

**ВЧЕННЯ ПРО БОЖЕСТВЕННЕ СВІТЛО
В КОНТЕКСТІ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ**

Царенок А. В. Вчення про Божественне Світло в контексті візантійської естетики аскетизму. Аналізуючи специфічні риси візантійської аскетичної культури, автор статті вказує на її яскраво виражену містико-естетичну природу. Підставою для такого висновку постає, зокрема, розгляд засновків містичної доктрини про Найвище Світло, що здійснюється в контексті дослідження онтологічного виміру візантійської естетики аскетизма.

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

Царенок А. В. Учение о Божественном Свете в контексте византийской эстетики аскетизма. Анализируя специфические черты византийской аскетической культуры, автор статьи указывает на её ярко выраженную мистико-эстетическую природу. Основанием для такого вывода выступает, в частности, анализ базовых идей мистического учения о Высшем Свете, осуществляемый в контексте исследования онтологического измерения византийской эстетики аскетизма.

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

Tsarenok A. V. The Doctrine of Divine Light in the Context of the Byzantine Aesthetics of the Asceticism. Studying the specific features of Byzantine theological aesthetics as the source of Kyiv Rus' aesthetical tradition in particular, the author underlines the importance of further exploration of the mystical doctrine of Divine Light. This doctrine, accepted by the ascetic culture of Byzantium, was closely

connected with the ascetic and aesthetical doctrine of the Absolute Beauty. That is why it obviously represents the important subject of both the historical and aesthetical byzantology and the historical and aesthetical medievistics.

Conventionally pointing out some dimensions of the Byzantine aesthetics of the asceticism, A. Tsarenok proposes to take into consideration first of all the existence of the ontological dimension. The latter is connected with understanding of the being of the beauty in reality. It goes without saying that the theocentric character of Christian doctrine regularly influences the development of the ascetic aesthetical tradition to a great degree. As a result it is based upon the theological axiomatic statement that the only God – the Creator – is the Absolute Beauty, Who causes the being of the beauty in the created world.

The Byzantine ascetics' mystical experience proves, that enjoying the Beauty of God is connected with the enjoying the Highest Light, Which has no analogies in the sensual reality (see the works by sts. Simeon the New Theologian, Grigoriy Palama and other Byzantine religious philosophers). According to the theology of Christian East This Light should be regarded as the non-created Energy of God. One of the results of true ascetic activity is the communication with This Energy, Which transfigures the whole human nature: both the soul and the body of ascetic receive their true beauty.

The corresponding statements of Byzantine theologians as well as the whole Orthodox philosophy of Divine Light obviously have the strong aesthetical senses. With no doubts, they represent the important source for the historical and aesthetical byzantology.

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

Постановка проблеми. Актуальність дослідження визначається необхідністю подальшого розвитку історико-естетичної медієвістики й, зокрема, її візантологічної складової. Врахування великого впливу візантійської релігійно-естетичної думки на естетичні ідеї мислителів і митців

Київської Русі вказує на важливість всебічного вивчення аскетико-естетичної традиції, що розвивалася на теренах Візантії, в межах вітчизняного філософсько-естетичного дискурсу. При цьому на значну увагу науковців заслуговує онтологічний вимір візантійської естетики аскетизму, пов'язаний із осмисленням буття прекрасного в дійсності. В щільному зв'язку з останнім знаходиться християнське містичне вчення про Найвище Світло, що робить відповідні ідеї обов'язковим предметом історико-естетичної візантології.

Аналіз досліджень і публікацій. Вихід на рівень дослідження естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках праць історичного, історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брег'єра, К. Каварноса, О. Каждана, Я. Креховецького, В. Лазарева, Д. Макнамари, З. Удальцової, Дж. Хелдона). Власне візантійські естетичні рефлексії стають предметом осмислення у наукових працях В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, молодого естетика Л. Усікової та ін. Характерно, що, вивчаючи візантійську естетичну думку, дослідники досить часто вдаються до аналізу містичної доктрини про Світло та визначають її роль у розвитку християнського мистецтва.

Виділення недосліджених раніше частин загальної проблеми. Водночас, певні аспекти аскетичної естетики Візантії й досі залишаються недостатньо дослідженими. Так, важливим завданням сучасних істориків естетичної думки постає подальша систематизація й чітка та належна інтерпретація наріжних теоестетичних ідей візантійських аскетів, у тому числі, – їхніх ідей про Найвище Світло.

