

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЧОРНОМОРЕЦЬ ЄВГЕНІЯ МАТЕЇВНА

УДК 1 (091)+141

ДИСЕРТАЦІЯ

**ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ХРИСТИЯНСЬКО-НЕОПЛАТОНІЧНОЇ
ЕСТЕТИКИ МАКСИМА СПОВІДНИКА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ
АНАЛІЗ**

09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ Чорноморець Є. М.

Науковий керівник: Остащук Іван Богданович, доктор філософських наук,
професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Чорноморець Є. М. Теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника: історико-філософський аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

Нове історико-філософське осмислення теоретичних основ символічної теорії Максима Сповідника стало можливим завдяки останнім історико-філософським дослідженням пізнього античного неоплатонізму. Виявлено, що вчення Сповідника про символічну природу Бога, Христа, людини, світу, Писання, літургії суттєво залежить не лише від творчості мислителів золоті доби грецької патристики (Василій Великий, Псевдо-Діонісій Ареопажит), а і від неоплатонізму Ямвліха і Прокла. Вчення останніх про сінфеми як матеріальні («втілені») символи, про теурга як носія божественної діяльності були творчо переосмисленні Максимом при творенні теорій естетичної герменевтики, моральної творчості, краси святості та обоження, трансценденції, містагогії. Дані теорії значно вплинули на теоретичне обґрунтування іконошанування у творчості Іоанна Дамаскіна, а, отже, на візантійське розуміння символізму в цілому. Доведено, що використання іконошанувальниками теорій щодо онтологічних основ символізму мало неоплатонічний характер та було частиною полеміки з християнським платонізмом, який заперечував сакральний зміст матеріальних символів духовного та відстоював необхідність чистого спіритуалізму. Виявлено, що історико-філософське вивчення особливостей символічної теорії християнського неоплатонізму Максима Сповідника дозволяє краще зрозуміти православний тип естетики в цілому.

Метою дослідження є здійснення цілісної історико-філософської реконструкції основних засад і особливостей християнсько-неоплатонічної

естетики Максима Сповідника та визначення її впливу на формування теоретичного обґрунтування візантійського іконошанування.

Об'єктом дослідження є історія й теорія релігійної естетики класичного етапу розвитку східно-християнського неоплатонізму.

Предметом дослідження є теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та її вплив на формування візантійського іконошанування.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснено цілісний історико-філософський аналіз теоретичних основ християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та її впливу на формування теоретичного обґрунтування візантійського іконошанування.

Вперше:

- доведено, що наукове вивчення християнської неоплатонічної естетики еволюціонує від описів символізму та тлумачення його онтологічних засад до віднайдення елементів цілісного бачення патристичної естетики як теорії теургії – шляху мистецького самотворення людини до стану святості та обоження, в якому вона стала б живим символом Бога, інструментом божественної діяльності та місцем прояву універсального зв'язку всієї реальності («симпатії»). Нові тлумачення естетики християнського неоплатонізму виникли у зв'язку з виявленням суттєвої залежності теології Ареопагітик від вчення про символи та теургію Ямвліха. Однак естетику Ареопагітик використовували у Візантії як іконошанувальники, так й іконоборці. Теоретичні засади іконошанування безпосередньо пов'язані з творчим переосмисленням естетики Ареопагітик у Максима Сповідника, а тому саме його вчення про символізм і теургію потребує систематичного наукового осмислення;

- виявлено, що сучасна православна теологія активно використовує естетику Псевдо-Діонісія та Максима Сповідника, що пов'язано з намаганнями створити особливе пост-метафізичне феноменологічне мислення у межах «теоестетики». Доведено, що методологію Ареопагітик та Сповідника слід тлумачити як «естетичну герменевтику»;

- обґрунтовано, що теорію світу та людини як таких, що відображають красу замислу Бога, систематично розвинув Василій Великий, який розглядав естетичне сприйняття як поєднання чуттєвої та містико-інтелектуальної інтуїції. Перехід від першої до другої інтуїції є актом розуміння, який розцінюється як екзегетичне тлумачення «книги світу»;

- доведено, що для Псевдо-Діонісія предметом естетичного сприйняття (споглядання) є Бог у Його власному існуванні та у відношенні до світу. Імена Бога є Його особливими енергійними символами, використання яких у дискурсі дозволяє здійснювати трансценденцію до Бога, який теж є символом у тому сенсі, що поєднує прихованість і відкритість; виявлено, що здійснене у Арєопагітиках переосмислення пізньо-неоплатонічного поняття «синфема» сприяло формуванню поняття енергійного символу;

- встановлено, що Максим Сповідник розумів естетичне споглядання світу як етап «анагогії» – трансценденції до ідеальної реальності «логосів», згідно з якими чуттєвий світ створений. Онтологічний пріоритет ідеального над реальним дозволяє розуміти чуттєвий світ як енергійний символ, який не лише відсилає за власним змістом до ідеальної першооснови, а й має силу сприяти цій трансценденції;

- з'ясовано, що, за Максимом, людина покликана до творчості як реалізації власної свободи і любові у наслідуванні творчості Бога заради досягнення калокагатичного стану існування як повного розкриття всіх суттєвих і особистих здібностей;

- обґрунтовано, що краса Бога і Боголюдини як їх енергійний вияв робить можливою особисту та церковну сінергійну діяльність, а теоестетика дозволяє створити теодраматику святості й особистої втіленості Бога в кожній особистості;

- досліджено, що розуміння Христа і святих як енергійних символів Бога стало основою для вчення Іоанна Дамаскіна про можливість іконографії внаслідок втілення Бога;

- доведено, що соціальна значущість візантійської теорії та практики іконічності пов'язана із розумінням людини як істоти, що сама є символом та завдяки цьому тлумачить символічну реальність і перетворює її у процесі містичного сходження від матеріального до ідеального, від людського до божественного.

Уточнено:

- положення, що онтологія Бога у Максима Сповідника є символічною, оскільки Бог мислиться як такий, що існує в іпостасях, які є образами одна одної, та виявляє себе в енергіях, є довершеністю краси;

- теорію, що для Максима акт естетичного розуміння здійснюється «миттєво» і пов'язаний із переходом від динаміки часу до статичної вічності;

Набуло подальшого розвитку:

- твердження, що естетична творчість для мислителів грецької патристики безпосередньо пов'язана із зусиллями щодо досягнення моральної довершеності;

- вивчення теорії, що неоплатонічна естетика іконошанувальників була спрямована проти оригенізму іконоборців.

Ключові слова: Максим Сповідник, християнський неоплатонізм, Ямвліх, Прокл, теоестетика, символ, сінфема, теургія, теозіс.

SUMMARY

Chornomorets E. M. Theoretical foundations of Christian-neoplatonic aesthetics of Maximus the Confessor: historical and philosophical analysis. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.05 – History of Philosophy. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2019.

A new historical and philosophical understanding of the theoretical foundations of Maximus the Confessor's symbolic theory became possible due to the significant progress in understanding of the late antique neoplatonic teaching on the symbols and

theurgy. It is revealed that the doctrine of the Confessor on the symbolic nature of God, Christ, man, peace, Scripture, liturgy depends not only on the creativity of thinkers of the golden age of Greek patristics (Basil the Great, Pseudo-Dionysius Areopagite), but also from Neoplatonism of Iamblichus and Proclus. The particular importance were the teachings of the *synthemas* as material ("embodied") symbols, the theurge as the bearer of divine activities. Maximus rethinks creatively these neoplatonic theories when creating your own theories of aesthetic hermeneutics, holiness, deification, transcendence, *mistagogy*. All these theories significantly influenced the formation of theories that justified the Iconodulism in the works of John of Damascus, and, consequently, influenced the Byzantine understanding of symbolism as a whole. It has been proved that the use of theories on the ontological foundations of symbolism by iconoclaves was of a principally neoplatonic nature. It was a controversy with Christian Platonism, which rejected sacred purpose of sensual images and advocated the need for pure spiritualism. It was found that an adequate understanding of the symbolic theory of Christian Neoplatonism of Maximus the Confessor makes it possible to understand better the Orthodox type of aesthetics in general.

The purpose of the study is to make a holistic historical and philosophical reconstruction of the basic principles and peculiarities of Maximus the Confessor Christian Neoplatonic aesthetics and to study its influence on the formation of the theoretical comprehension of the Byzantine Iconodulism.

The object of the study is the history and theory of religious aesthetics of the classical stage of the development of Eastern Christian Neoplatonism.

The subject of the study is the theoretical foundations of the Christian Neoplatonic aesthetics of Maximus the Confessor and its influence on the formation of Byzantine Iconodulism.

The scientific novelty of the dissertation is that it was made the first integral historical and philosophical analysis of the theoretical foundations of the Christian Neoplatonic aesthetics of Maximus the Confessor and its influence on the process of the theoretical justification of the Byzantine Iconodulism.

First:

- It has been proved that the scientific study of Christian Neoplatonic aesthetics evolves from the descriptions of symbolism and the interpretation of its ontological foundations to the integral dynamic vision of patristic aesthetics as the theory of theurgy. Theosis is the path of artistic self-creation of man to the state of holiness and deification in which it would become a living symbol of God, the instrument of divine activity and the place of manifestation of the universal connection of the whole reality ("sympathy"). Recent researches of a significant dependence of the *Corpus Areopagiticum* on the doctrine of the symbols and the theurgy of Iamblichus makes possible new interpretations of the aesthetics of Christian Neoplatonism. However, in Byzantium both iconodules and iconoclasts used the aesthetics theory of Areopagitics. The theoretical foundations of the iconodulism are directly linked to the creative rethinking of the aesthetics of Areopagitics at Maximus the Confessor, and therefore his theory of symbolism and theurgy needs systematic scientific reflection;

- It was discovered that modern Orthodox theology actively uses the aesthetics of Pseudo-Dionysius and Maximus the Confessor. It tries to create a special post-metaphysical phenomenological thinking within the framework of *theo-aesthetics*. It is proved that the methodology of Areopagitics and Maximus we can interpret as "aesthetic hermeneutics";

- it is proved that Vasily the Great systematically developed the theory of world and man as reflecting the beauty of the God's creative ideas. He considered the aesthetic perception as an accord of sensual, intellectual and mystical intuitions. The transition from the sensual to the mystical intuition is an act of understanding, which Vasiliy regards as an exegetical interpretation of the "book of the world";

- it has been proved that for Pseudo-Dionysius the subject of aesthetic perception (contemplation) is God in His own existence and in relation to the world. The names of God are His special "energy symbols", the use of which in the discourse allows transcendence to God, which is also a symbol in the sense that combines concealment and openness; It was discovered that rethinking of the late-neoplatonic concept *synthema* in *Corpus Areopagiticum* promotes formation of the concept *an energy symbol*;

- It was established that Maxim the Confessor understood the aesthetic contemplation of the symbolic reality of world and Bible as "an anagogy" - transcendence to the ideal reality of "logos", according to which the sensible world was created. The ontological priority of the ideal over the real allows you to understand the sensual world as *energy symbol*. The last not only refers through its own *logos* to God as Origine of ideal world of *logos*’, but it also can promote this transcendence;

- It was found out that, according to Maxim, the mission of man is a realization of his own freedom and love in imitation of God's creativity and love in order to achieve the calokagatic state of existence as a complete fulfillment of all essential and personal abilities;

- it has been proved that the beauty of God and the God-man as their energies expression makes possible personal and ecclesiastical activity in God, and the *theo-aesthetics* makes it possible to create a theodrama of saintliness and the personal embodiment of God in every person;

- it has been studied that the understanding of Christ and the saints as energy symbols of God was the basis for the teaching of John of Damascus about the possibility of iconography as a result of the incarnation of God;

- it has been proved that the social significance of Byzantine theory and practice of iconography is connected with the understanding of man as being, which is a symbol itself and thus interprets symbolic reality and transforms it in a process of mystical ascent from material to ideal, from human to divine.

It was specified:

- the position that the ontology of God in Maximus the Confessor is symbolic, because he conceives God as existing in three hypostases that are images of one another. God manifests itself in energies, and He is the perfection of beauty;

- the theory that for Maxim the act of aesthetic comprehension happens instantly as transition from the dynamics of time to the statics of eternity;

It has been further developed:

- the assertion that the Greek Patristic thinkers regards aesthetic creativity as moral-ascetic activity and as efforts to achieve moral perfection;

- the study of the theory that the neoplatonic aesthetics of iconodules was directed against the Origenism of iconoclasts.

Key words: Maximus the Confessor, Christian Neoplatonism, Iamblichus, Proclus, *theo-aesthetics*, symbol, *synthema*, theurgy, theosis.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Стаття в іноземному періодичному виданні:

1. Черноморець Е. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии / Евгения Черноморець // *Modern Science*. – Prague: Nemoros, 2014. – № 4. – С. 106-111.

Статті у фахових наукових виданнях України:

2. Чорноморець Є.М. Естетичне споглядання в «Гоміліях на Шестидення» Василя Великого / Євгенія Матеївна Чорноморець // *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць* / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2017. – Вип. 121 (6). – С. 165-170.

3. Чорноморець Є.М. Ікона як символ Абсолюту у візантійській патристичній естетиці / Євгенія Матеївна Чорноморець // *Актуальні проблеми філософії та соціології*. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. – Вип. 17. – С. 131-135.

4. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про естетичне споглядання символічної дійсності / Євгенія Матеївна Чорноморець // *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць* / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2017. – Вип. 127 (12). – С. 178-182.

5. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про етичну творчість людини / Євгенія Матеївна Чорноморець // *Актуальні проблеми філософії та соціології*. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. – Вип. 20. – С. 159-162.

6. Чорноморець Є.М. Вчення про красу Абсолюту-в-Собі у східнохристиянському неоплатонізмі / Євгенія Матеївна Чорноморець //

Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник / Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К. : Кайрос, 2000. – Вип. 3. – С. 100-115.

7. Чорноморець Є.М. Поняття краси душі в східнохристиянському неоплатонізмі / Євгенія Матеївна Чорноморець // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія. – Харків: ХВУ, 2001. – Вип. XI. – С. 102-110.

8. Чорноморець Є.М. Теологічна естетика Ареопагітик / Євгенія Матеївна Чорноморець // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск. – Вип. 2. Теологія і філософія релігії. – Вінниця: ВНТУ, 2012. – С. 110-118.

9. Черноморец Е.М. Постметафизический платонизм современной православной теологии / Евгения Матеевна Черноморец // Научный часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова [зб. наукових праць] – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. / ред. рада: В.П. Андрущенко. – К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2014. – Вип. 32 (45). – С. 47–54.

10. Чорноморець Є.М. Етичне і естетичне у аскетичному вченні Максима Сповідника / Євгенія Матеївна Чорноморець // Практична філософія. – К.: Центр практичної філософії, ПАРАПАН. – 2017. – Вип. 4. – С. 23-29.

Публікації в інших наукових виданнях:

11. Черноморец Е.М. Богословская эстетика в современной православной теологии / Евгения Матеевна Черноморец // Гуманітарний корпус: [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, психології, педагогіки та історії] – Випуск 3 / Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова; ГО «Академія розвитку психологічної науки і практики» / упорядники: Кучеренко Є.В., Русаков С.С. – К. : Генеза, 2014. – С. 324-327.

12. Чорноморець Є.М. Вчення про Біблію як прекрасний символічний світ у східній патристиці / Євгенія Матеївна Чорноморець // Національні

культури у глобалізованому світі: зб. матеріалів Всеукр. наук.-практич. конф., м. Київ, 6–7 квітня 2017 р. – К. : КНУКіМ, 2017. – с. 168-171.

13. Чорноморець Є.М. Значення поняття "іпостась" для візантійської естетичної думки / Євгенія Матеївна Чорноморець // «Дні науки філософського факультету – 2017», Міжн. наук. конф. (2017 ; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2017», 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 4. – с. 109-111.

14. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про принципи господарської діяльності / Євгенія Матеївна Чорноморець // Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій. Матеріали Всеукр. наук. конф. 24-25 листопада 2017 р., м. Дніпро. – Ч.ІІ. – Дніпро: СПД «Охотнік», 2017. – С. 195-197.

15. Чорноморець Є.М. Педагогічна роль словесних образів за Максимом Сповідником / Євгенія Матеївна Чорноморець // Філософія, теорія та практика випереджаючої освіти для сталого розвитку. Матеріали ІІІ Всеукраїнської науково-практичної конференції. 14 грудня 2017 р. – Ч. І. – Дніпро : СПД «Охотнік», 2018. – С. 164-165.

16. Чорноморець Є.М. Аналіз споглядання символічної дійсності у Максима Сповідника та у Іоанна Дамаскіна / Євгенія Матеївна Чорноморець // Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м.Львів, 26-27 січня 2018 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук, 2018. – С. 24-27.

