер. с греч. и примеч. прот. М. И. Хитрова]. – Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1915. – 282 с.
29. Колотова О. О. Ідея “дзеркала” в естетичному дискурсі та художній творчості : Дис. … кандидата філос. наук : 09.00.08 “Естетика”/ Оксана Олександрівна Колотова. – Київ, 2012. – 207 с.
30. Кирилл Иерусалимский, св. Из Огласительных слов / свт. Кирилл Иерусалимский. – Журнал Московской Патриархии. – 1986. – № 2. – С. 33–37.
31. Личковах В. А. “Крин благоуханний” : Сигнатура Богородиці в декоративних елементах української народної ікони / В. А. Личковах, О. І. Пономаревська // Образотворче мистецтво. – 2009. – № 3. – С. 16–19.
32. Лопухин А. Жизнь и труды Святого Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского / А. Лопухин // Иоанн Златоуст. Полное собрание творений : в 12 т. / Иоанн Златоуст. – М. : Православная книга, 1991– .– Т. 1. – Кн. 1. – 1991. – С. 3–96.
33. Минея. Июнь. Ч. 1. – М. : Издательство Московской Патриархии, 1986. – 661 с.
34. Мысли русских патриархов : от начала до наших дней. – Полтава : Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2003. – 559 с.
35. Николай (Ярушевич), митрополит. Слова, речи, послания / Николай (Ярушевич), митрополит. – М. : Издание Московской Патриархии, 1947. – 256 с.
36. Нил Синайский, св. О чтении и молитве. О различных лукавых помыслах / преп. Нил Синайский. – М. : Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского, 2000 – 384 с.
37. Нил Синайский, св. Подвижнические письма / преп. Нил Синайский. – М. : Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского, 2000. – 480 с.
38. Нилус С. Звезды пустыни / С. Нилус. – М. : Отчий дом, 2001. – 256 с.

39. Остапов А., протоиерей. Пастырская эстетика / Остапов А., протоиерей. – Чернигов : Издание Черниговской епархии, 2000. – 44 с.
40. Поликопа И., протоиерей. Священник на приходе : церковно-практическая деятельность / И. Поликопа, протоиерей. – Чернигов, 2000. – 104 с.
41. Платон. Диалоги. Книга первая / Платон ; [пер. с древнегреч. М. С. Соловьева, Я. М. Боровского, В. С. Соловьева, С. К. Апта и др.]. – М. : Эксмо, 2008. – 1232 с. – (Антология мысли).
42. Религии мира : энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона / [ред. И. Е. Арясов]. – М. : Вече, 2006. – 640 с.
43. Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / Владислав Татаркевич ; [пер. з пол. В. Корнієнка]. – К. : Юніверс, 2001. – 368 с.
44. Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. Апостола Павла / Ф. В. Фаррар ; [пер. с англ. А. Лопухина]. – К. : Богдана, 1994. – 1112 с.
45. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на евангелие от Иоанна / блаженный Феофилакт Болгарский. – М. : Лепта Книга, 2010. – 512 с.
46. Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств / П. А. Флоренский // Христианство и культура / П. А. Флоренский. – М. : АСТ, 2001. – С. 508–520.
47. Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви / прот. Георгий Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633 с. – (Philosophy).
48. Фрейберг Л. А. Византийская литература эпохи расцвета IX–XV вв. / Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. – М. : Наука, 1978. – 288 с.
49. Что требуется от пастыря Церкви, как учителя, по “Пастырскому правилу” св. Григория Великого? // Черниговские епархиальные известия (Прибавление). – 1895. – № 17. – С. 509–517.
50. Эстетика : словарь / [общ. ред. А. А. Беляева и др.]. – М. : Политиздат, 1989. – 447 с.

Обкладинка: мозаїчне зображення св. Григорія Ніського
(Софійський собор у Києві, XI ст.).

**Царенок А. В.**

Ц18 У пошуках Першокраси: Теолого-естетичні ідеї св. Григорія Ніського / Андрій Вікторович Царенок. – Чернігів : ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка, 2013. – 92 с.

ISBN 978-611-507-015-2

У процесі дослідження богословської спадщини видатного візантійського мислителя свт. Григорія Ніського (332 – після 394) виділяються основні принципи патристичної естетики в її щільному та нерозривному зв'язку з усім ідейно-ціннісним універсумом християнського вчення. Релігійно-естетичні ідеали Православ'я осмислюються як невід'ємний компонент системи богословсько-аскетичних споглядань поруч із їхніми онтологічною, гносеологічною, етичною та мистецькою складовими.

Книга адресується викладачам філософських дисциплін, зокрема, естетики, етики, культурології та релігієзнавства, богословам, студентам світських та духовних навчальних закладів.

УДК 86.37–3,8
ББК 2–284–36 : 111. 852

*Наукове видання*

**Царенок Андрій Вікторович**

# У пошуках Першокраси: Теолого-естетичні ідеї св. Григорія Ніського

В авторській редакції

Обкладинка: мозаїчне зображення св. Григорія Ніського (Софійський собор у Києві, XI ст.).