Постановка завдання. Метою статті є розгляд основ містико-естетичного вчення про Божественне Світло в контексті аналізу онтологічного виміру візантійської естетики аскетизму.

Виклад основного матеріалу. Аксіоматично констатуємо існування Найвищої Краси та визнаючи Її Причиною прекрасного у створеній реальності, аскетико-естетична думка у своєму онтологічному вимірі

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

Прикметно, що й метою прагнень подвижників, їхнім естетичним ідеалом як неперевершеною “всеповнотою прекрасного” [див. : 7, с. 154] (до речі, у прямому сенсі цього словосполучення) визнається Абсолютна Краса – нестворена, незмінна й найдосконаліша.

Загальновідомо, що чи не найприкметнішою ознакою християнського естетичного дискурсу виступає вчення про *Божественне Світло*, яке увійшло до історії філософсько-естетичних традицій під назвою власне “естетики Світла” [див. : 10, с. 292] або “світлової метафізики” [там само, с. 334], “метафізики Світла” [2, с. 135]. Вплив цієї релігійно-естетичної доктрини на візантійську (а згодом, безперечно, – й на, зокрема, українську) аскетичну культуру в її світоглядних, художніх і безпосередньо подвижницько-практичних вимірах є без перебільшення надзвичайно великим. Самоочевидним постає і щільний зв'язок теоестетичного осмислення Світла з концепцією Абсолютної Краси.

До теоретичної розробки проблем світлової метафізики за часів пізньої Античності й Середньовіччя вдавалися не лише мислителі християнського світу. За С. Аверінцевим, ця доктрина (що являє цілий “комплекс уявлень про світло: в онтологічному плані – як про субстанцію всього суцього; в гносеологічному плані – як про принцип пізнання; в естетичному плані – як про сутність прекрасного”) має як біблійні (а отже, й ранньопатристичні), так і платонічні й неоплатонічні витоки [там само, с. 135–136]. Однак, саме в царині християнської, передусім православної культури (позначеною,

зокрема, критичною адаптацією античних світо- та “світлорозуміння”) метафізика Світла стверджується в якості важливого компоненту богословських учень, який зазнає надзвичайно активного розвитку (особливо у працях ісихастів).

Іманентність естетики Світла християнському теологічному дискурсу у чергове вказує на можливість і доцільність його студіювання з філософсько-естетичних позицій.

Наріжною ідеєю патристичної світлової метафізики з її теоцентричним характером, безумовно, є визнання Бога Світлом, на що неодноразово звертається увага в Біблії (див. : Ів. 1:9; 8:12; 1 Ів. 1:5 та ін.). Утім, осмислюючи відповідні твердження, екзегетична думка виявляє неабияку обережність.

Сутність Бога Отцями Церкви сповідується незбагненною. Тенденції гносеологічного оптимізму в цьому відношенні зазнають суворой критики. Так, зовсім не випадково Великі каппадокійці в IV ст. вказували на абсолютну неприпустимість хвастощів мислителя Євномія, який, за власними словами, осягнув сутність Творця краще за свою сутність. Безкомпромісну позицію у вирішенні настільки важливого для християнської філософії питання займає й Августин Аврелій, стверджуючи, що “Бог є вищим за будь-які визначення”.

Показовими з цієї токи зору виступають також роздуми вітчизняного богослова XIX ст. святителя Інокентія (Борисова), свого часу – ректора Київської духовної академії, а згодом – Херсонського архієпископа. На його думку, найменування Бога, що їх зустрічаємо на сторінках Святого Письма (Іегова, Вогонь, Любов, Дух та ін.), вживаються не з метою вираження сутності Творця. Вони являють собою “лише приблизні Його найменування – емблеми Божества” [9, с. 17]. Однією з них є назва *Світло*, яка виражає таку властивість Бога як Його чистоту. Вражає, що “символ цей є улюблений у Новому Заповіті” [там само, с. 18]. Втім, замислюється Інокентій (Борисов), чи не є Бог насправді світлом і чи не має Його сутність чого-небудь схожого на світло? Відповідь мислителя відзначається цілком зрозумілою обережністю: “Думка ця, що Бог по природі Своїй є Світло, явилась у деяких Отців Церкви й у

філософських школах; про вірність її не можна судити категорично [рос. – решительно]. Тримаючись у межах одкровення, можна тільки сказати, що назва ця виражає чистоту Божу і що вона достатня для моральної мети” [там само].