17. Чорноморець Є.М. Осмислення універсального характеру концепту образу у Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна / Євгенія Матеївна Чорноморець // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Київ, 2-3 березня 2018 року). – К.: ГО «Київська наукова суспільствознавча організація», 2018. – С. 68-73.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
РОЗДІЛ 1 ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ НЕОПЛАТОНІЧНОЇ ТЕОЕСТЕТИКИ.....	23
1.1. Історія дослідження візантійсько-патристичної релігійної естетики.....	23
1.2. Символічний характер концепту образу у візантійській патристичній естетиці.....	39
1.3. Формування нових теоретичних підходів до вивчення неоплатонічної естетики в історико-філософській думці кінця XX – початку XXI століть	55
Висновки до I розділу.....	72
Список використаних джерел до I розділу	76
РОЗДІЛ 2 ІДЕЙНІ ДЖЕРЕЛА ТЕОЕСТЕТИКИ МАКСИМА СПОВІДНИКА.....	87
2.1. Вчення про красу світу у класичній патристиці	87
2.2. Особливості теоестетики Ареопагітик	106
Висновки до II розділу.....	117
Список використаних джерел до II розділу.....	120
РОЗДІЛ 3 ЕСТЕТИЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА МАКСИМА СПОВІДНИКА	129
3.1. Божественна і людська творчість як вияв свободи і любові	129
3.2. Естетичне пізнання світу як цілісної символічної реальності.....	150
3.3. Теургічність ідеалу краси	164
Висновки до III розділу.....	182
Список використаних джерел до III розділу.....	185

РОЗДІЛ 4 ТЕОРІЯ САКРАЛЬНОГО ОБРАЗУ У МАКСИМА СПОВІДНИКА ТА ІОАННА ДАМАСКІНА ЯК ПІДҐРУНТЯ ДЛЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІКОНОШАНУВАННЯ.....	198
4.1. Сакральний образ як ікона-сінфема	198
4.2. Значення церковного символізму для практичного життя особистості.....	220
Висновки до IV розділу.....	241
Список використаних джерел до IV розділу.....	246
ВИСНОВКИ	255

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Історико-філософські дослідження думки пізньої античності та раннього середньовіччя значно активізувалися на початку ХХІ століття, що привело до певного наукового буму, особливо у франкомовному та англomовному академічному середовищі. Варто згадати таких дослідників: П.Адо, І.Адо, Е.Доддс, Ж.Труїяр, А.Дюмері, Ж.Комбе, А.-Х.Армстронг, А.-Д.Саффре, Е.Жеано, С.Бретон, Дж.Ріст, Дж.Діллон, В.Петров, С.Месяц, А.Петров. Водночас, історико-філософська тематика онтологічних засад естетичного мислення в ранньосередньовічній філософії лише починає привертати увагу. Довгий час історики філософії обмежувалися переважно констатацією символічного характеру ранньовізантійського естетичного мислення, аналізували розвиток вчення представників грецької патристики про людину як образ Божий, виявляли джерела теорії ікон в христології, звертали увагу на символіку храмового простору. Останнім часом в центрі уваги опинилися аспекти динамічної зміни священного простору (О.Лідов), патристичне вчення про активно-дієву природу літургійних символів (В.Живов). Систематичне осмислення пізньоантичних теорій теургії (здійснене такими істориками філософії як П. Афанасіаді, Р.М. ван ден Берг, Е.Доддс, Е.Лаут, А.Петров, Г. Шоу, Е. Шепард) створило нові можливості для історико-філософського аналізу теоретичних основ релігійної естетики християнського неоплатонізму. Особливо це стосується таких ключових для ранньовізантійської естетичної думки авторів як Псевдо-Діонісій Ареопажіт, Максим Сповідник та Іоанн Дамаскін. Зокрема, творчість християнського неоплатоніка Максима Сповідника (580–662) все більше привертає увагу істориків філософії, у розвідках яких цей автор постає мислителем першої величини, гідним зайняти почесне місце в одному ряду з Августином і Аквінatom за істотним інтелектуально-духовним впливом на християнську традицію та евристичним потенціалом його мислення. Високу оцінку серед істориків філософії отримав здійснений Максимом Сповідником синтез християнського світогляду та неоплатонічної філософії. Зокрема, в останні десятиліття велика увага приділяється дослідженню впливу на Максима

Сповідника творів неоплатоніка Прокла. Між тим, на нашу думку, не менш істотним є зв'язок його богословсько-філософського вчення з ідеями Ямвліха. Осмислення основних засад і особливостей християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та її впливу на формування теоретичного обґрунтування візантійського іконошанування дозволяє краще зрозуміти суттєву єдність античного і середньовічного мислення, відкриває перспективи для нових інтерпретацій православної культури, зокрема – української, реконструює важливу сторінку історії філософії, творчий потенціал якої є плідним і для сучасних концептуальних систем.

Входження українського православного християнства у тісні зв'язки з вселенським православ'ям вимагає відкритості до «християнського еллінізму» (Г.Флоровський), «відкритого православ'я» (О.Шмеман), «єкуменічної культури» (О.Седакова), нового синтезу платонізму та аристотелізму (С.Аверинцев), відродження могилянського синтезу в добу постмодерну (Є.Сверстюк). У світлі цих процесів тематика дослідження отримує значне прикладне значення, надаючи критерії для об'єктивної оцінки українською гуманітарною наукою сучасних культурних проектів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено на кафедрі філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова у межах комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії «Актуальні питання історії і теорії філософії та її викладання студентам педагогічних навчальних закладів», науковий напрям «Дослідження проблем педагогічних наук», що входять до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який затверджений Вченою радою НПУ імені М.П. Драгоманова (протокол № 5 від 29 січня 2009 року). Окрім того, робота виконана в рамках інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди № 1 до договору про

співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015р.

Метою дослідження є здійснення цілісної історико-філософської реконструкції основних засад і особливостей християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та визначення її впливу на формування теоретичного обґрунтування візантійського іконошанування.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання наступних **дослідницьких завдань**:

- виявити особливості сучасного етапу розвитку історико-філософських досліджень теоретичних засад античної та середньовічної неоплатонічної естетики;
- визначити історико-філософські підсумки вивчення символічного характеру концепту образу у візантійській патристичній естетиці;
- проаналізувати евристичний потенціал і значення естетики східно-християнського неоплатонізму для сучасної релігійно-філософської та богословської думки;
- дослідити ідейні джерела естетичної онтології та герменевтики Сповідника у каппадокійців;
- дослідити особливості теоестетики Ареопагітик, визначальні для естетичного синтезу Максима;
- розкрити найбільш важливі аспекти теорії творчості Максима;
- дослідити теорію естетичного сприйняття Сповідника;
- визначити онтологічні засади краси святості у Сповідника;
- окреслити основні аспекти впливу теоестетики Максима Сповідника на обґрунтування іконошанування Іоанном Дамаскіним;
- виявити значення церковного символізму для практичного релігійного життя особистості та спільнот згідно із Максимом Сповідником та Іоанном Дамаскіним.

Об'єктом дослідження є історія й теорія релігійної естетики класичного етапу розвитку східно-християнського неоплатонізму.

Предметом дослідження є теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та її вплив на формування візантійського іконошанування.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі історії філософії та релігієзнавства, згідно зі загальних принципів сучасної історико-філософської думки – об’єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу процесів розвитку філософських шкіл в античному та середньовічному суспільствах. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовуються такі основні методи: системного аналізу (при дослідженні особливостей застосування неоплатонічної методології в античній християнській естетиці), історико-генетичного аналізу (при вивченні ідейних джерел естетики Максима Сповідника), компаративного вивчення (при порівнянні філософських та богословських концепцій античних неоплатоніків із вченням Максима Сповідника про символізм і теургію). Дисертаційне дослідження також вимагало застосування методологічного принципу єдності логічного та історичного. У роботі також використані такі загальнонаукові методи: аналіз та синтез, опис, узагальнення.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснено цілісний історико-філософський аналіз теоретичних основ християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та її впливу на формування теоретичного обґрунтування візантійського іконошанування.

У результаті вирішення поставлених у дисертаційній роботі завдань обґрунтовано положення, що мають наукову новизну та виносяться на захист.

Вперше:

- доведено, що наукове вивчення християнської неоплатонічної естетики еволюціонує від описів символізму та тлумачення його онтологічних засад до віднайдення елементів цілісного бачення патристичної естетики як теорії теургії – шляху мистецького самотворення людини до стану святості та обоження, в якому

вона стала б живим символом Бога, інструментом божественної діяльності та місцем прояву універсального зв'язку всієї реальності («симпатії»). Нові тлумачення естетики християнського неоплатонізму виникли у зв'язку з виявленням суттєвої залежності теології Ареопагітик від вчення про символи та теургію Ямвліха. Однак естетику Ареопагітик використовували у Візантії як іконошанувальники, так й іконоборці. Теоретичні засади іконошанування безпосередньо пов'язані з творчим переосмисленням естетики Ареопагітик у Максима Сповідника, а тому саме його вчення про символізм і теургію потребує систематичного наукового осмислення;

- виявлено, що сучасна православна теологія активно використовує естетику Псевдо-Діонісія та Максима Сповідника, що пов'язано з намаганнями створити особливе пост-метафізичне феноменологічне мислення у межах «теоестетики». Доведено, що методологію Ареопагітик та Сповідника слід тлумачити як «естетичну герменевтику»;

- обґрунтовано, що теорію світу та людини як таких, що відображають красу замислу Бога, систематично розвинув Василій Великий, який розглядав естетичне сприйняття як поєднання чуттєвої та містико-інтелектуальної інтуїції. Перехід від першої до другої інтуїції є актом розуміння, який розцінюється як екзегетичне тлумачення «книги світу»;

- доведено, що для Псевдо-Діонісія предметом естетичного сприйняття (споглядання) є Бог у Його власному існуванні та у відношенні до світу. Імена Бога є Його особливими енергійними символами, «сінфемами», використання яких у дискурсі дозволяє здійснювати трансценденцію до Бога, який теж є символом у тому сенсі, що поєднує прихованість і відкритість; виявлено, що переосмислення пізньо-неоплатонічного поняття «сінфема» сприяло формуванню патристичного поняття енергійного символу;

- встановлено, що Максим Сповідник розумів естетичне споглядання світу як етап «анагогії» – трансценденції до ідеальної реальності «логосів», згідно з якими чуттєвий світ створений. Онтологічний пріоритет ідеального над реальним дозволяє розуміти чуттєвий світ як енергійний символ, який не лише відсилає за

власним змістом до ідеальної першооснови, а й має силу сприяти цій трансценденції;

- з'ясовано, що, за Максимом, людина покликана до творчості як реалізації власної свободи і любові у наслідуванні творчості Бога заради досягнення калокагатичного стану існування як повного розкриття всіх суттєвих і особистих здібностей;

- обґрунтовано, що краса Бога і Боголюдини як їх енергійний вияв робить можливою особисту та церковну сінергійну діяльність, а теоестетика дозволяє створити теодраматику святості й персональної втіленості Бога в кожній особистості;

- досліджено, що розуміння Христа і святих як енергійних символів Бога стало основою для вчення Іоанна Дамаскіна про можливість іконографії внаслідок втілення Бога;

- доведено, що соціальна значущість візантійської теорії та практики іконічності пов'язана із розумінням людини як істоти, що сама є символом та завдяки цьому тлумачить символічну реальність і перетворює її у процесі містичного сходження від матеріального до ідеального, від людського до божественного.

Уточнено:

- положення, що онтологія Бога у Максима Сповідника є символічною, оскільки Бог мислиться як такий, що існує в іпостасях, які є образами одна одної, та виявляє себе в енергіях, та є довершеністю краси;

- теорію, що для Максима Сповідника акт естетичного розуміння здійснюється «миттєво» і пов'язаний із переходом від динаміки часу до статичності вічності;

Набуло подальшого розвитку:

- твердження, що естетична творчість для мислителів грецької патристики безпосередньо пов'язана із зусиллями щодо досягнення моральної довершеності;

- вивчення теорії, що неоплатонічна естетика іконошанувальників була спрямована проти оригенізму іконоборців.

Теоретичне значення дисертації. В українській науковій думці вперше було проведено дослідження теоретичних основ християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та її впливу на формування теоретичного обґрунтування візантійського іконошанування. Результати дисертаційної роботи дають змогу активізувати подальші історико-філософські, релігієзнавчі, естетичні дослідження.

Практичне значення дисертації. Результати дослідження можуть бути використані при викладанні філософських, релігієзнавчих та богословських дисциплін у вищих навчальних закладах, як афілійованих до релігійних організацій, так і у неконфесійних освітніх інституціях. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, яке представляє ідеї та розробки, сформульовані здобувачем самостійно для забезпечення досягнення поставленої мети та виконання встановлених завдань. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова та оприлюднені на наступних наукових конференціях: Міжнародній науково-практичній конференції «Европейский союз и культурное наследие Византии – византийское содружество наций и его значение для европейской цивилизации» (Вільнюс, 2013); III Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Актуальні проблеми гуманітарних наук у дослідженнях молодих науковців» (Київ, 2014); Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Філософія і релігія в просторі сучасної культури» (Київ, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Европейский союз и Византия – культурное наследие, история и ретроспективы: мир Юстиниана Великого и Европейская цивилизация (565–2015)» (Вільнюс, 2015); Міжнародній науково-

практичній конференції «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (Житомир, 2015); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Українська культура: перспективи євроінтеграції. Інноваційні процеси в сучасній культурі» (Київ, 2016); V Щорічній міжнародній науковій конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 2016); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 2016); VII Міжнародній науково-практичній конференції «Діалог культур: Україна – Греція: культурна політика XXI ст. в європейській ретроспективі» (Київ, 2016); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Національні культури у глобалізованому світі» (Київ, 2017); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2017» (Київ, 2017); IX Міжнародній науково-практичній конференції «Духовна та світська освіта: історія взаємин – сучасність – перспективи» (Київ, 2017); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій» (Дніпро, 2017); III Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософія, теорія та практика випереджаючої освіти для сталого розвитку» (Дніпро, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні» (Львів, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне» (Київ, 2018); Міжнародній богословській конференції «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 2018); X Міжнародній науково-практичній конференції «Духовна та світська освіта: історія взаємин – сучасність – перспективи» (Київ, 2018).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи висвітлені у 10 статтях, 9 з яких розміщені у фахових виданнях з філософських наук, а 1 – в іноземному зарубіжному періодичному науковому виданні. Також матеріали дисертації опубліковані у періодичних наукових журналах і збірках доповідей конференцій.

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку, своєю чергою, визначають мета і завдання

дисертаційної роботи. Дослідження складається зі вступу, чотирьох розділів (10 підрозділів), висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 269 сторінок (основний зміст роботи викладено на 227 сторінках). Список використаних джерел налічує 356 найменувань, з них – 42 іноземними мовами.

Розділ 1

ХРИСТИЯНСЬКА НЕОПЛАТОНІЧНА ТЕОЕСТЕТИКА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ

1.1 Історія дослідження візантійсько-патристичної релігійної естетики

Естетика візантійського християнського неоплатонізму поступово стає предметом усе численніших наукових розвідок. Видатний дослідник патристичної естетики Бичков В.В. відзначає об'єктивну специфіку візантійської естетичної свідомості та її теоретичного виразу. Вивчення патристичної естетики дослідник ґрунтує на власному широкому визначенні естетичного як «певної універсальної характеристики» «усього комплексу неутилітарних взаємовідносин людини із світом, ґрунтованих на вбачанні нею своєї споконвічної причетності до буття та вічності, своєї гармонічної включеності до Універсуму» [20, с. 8]. Таке широке визначення дозволяє здійснити дослідження естетичних характеристик цілісного релігійного світогляду, притаманного мислителям візантійської патристики, у тому числі – Максиму Сповіднику.

Філософсько-естетичні проблеми прекрасного, піднесеного, творчості, естетичної насолоди, естетичного споглядання, образу, символу розроблялись візантійськими мислителями у контексті їх загальних богословсько-філософських поглядів – власне теологічних, космологічних, антропологічних. Тому аналіз естетичної проблематики потребує «вивчення безмежного моря святоотцівських текстів під кутом виявлення у них слідів естетичної свідомості їх авторів» [20, с. 9]. Необхідним виявляється методологічний прийом аналізу естетичних проблем у їх зв'язку із контекстами, у яких вони розглядаються самими отцями церкви.

Інший видатний дослідник філософсько-естетичної думки та художньої культури Візантії С.Аверинцев відзначає характерну для Візантії, як спадкоємиці античної культури, принципову схильність до теоретизування. Саме завдяки цій схильності до теоретичного осмислення та пояснення усіх сфер буття людини та особливостей її внутрішнього життя і можна говорити як про патристичну

філософію взагалі (хоча і побудовану на принципі теоцентризму) [6, с.43], так і про патристичну теоретичну естетику. Також С.Аверинцев звертає увагу на цілісність естетичної свідомості візантійських мислителів та митців, зокрема – на уявлення про буття як красу [2]. У окремій праці дослідник формулює методологічні настанови щодо вивчення середньовічної естетики [7], стверджуючи, зокрема, що необхідним є вивчення цілісного вчення кожного автора для виявлення його естетичних характеристик.

Досвід цих фахівців у дослідженні візантійської естетичної думки, їх методологічні настанови пояснюють необхідність вивчення цілісного богословсько-філософського вчення Максима задля аналізу проблеми образу та іншої естетичної проблематики.

Ознайомлення із систематичним викладами богословсько-філософської думки Сповідника також є необхідним із огляду на те, що сам Максим не здійснює систематичного викладу не тільки свого вчення загалом, а і якогось окремого розділу (космології, антропології чи аскетичної). Виклад думки часто здійснюється фрагментарно (у жанрах «Сотень» чи «Запитань-відповідей»), іноді навіть афористично. При цьому усі фахівці відзначають, що системі Максима є властивою строга цілісність та структурність змісту (С. Єпіфанович) [31, с.143], це «космос духовності та богословської глибини, кожна частина та навіть найменша деталь якої є взаємопов'язаними та отримують свій смисл у єдності цілого» (Л. Тунберг) [60, с.68].

Мова викладу думки є специфічною, властивою саме Максиму Сповіднику [61, с.198]. Тож встановлення термінологічного апарату мислителя потребує кропіткої праці, що і почасти здійснено у вже існуючих дослідженнях.

Патристичну думку активно вивчали, починаючи з ХІХ ст., у тому числі – у Київській Духовній Академії. Природно, досить довго ці дослідження мали історично-богословський характер. Особливу увагу науковців привертала візантійська теорія образу у зв'язку із дослідженнями візантійського іконопису та загалом храмового мистецтва, так що саме концепт образу поставав основною категорією візантійської естетичної думки. Отож, у нашому огляді ми спочатку

відзначимо цілісні дослідження богословсько-філософської системи Максима, а також окремих аспектів його вчення, дотичних до теорії образу. Потім проаналізуємо досягнення важливих для нашої теми досліджень з історії візантійської культури, зокрема богословсько-філософської думки та мистецтва. Звісно, буде відзначено розвідки з патристичної естетики, зокрема – з теорії образу.

Із досліджень системи Максима у її цілісності особливо важливими є праці С.Єпіфановича, Л.Тунберга, Г.У. фон Бальтазара, П.Блоуерса.

Монографія вітчизняного дослідника *С.Єпіфановича* «Преподобний Сповідник та візантійське богослов'я» (1915) [31], яка і досі залишається актуальною, подає систематичний виклад вчення мислителя. Дослідник аналізує основні патристичні джерела думки філософа, вчення про Бога-Трійцю (теологію), космологію, антропологію, гносеологію та аскетичну. С.Єпіфанович вказує на те, що центральною ідеєю Максима є ідея одкровення Бога-Слова, виражена за допомогою поняття «логос». Бог-Слово «втілюється» у Писанні, у світі, найдовершенішим чином – коли стає людиною. Таким чином, С.Єпіфанович вказує на символічний характер системи Максима. Другою головною темою розмислів Сповідника є людина як «образ Логосу» та її шлях до обоження (аскетика). Тобто концепт образу постає головним чином у антропології Максима.

Також у нарисі «Світ Писання у творчості преподобного Максима Сповідника» [30, с. 264-350] С.Єпіфанович систематизує тлумачення окремих фрагментів Писання, викладає їх згідно із порядком слідування у Біблії, що дозволяє стисло оглянути основний зміст космологічного й аскетичного вчення Сповідника та одночасно ознайомитись із властивим Максиму алегоричним підходом до тлумачення Писання.

Динамічний характер боговтілення підкреслюється у класичній праці *Г.У. фон Бальтазара* «Космічна літургія. Картина світу Максима Сповідника» (1941) [77; 11]. Дослідник акцентує увагу на тому, що усе вчення Сповідника тісно пов'язане із його розумінням Писання та із його аскетичним досвідом, так що основною ідеєю, яка відрізняє його вчення від Ареопагітик, є ідея любові.

Бальтазар вказує, що завдяки ідеї «втілення» Бога-Слова через логоси у світі та Писанні, а потім у людині наскрізь символічна система Максима постає як «перше християнське естетичне вчення» [57, с. 930].

Класичними у максимознавстві вважаються монографії Ларса Тунберга «Мікрокосм та посередник. Теологічна антропологія Максима Сповідника» (1965) [23] та «Людина та космос. Погляд Максима Сповідника» (1985) [106], у яких здійснено систематичний виклад, відповідно, антропології та теології Сповідника. Дослідник аналізує вчення Максима про логоси, про богообразність та богоподібність людини, про людину як мікрокосм у світлі попередньої античної та патристичної думки. Окремий розділ присвячено розгляду літургійних символів [106, р.149-173]. Таким чином, людина постає як образ Бога та відображення світу (мікрокосм) з огляду на майбутнє втілення Бога з метою обоження не тільки людини, а й усього світу.

Американський дослідник *П. Блоуерс* у праці «Екзегеза та духовна педагогіка у Максима Сповідника. Дослідження «Питань до Фаласія»» (1991) [83] розглядає алегоричні коментарі Сповідника на деякі окремі місця Писання, викладені у листах до ігумена Фаласія. П. Блоуерс розглядає сам жанр такого коментаря у контексті чернецької повчальної традиції [83, р.28-72] і показує, що насправді змістом коментарів є виклад аскетичного вчення Максима. Дослідник зокрема аналізує вчення мислителя про символічну природу Писання та світу та зазначає, що метою їх споглядання є єднання людини із Богом-Логосом, «втіленим» у них. При цьому, за Блоуерсом, Сповідник розглядає чуттєво-духовну природу символів у світлі вчення про триступеневий шлях сходження до Бога (*praxis-theoria-theologia*), так що на другому щаблі (*theoria*, споглядання) здійснюється перехід (*diabasis*) від чуттєвого споглядання символу до сприйняття його духовного змісту (логосу). Проблема символу, таким чином, постає у її зв'язку із аскетикою.

Центральне значення для системи Максима Сповідника ідеї втілення Логосу відзначає Т. Толлефсен у ґрунтовній праці «Христоцентрична космологія Максима Сповідника» (2008) [108].

Цілісний, хоча і короткий огляд концепції Сповідника дає Г.Флоровський у праці «Візантійські отці V-VIII ст.» [63]. Основоположною для Максима він вважає загальну патристичну ідею Одкровення. Специфічним для Сповідника є вираз даної ідеї за допомогою концепту Логосу, так що загальна ідея Одкровення завжди розглядається у світлі вчення про Боговтілення. Г.Флоровський відзначає символічність світу щодо Бога та мікрокосмічність та богообразність людини як центральні положення відповідно космології та антропології Максима, тим самим побіжно вказуючи на важливе значення концепту образу для усієї системи.

І.Меєндорф, характеризуючи вчення Сповідника у курсі патристики [41, с.310-327], теж вказує на центральне значення Боговтілення у цілісності його системи. При викладі антропології та аскетичної вчення він акцентує увагу не на вченні про богообразність, а особливо підкреслює значення вільної волі людини у духовному житті.

У праці вітчизняного науковця А.Глуценка «Значення антропології Максима Сповідника для сучасної православної апологетики» (2013) [24] проаналізовано основні категорії онтологічного вчення мислителя, а також розглянуто вчення про логоси, про людину як мікрокосм та образ і подобу Бога.

Р.Борнет порівнює тлумачення літургії у Сповідника із тлумаченням Писання (1970) та із іншими візантійськими тлумаченнями літургії (1966). І. Дальме присвячує цілий ряд праць аналізу аскетичного вчення Максима (1953) та його тлумачення літургії (1962, 1972). Я. Пелікан (1980) [100] та Е.Лаут (1996) аналізують вплив вчення Максима Сповідника на християнську думку Сходу та Заходу. Ж.К.Ларше здійснює реконструкцію вчення про обоження (1996) [88]. Е.Дьюгюрст (Dewhurst) розглядає етичні погляди Сповідника у контексті його космології (2018) [84].

П.Доброцветов (2008), аналізуючи ранній екзегетичний твір Максима «Quaestiones et dubia» («Запитання та труднощі»), стверджує, що високий аскетичний ідеал Сповідника «відображується у його аскетичній писемності та тісно пов'язаний із нею екзегетичною діяльністю» [29, с.11] та відтворює аскетичне вчення Максима за його тлумаченнями фрагментів Писання.

Важливим є дослідження Г.Беневича «Коротка історія «промислу» від Платона до Максима Сповідника» (2013) [13]. У історико-філософській перспективі рельєфно постає відмінність античного та християнського світоглядів у вченні про промисел. Оскільки для християнських авторів поняття промислу описує характер присутності Бога у світі та історії, воно є безпосередньо пов'язаним із символічною онтологією. Дослідник аналізує вчення про промисел ряду християнських мислителів – попередників Сповідника, у тому числі Немесія Емеського та Ареопагітик. Вчення про промисел у цілісній системі Максима, за Г.Беневичем, розглядається у зв'язку не тільки із космологією, а і з христологією, аскетикою та етикою.

П.Михайлов (2013) [44, с.74-85] розглядає вчення Сповідника про споглядання (*theoria*) світу як символу духовної реальності (логосів-смислів) у контексті його вчення про триступеневе духовне сходження людини. Цікаво, що фрагмент «Питань до Фаласія», який аналізує дослідник, розкриває естетичний характер процесу богоуподібнення, що не є важливим для автора, але є важливим для нашої теми, оскільки показує естетичний характер розгляду суто богословсько-аскетичних питань.

Значимими є думки М.Констаса (Constas) (2017) [82] щодо загального вчення візантійських мислителів щодо духовного споглядання.

В.Бичков у монографії, присвяченій естетиці Ареопагітик [19], надає короткий огляд естетичних поглядів Сповідника. Зокрема, він розглядає символічну космологію та алегоричний метод тлумачення Писання та літургії [19, с. 123-135].

Усі зазначені дослідження відзначають центральне значення концепту образу для системи Максима Сповідника та є важливими для глибшого розуміння окремих аспектів його теорії образу та її естетичних аспектів. Але жодне із них не дає цілісної картини естетики Максима Сповідника, а у реконструкціях цілісної системи Максима не тематизується естетичний аспект.

Дослідники творчості мислителя (зокрема – С.Єпіфанович, Л.Тунберг, Г.У.фон Бальтазар, Ж.-К. Ларше, А. Сидоров та ін.) наголошують, що у власній

системі він творчо синтезував доробок попередніх патристичних мислителів. Тож розуміння естетичних поглядів Максима поглиблюється за умови знайомства із богословсько-філософськими та зокрема естетичними поглядами представників попередньої патристичної традиції.

Про загальні культурно-історичні обставини формування вчення Сповідника та місце його доробку у культурному середовищі дають уявлення тритомник «Культура Візантії», «Оксфордський путівник з візантиністики» [46], численні праці з історії та культури Візантії А.Гію [23], А.Каждана, Ж.Дагрона, В.Вальденберга, Ю.Кулаковського, Г.Літавіна, А.Васильєва тощо.

Вплив візантійської богословсько-філософської думки на українську та загалом слов'янську філософсько-естетичну думку та культуру висвітлено у працях В.Нічик, А.Горського [25], Я.Стратій, А.Тихолаза [60], В.Бичкова [17], А.Каждана, Г.Літавіна, І. Матицина, А.Сидорова, Н.Гаврюшина та інших дослідників.

Оскільки богословсько-філософські погляди як Максима Сповідника, так і Іоанна Дамаскіна частково формувались та висловлювались під час загально-церковних дискусій, для їх розуміння важливими є дослідження із церковної історії В.Болотова, А.Карташева, А.Лебедева тощо.

З історико-естетичної точки зору слід згадати такі праці, як «Історія естетичних категорій» (1965) О.Лосєва та В.Шестакова, «Історія шести понять» (1975) В.Татаркевича, «Історія естетичної думки» (1985) М.Овсяннікова.

Праця Дж. Метью «Візантійська естетика» (1963) [94] присвячена соціальним аспектам історії візантійського мистецтва.

Для розуміння загальної специфіки концептів образу та символу, їх взаємного відношення велике значення мають класичні праці О.Лосєва, П.Рікера, М.Мамардашвілі та інших дослідників, а також сучасних вітчизняних науковців І.Осташука, С.Стоян, О.Павлової, А.Лещенко тощо.

К. Ієродіакону відзначає, що ґрунтовні дослідження *філософських поглядів візантійських мислителів* тільки розпочинаються, оскільки довгий час поряд з

античною класикою вони вважались вторинними, неоригінальними та, крім того, переважно були підпорядкованими богослов'ю [46, с.745].

Загальну характеристику візантійської філософської думки дають С.Аверинцев [5; 6], Б.Татакіс (1949) [105], Г.Подскальський (1977), Л.Бенакіс (2001), К.Ієродіакону (2002), Г.Капрієв (2005).

Зараз погляди Максима Сповідника іноді розглядають у курсах з історії середньовічної філософії (А.Александрова, Дж.Реале та Д. Антисері та ін.), теорію образу Іоанна Дамаскіна – у курсах з філософії культури (С.Гатальська та ін.).

Праці В.Лур'є «Історія візантійської філософії» (2006) [38], Д.Бредшоу «Аристотель на Сході і на Заході: Метафізика і поділ християнського світу» (2004) [15], окремі дослідження патристичної термінології, здійснені у працях вітчизняних науковців А. Глуценка [24], Ю.Вестеля, К.Говоруна, Ю.Чорноморця [70; 71], російських дослідників О.Давиденкова, А.Сидорова, М. Зінковського, С. Чурсанова, А.Фокіна, В.Петрова, болгарського філософа Г.Капрієва та ін. допомагають досягнути особливості термінологічного апарату візантійської філософії загалом та його значення для теоретичної естетики. Так, у монографії В.Лур'є [38] увага сконцентрована навколо пари понять «сутність-іпостась», які, на думку автора, є визначальними для християнської догматики та, відповідно, онтології та антропології. Дослідження Д.Бредшоу [15] присвячене поняттю «енергії», історія якого розглядається починаючи з Аристотеля. Різна традиція розуміння даного поняття у східній та західній патристиці, на думку автора, свідчить про принципову культурну відмінність християнського Заходу та Сходу. Зокрема, дослідник аналізує різні терміни, якими користуються візантійські мислителі (у тому числі – Максим) для виразу змісту даного поняття. Оскільки у візантійській думці даний термін у тому числі позначає вираз сутності, її явлення, він є важливим поняттям візантійської теоестетики, відносно якого визначається зміст естетичних понять «краса», «образ», «світло» та ін. Г.Капрієв також вважає поняття енергії центральним для візантійської філософської думки. Г.Беневич, Д.Поспєлов, І.Меєндорф, Л.Кнежевич аналізують поняття особистої волі (gnome), важливе для усієї антропології Сповідника, а отже – і для естетичної теорії.

Наразі постійно з'являються нові дослідження філософії Максима, особливо у контексті розгляду форм засвоєння та розвитку античних філософських традицій. Так, Ю.Чорноморець [70] дослідив вплив неоплатонізму на візантійську богословсько-філософську думку, у тому числі на Сповідника. Принципові судження щодо терміну «християнський платонізм» висловлювали вітчизняний науковець А.Тихолаз [62, с.73-79], а також С.Аверинцев, І. Меєндорф та ін. Також слід згадати монографію В.Петрова «Максим Сповідник: Онтологія та метод у візантійській філософії VII ст.» (2007) [49] та ряд його статей. А.Фокін розглянув трансформацію аристотелівських категорій у богословсько-філософському вченні Максима.

У ряді статей (С.Аверинцев, П. Гаврилюк, Дж. Захгюбер (Zachhuber) та ін.) розглядається вплив основних християнських богословських ідей на візантійську філософію, загалом рецепція античної філософської культури (А.Серьогін [57]). Також ряд авторів (В.Бичков [18; 19], С.Аверинцев [2], А.Ситніков [59], Ю.Шичалін [74], С. Мєсяц [44] та ін.) на історико-філософському та історико-культурному матеріалі ілюструють відмінність світоглядних установок античності та християнства. Наявні дослідження патристичної думки і у вітчизняній науці (Д.Морозова, І.Бей та ін.). Численні дослідження присвячені загальній характеристиці та історії формування християнської духовної культури (І.Бер [14], Ф.Шпідлік [73], В.Лоський [37], Ф. Шерард [71], Г. Вольфсон [109], , Я. Пелікан [96], А.Лаут та ін.). Важливими є численні розвідки з історії неоплатонізму (Е.Брейє [10], П.Адо, Дж. Ріст [98, 99], Е.Ллойд [89], Е.Доддс [86], В.Хенкі [64] та ін.).

Важливими для нашої теми історико-філософськими розробками є також останні томи «Історії античної естетики» О.Лосєва, енциклопедичний словник «Антична філософія» під ред. П.Гайденко, праці Г.Майорова «Формування середньовічної філософії», А.Х.Армстронга «Витоки християнського богослов'я. Історія античної філософії» [9], Ф. Коплстона «Історія філософії. Середні віки» та ін.

Із попередньої богословсько-філософської патристичної традиції найбільшою мірою вплинули на Максима Ориген, каппадокійці, Ареопагітики [55; 56; 108, р.17-20].

З питання характеру засвоєння Максимом творчого доробку Оригена класичними є праці П.Шервуда (1955, 1958). Окрім нього, численні науковці відзначають, що саме Сповідник «відфільтрував оригенізм» (Г.У. фон Бальтазар), «зцілив оригенізм» (Е. фон Іванка), тобто відібрав ті ідеї оригенізму, які узгоджувались із християнським світоглядом та богословським патристичним вченням.

Об'ємна монографія *В.Саврея* «Александрійська школа у історії філософсько-богословської думки» (2005) [55] дозволяє глибше зрозуміти особливості символізму системи Максима, які є наслідком критичного засвоєння александрійської традиції. Так, Сповідник скористався александрійським філософсько-богословським вченням про Бога-Сина як Логос, який є «формулюючим принципом космосу», через якого здійснюється одкровення Бога у світі та зв'язок із Богом. Також до синтезу Максима увійшла «концепція Промислу як закону історичного буття космосу і кожної людини», а також уявлення про Писання як символічний світ, у якому одночасно здійснюється Одкровення Бога та пояснюється буття світу. Для александрійської школи також було характерним уявлення про символічний зв'язок Старого Завіту, Нового Завіту та майбутнього Царства Небесного – не тільки книг, а і відповідних історичних реалій. Саме символічною онтологією та історіософією обґрунтовується алегоричний метод тлумачення Писання як у александрійців, так і у Максима.