Варто відзначити, що філософсько-естетичні смисли метафізики Світла “червоним рядком” проходять крізь твори представників патристики. За влучним зауваженням релігійного філософа В. Лосського, в текстах, у межах яких розвивається православна містика (з її теоестетичною компонентою включно – прим. А. Ц.), “невпинно повторюються, відображуючи сяяння сліпучої краси, світозорі терміни, які тут зовсім не метафора, а вираження найвищого досвідного споглядання” [11, с. 221]. Яскраво виявляючи свій естетичний характер, аскетична доктрина християнського Сходу наголошує на можливості містичного споглядання ревним шукачем Пресвятої Трійці Краси Її нествореного Світла. Як зазначає патролог архієпископ Василій (Кривошеїн), коментуючи роздуми видатного візантійського ієрарха св. Григорія Палами († бл. 1360) й цитуючи його думку, “Бог являє Себе у Світлі як «істинна і бажана Краса»” [4, с. 69]. Містичний досвід Богоспількування закономірно осмислює таке споглядання Прекрасного в якості одного “із найвищих духовних станів” [там само] подвижника.

Феофанія – явлення людині Бога – з цієї точки зору постає справжньою Фотофанією: подвижник, який сподобляється єднання з Творцем, стає причетним до Нетварного Світла, оспіваного в Євангеліях, зокрема, в оповіді про Преображення Христа на горі Фавор (див. : Матф. 17; Мк. 9; Лк. 9). Звідси походить й вельми популярне у філософських студіях поняття для позначення цієї споконвічної Божественного Енергії, а саме – поняття “Фаворське Світло”.

Естетиці православного аскетизму притаманна саме енергійна, а не есенційна концепція цієї форми “прояву Божественного у світі” [там само]. Таке Світло визнається теологами не як незбагненна для немочі людського і навіть ангельського розумів Божа Сутність, але як одвічна, а отже й нестворена Енергея Творця. Так, на думку В. Лосського, Нетварне Світло “можна

визначити як видиму ознаку Божества, божественних енергій або благодаті, в якій пізнається Бог”. Це Світло ані інтелектуального, ані чуттєвого порядку. “Однак це світло сповнює одночасно розум і чуття, відкриваючись усій людині, а не тільки одній із її здібностей”. Дане в містичному досвіді, Воно “одночасно перевищує чуття й розум. Воно не є матеріальним і не має в собі нічого чуттєвого...” [11, с. 166].

Визнання остаточної незбагненності Фаворського Світла спрямовує відповідні теологічні роздуми у річище апофатизму (наріжного підходу в царині т. зв. негативного богослов'я). Формально-логічне дефінування цього прояву Найвищого Буття закономірно наражається на значні труднощі. Зрозуміло, що “будучи нетварним, воно [Світло Творця – прим. А. Ц.] не може бути адекватно виражене поняттями світу тварного і зазвичай позначається поняттями негативними: нематеріальне, нечуттєве, нетлінне і тому подібними” [4, с. 69], – справедливо наголошує архієпископ Василій (Кривошеїн).

Утім, як зазначалося раніше, самоочевидним постає й наступний принципово важливий із точки зору нашого дослідження висновок. Містичний акт сприйняття Фаворського Світла людиною усвідомлюється в межах православного аскетизму як, зокрема, акт сприйняття Краси, акт милування Нею, а отже, наважимося відзначити, – як акт *містико-естетичний* за своєю суттю. Усвідомлення Богоявлення саме прекрасним, милуюче-виразним, на разі вже катафатично (згідно з принципами т. зв. позитивного богослов'я) підносить аскетичну думку до визнання Божества Абсолютною Красою. Відповідні катафатичні акценти у чергове засвідчують наявність яскраво вираженого естетичного виміру в аскетичній доктрині.

Численні приклади містико-естетичних актів милування Божественним Світлом зустрічаємо на сторінках як текстів Біблії, так і пам'яток житійної літератури, зокрема, літератури візантійської. Згадки про споглядання Краси Творця характерні для опису видінь подвижників благочестя, наприклад – дивовижне видіння видатного єгипетського аскета преподобного Пахомія

Великого († бл. 348). Як розповідається в Житті подвижника він “побачив Господа нашого Ісуса Христа в образі юнака, краси несказанної, у невимовному сяйві” [8, с. 48], таким чином, вочевидь уподібнившись до апостолів – свідків Фаворського Світла.

Цілком зрозумілим постає й незгасаючий інтерес до основних проблем світлової метафізики, що його виявляють представники теологічної думки Візантії, зокрема св. Григорій Богослов (†389).

Естетика Світла Великого каппадокійця безумовно теоцентрична; в його відповідних розмислах вочевидь виявляються ідеї, цілком характерні для естетосфери тринітарного монотеїзму. “Бог є Світлом неприступним – постулює Григорій Богослов. – Воно неперервне, не починалося, не припиниться; Воно незмінюване, таке, що вічно сяє, та трисяюче [рос. – неизменяем, вечносияющ и трисятелен]; небагато (гадаю ж, навряд чи й небагато) споглядають Його у всій повноті” (“Слово 44. На Неділю нову”) [5, с. 184]. Першосвітло, Яким є Творець, у нон-еманативний спосіб створює подібне до Себе світло у тварному бутті: “Сили, що оточують Бога, і службові духи – є другим світлом [рос. – суть вторые светы], відблисками Світла першого” [там само].

Що ж до світла в земній дійсності, то, як можна зрозуміти хід роздумів св. Григорія, воно ще меншою мірою може бути порівняним зі Світлом Найвищим. Світло у Всесвіті має свій початок, переривається ніччю й саме перериває ніч. Воно дає зору можливість бачити і перше буває побаченим за допомогою зору. Творець “для істот вічних Сам є Світлом, а не інший хтось (адже чи потрібне світло вторинне для тих, які мають Світло найвище?). А істот земних, тих, що нас оточують, перш за все осяює Він цим видимим світлом. Адже великому Світлу належно було [рос. – прилично было] почати світобудову, створенням світла, яким знищує Він темряву і незлагодженість і безлад, що були перед цим” [там само, с. 185], – резюмує Григорій Богослов.

Бог визнається Першосвітлом і в духовній спадщині видатного апологета іконовшанування св. Никифора Константинопольського (†828).

Мислитель сповідує віру у Пресвяту Трійцю, називаючи Її, зокрема, Світлом: це “світло завжди світле, пресвітле та надсвітлове [рос. – сверхсветный],” – зазначає він у “Посланні до Лева III, папи Римського” [13, с. 90].

Наступні роздуми Никифора постають ніби розширеною інтерпретацією наведених тверджень Григорія Богослова. Уникаючи ухилу в неоплатонічний пантеїзм із його вченням про еманацию, константинопольський ієрарх оспівує благу дію Першосвітла по відношенню до творіння й, у першу чергу, до першого творіння – світу ангелів. Бог, наголошує Никифор, “усіх розумних і духовних тварей духовно та неподільно [рос. – неделимо] виливанням [рос. – излиянием] божественного світла озаряє відповідно до здатності до сприйняття тих, хто озаряється...” [там само, с. 91].

Безперечно, першими озаряються Божественним Сяйвом Ангели – “слуги першого світла” [там само, с. 265]. Херувими “безпосередньо і раніше за всіх сприймають сяйво божественного світла”. Вони, зауважує Никифор Константинопольський, виступають причасниками “рясного богоначального світловиливання [рос. – обильного богоначального светоизлияния]” і є завжди сповненими “божественного й дивовижного світла” [там само, с. 267–268]. Прикметно, що, на думку ієрарха, “... їжею для них слугує сяйво простого і блаженного світлоявлення [рос. – светоявления], яке ближче та раніше всього виливається на них із проміння Верховного Світла” [там само, с. 268].