Естетичні аспекти системи Оригена проаналізував В.Бичков, звернувши увагу на естетичний характер символічно-ієрархічної космології та на філософсько-естетичні аспекти алегоричної екзегези александрійського мислителя [20, р.251-290]. О.Нестерова [45] досліджувала алегоричний метод Оригена.

Філософські аспекти вчення каппадокійців (Василія Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського) проаналізовано у роботі В.Саврея «Каппадокійська школа у історії християнської думки» (2012) [56].

Френсіс М. Янг у детальному огляді патристичної літератури [62] у тому числі порівнює вчення про образність людини Богові у Плотіна та Григорія Ниського, показуючи християнізацію платонічних ідей останнім. Дослідниця вказує, що процес сходження до Бога Григорій описує на мові символів, користуючись біблійними образами, та відзначає христоцентричний характер його вчення [62, с. 273-279].

В.Бичков (2015) [19], аналізуючи підхід каппадокійців до тлумачення Писання, відзначає, що вони засновують духовний метод тлумачення на вченні про абсолютну непізнаваність Бога та невимовність у словах («неописуваність»), про наявність духовного змісту (тобто полісемантичність Писання), окрім буквального та на наявності «темних», «загадкових» місць. Василій Великий наводить умови досягнення духовного змісту – високоморальне життя та постійні тривалі заняття Писанням, тобто ставить проблему тлумачення у залежність від морального стану особистості [19, с. 10-36].

Л.Карфікова у праці «Святитель Григорій Ниський. Нескінченність Бога та нескінченний шлях до Нього людини» [33] крізь призму важливого для мислителя поняття нескінченності розглядає основні теми, пов'язані із концептом образу – Божественних імен, мови та мислення, образності людини Богові та сходження до Нього.

Також питання антропології та екзегетики Григорія Ниського, пов'язані із теорією образу, розглядають І.Скворцов, С.Троїцький, В.Йегер, А.Фокін, А.Десницький, В.Шмалій, М.Дворецька та ін.

Щодо впливу на Максима Сповідника Ареопагітик дослідники відзначають, що спекулятивно-філософські схеми цього твору отримали змістовне наповнення у Максима Сповідника (С.Єпіфанович) [31, с.52]. Витлумачення цього корпусу Максимом Сповідником мало велике значення як для візантійської патристики,

так і для європейської богословсько-філософської думки (І.Меєндорф, Е.Іванка, Ю.Чорноморець та ін.).

В.Бичков («Символічна естетика Ареопагітик», 2015) демонструє, що візантійський платонік не тільки вибудовує символічно-ієрархічну космологію та, як її продовження, символічно-ієрархічну структуру Церкви, а і здійснює теоретичне пояснення та обґрунтування символізму. В.Бичков детально розглядає теорію символу Ареопагітик: типологію символів, їх функції, умови та засоби їх сприйняття. Згідно із В.Бичковим, Ареопагіт осмислює символи як необхідний засіб руху людини до містичного єднання з Богом, який здійснюється через духовне тлумачення «символічних» текстів Писання та через участь у символічних діях церковно-богослужбового життя.

Аналіз «Ареопагітик» у історико-філософському контексті здійснюється у працях С.Герша (1978, 1984), Ж.Діллона(2007), Е. Перла (2005), Дж. Ріста (1992), Е.Лаута (1982, 1986, 1989) та ін. Змістовною є стаття Д.Шльонова «Ареопагітики» у «Православній енциклопедії». Естетичні аспекти Ареопагітик розглянуто у статтях С.Патнем (1960), В.Харламова (2006).

Важливим підґрунтям нашого дослідження слугували праці, присвячені візантійській теорії образу. В.Бичков [18] аналізує висхідні світоглядні установки мислителів візантійської патристики, а також окреслює основні проблеми теоретичної естетики, які входили у коло розмислів візантійських мислителів, у тому числі – проблему образу. Окремо проблемі образу присвячено цілу главу у фундаментальній праці «*Aesthetica patrum*» (1995) [20, с.215-249]. Зокрема, дослідник вказує на універсальний характер даного концепту вже у ранньопатристичній думці (II-III ст. н.е.), що знаходить вираз у його використанні при описі різних реальностей людського буття – космосу, Писання, людини, людського суспільства.

В.Лоський зазначає, що тема образу має суттєве значення для усієї християнської думки, так що усі розділи християнського віровчення пов'язані із проблемою образу [37, с. 117]. Він відзначає два взаємно пов'язані аспекти теми образу: «образ – принцип божественного прояву та образ – основа зв'язку людини

з Богом» [Там само] і зазначає, що саме у боговтіленні «створення людини за образом Божим отримує повне богословське значення» [37, с. 126]. Також мислитель вказує на динамічний характер людини як образу Бога, яка може досягти або єднання з Богом, або «повного розпаду» [37, с. 128].

К.Керн у монографії «Антропологія Григорія Палами» [34] здійснює огляд антропологічних вчень попередніх візантійських мислителів, у тому числі – вчення про богообразність людини та про її здатність до творчості. Важливими у цьому ж плані є дослідження І.Меєндорфа «Ісус Христос у східному православному переданні», «Візантійське богослов'я. Історичні тенденції та доктринальні теми», а також його збірка статей «Пасхальна тайна».

С.Аверинцев відзначає, що наявність розробленого богословського вчення про образ свідчить про надзвичайну значущість даної теми для візантійської думки та культури загалом та визначає контури розробки теорії художнього зображення: «проблема священного зображення як такого була ясно побачена у її тотожності із центральною проблемою християнської метафізики загалом: відображення Трансцендентного у іманентному як таїнство, яке стало можливим завдяки іншому таїнству – а саме таїнству Боговоплощення, сутнісно пов'язаному із материнською гідністю Божої Матері» [2, с. 435].

Візантійська теорія образу набула глибокою теоретичного виразу під час та після іконоборчої кризи. Оскільки теоретики іконошанування свідомо спирались на патристичну традицію розуміння образу, часто теорію образу Сповідника розглядають у контексті формування теорії ікони як сакрального образу.

Глибокий аналіз історії візантійської теорії образу із богословських позицій здійснено у праці австрійського дослідника К.Шенборна «Ікона Христа» (1983) [72]. Він детально аналізує вчення Максима про боговтілення, показуючи його зв'язок із вченням про богообразність людини та її покликання до богоуподібнення. Слід відзначити здійснений мислителем аналіз богословського поняття іпостасі як важливого для теорії образу Сповідника. Окрему увагу мислитель звертає на висловлену Максимом думку про світлоносний видимий лик Христа як символ його божества, яка теж ґрунтується на глибокій розробці

вчення про боговтілення. Таким чином, К.Шенборн підкреслює значення вчення про боговтілення для візантійської теорії ікони. Також К. Шенборн детальніше аналізує причини іконоборчої кризи, досліджує вчення про образ іконоборців та православних мислителів, у тому числі – Іоанна Дамаскіна. Дослідник відзначає, що головним аргументом Дамаскіна на користь створення та шанування ікон є вчення про дійсність боговтілення, про Христа як Боголюдину. Наслідком боговтілення є не тільки наявність видимого лику у Бога-Слова, а і можливість освячення матерії, що виправдовує створення не тільки сакральних зображень Боголюдини, а взагалі предметів сакрального призначення та практику їх шанування. У цілому К.Шенборн значно поглиблює аргументацію на користь теорії щодо вирішального значення догматичних вчень про іпостась та втілення як основи образу. В цілому ця теорія була створена ще Л.Успенським в його «Богослов'ї ікони».

Також К.Шенборн звертає увагу на наявність естетичних інтуїцій у самому серці патристичної онтології – у вченні про іпостась у її співвідношенні з сутністю. Дослідник аналізує твори Григорія Ниського та інших каппадокійців, які описували іпостась як конкретизацію загальної сутності, при чому описували цю конкретизацію у термінах написання портрету. Індивідуальні риси прорисовують «характер», індивідуальний портрет іпостасі. На жаль, К.Шенборн не проводить порівняння цієї теорії індивідуалізації з плотинівською. Маємо на увазі теорію Плотіна, згідно з якою становлення особистості філософа є звільненням від усього другорядного через вправи у «афайресісі» (абстрагуванні). Цей шлях уподібнюється Плотіном до творення скульптури, коли особисті риси виявляються внаслідок відсікання зайвого матеріалу. Для Плотіна шлях персоналізації є шляхом до вдалого виразу загального в розумі філософа. Григорій Ниський, як ми бачимо, пов'язує індивідуалізацію не з вдалим виразом загального, а з портретним зображенням конкретного в людині та навіть у Богові. При цьому «прорисовка» особистих рис відбувається перш за все завдяки вказівці на унікальність походження кожної іпостасі, на унікальність її відносин з іншими

іпостасями, а вже потім на усі звичайні конкретні риси, які є конкретними проявами загального.

У статті ««Містагогія» Максима Сповідника та розвиток візантійської теорії образу» (1982) [32] В. Живов, аналізуючи «літургійний образ», відзначає, що центральним положенням богословсько-філософської системи Максима Сповідника є втілення Бога-Слова, поєднання у Христі людської та божественної природ. Наслідком цього поєднання є здатність як людини, так і загалом матерії до освячення (обоження), яке пов'язане з виявом божественної енергії. Такий образ він називає «енергійним» – або «образом, який наповнений енергіями первообразу». У теорії одночасно матеріального та сакрального літургійного образу, через який людина досягає освячення, В.Живов вбачає основні положення майбутньої теорії ікони як сакрального образу.

Г.Флоровський, В.Живов, К.Шенборн загалом аналізують значення вчення про Боговтілення для переосмислення ролі матерії та чуттєвості у християнському вченні порівняно із античністю та його вплив на формування теорії матеріального сакрального образу.

Е.Лаут в окремій розвідці здійснює аналіз впливу вчення про боговтілення на теорію ікони [35]; аналіз тлумачення Ареопагітик у полеміці іконоборців та іконошанувальників (1994); також у монографії «Іоанн Дамаскін» (2002) характеризує вчення останнього про образ та виявляє універсальний характер цього концепту.

Окрім зазначених вище досліджень, для розуміння витоків та специфіки теорії образу Іоанна Дамаскіна важливими є статті А.Бронзова, М.Сахарова, В.Лур'є, М.Козлова, В.Баранова та ін.

У праці «Ікона та іконічність» [36] В.Лєпахін, зокрема, розглядає використання слова «ікона» у Писанні та дає загальний аналіз видів образів у святих отців (вчення про Трійцю, вчення про людину як образ Божий, типологія образів Іоанна Дамаскіна). Також на прикладах літургійної поезії та житій святих він аналізує значення словесних образів у релігійному житті, порівнюючи їх із іконами (живописними образами). Ця праця, як і «Богослов'я ікони»

Л.Успенського, «Мистецтво ікони» П.Євдокимова та «Богослов'я ікони» І.Язикової, демонструє укоріненість теорії та практики іконопису у богословсько-філософському вченні, універсальний характер концепту образу.

Викладаючи історію візантійського мистецтва (іконопису та мозаїки), В.Лазарєв, В.Ліхачова, О.Демус також вказують на безпосередній зв'язок художньої практики із християнськими світоглядними установками, вираженими у богословських концепціях.

Окремо слід згадати працю французького вченого А.Безансона «Заборонений образ. Інтелектуальна історія іконоборства» (1994), де візантійська теорія образу розглядається як етап загальної європейської історії теорії та практики зображення Бога, починаючи від античності та Біблії та завершуючи поч. XX ст. Автор показує, що явище іконоборства, так і реакція у вигляді апології створення образів Бога, неодноразово повторювалось у історії мистецтва під впливом ідей платонізму, що, до речі, свідчить про виняткову важливість для людини питання про можливість зображення Бога.

У фундаментальній праці «Образ і культ. Історія образу до епохи мистецтва» (1990) [12] німецький культуролог та мистецтвознавець Г.Бельтінг розглядає мистецтво Візантії та середньовічної Європи у його зв'язку із богослов'ям та богослужбовою практикою. Вчений приділяє особливу увагу соціальній ролі сакральних зображень, описуючи наявні на той час у суспільстві реальні практики шанування святинь. Питання про характер впливу богословських концепцій та соціальних рухів на практику створення та шанування образів, згідно із дослідником, є складним та не має однозначної відповіді.

Слід відзначити коротку, але важливу для вивчення патристичної естетики статтю Д. Бредшоу «Каппадокійські отці як основоположники візантійської думки» [16]. Вчений відзначає «ключовий постулат, заповіданий каппадокійцями візантійському світу: єдність, а насправді віртуальна ідентичність естетичного, морального та духовного. Все це є зведеним воедино у Богові, Який, і як Прекрасне, і як Благо, є об'єктом глибокого прагнення». Таке платонічне сприйняття цілісності естетичного та етичного має у візантійській традиції

християнське осмислення: етичний шлях до споглядання вищої краси пролягає через здійснення євангельських заповідей, визначених єдиною заповіддю любові. Д. Бредшоу зазначає, що концепт образу є центральним для естетичної онтології та антропології каппадокійців, для осмислення єдності етичного, естетичного й духовного у самому бутті та у житті людини: теорія символічного вияву Бога у різноманітті образів створеного світу є «логічним обґрунтуванням ...для неохопного різноманіття літургійної поезії та іконографічних зображень, яке існує у православному богослужінні» [там само], а теорія образності людини Богові стає засобом пояснення виховної ролі космологічного та літургійного символізму у духовному житті людини.

Італійський дослідник Е.Майнольд у статті «Краса, що обожує. Спроба визначення парадигми візантійської естетики» (2018) [92] відзначає суттєву відмінність естетики християнського платонізму від античного, яка обумовлена, на думку автора, розумінням краси як Божественної енергії. У цьому ракурсі він розглядає такі напрями візантійської думки, як богослов'я обоження, софійну гносеологію, іконічне мислення, вчення про буттєву ієрархію, про іпостасний спосіб буття Бога та усього суцього.

Огляд досліджень візантійської патристичної естетичної думки загалом та християнського неоплатонізму Максима Сповідника зокрема показав, що у центрі уваги дослідників (починаючи від Іоанна Дамаскіна) постійно перебуває концепт образу та онтологічні основи християнської образно-символічної картини світу.

1.2. Символічний характер концепту образу у візантійській патристичній естетиці

Коротко звернемося до етимології. Грецьке слово образ (eikon) походить від слова eoika – бути подібним [46, с. 791]. У більшість європейських мов, зокрема в українську, слово «eikon» увійшло у вигляді транслітерації, позначаючи образ для поклоніння. При цьому в грецькій мові воно має кілька значень, основні із яких «зображення», «образ», «мисленний образ»,

«уподібнення» [36, с. 7]. На широкий спектр значень слова «eikon» у грецькій патристичній думці звернув увагу ще Іоанн Дамаскін у VIII ст. Для позначення специфіки смислового поля слова «образ» у візантійській мовній традиції В.Лєпахін пропонує послуговуватись словом «іконообраз». С.Аверинцев, аналізуючи поняття символу та образу, зазначає, що символ – це «образ, взятий у аспекті своєї знаковості, і що він є знаком, наділеним усією органічністю міфу та невичерпною багатозначністю образу» [3, с. 378]. Категорія символу «робить акцент на ... виході образу за власні межі. ... Переходячи у символ, образ стає «прозорим», проходить крізь нього, будучи даним саме як смислова глибина, смислова перспектива» [там само].

За допомогою категорії образу в патристичній традиції «описується весь універсум, людське суспільство, сама людина, доробок її рук, тексти Писання – тобто усі об'єкти, які потрапляють у сферу людського інтелекту» [20, с. 216]. Богословський погляд на візантійську патристичну літературу підтверджує таке історико-культурне спостереження. В.Лоський вважає, що жодного аспекту християнського віровчення не можна відокремити від проблеми образу [37, с. 117]. Для передачі змісту концепту образу у патристичній літературі існує широкий набір термінів, зокрема eikon, typos, antitypos, ektypos, arhetypos, paradeigma, idea, proorismoi, symbolon, tropos, kharakter, homoiosis, mimema, shema, morphe та ін. [36, с. 34].

Концепт образу є центральним і для богословсько-філософської думки Максима. Філософсько-богословська творчість Сповідника здійснювалась у руслі багатой попередньої традиції, «для якої характерним є взаємопроникнення класичної [античної] філософії та християнського богослов'я» [49, с. 10]. Сам процес формування ранньовізантійської філософської думки відбувався як «мимовільне співробітництво» християн та язичників [6]. Внаслідок безпосереднього наслідування пізньоантичної шкільної традиції, її поняттєвого апарату, термінології, переліку дисциплін, платонізм був «спільною мовою», на якій велась полеміка між різними філософсько-теологічними доктринами. І для язичницької, і для християнської думки цього періоду є властивим «свідомий

традиціоналізм», орієнтація на певні авторитети. Характерною рисою епохи було одночасне існування та взаємна боротьба різних релігій та віросповідань, тому контекстом філософської думки була власне теологічна проблематика при усій відмінності християнських та язичницьких світоглядних засад, які визначали особливості ведення цієї полеміки та роль філософії у ній. Також збереження античної спадщини, античної культури та освіти протягом всього існування Візантійської імперії, при усій очевидній її відмінності від християнської ортодоксії, пояснюється саме фактом самоусвідомлення даної імперії як спадкоємиці величної античної культури та цивілізації [1, с. 81], римської державності [6]. Адже загальновідомо, що «слово «ойкумена» (увесь світ) вживалось для позначення простору Римської імперії» [1, с. 81], а самі візантійці називали себе ромеями (римлянами).