Як бачимо, св. Никифор стверджує традиційне для патристики (й, відповідно, для аскетичної естетики) розуміння ангелів. На його переконання, безплотні Сили “є другим світлом, людинолюбним і благосним, пречистим і нескверним сяянням першого світла, такими, що благоналежно [рос. – благоприлично] представляють подобу першого світлоносного божественного образу” (“Слово на захист непорочної, чистої та істинної нашої християнської віри та проти тих, хто гадає, що ми поклоняємось ідолам”) [там само, с. 268–269].

Ідеї православної світлової метафізики з її самоочевидним містико-естетичним характером виявляються у світоглядних пошуках Симеона Нового

Богослова (†1021). Увагу мислителя-подвижника – проповідника Найвищої Краси – привертає питання, що ж саме насолоджує людину, яка присвячує себе Богу. Ті, хто з'єдналися зі Христом, розмірковує Симеон у душі своєрідного антиномізму, “незримо споглядають невимовну красу Його, [...] неосяжно осягають безвиглядний образ Його, необразний вигляд Його та незображуваний [рос. – неначертаемый] лик Його, який неприкрашено прикрашений небаченим баченням та нехудожньою красою”. Теоестетичні смисли наведеного речення постають надзвичайно показовими для візантійського (й, узагалі, православного) аскетизму. Те, що, на перший погляд, може видатися своєрідною “грою слів”, “дотепом”, сприймається репрезентантами аскетичної культури й, передусім, самим автором сентенції, як цілком доречне, нон-оксюморонне за суттю й оптимальне для людського розуму вираження реалій містичного споглядання. Логічна парадоксальність у цьому випадку повністю долається усвідомленням величі Таїнства. Обраний стильовий прийом дає можливість Симеону Новому Богослову вказати на, зокрема, цілковиту незбагненність насолоди Христом – насолоди, яка просто виходить за межі раціонального осягнення. Разючий контраст, що пронизує ці аскетико-естетичні роздуми, вказує на принципову відсутність у людській мові засобів для найповнішого висловлення почуттів святого, який досягає бажаної високої мети.

Однак, не обмежуючись звеличенням невимовності цієї насолоди, Симеон вдається до конкретизації своєї думки. “Що ж таке вони [з'єднані зі Христом – прим. А. Ц.] осягають і споглядають? – запитує мислитель й одразу ж дає відповідь. – Це – просте світло Божества Його [Христа – прим. А. Ц.]” (“Слово вісімдесят четверте”) [14, с. 106–107]. Як бачимо, аскетико-естетичне вчення Симеона Нового Богослова про милування подвижником Абсолютно Прекрасним також закономірно сповнюється смислами естетики Фаворського Світла, що, розвиваючись із ранньохристиянських часів, у XIV ст. у чергове стверджується в духовно-літературній спадщині вже згадуваного нами св. Григорія Палами.

Розробник містичної доктрини ісихазму увійшов до історії теологічних пошуків Візантії як, зокрема, мислитель, який вдається до вже згаданого розрізнення нествореної і незбагненої Божої Сутності (Надсутності) та певною мірою доступних для людського пізнання, однак, також нестворених Енергій Божества. Згідно із наріжними принципами паламізму (вчення Григорія Палами та його послідовників), Енергії не являють собою якісь частини Бога або щось відмінне від Нього: “Енергія – це Сам Бог у Своєму не вмаленому одкровенні та Своєму не вмаленому прояві” [4, с. 68].

Паламістська естетика Світла як однієї із Божественних Енергій є принципово містичним ученням (яке, втім, неприпустимо ототожнювати з ірраціоналізмом як таким). Це суттєво відрізняє її від середньовічних схоластичних систем світорозуміння із характерною для них надмірною раціоналізацією теології. Саме в запеклій полеміці з представниками богословського раціоналізму Григорій Палама і “відстоював тезу, відповідно якій аскет-ісихаст у стані екстазу безпосередньо сприймає нестворене й неречовинне випромінювання Бога” – Фаворське Світло [2, с. 67].

Відповідні постулати паламізму сприймаються християнським Сходом і стають важливою складовою православної аскетичної культури, що в чергове стверджує її як, зокрема, культуру містико-естетичну.

Як переконує здійснений історико-естетичний екскурс, естетика Світла виступає характерною (і навіть, вочевидь, іманентною) ознакою роздумів Отців Церкви: вчення про Фаворське Світло по суті “пронизує всю патристику і є серцем Православ’я” [1, с. 56], – наголошує сучасний український богослов митрополит Августин (Маркевич).