Не тільки біографічні дані, а і сама творчість Максима свідчить про його високу філософську культуру, про «блискуче знання риторики та філософії» [52, с. 16]. Неоплатонічну традицію мислитель переважно сприйняв у її християнській редакції та творчій обробці, здійсненій у творах Григорія Ниського, Діонісія Ареопагіта та Іоанна Скіфопольського (автор коментарів до Ареопагітик) [31, с. 158]. У той же час не зовсім коректним буде стверджувати, що уся «робота з включення набутоків грецької думки у християнську догматику була здійснена каппадокійцями» [56, с. 202]. Каппадокійці сформулювали та зреалізували у власному богослов'ї принципи християнського ставлення до античної культури, способи засвоєння її елементів, але вони не продумали так глибоко основні світоглядні відмінності між еллінізмом та християнством, як це зробив Максим, точно усвідомлюючи головні філософські причини невідповідності оригенівського платонізму християнській догматиці. Постать Сповідника цікава саме унікальним поєднанням глибини філософського мислення із вірністю догматичному вченню.

Власне філософські передумови, які виявились важливими при розкритті християнського віровчення, «краще розглядати не у руслі історії догматів, а як поступову переробку неоплатонізму, початок якій поклали каппадокійці та

Діонісій» [15, с. 250]. Звісно, спосіб переосмислення платонізму в християнських авторів стає зрозуміли лише з огляду на їх біблійні світоглядні посилки. Д.Бредшоу перераховує такі загальні філософські проблеми, постійно присутні у візантійському богословському дискурсі: «статус та смисл природи; співвідношення тіла та душі, чуттєвого та умоосяжного; спосіб, яким символи та образи репрезентують свої первообрази; взаємозв'язок теорії та практики; особистість як категорія, незвідна до природи; і, передусім, природа Бога та можливість людського спілкування із божественним» [там само]. Усі ці проблеми Максим вирішував, послуговуючись концептом образу та аналогічними поняттями.

Інший сучасний дослідник, В.Лур'є, у власній книзі «Історія візантійської філософії» простежує різні способи осмислення категорій «природа» та «іпостась», вважаючи цю тему центральною для розуміння загальної логіки й історії візантійської філософської думки. Дослідник надзвичайно високо оцінює суто філософське значення думки Сповідника. Так, він вважає, що Максим здійснив «фундаментальний розрив» із античною онтологією [38, с. 346], переосмисливши її фундаментальні положення [38, с. 347]. Якщо для останньої був характерним погляд на світ як даність, Максим створив «нову філософську онтологію» [38, с. 348], у якій світ, центром якого є людина, розуміється не як даність, а як заданість – у перспективі цілі його існування (обоження), яка має здійснитись через людину [38, с. 349]. Це вчення про динамічну природу людини Сповідник розвиває за допомогою розрізнення понять «образу» та «подоби» Бога у людині. При створенні цієї нової «послідовної християнської філософії» [38, с. 346] Максим розробив і відповідний концептуально-термінологічний апарат, фактично «переписавши заново і «Категорії», і «Метафізику» Аристотеля» [38, с. 348].

Розробляючи онтологію у телеологічній перспективі, Сповідник розуміє динамічність сущого (у смислі ціле-спрямованого розкриття заданих можливостей впродовж певного історичного часу), виходячи з ідеї втілення Бога-Логосу. Часткове та попереднє «втілення»-одкровення у світі та Писанні

«завершується та виповнюється у Втіленні» – боголюдині Ісусі Христі [61, с. 5]. Саму мікрокосмічну природу людини Максим розуміє одразу в есхатологічній перспективі – як прообраз Втілення Бога-Слова, яке уможлиблює та здійснює і призначення людини – обоження.

Те, що ідея Боговтілення стала центральною для думки Сповідника, є виявом глибокої причетності мислителя до патристичної традиції: адже «найважливіша риса усього святоотцівського богослов'я – глибинний та нерозривний зв'язок усіх частин християнського віровчення, центральною віссю якого є христологія» [58, с. 52]. В.Савреї відзначає, що у олександрійській традиції ця богословська ідея отримала і філософську розробку: «христологія як інтегральне начало цілісної богословсько-філософської системи була усвідомленим ідеалом християнської школи принаймні із часів Климента Олександрійського» [56, с. 200]. Дослідник високо оцінює історико-філософську новизну та неповторність такого підходу: «Подібний проект раніше у історії ніким не був започаткований: щоб історична подія явлення релігійного вчителя тлумачилась як універсальний ключ до метаісторичного пояснення минулого, теперішнього та майбутнього. Необхідно було переробити еллінсько-римське надбання таким чином, щоб усе незгідне із заповідями Христа було безсумнівно засуджене; більше того, слід було надати думці таке спрямування, щоб вона не зупинялась і надалі, зберігаючи здатність до реінтерпретації будь-якої реальності «по Христу»» [там само]. Відповідно, у творчості Максима був здійснений синтез, який став основою для візантійської ортодоксії. Цей синтез був ідейним. На його основі можливим стала і формальна систематизація ортодоксального вчення у Іоанна Дамаскіна.

Отож, «вчення Максима є складною системою ідей, жодну із яких не можна зрозуміти поза її зв'язком із іншими» [16, с. 252]. Втім, у Сповідника немає цілісного та систематичного викладу не тільки загалом усього віровчення, а і якоїсь окремої його частини (скажімо, антропології чи гносеології). І.Меєндорф пояснює відсутність (після Оригена) систематичного викладу християнського вчення самою природою уявлень про

трансцендентного Бога, пізнання якого не може бути ані досягненим, ані доконечно вираженим суто раціонально [42, с. 16]. Сам Максим розвиває гносеологію «цілісного» пізнання Бога (як богоуподібнення) у нерозривній єдності етично-практичної та «теоретичної» (умо-споглядальної) діяльності; саме з огляду на кінцеву ціль існування людини – причетність до трансцендентного щодо буття та пізнавальних можливостей людини Бога – його цікавить не систематичний виклад вчення, а шлях до досягнення цієї цілі та роль та спосіб участі ума (як людської здібності) у даному процесі.

Сучасні мислителі все вище оцінюють цілісність світогляду Максима, глибоке розуміння місця людини у світі та специфіки її моральної, соціальної, пізнавальної та культурної діяльності, поступово відкривають загально-культурне значення багатьох його ідей, яке далеко сягає за межі історичних реалій візантійської культури (Я.Пелікан, Е.Лаут, Х.У. фон Бальтазар та ін.).

Отже, богословсько-філософська думка Максима Сповідника є цілісною богословсько-філософською системою, у якій розвинено ідеї попередньої патристичної традиції, зокрема творчо засвоєно та переосмислено набутки античної філософської думки у світлі центральної ідеї Боговтілення.

Оскільки Максим Сповідник наслідував та творчо розвивав попередню патристичну традицію, окреслимо основні напрямки використання концепту образу у візантійській богословсько-філософській літературі та відзначимо основні терміни, якими послуговувались мислителі при передачі змісту цього концепту.

Перший із напрямків використання концепту образу стосується осмислення способів Божественного прояву. Візантійські мислителі розрізняють внутрішньо-образну структуру Абсолюту та зовнішній вияв Бога. Новий Завіт задає основу використання поняття образу щодо Осіб Трійці. Так, ап. Павло говорить про Ісуса: «Він є Образ Бога невидимого» (Кол., 1:15). Христос казав апостолу Филипу: «Той, хто бачив Мене, той бачив Отця» (Ін. 14:9). Іоанн Богослов свідчить: «Бога не бачив ніхто ніколи; Єдинородний Син, суций у лоні Отця, Той Сам виявив» (Ін. 1:18). Вже Ориген (ІІ ст. н.е.)

намагався осмислити подібність Бога-Слова Богові-Отцеві за допомогою поняття образу [70, с. 52-55]. Афанасій Олександрійський (IV ст.) при поясненні того, яким чином Син є «усецілим образом та сьйвом» Отця, а Св. Дух – образом (eikon) Сина, говорить про єдиносутнісність Божественних Осіб як умову довершеної взаємної образності: «Якщо Син є неподібним Отцеві за сутністю, то образ є недостатнім та неповним, і сьйво недовершеним» [18, с. 81]. Таке розуміння довершеної образності у Богові властиве і Григорію Богослову: Сина «називають образом, оскільки Він є єдиносутнісним (Отцеві) і від (Отця) походить, тоді як Отець не походить від Нього. Дійсно, у природі будь-якого образу закладено, що він є відбитком первообразу, за яким і отримує найменування, але тут дещо більше. У звичайному випадку це неодушевлений (образ) одушевленої істоти, а тут це живий (образ) живої істоти, більш подібний, ніж Сиф подібний Адамові... Тому тут дійсно не природа простих речей, які в одному є подібними, а в іншому ні, а ціле є відбитком цілого, краще сказати: це – те ж саме, а не жалюгідна копія» [цит. за: 70, с. 18]. Формулюючи поняття довершеного образу (яке тільки і є адекватним щодо Бога як довершеної істоти), візантійські мислителі полемізували з античною традицією вважати образ чимось меншовартісним за первообраз, онтологічно нижчим [там само]. Також, як ми бачимо, Григорій Богослов відзначає, що можливими є різні типи образності. Важливою для поняття образу загалом є наявність первообразу, а для розуміння специфіки конкретного образу – спосіб зв'язку із первообразом та міра подібності до нього. Надалі візантійські мислителі проаналізують великий спектр можливих типів образності, і Іоанн Дамаскін спробує їх систематизувати.

Також відзначимо, що, викладаючи вчення про взаємну образність Осіб Трійці, християнські мислителі часто (і навіть переважно) послуговувались іншими словами. Так, Григорій Ниський послуговується (у тріадології) словом «kharakter» (вираження, відбиток) (яке, до речі, використане у Посланні до євреїв), а Максим Сповідник, подібно до Григорія Богослова, пише про існування Осіб Трійці «одна в одній», що є можливим через простоту та

нематеріальність божественної природи: «Отець цілком і довершеним чином є у цілому Синові та Духові, Син цілком і довершеним чином є у цілому Отцеві та Духові, Святий Дух цілком і довершеним чином є у цілому Отцеві і Синові. Тому Отець і Син і Святий Дух є єдиний Бог» [39, с. 234]. Всі ці роздуми надихалися словами Христа із Євангелія про те, що той, хто бачив Сина, бачив і Отця, а пізнавати Сина можна лише за посередництва Святого Духа.

Значення розробки поняття довершеного образу в тріадології полягає в тому, що взаємна образність Божественних Осіб як спосіб буття вищої, трансцендентної реальності, наявність Сина та Святого Духа як передвічних образів Бога-Отця є прообразом та основою будь-якої образності у створеному світі [70, с. 10]. Поняття образу, поширене на внутрішнє буття Абсолюту (у той час як раніше воно могло бути використане лише для опису реалій створеного світу) та позбавлене античного уявлення про меншовартість, стає універсальним онтологічним поняттям та отримує нове осмислення і у антропології, і у екзегетиці, і у теорії художнього образу.

Також слід зазначити, що для опису персоналістичності, а отже, і взаємної образності Осіб Трійці візантійські мислителі розробили поняття особистості (*hypostasis*, *persona*), яке мало важливе значення не лише для цілісної християнської картини світу, а і для усієї європейської культури. Звісно, що візантійські мислителі вкладали у нього смисл, значно відмінний від сучасного розуміння особистості. Важливим є сам факт термінологічного фіксування та теоретичного осмислення біблійної інтуїції особистісного буття, однаково невідомого античній та східним культурам.

Григорій Ниський для пояснення поняття іпостасі (у значенні першої сутності Аристотеля, тобто індивідуальної, окремо існуючої речі) використовує художні терміни «зображувати», «окреслювати» (*perigraphen*): «... «іпостась» не є поняття сутності невизначене, ... а таке поняття, яке видимими відмінними властивостями зображує та окреслює у якомусь предметі загальне та невизначене» [21, с. 273]. Отже, іпостась є виразом сутності, її видимим зображенням, хоча сама по собі сутність залишається незображуваною.

Людську природу (сутність) можна побачити не саму по собі, а лише виявленою у конкретній особі, індивідуальні властивості якої надають загальній природі визначеності (не просто ніс, а кирпатий, не просто волосся, а біляве та пряме тощо). Слово «*refigraphēin*» зіграє важливу роль при осмисленні онтологічного статусу ікони під час апології іконошанування в протистоянні з другим візантійським іконоборством [70, с. 25]. Максим використовує цей термін при роздумах щодо характеру символічного вираження нематеріального, невидимого та простого за природою Бога у словах та образах Писання.

Бог-Син може бути довершеним Образом Бога-Отця, бо і Бог-Отець, і Бог-Син не є невизначеною духовною сутністю, а є конкретними Особами (персонами, іпостасями). Саме у такому сенсі тлумачить Григорій Ниський вислів ап. Павла про Христа: «Він є сяйвом слави та виразом (*kharakter*) Іпостасі Його» (Євр. 1:3) [70, с. 30-32]. Особа Сина є образом Особи Отця, будучи тотожною за природою та відмінною за особистими властивостями.

Розвинуте візантійськими мислителями вчення про богообразність як суттєву характеристику людської природи, яке Меєндорф вважає найціннішим внеском візантійського християнства у скарбницю світової культури, суттєвим чином ґрунтується на уявленні про особистісний спосіб буття Бога.

Другий аспект теми божественного прояву – осмислення способів явлення трансцендентного Бога у створеному світі.

Відомий фахівець із історії середньовічної естетики В.Татаркевич відзначає, що біблійний текст про створення світу отримав естетичне «звучання» у Септуагінті, коли єврейське слово «*tob*», яке, як і латинське «*bonum*», і старослов'янське «добра зело», означає загальну позитивну оцінку, було перекладено грецьким «*kalon*», яке має і суто естетичний смисл. Саме у такому естетичному аспекті надалі і сприймали та тлумачили даний фрагмент візантійські мислителі, розвиваючи власну естетичну онтологію. «Так чи інакше, – писав Татаркевич, – навмисно чи ні, передаючи біблійну думку про те, що світ є вдалим витвором, терміном «*kalos*» перекладачі Септуагінти

внесли у Біблію грецьку думку про красу світу. Якщо це і не було замислом їх перекладу, то виявилось його наслідком» [цит. за: 20, с. 192]. Термін «kalos» також вживається у старозавітних книгах Еклезіаста (3:11), Премудрості (13:7; 43) та ін. Прикладів захопленого споглядання та опису природної краси у патристичній літературі можна навести дуже багато. В.Бичков відзначає ще три аспекти Септуагінти, які мали широкий резонанс у патристичній естетичній думці. Так, на думку дослідника, згідно із Біблією безпосередньо гармонізувала світ, приводила до суголосся та співмірності Божа Премудрість (Прем. 8:27-30), тому істинна краса світу і у грекомовній, і у старослов'янській естетиці мислиться як розумна [20, с. 193]. Також цікавим є те, що Бог, згідно із Біблією, все влаштував «за мірою, числом та вагою» (Прем. 11:20), тобто за законами грецької космології. Розумний, законоузгоджений характер краси стає основою телеологічних доказів Божого буття, які, як показав С. Аверинцев, мають суто естетичну природу та є радше «показами», аніж доказами. А античні поняття гармонії, міри, сумірності, закону, порядку тощо посядуть вагоме місце у естетичній онтології створеного світу.

Щодо теми образу найбільше значення мають біблійні фрагменти, які стверджують виявлення Бога у красі створеного світу: «із величі та краси творіння пізнається (споглядається) творець буття» (Прем. 13:5), «невидиме Його від створення світу розумом осягається у створінні» (Рим.1:20). Використані слова «велич», «краса», «сила», «божество» отримають теоретичне значення, а термін «споглядання» (theoria) стане категорією християнської естетичної гносеології.

Спосіб виявлення трансцендентного Бога, зокрема – у світі, осмислювався у східно-християнській богословсько-філософській думці за допомогою терміну «енергія» (energeia – діяльність, дійсність, дія). Деякі дослідники вважають, що він був ключовим для східнохристиянського богослов'я від каппадокійців у IV ст. до Григорія Палами у XIV ст. [15, с. 19]. У філософський обіг цей термін ввів Аристотель. Він відрізняє енергію від руху (kinesis) як «такий тип активності, який має у собі свою ціль та може безперешкодно

розгортатися через часовий процес» [15, с. 52]. Також термін «енергія» осмислюється у його зв'язку із терміном «dynamis» (можливість, здатність) як здійснення можливого [27, с. 5-6], актуальність як така [15, с. 52]. Елліністичний юдей Філон Олександрійський (І ст. н.е.), говорячи про енергію Бога, на відміну від Аристотеля, розуміє її як діяльність. Таке розуміння було згодом широко розвинене як неоплатоніками (Ямвліх, Прокл), так і у східно-християнській богословсько-філософській думці, оскільки відкривало можливість пояснення богопізнання [15, с. 100]. Фактично Філон намагався за допомогою даного терміну пояснити, яким чином Бог може мати власне виявлення, доступне для людського сприйняття, залишаючись трансцендентним (недосяжним).