Подібні ідеї світлової метафізики могли сповідуватися й репрезентатами західних містичних учень пізньої Античності та Середньовіччя. Так, близькими в цьому відношенні до положень містики й богослов’я Сходу були погляди преподобного Венедикта Нурсійського (свідка Божественного Світла, як зазначається в Житті цього святого) та його біографа – святителя Григорія Двоєслова (Великого).

Однак, у цей самий період (V–VI ст.) в містичних пошуках християнського Заходу стверджується й так звана інтелектуальна містика блаженного Августина, яка виключала видіння Фаворського Світла “і богословські, і духовно”. Саме ця течія в західній містиці згодом стає домінуючою [див. : 3, с. 56].

Схоластичний дискурс західноєвропейського Середньовіччя, що, як зазначалося раніше, відрізняється від візантійської патристики домінуванням саме раціоналістичного світорозуміння, відмовляється від містичного вчення св. Григорія Палами. Ця вельми показова обставина у чергове засвідчує, що “межа розділу між східним і західним християнством пролягла не тільки через догмати і церковну структуру, але й через галузь містики” [1, с. 56]. Причиною такого стану речей стає, зокрема, розробка мислителями католицького світу власного варіанту естетики Світла. Згідно з її положеннями, Світло неприступне, в якому перебуває Божество, сповідується повністю тотожним Його природі (як вказує, наприклад, Ульріх Страсбурзький (XIII ст.) у “Сумі про благо” [див. : 10, с. 293]), а патристичне вчення про можливість споглядання людиною Фаворського Світла вважається єретичним.

Натомість, тенденція своєрідного “повернення” до засновків православної світлової метафізики відчутна у працях представників західноєвропейських (передусім, німецьких) містичних пошуків пізнього Середньовіччя (Я. Бьоме, Мейстера Екхарта, Г. Сузо, І. Таулера). Поставши як опозиція схоластичному раціоналізму, німецька містика виокремлюється у відносно самостійний напрямок осягнення дійсності [12, с. 9]. Як зазначає українська дослідниця Г. Неня (наслідуючи роздуми релігійного філософа М. Бердяєва), “православна містична традиція... знаходиться набагато ближче до традиції німецької містики XIV століття, аніж ідеї латинської католицької містики” [там само]. Щоправда, на наш погляд, більш коректним на разі виглядатиме висновок “зворотного характеру”, а саме – констатація певного наближення вчень Бьоме, Екхарта та їхніх послідовників до містичних доктрин Сходу, й зокрема, до паламізму. Таку важливу корективу

уможлиблює усвідомлення того незаперечного факту, що патристична містика, закономірним наслідком розвитку якої постають роздуми Григорія Палами, є, безумовно, більш давньою світоглядною традицією, ніж містицизм середньовічних німецьких мислителів.

Прикладом звернення до проблем світлової метафізики в межах німецьких містичних пошуків постають, зокрема, міркування Йоганна Таулера (бл. 1300–1361). У творі “Про потрібність людини” цей теолог пізнього Середньовіччя висловлює думки про неперевершеність світла, що з’являється шукачу Горішнього Буття й осяює його. Коли людина перебуває в союзі з Богом, уважає Таулер, її душа “в єдину мить опромінюється божественним світлом так, що глибина спалахує і здається тобі, що ти сам гориш і запалюєш усіх людей” [15, с. 43]. При чому, переконаний мислитель, таке світло, “сяючи в глибині души, затьмарює всі тварні світочі... і заповнює всі істоти своїм понадсвітлом майже темного сйва: так засліплює сонце – якщо дивишся на нього, не захищаючи очі, то здається, що настав морок” [там само, с. 43–44].