В Новому Завіті це слово використовується в апостола Павла для опису діяльності Бога як у світі (Флп. 3:21), так і у людській душі (Кол.1:29, 1Фес.2:12-13). Космічний та антропологічний аспекти використання цього терміну обидва отримали розвиток як у вченні про символічне виявлення Бога у світі, так і у вченні про богообразність людини.

Пояснюючи цей термін, Григорій Ниський відзначав, що будь-яка сутність виявляє себе у властивій їй діяльності – енергії. Те, що терміном «енергія» позначається зовнішній вияв сутності, зробило його опірним для богословсько-естетичної думки.

Григорій Ниський і Діонісій пов'язали поняття енергії із темою Божественних імен. Ареопагіт, серед іншого, розглядає такі імена Бога, як краса, гармонія, порядок, світло та ін., що підкреслюють естетичний характер божественного вияву та, відповідно, естетичний зміст терміну «енергія».

У Ареопагітському корпусі для позначення зв'язку Бога зі світом, вияву у світі використовується як неоплатонічний термін «виходження» (proodos), так і підкреслюючий особистісне ставлення Бога до світу термін «божественне воління» (theia thelemata), а також слово «напередвизначення» (proorismoi) [24, с. 70].

Отже, певна непізнаваність Бога (за сутністю) пов'язана не лише із обмеженістю людських можливостей, а й із символічною онтологічною структурою божественного буття, із тією мірою, якою Бог являє Себе: «Божество та божественне у деякому відношенні є пізнаваним, а у деякому – непізнаваним. Воно є пізнаваним у тому, що споглядається навколо Нього, і непізнаваним у тому, що Воно є Само у Собі» [39, с. 135]. Максим Сповідник, таким чином, продовжує традиція апофатичної та катафатичної теології. Те, що споглядається «навколо Бога» (вираз, характерний для Максима Сповідника), є Його виявом як у вічності, так і у створеному світі: «Ми пізнаємо Бога не із сутності Його, а із величі створіння Його та із Промислу про суще. Бо через них, неначе почерез дзеркало, ми досягаємо (Його) безмежну Благість, Премудрість та Силу» [39, с. 106]. У цьому фрагменті вияви Бога позначаються словами «благість», «премудрість» та «сила», які вже були витлумачені у попередній традиції як імена Бога, як позначення Його діяльності (енергії) (Григорій Ниський, Діонісій Ареопагіт). Світ у власній створеності (залежності від Бога за буттям) та величі (залежності від Бога у впорядкованості, гармонійності, цілеспрямованості існування) відкриває для споглядання вічні божественні енергії, які, у свою чергу, виявляють Бога і одночасно вказують на Його трансцендентність та недосяжність.

Максим Сповідник відзначає, що енергійний самовияв Бога є вічним. Оскільки, за загальним патристичним уявленням, сутність завжди має вияв у певній діяльності (енергії), вічна божественна сутність має вічний енергійний вияв. Максим Сповідник відображує різні смислові відтінки поняття енергії за допомогою виразу «навколо Бога» (*peri Theou*) (наявність вічного божественного вияву (незалежно від створення світу)) та поняття логосу (*logos*) (принципу божественної діяльності у створеному світі).

Таким чином, для опису образно-символічних зв'язків Максим Сповідник використовував поняття іпостасі (та відносні до нього естетичні терміни *kharakter*, *perigraphe*) та поняття енергії (та його синоніми).

Центральною для усієї системи Сповідника є ідея Логосу: «усебічний розвиток ідеї втілення (Бога-Слова) і застосування її навіть у області філософських спекуляцій є істотною рисою світогляду преп. Максима» [30, с. 153]. Цю ідею у різних її аспектах використовували різні християнські мислителі. Так, у ранній олександрійській традиції (I-II ст.) розроблялась ідея про Логос (який ототожнювався із Богом-Сином) як об'єднуючий принцип космосу (за стоїчною традицією); також вважалось, що Бог-Слово (Логос) «є присутнім у світі одночасно як Закон (заповіді Старого Завіту), Педагог (істинна філософія) і Боголюдина Ісус Христос» [55, с. 197]. Юстин Філософ (II ст.) говорив про «насіннєві логоси» як основу пізнання Божої присутності у світі. Також і Василій Великий стверджував, що «у світі існують якісь логоси первинної премудрості, закладені у світобудові наперед усякого творіння» [44, с.90]. Для Афанасія Олександрійського (IV ст.) та Кирила Олександрійського втілення Бога-Логосу було центральною темою їх богослов'я. Євагрій Понтійській (IV ст.) застосовував термін «логос» при осмисленні законів етичної діяльності [31, с. 65]. Діонісій Ареопігіт активно користується даним терміном для опису онтології створеного світу. Максим, об'єднавши ідеї Логосу і людини «в одній христологічній ідеї, поставив останню у центрі системи та опрацював з її точки зору усю сукупність своїх догматичних та етичних поглядів» [31, с. 154]. Так, вчення про Логос як сукупність логосів, про «втілення» Бога-Слова у світі та Писанні через причетність останніх до логосів дозволяє преподобному більш детально пояснити спосіб символічної явленості Бога у світі та Писанні та, відповідно, значення даних символічних виявів для богопізнання. Те, що Максим, як і Ареопігітики, називає логоси «божими воліннями», підкреслює особистісне ставлення Бога до створеного світу та людини. Оскільки, за Сповідником, логоси визначають не тільки сутності речей, а і закони та цілі їх існування, це поняття дозволяє осмислити і динамічний вимір онтології створеного світу. Кожна річ є символом, виявом власного логосу – не тільки у власному бутті, а через здійснення власного призначення, через підпорядкування своєї діяльності закону власного

існування, через досягнення цілі власного існування. Кінцева ціль існування створеного світу – неопикуване та невимовлюване єднання світу із Логосом. Таким чином, поняття логосу поряд із поняттям енергії є важливою категорією символічно-естетичної системи Максима Сповідника.

На думку Меєндорфа, основною темою візантійської християнської думки у всіх її перипетіях була людина, її кінцеве призначення, кінцева ціль існування та способи досягнення цієї мети. Усі теологічні проблеми поставали у ракурсі даного питання [42]. Самі представники грецької патристики, виходячи із основного змісту християнського світогляду, формулювали дане питання як питання про можливості та умови спасіння людини від гріха та смерті (сотеріологічна перспектива) та досягнення єдності із Богом. Біблійною основою християнського вчення про людину стала оповідь про створення людини на образ та подобу Божу. У понятті образності Богові візантійські богослови знайшли основу спільності та зв'язку людини та Бога, що уможлиблювало осмислення як способів богопізнання, так і умов єднання людини із Богом. Евристичний потенціал даної ідеї виявився надзвичайно великим.

У єврейській мові слова «образ» та «подоба» (*selem* та *d'muth*) були скоріше синонімами, тому у оригіналі Бут1:26 мова йшла про «подібний образ» [73, с. 71]. У контексті попередньої біблійної розповіді про створення світу цей вираз означав особливе місце людини у світі – владарювання над тваринами подібно до владарювання Богом над усім створеним світом [37, с. 119]. Ідея царственої гідності людини як виразу її свободи щодо світу особливо близька була мислителям антиохійської богословської традиції – Іоанну Златоусту [34, с. 169], Діодору Тарсійському та ін., які розглядали її «у богословській перспективі: людина продовжує діла Божі у Всесвіті» [37, с. 74]. Григорій Ниський захоплено описує процес створення світу як приготування до появи людини-господаря [26, с.9-14] та звертає увагу на особливий спосіб створення людини, відмінний від способу створення світу: наявність Божої наради (Бут.1:26) та походження людської душі від Бога (Бут.2:7) [26, с. 14-15], що

відкриває горизонт до духовного розуміння образності людини Богові. При цьому як світ, так і людина описуються як прекрасні витвори Бога [26, с.9-17]. У Максима ідея владарювання людини над світом буде розглянута у ікономічній та есхатологічній перспективі.

Різні візантійські мислителі по-різному описують риси образу Божого у людській природі. Григорій Ниський вказує на нескінченність Первообразу – Бога [26, с. 30-31], наслідком чого і є неможливість досягнути людську природу у її образності Богові. Апофатична антропологія є природним наслідком апофатичної теології: якщо божественній сутності не можна дати визначення, то і «людину, створену за образом Бога, неможливо повністю охопити жодним визначенням» [27, с. 86]. Будь-який опис богообразності людини, таким чином, буде сам мати образний, а не формально-поняттєвий характер. Загалом візантійські богослови розуміють образність людини Богові у широкому сенсі – як здатність відображувати Божественні властивості, здатність відображувати довершеність Творця [27, с. 85-86]. Поняття образності людини Богові має на меті підкреслити, що людина якимось іншим, більш повним та довершеним чином, ніж будь-що із створеного та навіть світ в цілому, відображує нескінченного Бога. Максим включить поняття нескінченності у своє розуміння людини як богообразної істоти.

Часто як образ Бога візантійські мислителі розглядають душу людини та вказують на її безсмертя (Григорій Богослов, Анастасій Синаїт), нетління (Григорій Ниський Анастасій Синаїт, Мефодій Олімпійський), невидимість (Григорій Ниський, Анастасій Синаїт), безтілесність (Анастасій Синаїт), простоту (Григорій Ниський), наявність ума як здатності до пізнання Бога та світу (Юстин Філософ, Клімент Олександрійський, Ориген, Афанасій Великий, каппадокійці, Феодорит Кирський), наявність здатності виражати власні думки у слові (Василій Великий, Анастасій Синаїт, Григорій Ниський), свободу волі як здатність до самовизначення (Юстин Філософ, Мефодій Олімпійський, Анастасій Синаїт), здатність до керування тілом (Григорій Ниський, Немесій Емеський), здатність до предметної творчості (Феодорит Кирський, Немесій

Емеський). Окрему увагу звертають на моральні чесноти, такі як чистота, безстрастя, блаженство, любов, загалом праведність та добродієність (Ориген, Григорій Ниський, Іоанн Златоуст). Цей перелік свідчить про різноманіття підходів до осмислення феномену людини, яке в сукупності складає широку та повноколірну картину багатства та невиразимості людської природи. Григорій Ниський розуміє образ Божий як сукупність усіх благ, які людина має через причетність до Бога: «Бог за природою сама благість, він створює людину ... тільки тому, що він є благим. Довершеність благодіє виявляється у тому, що Він викликає людину із небуття до буття і у надлишку надає їй усяке благо. Перелік же цих благ є таким довгим, що перерахувати їх неможливо, і всі вони стисло містяться в одному виразі: людину створено на образ Божий. Образ у тому і має подібність із Первообразом, що є сповненим усякого блага» [цит. за: 27, с. 88].

Ще один аспект богообразності, на який звертають увагу візантійські мислителі – це єдність душі та тіла людини як прообраз єдності божественної та людської природи Христа (Іриней Ліонський, Григорій Ниський, Анастасій Синаїт). Нерозривна єдність душі та тіла (духовного та тілесного, видимого та невидимого, простого та складного) свідчить не просто про духовне покликання людини, а про можливість досягнення обоження людиною у цілісності її душевно-тілесної природи, прикладом чого є обоження людської природи у Христі. Також гармонійне поєднання душевного та тілесного у людині відкриває її космічне покликання, про яке говорили ап. Павло (Рим. 8:19-22, 1Кор.15:8) та Григорій Ниський [27, с.92-93].

При перекладі книги Буття на грецьку були використані слова *eikōn* («образ») та *homoiōsis* («подоба»), які завдяки Платону та його послідовникам мали філософську історію [73, с. 71]. Багато християнських авторів, як грекомовних (Кирил Олександрійський, Афанасій Олександрійський, Дідім та ін.), так і не грекомовних, не розрізнявали цих понять.

Розрізнення цих понять є загалом характерним для олександрійської школи, але його проводили й інші мислителі. Ці поняття є взаємопов'язаними,

вони відображають динамічність людської природи та свободу людини (образ розуміється як даність, а подоба – як заданість). Усі люди мають образ Божий, тобто певні здатності, при здійсненні яких людина досягає богоподоби. Так, Ориген говорить, що людина є здатною до чеснот та богопізнання, але досягти їх можна лише через працю та наслідування Бога [34, с. 123], Мефодій Олімпійський говорить про можливість досягти нетління [34, с. 128], Василій Великий – про можливість досягти обоження [34, с. 147], Григорій Ниський – про досягнення споглядання як богопізнання [34, с. 159], Іоанн Златоуст постійно проповідує про можливість уподібнення Богу в добродійності [34, с. 170]. Таке динамічне розуміння влаштованості людини відкриває горизонти до осмислення життя як творчості, як витворювання власної особистості як прекрасної на образ прекрасного Бога, досягнення божественної краси власними творчими зусиллями. Григорій Ниський як оспівувач божественної нескінченності говорить про нескінченність такого руху людини у поглибленні богопізнання як причетності до Бога, життя у Богові.

Максим Сповідник наслідує динамічне розуміння людської природи, зв'язок між образом та подобою як даністю за заданістю він детально описує як морально-аскетичний процес сходження людини до Бога, який, втім, також має естетичний характер досягнення людиною надприродної краси.

1.3.Формування нових теоретичних підходів до вивчення неоплатонічної естетики в історико-філософській думці кінця XX – початку XXI століть

Як ми бачили, історико-філософська методологія вивчення візантійської теорії символізму довгий час була зосереджена на дослідженні патристичних теорій образності. Слід звернути окрему увагу на неоплатонічні впливи на християнську думку у питаннях розвитку та динаміки сущого у сферах космології та антропології.

У неоплатонізмі Прокла анагогічний шлях душі є «поверненням» до Єдиного, яке відбувається за слідами творчої діяльності божественного під час

«виходу» [53; 48, с.210-211]. Ця думка стала засадничою для Максима Сповідника, зазнавши, звичайно, докорінної трансформації. А саме, у системі Максима «повернення» є сходженням туди, де власне душа людини не була, а де існувала лише ідея (логос) душі. Це повернення відбувається шляхом сходження за слідами логосів всього створеного – які замінили проклівське «виходження» («проодос»). Максим говорить у цьому контексті про творіння як про «розширення» («діастоле») логосів. Від найзагальнішої тотожності усіх ідей-логосів у Божому логосі думка Бога розгортається спочатку до загальних ідей всього, потім до логосів кожного виду та індивіду, а далі – до способів існування кожної живої істоти та речі. Створення залишає відбитки-віддзеркалення («емфасіс») на реальності, які можна пізнавати, поступово піднімаючись у зворотному порядку – від конкретного до найзагальнішого. Це пізнання у Максима отримало назву «згортання» («сістоле»), що замінює неоплатонічне «повернення» («епістрофі») [80, р.107-109].

Довгий час вважалося, що шлях «повернення» до Єдиного в античному неоплатонізмі є шляхом виключно абстрагування («афайресіс») – поступового відкидання конкретного на користь загального у мисленні – філософському чи гімнічно-поетичному. Але французькі дослідники звернули увагу на роль матеріальних символів – «сінфем» у ямвліхівській філософській теорії сходження душі. Ямвліх шукав теоретичного виправдання практики використання матеріальних предметів у магії, шанування статуй богів тощо [74]. На його думку, відповідні предмети та статуї є символами, які мають окремі особливі риси («ідіомата», характерні ознаки) божества, що дозволяє їм, при включенні їх у контекст людської діяльності (мовної чи магичної), ставати носіями божественної діяльності [47, с.170-178]. Більше того, людський суб'єкт, що оперує із «сінфемами», може сам стати носієм божественної діяльності. Всі ці оперування із символами та їх наслідки в античному неоплатонізмі отримали назву «священнодій» – «ієроургії» та «богодій» – «теургії». Важливо, що сінфемами характеризуються як «образи» божественної реальності, які завжди пронизані життєвою «симпатією», що охоплює все

існуюче. Ця симпатія здатна підтримувати існуючий об'єктивно, поза священнодіями, зв'язок «сінфемі» із відповідним богом та із Єдиним [47, с.187-193].