Ці філософсько-естетичні роздуми репрезентанта доктрини, що прагнула виступити альтернативою схоластичній парадигмі світорозуміння, ніби несуть на собі відбиток апофатичного богослов’я Сходу. У них відчувається інтенція благоговіння перед Мороком Одкровення [див. : 6, с. 315–317], а можливо, – і звеличення так званого Божественного Ніщо “Ареопагітик” – предмета розмислів, який активно привертає до себе увагу німецьких містиків. Утім, опис Таулером “понадсвітла майже темного сйва”, принаймні, за своїм духом, все ж видається доволі далеким від споглядання ісихастами вражаючого й, водночас, ласкавого (“тихого”) Світла та і, зрештою, від радісного сповідання апостола Петра на горі Фаворі: “*Господи, добре бути нам тут!*” (Матф. 17:4). Незважаючи на певну близькість, що виявлялась у стримуванні раціонального пізнання Божественного Буття, візантійські й німецькі містичні традиції постають не тотожними за характером, що, безперечно, зумовлює і значну різницю в розв’язанні

центральної проблем естетики Світла як невід'ємного компонента християнської концепції Абсолютно Прекрасного.

Висновки. Онтологічне сповідання Бога Абсолютною Красою виступає інваріантним підґрунтям світоглядних позицій представників естетики аскетизму і, водночас, безумовним ціннісним орієнтиром аскетичного “праксісу” (шляху посиленого Богопошуку). З цієї точки зору християнська аскетична культура виявляє свою самоочевидну містико-естетичну природу: містичне споглядання Бога осмислюється як, зокрема, споглядання Найвищої Краси. Вчення про насолоду Абсолютно Прекрасним у межах візантійських аскетико-естетичних рефлексій поєднується із містичною доктриною про Нестворене Світло як одну з Енергій Творця. Засновки цієї естетики Світла не визнаються західною схоластикою, але стверджуються на християнському Сході, зокрема, в межах паламізму. Сприйняття й активне засвоєння принципів енергійної світлової метафізики постають суттєвими чинниками розвитку православної естетики аскетизму в її світоглядних, художньо-культурних і власне містико-практичних вимірах.

Бібліографічні посилання:

1. Августин (Маркевич), архієпископ. Покликання : Зб. вибраних праць // архієпископ Августин (Маркевич). – Львів : НВФ “Українські технології”, 2012. – 364 с.
2. Аверинцев С. С. София–Логос. Словарь. Второе, исправленное издание / Сергей Сергеевич Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 2001. – 460 с.
3. Василий (Кривошеин), архиеп. Международный съезд в Венеции, посвященный тысячелетию Афона (3–6 сентября 1963 года) / архиепископ Василий (Кривошеин) // Журнал Московской Патриархии. – 1964. – № 2. – С. 54–56.
4. Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы / монах Василий (Кривошеин) // Журнал Московской Патриархии. – 1986. – № 3. – С. 67–70.

5. Григорий Богослов, св. Избранные творения / Святитель Григорий Богослов. – Изд. 2-ое. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 400 с. – (серия “Духовная сокровищница”).
6. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – . – Т. 1. – 1861. – 470 с.
7. Гулыга А. В. Принципы эстетики / Арсений Владимирович Гулыга. – М. : Политиздат, 1987. – 286 с. – (Над чем работают, о чем спорят философы).
8. Древние иноческие уставы / Собр., коммент. Еп. Феофана. – М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
9. Иннокентий (Борисов), св. Сочинения : в 5 т. / Святитель Иннокентий (Борисов). – К. : Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000– . – Т. 2 : О Боге вообще как Учредителе Царства нравственного, или Небесного. – 2000. – 196 с.
10. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. / ред. Овсянников М. Ф. и др. – М. : Издательство Академии художеств СССР, 1962– . – Т. 1: Античность. Средние века. Возрождение. – 1962. – 682 с.
11. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Владимир Николаевич Лосский. – М., 1991. – 300 с.
12. Неня Г. О. Містичні досвід і практика в концепції обоження (історико-філософський аналіз традиції ісихазму) : Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 “Історія філософії” / Ганна Олександрівна Неня. – К., 2007. – 18 с.
13. Никифор Константинопольский, св. Творения / Святитель Никифор Константинопольский. – Минск : Харвест, 2001. – 560 с.
14. Симеон Новый Богослов, преп. Слова и гимны : В 3-х книгах / Преподобный Симеон Новый Богослов. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – Кн. 3. – 759 с.

15. Таулер Й. Про потрібність людини. Звертання до Бога. Зовнішня та внутрішня любов / Йоганн Таулер ; [пер. з нім. Ю. Шабанової] // Філософська думка. – 2004. – № 1. – С. 42–54.