Вивчення теургічних теорій античного неоплатонізму було пов'язане із зростанням зацікавленості сучасних істориків філософії в неоплатонічному містицизмі як певній альтернативі до інтелектуалістичної містики августіанства та онтотеологічності схолатичного мислення. Пошук можливостей недискурсивного мислення розпочався у французькій історико-філософській думці під впливом А.Бергсона. Останній наголошував на засадничому значенні надраціональної життєвої інтуїції для мислення, бачив у такій інтуїції джерело всякого справжнього філософствування, релігії, творчості. У філософії Плотіна він бачив «деякий інтерсуб'єктивний досвід, в якому виявляється зв'язок і розрізнення тілесного, душевного, життєвого і божественного» [64, с. 352]. Разом із тим Бергсон вважав, що греки не пішли далі інтелектуалістичної містики, а тому не знали справжньої глибокої інтуїції, в якій би переживалося єднання споглядання та творчої дії [64, с. 353]. Слід сказати, що такі уявлення Бергсона про неоплатонічну містику були запозичені В.Лоським. Однак, французькі історики філософії, натхненні пошуками Бергсона, уважно поставилися до запевнень неоплатоніків у над-буттєвому статусі Єдиного, а також констатували наявність містично-екстатичної неінтелектуалістичної традиції майже у всій античній філософії. А.-Ж. Фестюжер досліджував елементи містицизму в творчості Платона, розглядаючи споглядання та мовчання як певні практики, засадничі для філософії [64, с.354-358]. П.Адо досліджував філософію як спосіб життя, складовими якого є духовні вправи морального, медитативного і містичного характеру [8; 64, с.358-361]. П.Адо та І.Адо виявили, що антична філософська пайдея формувала цей спосіб життя. Дослідження античного неоплатонізму, здійснені Р. Бергом [78], Е.Ллойдом [89], Дж.Рістом [98, 99], уможливили більш глибокий аналіз неоплатонічного містицизму загалом та ямвліхівської та пост-ямвліхівської теорії теургії зокрема, здійснений у працях таких дослідників, як Е.Доддс [86], Ж.Труїяр,

А.Дюмері, Ж.Комбе, А.-Х.Армстронг, Е.Жеано, С.Бретон [64, с.361-377], А.Шеппард [103], А.Сміт [104]. Онтологічні засади теургії стали предметом зацікавлень В.Петрова [48; 50], загальний зв'язок філософської теургії з античною магією вивчає А.Петров [47]. Ряд дослідників приділив окрему увагу впливу античної неоплатонічної теорії теургії на містичну теологію Ареопагітик (Е. Лаут [91], Н.Сафрей [100], Дж. Шоу [102], Р. Гріффіт [87] та ін.), що є важливим з огляду на масштаб засвоєння даного корпусу Максимом Сповідником. Одним із завдань нашої роботи є дослідити залежність вчення Максима Сповідника від неоплатонічної теорії «сінфем» і теургії, що дозволить глибше пояснити його теорію внутрішньої динаміки розвитку людини (як особливої «сінфемі») та феномен святості як теургічної реальності. Отже, на нашу думку, історико-філософська методологія дослідження має враховувати основні результати сучасного вивчення ямвліхівського і пост-ямвліхівського теургізму.

Як відомо, усі твори Максима поділяються на пояснення догматів та тлумачення Писання, творів отців Церкви. При цьому основним методом побудови своїх екзегетичних творів Сповідник вибирав алегоричний метод. Теоретичні засади алегоричного методу Максим знаходив у тому, що старозавітні образи і події були прообразами новозавітних образів та подій. Цей факт визнається навіть при розвитку історико-критичного методу в сучасній теології та відомий під назвою «типології».

Грунтовною є історико-філософська стаття В.Петрова «Символ та священнодія у пізньому неоплатонізмі та «Ареопагітському корпусі»» (2013) [50]. Поняття символу в Ареопагітиках розглядається у контексті пізньоантичних вчень про символ як «реалію, сутнісно пов'язану із онтологічно вищою реальністю, яку символ одночасно відображує та являє» [50, с. 284]. Таке поняття символу, згідно із автором, Ареопагіт використовує для пояснення дієвості богослужбових обрядів. В.Петров детально аналізує функції символів (анагогічну, маніфестаційну та охоронну), витоки теорії «неподібних символів» у

неоплатонічній екзегетиці міфу, онтологічний статус священних символів у Ареопагітиках.

У статті «Трансформація античної онтології у «Ареопагітському корпусі» та у Максима Сповідника» (2013) [51] В.Петров розглядає важливе для естетичної теорії вчення про співвідношення чуттєвого та умоосязного рівнів буття. Якщо для античного світосприйняття властивим є підкреслювати онтологічну та аксіологічну перевагу умоосязного щодо чуттєвого, згідно із автором, Ареопагітики демонструють символічне розуміння сакральних чуттєвих предметів, які є не просто видимим зображенням невидимої реальності, а є дійсно причетними до неї, що свідчить про підвищення онтологічного та аксіологічного статусу чуттєвого. Автор цілком слушно зауважує, що у Максима Сповідника вчення про взаємну відповідність та єдність чуттєвого та умоосязного стосується не тільки сакральних символів, а поширюється на розуміння усього світу і людини у концепції «перихорези». Також автор розглядає концепцію логосів Максима Сповідника.

Розглянемо детальніше загальну теорію символу Максима Сповідника та пізніх неоплатоніків.

Алегоричний метод набуває у Максима Сповідника універсального значення.

Перш за все, Сповідник розширює алегоричне тлумачення на новозавітні тексти. А саме, на його думку, новозавітні образи і події є прообразами есхатологічної реальності Царства Божого. У свою чергу, есхатологічна реальність завжди частково присутня на кожній літургії, а також вся духовна боротьба кожного християнина розгортається як есхатологічна битва добра і зла за долю окремої особистості [39, с.154-184, с.215-256].

По-друге, Максим використовує розширене розуміння меж застосування алегоричного методу. В античній філософії, наприклад, у стоїків та платоніків, шукати алегоричний сенс у творах поетів вважалося виправданим, якщо сказане у тексті було незрозумілим. Алегоричне тлумачення лише «темних місць» не влаштовувало Максима, і він вважає, що усі місця Біблії є

загадковими. Відповідно всі образи та історії у біблійних текстах є символами духовних сенсів, які усі відсилають до божественного Логосу [29].

По-третє, Сповідник пропонує використовувати принципи алегоричної екзегези на матеріалі усіх реальностей, які можуть бути розцінені як символічні. Наприклад, предметом тлумачення стає літургія, храм, церковне зібрання, людина, природа. Принцип, що все є книга, забезпечує тотальність застосування герменевтики як методу пізнання. Алегорія із засобу розширення рефлексії за допомогою уяви стає засобом для пробудження споглядання світу та історії [39, с.154-184].

По-четверте, застосування алегоричного методу має на меті не відкриття самого по собі духовного сенсу тієї чи іншої реальності. Метою є перехід від «букви» до «духу», від менш духовного значення до більш духовного. В цілому, саме процес постійної трансценденції є єдино важливим та значимим [80].

Забезпечення динаміки процесу сходження до божественного можливе саме тому, що будь-яка реальність може бути символом духовного. Ця реальність пізнається такою, що створена божественними логосами у процесі творчого або промисливого конституювання реальності. Ці логоси продовжують бути присутніми, оскільки процеси божественної творчості ніколи не перериваються. Особливою інтенсивним є сходження за ієрархією логосів до самого Бога під час умового споглядання сенсів літургійних дійств у момент її здійснення [39, с.154-184].

А.Петров звертає увагу на те, що аналогічним є бачення реальності у неоплатонізмі Ямвліха. «Фізичною основою для теургічних дій є для Ямвліха усеприсутність божественного в космосі (De myst. I, 8, р. 28, 1-7); сяйво божественного світла необмежено і мимовільно виливається всюди (autophanes gar tis esti kai autoteles he dia ton kleseon ellampsis; ibid. I, 12, р. 40, 17-18), внаслідок чого в космосі не виявляється такої речі, яка була б позбавлена присутності бога і не могла б бути використана в теургії» [47, с. 164]. Особливе значення для Ямвліха має наявність у кожній істоті та кожному предметі його

«самості» – єдності його ідентичності, яка має буттєвий характер та є вищою за усі раціональні та матеріальні ознаки. Така єдність-самість – «генада» безпосередньо пов'язана з Єдиним, надбуттєвим початком всього, в якому тотожні матеріальне та ідеальне, і усі самості існують як нерозрізнені, тотожні Єдиному. Завдяки цьому усі матеріальні та духовні реальності сприймаються як частини «сяйва божественного світла», тобто тотальності ідей, які вилилися з Єдиного як світовий розум [48, с. 149]. Водночас деякі матеріальні речі в особливий спосіб безпосередньо пов'язані з Єдиним через символи та сінфемі [48, с. 150], будучи завдяки присутності певних рис генадичності відображеннями Єдиного. Крім того, з Єдиним вони єднуються за допомогою «симпатії», яка викликана тим, що деякі матеріальні речі несуть на собі в особливий спосіб ознаки «іншості». А саме, матерія виділяється, як і світовий розум, з єдиного, будучи принципом «інакшості» для цього розуму. Символи та сінфемі є відображеннями першої творчої діяльності, першого покладання існуючого розуму, «неіснуючої» матерії, а також їх прагнення і до синтезу, і до повернення у Єдине. Саме наявність відображень деуміргії у символах дозволяє їм відігравати значну роль у поверненні до Єдиного. Звичайно, в античному неоплатонізмі, що притримувався платонівської теорії «анамнезу», самі сінфемі та їх духовне значення «згадуються», і завдяки цьому боги «іменуються» та прославляються у гімнах. Це згадування пов'язане з тим, що душа перед-існувала у духовному світі до її втілення в матеріальну реальність [48, с. 218]. В християнському неоплатонізмі таке згадування є неможливим, а тому екстатичне знання божественного є благодатним, дарованим та «незабутнім». Пояснення акту розуміння певних реальностей як символів та сінфем досягається за допомогою теорії інсайту, який не є згадуванням, а є здогадкою, що приходить через надприродне натхнення. Використання сінфем під час культових дій зумовлює діяльність богів [48, с. 223]. Це використання не має характеру маніпуляцій над богами, вони залишаються цілком вільними. Культові дії з використанням сінфем безпосередньо спричинюють навернення душі до божественної діяльності, і ця душа потрапляє у загальний колообіг

божественної діяльності [48, с. 223-224]. Для Прокла характерним є намагання надати теорії сінфем більш ідеалістичного характеру. «Говорячи про сінфемі, які є власними ознаками (idiomata) богів, вкладеними в нижчестоящі порядки буття, Прокл розрізняє: 1) невимовні «якості (kharakteres) світла», які пронизують всі порядки буття і освічують все суще; 2) «символи богів», середні між невимовним і висловлюваним; 3) «божественні імена», за допомогою яких богів закликають і оспівують» [48, с. 225]. Таким чином, ми бачимо єдність теорії символів та сінфем із тематикою божественного світла та божественних якостей як проявів першопричини, а з іншого боку бачимо зв'язок із темою божественних імен. В цілому, символи та сінфемі є «відображеннями» (eikona) божественного [48, с. 212, 221], знаряддями, що проводять силу богів [48, с. 226]. Для Ямвліха, навпаки, важливим є матеріальний характер сінфем, які використовують в культових діях, оскільки надбуттєве Єдине краще символізується неподібними образами, ніж ідеальними символами. Ареопіт запозичить як думки Прокла про поступове сходження до першопочатку всього як поступове підняття до все більш ідеальних імен, так і теорію Ямвліха про велике значення матеріально-чуттєвих символів як «неподібних подоб», що можуть викликати екстатичне оссяння.

Отже, носіями божественних дій виявляються як самі сінфемі, так і людина, що здійснює за їх допомогою священнодії та споглядання, в яких душа «змінюється до іншого життя» [48, с. 292]. При цьому ««споглядання блаженних видовищ» не скасовує священнодійства, що використовує «символи», але є його невід'ємною частиною. У священнодійстві теург «відкидає власне життя» і отримує «дію богів». Так, «священнодія» перетворюється в теургію, і обрядом керує вже не людина, але самі «умосяжні видовища»» [48, с. 293]. Ідея, що людина сама стає знаряддям божественного та свого роду «сінфемою», є важливою для розуміння не лише теорій античного неоплатонізму, а й вчення Максима про святість і літургію, образність та споглядання.

Найважливішим для історико-філософського дискурсу стає розуміння динаміки теургії. А саме, символи та сінфемі не пасивно відображають божественну реальність та несуть на собі її дії, а є елементами універсального колообігу космічного життя. Це життя, що повторює три стадії неоплатонічного руху божественного (вихід, повернення, перебування) у трьох видах діяльності: деміургічна дія божественного; священнодія людини; теургія, в якій людина стає провідником божественного життя.

Згідно з Проклом, теургія базується на подобі, яка, в тому числі, була і парадоксальною, неподібною [78, р. 124]. Відмінною рисою проклівського світогляду є те, що навіть найвіддаленіші подоби божественного сприяють налагодженню загальної гармонії. Загальним напрямком розвитку є подолання наявних у космосі неподібностей, походження яких – від матерії як початку іншості [53, с. 439-440]. Сінфемі як моменти єдності у космосі відіграють головну роль постійному розвитку космічної гармонії, оскільки вони «забезпечують гармонію цілого з частинами» [53, с. 440].

Отже, теорія символу Максима Сповідника є творчим переосмисленням теорії сінфем пізнього неоплатонізму.

Сучасні православні богослови систематично опрацьовують тематику теологічної естетики як критично важливої для розуміння самої сутності православного традиційного мислення. Якщо ще кілька десятиліть тому теологічна естетика розумілася як дисципліна, що надає теорію образу, значиму для обґрунтування іконографії, то тепер це пропедевтика до всієї теології, що надає методологічне і теоретичне обґрунтування для онтології, гносеології, антропології й інших частин богословського мислення.

Сучасна православна теологія переживає докорінні зміни, пов'язані з кризою попередньої парадигми богословського мислення – неопатристики. Принципова критика звучить не тільки з боку прихильників православного лібералізму (П.Калаїцідіс, А.Аржаковський). Самі представники неопатристики намагаються відірватися від неї (І.Зізуїлас, Х. Яннарас), визнаючи вичерпаність всіх її модифікацій. Нова парадигма формується в основному в рамках

американської православної спільноти богословів [22], видатними представниками якої є Д.Б.Гарт [63] і Дж.П.Манусакіс [93], які зуміли трансформувати для потреб православної думки методологію Ж.-Л. Маріона і Дж. Мілбанка [95].

Поворот до постметафізичного мислення в сучасній православній теології та філософії пов'язаний із подоланням функціонального та інструментального ставлення до мислення, до розуміння самоцінності творчого мислення як у філософській, так і в теологічній області. Тільки коли мислення перестає бути інструментом для побудови систем (навіть екзистенціалістських – чим прославилися В. Лоський, Х. Яннарас, І.Зізіулас), воно стає постметафізичним. Тільки коли мислення є вільним для стихійної творчості, воно може реалізовуватися як неметафізичне, поетичне, стихійно-релігійне. Досягнення постметафізичного мислення пов'язане з постійним використанням феноменологічного і герменевтичного методів як оптимальних для процесу оновлення православної теології та філософії. Повноцінне обґрунтування необхідності саме такої методології знаходимо в творах американських теологів Девіда Бентлі Гарта та Джона Пантелеймона Манусакіса. Самі ці богослови називають свій метод «теологічною естетикою». При цьому під естетикою розуміється, по-перше, теорія чуттєвих переживань або чуттєвих інтуїцій (в дусі Мерло-Понті), що розвиває феноменологію в області межових для цієї методології досліджень, заданих «Картезіанськими роздумами» Гуссерля: пасивні синтези, феноменологія чуттєвих інтенціональних та безінтенціональних переживань, феноменологія тілесності та інтерсуб'єктивності. Формування такої естетики, як теорії чуттєвого і безпосереднього досвіду переживань істини буття, також стало можливим, оскільки православна теологія зазнала істотний вплив Гайдеггера, як раннього, так і пізнього. По-друге, ця теорія називається естетикою, оскільки є теорією образності, бо розглядає сенс, як виявлений через уяву. При цьому вважається, що образність властива не стільки нашій здатності думати і переживати, скільки самій дійсності. Все, що існує, тільки тому може нами пізнаватися, що

воно втілене і уявлене, тобто має плоть і образ. Звідси, істинною релігією є тільки християнство, яке вчить про втілення Логосу. Бог християнства не тільки ідеальний, а даний також як людина – в цілісному духові і плоті, даної історично, темпорально, реально. По-третє, православна думка є естетикою, оскільки Бог є Життям, першою властивістю якого є Краса. Ця краса дана як слава Божа, освітлена сьйвом Бога, дана як краса промислу і дана як краса порятунку. В цьому розумінні теології та релігійної філософії як теоестетики і теодраматички православні богослови дотримуються лінії видатного католицького теолога Г. У. фон Бальтазара. На особливу увагу також гідний той факт, що свій тип мислення Гарт і Манусакіс називають теологічною естетикою, хоча де-факто розвивають не тільки теологію, а й релігійну філософію, а іноді навіть філософію взагалі. Цей наголос на теологічному характері власного мислення свідчить про заперечення принципової відмінності між теологією і філософією. Згідно з Гартом і Манусакісом, теологія і філософія – де-факто суть один тип мислення, а всі спроби провести між теологією і філософією розмежувальну лінію є метафізичним і секулярним тоталітаризмом. Саме уявлення про чисте «секулярне» мислення, наукове та філософське, вільне від релігійного і світоглядного компонентів, є штучним ідеологічним конструктом епохи Модерну і особливо – Просвітництва. В реальності окремого секулярного мислення не існує, і будь-яка філософія є теологією в широкому сенсі цього слова, тобто вченням про Бога, людину і світ, що спирається не тільки на дані розуму, але і на зовнішні щодо раціональності джерела знання. Визнання постсекулярної ситуації у взаєминах філософії і теології означає також претензію на те, що думка про Бога і його пізнання, що використовує феноменологію, залишається філософською та феноменологічною, будучи повністю теологічною. Релігія згідно з цими православними мислителями не просто претендує на легітимну присутність в суспільному дискурсі в окремо відведеному секулярною спільнотою і науковим співтовариством місці. Релігія претендує на те, що вона – сама сутність загального життєвого світу для всієї культури людини, наскільки ця культура –

людяна. Теологія в поданні Гарта і Манусакіса є гранично універсальним дискурсом. Якщо філософія є дискурс більш загальний, ніж окремі науки, то теологія має ще більшу ступінь універсальності. Але при цьому взаємовідносини теології і філософії не мисляться так само, як в неотомізмі. Звеличення теології не відбувається за рахунок приниження філософії. Гарт і Манусакіс уникають критики звичайного наукового і філософського розуму, який приводив би до думки про необхідність вищого інтуїтивного розуму, що працює в теології. Православні теологи впевнені, що весь розум – інтуїтивний, і навіть почуття – інтуїтивні. Тим самим Гарт і Манусакіс поривають з початковою схемою платонізму про два види пізнання, яка багато разів воскресала в самих різних інтерпретаціях від Аристотеля до Гайдеггера. Якщо немає пізнання нижчого і вищого, а все пізнання – єдине, по суті, має елементи інтуїтивного у всіх пізнавальних актах, то і неотомістичне розмежування теології і філософії сумнівне, оскільки філософія спирається на інтуїтивне пізнання не менше, ніж теологія. Теологія ж характеризується лише більшою широтою в порівнянні з філософією, і лише тому може претендувати на пріоритет над філософією.

Гарт і Манусакіс широко використовують Григорія Ніського, який оригінально розвивав теорії мови і богослов'я, релігійного досвіду і творчого духовного становлення особистості. Мова аналогій, що використовується богослов'ям, як більш адекватна щодо Бога, ніж мова тверджень і заперечень, розуміється як мова хвали, літургійного прославлення Бога. Катафатичне і апофатичне богослов'я щось про Бога стверджує або заперечує при тому, що самі судження залишаються в межах предикативних тверджень. Богослов'я аналогій, на думку Гарта і Манусакіса, долає предикативний характер мови взагалі, переходячи до прославлення імен Божих, що мають особливий статус трансценденталій, тобто над-понятійних і над-категоріальних характеристик. Бог є Краса, Добро, Істина, Справедливість не тому, що ці характеристики суть Його властивості, а тому що це все – сама Його сутність. Бог є всім цим і за сутністю, і за особистісними характеристикам, і за діяльністю. Таким чином,

метафізична спадщина теології та релігійної філософії виявляється творчо перетлумаченою, і старі методи отримують нове життя, але вже як феноменологічні та герменевтичні. Не можна досягти метафізичної правильності суджень в дискурсі про характеристики Бога, але цілком досяжним є розуміння, досяжною є очевидність та істинність. При цьому суб'єктом мислення про Бога є не стільки окрема людина, скільки універсальні комунікативні спільноти – людство взагалі і церква як «нове людство».

Очевидно, що пост-метафізичність сучасної православної теології та релігійної філософії не означає анти-метафізичності. Пост-метафізичність означає, що метафізика – реальна історія мислення, яка передуює сучасній православній теології та релігійній філософії.

Оскільки православна богословська традиція переважно є християнським платонізмом, то радикальним питанням, спрямованим до мислення Гарта і Манусакіса, може і повинно бути питання: а чи не є вони платоніками не менше, ніж християнами? Вдалим матеріалом для вирішення даного питання може бути книга «Бог після метафізики» Дж. П. Манусакіса.

Перший вузол у теоестетиці Манусакіса є глибинно-платонічним. Щоб визнати існування Бога, необхідно, щоб Він був виявлений у живому спогляданні з ясністю й очевидністю. Манусакіс з усією серйозністю ставитися до першого догмату феноменології і прямо стверджує: якщо Бог не явлений, то Він не існує. Але як Бог може бути даний, якщо на шляху до Його явленості для нас лежить наша надмірна активність в поданні того, чим і ким є Бог? Згідно з Манусакісом, Бог явив нам, що явлений Бог – Інший, ніж ми очікували. Все що є наше, все – антропоморфне, все піднесено-владне і універсально-прекрасне – це ще не Бог, а наші поняття-фантазії-почуття. Бог є як Інший, який дивує нас несподіванкою форми своєї явленості, що перекидає наші уявлення про Нього, надлишково нескінченного в своєму мирі та спокої. Наша інтенція, спрямована на Бога, виявляється порожньою через надмірність того, що (хто) являється, а не через його відсутність. Зрозуміти, ким є Бог, можливо не через те, що Бог став би об'єктом нашого інтенціонального устремління до Нього – Він завжди

вислизає від нашого сміливого устремління. Зрозуміти, ким є Бог, можливо з переживання зворотної інтенціональності – з переживання, що ми для Нього є об'єктом Його інтенцій: мислення, воління, творчості, любові. Переживання, що наше особисте існування «в руках Божих», є початком релігії для сучасної людини. І це переживання залежності від Бога для Манусакіса здається універсальним, загальнозначущим, ясным і очевидним для всіх, хто зважився жити особистим життям. Рішучість жити як особистість грає в теології Манусакіса ту ж роль, що відведена духовному народженню в платонізмі. Здійснити редукцію від звичайного світу речей і їх зв'язків до світу особистих відносин, до світу, в якому відкривається залежність і причетність, – означає почати мислити по-справжньому. Цілком у дусі Платона і Гайдеггера відмінність між сущим і належним дана у Манусакіса як відмінність між несправжнім і справжнім існуванням. Перехід між цими станами не обумовлений повинністю, а є плодом особистої свободи. Визнання залежності від Бога як Іншого можливе в руслі визнання нашої залежності від ближніх – від інших. Неминучість залежності від інших людей очевидна вже з самого факту нашого народження від інших – від батька і матері. І наша залежність від Бога, що дарує існування в більш широкому сенсі також може виражатися в термінології батьківства і материнства (в Біблії Бог, до речі, уподібнюється не тільки Отцю, але і Матері). Інший для Я, перш за все батько і мати, називаються Манусакісом топосом («місцем») явлення Бога. Особистість, особливо особистість батька – це місце явленості Бога, виявлення Його особистого ставлення до кожного Я. В свою чергу Я настільки подібне Богові, наскільки є творчим і життєдайним ставленням до інших.

Всі ці ідеї першого вузла теології Манусакіса добре відомі в традиції платонізму, оскільки аналогічно Платон описував як спрямованість до Першопочатку, так і надмірність явленості цього першопочатку, явленість, що дивує та примушує завмерти в екстазі. Також і духовне народження є однією з центральних тем для платонівської філософії. А роль іншої людини, «духовного батька» докладно зображена в діалозі «Алківіад Перший», бо саме у душі

іншого (Сократа) учень може побачити божественну мудрість. Сам Манусакіс намагається, як і всі православні теологи, заявити, що до християнства грецька культура не знала феномену особистості, а тому платонізм не знав редукції до особистості і відносин. Однак хіба Сократ або Платон не були особистостями? Хіба все вчення про духовне народження, про роль вчителя для духовного народження учня не припускають особисті стосунки? Те, що сам Першопочаток не мислився як такий, що є Особистістю, пов'язано не з незнанням особистісності взагалі, а насамперед пов'язано з запереченням будь-яких – до-метафізичних, метафізичних і постметафізичних уявлень про першооснову.

Другий вузол в теоестетиці Манусакіса пов'язаний з теорією темпоральності людської особистості. Людина не просто істота темпоральна, але спрямована до існування в есхатологічному майбутньому, коли буде надлишково явлене справжнє людське існування і навіть буде перевершеною міра людського існування. Але таке віднесення справжності до майбутнього характерне і для платонізму, який обіцяє повне знання і буття не тут, а в есхатологічній перспективі («Федон»). Пост-темпоральне приходить до моменту справжнього через майбутнє, якого ще немає. Пост-темпоральне проявляється в темпоральності людини в момент «раптом», а значить – позачасно. Теорія про явленості вічного в тимчасовому саме в момент «раптом» докладно розвинена Платоном в «Парменіді». Вчення про вторгнення а-темпорального в темпоральне – візитна картка платонізму не менше, ніж вчення про ідеї, на чому неодноразово наголошував В.Баєрвальтес.

Третім вузловим моментом для теоестетики Манусакіса є теорія духовних почуттів. Для Манусакіса очевидно, що духовні почуття в православній містиці служать позначенням для досвіду безпосереднього єднання з Богом, при чому в такому містичному акті беруть участь розум, воля, почуття душі з одного боку (в своїй цілісності, звичайно) і тілесність людини (з іншого боку). Вчення про безпосереднє бачення Першопричини тільки розумом Манусакіс визнає платонізмом і звинувачує в ньому Оригена (забуваючи чомусь про ще більш радикальну платонічність Євагрія). Звісно, певна правота в цьому розмежуванні

християнського і платонічного навчань про дотик до Першопричини є. Але з іншого боку, є і момент спільності, не помічений Манусакісом. Згідно з Платоном, людина не торкається до Бога своїм розумом. Навпаки, розум повинен бути перевершений, і до Першопричини людина підноситься якимсь могутнім початком душі, «акрополем душі». Традиційно цей початок тлумачиться як розум у його чистоті, проте Платон ясно вчить про перевершення над розумом. Як акрополь над полісом, так і цей керівний початок підноситься над розумною душею як її «ауто то ауто» – «самість самості». Будучи її центром, перевершує її. Але точно таке ж становище Манусакіс приписує особистості. Особистість не лише в центрі раціональності, душі, тілесності, але і підноситься над ними. Особистість проявляється в своїй справжності, як і керівне начало душі у Платона – у ставленні до Бога. Більш того, особистість і є значною мірою це відношення, яке конструює людину в її бутті, пізнанні, релігійній активності і пасивності.

Отже, у всіх трьох вузлах теоестетики Манусакіса, нібито принципово антиплатонічній і постметафізичній, віднаходимо прямі паралелі з Платоном. Чому таке може бути? Тому що сам Платон принципово постметафізичний не менше, ніж метафізичний. І тому що тексти Платона представляють його вчення як більш широке і багатогранне явище, ніж шкільний платонізм. Платон як першовідкривач тотальності філософського і богословського дискурсів визначає розвиток європейської думки до цього часу, і текст Манусакіса це цілком підтверджує. Богослов'я – це коментар, але не тільки до Біблії, а й до Платона. Сучасний етап розвитку православної теологічної естетики характеризується намагання віднайти додаткові можливості щодо осмислення християнсько-неоплатонічної системи Максима Сповідника із застосуванням потенціалу феноменології та герменевтики.

Н. Людовікус у книзі «Євхаристична онтологія» [474], присвяченій перетлумаченню вчення Максима Сповідника у дусі теології пізнього Іоанна Зізіуласа, звертає увагу на діалогічний характер євхаристійного символізму: відносини позначаються через відносини, а все існуюче бачиться як апріорі

включене у вселенську літургію, що пов'язане із тим, що саме існування всього є дарунком, який вже гідний євхаристійної подяки. Саме творення світу вже є актом попереднього втілення Логосу, оскільки Він присутній у всьому завдяки «логосам» (ідеям сутностей) і «тропосам» (ідеям індивідуального, відносин та станів). Зв'язок євхаристійного символізму з втіленнями Логосу призводив до того, що сам хід літургії тлумачився як такий, що відображає спочатку втіленості Логосу в матерії світу (що представлені хлібом і вином), у слова Писання, в реальність Боголюдини, а потім – у спільноту вірних та у душу індивіда. В цілому, літургійна аналогія (сходження) пояснюється як наслідок дії Святого Духу, який, також, актуалізує для особистості значення створених Логосом символів [90, р. 87].

О. Дяковач у статті «Іконічна онтологія святого Максима Сповідника» [83] звертає увагу на те, що у цій релігійній системі сутності є «іконами» «логосів буття» (ідей). В цілому, сутності не є чимось статичним, а є тим, що має бути в ідеалі, згідно з логосом. Іконічна реальність сутності виявляється лише в есхатологічній перспективі. Однак есхатологічна іконічна реальність представлена на літургії, а це О. Дяковач упускає. Також дослідник перебільшує радикальність відмінності онтології та теорії символізму Максима від аналогічних античних вчень. На його думку, матеріальні сутності в платонічній онтології є не ілюзорним відображеннями ідей, а існуванням, що має самостійне значення. У цьому ключі важливим є те, що люди не лише є образами Божими, а покликані «бути богами», жити божественним життям [83, р. 61]. О. Дяковач цілком у дусі А. де Любака інтерпретує людську сутність не лише як ідеальну сукупність властивостей («людську природу»), а і як реально існуюче людство («людяність»). Євхаристія як таїнство єднання слугує конституюванню людства як сутності, яка у сукупності б наблизилася до відображення Логосу [83, р. 66]. О. Дяковач вірно відзначає, що для людини буття «іконою Бога» передбачає есхатологічне досягнення не лише вічності душі, а і безсмертя тіла [83, р. 67]. Дослідник не помічає неоплатонічних категорій, які використовуються для легітимізації усіх цих теорій.

Парадоксально, але у своїх роздумах богослови забувають, що євхаристія у Максима є дарунком Бога. Якщо уважно подумати, очевидно, що і все інше теж є тією чи іншою мірою дарованим від Бога, а отже, – виразом Божих бажань і думок, а значить має символічну природу. Вся естетична та ритуальна діяльність споглядального чи практичного характеру є лише спів-дією відносно того, що твориться Богом. Така онтологія типово неоплатонічна, оскільки за неоплатоніками все перебуває у Богові як задум, твориться як «вихід» (у Максима «розширення») і піднімається до обоження під час «повернення» (у Максима – «звуження» та «сходження»). У центрі перебування, виходу і повернення для Максима перебуває Христос як мета-символ.

Центральне значення Христа як символу було розкрито у дослідженні Е.Лаута «Від вчення про Христа до ікони Христа. Преподобний Максим Сповідник про Преображення Христа». Відзначимо, що Е.Лаут звертає увагу на те, що для Максима фаворське світло було явленням як Божественного Лиця Христа, так і Його Божественної сутності – явленням, при якому те, що являється, залишалося принципово втаємниченим [35, с. 37]. Ікона Христа у своїй апофатичності являє Христа більше за формули догматів, тому стає символічним виразом для Христа [35, с. 40-41].

На нашу думку, у всіх цих роздумах залишається непростим питання про статус символів в онтології Максима, а також про те, чому саме символи стають причиною для трансценденції людини до Бога. Відповідь Е.Лаута, що символ у Максима – це місце зустрічі з Богом, яке стає точкою «повороту розуму» до Бога – це традиційна теологічна відповідь [35, с. 41], яка значно спрощує думку самого Сповідника. Адже він говорить саме про те, що символи втягують людину в шлях нагору, і наділення їх цією силою потребує пояснення.

Висновки до розділу 1

Доробок візантійського мислителя Максима Сповідника вивчається науковою спільнотою вже понад сто років. Здійснені різними дослідниками (С.Єпіфанович, Г.У. фон Бальтазар, Л.Тунберг) реконструкції цілісної системи

Максима Сповідника свідчать про велике значення концепту образу для світогляду цього мислителя. Тож наявні численні дослідження (П.Блоуерс, А.Глущенко, П.Б.Михайлов, Г.Флоровський, І.Меєндорф, Ж.К.Ларше, Г.І.Беневич, Д.Поспєлов, В.Лур'є, Ж.Дальме, Р.Борнет, В.В.Петров) окремих аспектів богословсько-філософського вчення Максима (космології, антропології й аскетички, літургії, екзегетички), що більшою чи меншою мірою торкаються проблеми образу.

Численні праці з історії філософії, богослов'я, культури, мистецтва Візантії засвідчують, що у власній теорії образу Максим Сповідник наслідує та творчо розвиває попередню богословсько-філософську традицію, а також здійснює вплив на наступну візантійську патристику, зокрема – на формування теорії ікони. Саме у контексті формування візантійського богословсько-філософського вчення про художній сакральний образ теорія образу Максима Сповідника ставала предметом безпосереднього наукового аналізу (К.Шенборн, В.Живов).

У працях з історії візантійської богословсько-естетичної думки В.Бичков здійснює аналіз загальних культурно-історичних умов формування візантійської естетички й виокремлює власне естетичну проблематику. При цьому він переважно зосереджується на розгляді окремих аспектів теорії образу Максима Сповідника (алегоричний підхід до тлумачення Писання та християнського богослужіння, символічна космологія), що є лише коротким вступом до вивчення багатства естетичної проблематики, наявної у доробку візантійського мислителя.

Отже, й історико-культурні, й історико-філософські, і патрологічні, і історико-мистецтвознавчі студії свідчать про центральне місце концепту образу в патристичній думці та є важливими для розуміння окремих аспектів теорії образу Максима Сповідника та визначення місця концепту образу в його системі. При цьому усі вони утворюють підґрунтя та забезпечують широке поле для подальшого дослідження християнсько-неоплатонічної естетички Максима Сповідника.

Богословсько-філософська думка Максима Сповідника є цілісною системою, у якій творчо засвоюється та переосмислюється античний неоплатонізм у світлі визначальної для патристичної думки ідеї Боговтілення.

У тексті окреслено напрямки використання концепту образу в патристичній думці та визначено основні терміни, які використовуються для розкриття змісту цього концепту. Максим Сповідник продовжує ряд напрямків використання концепту образу, наявних у попередній патристичній думці.

При формуванні богословського вчення про Бога-Трійцю завдяки розробці поняття іпостасі (особи) поняття образу було поширене на внутрішнє буття Абсолюту (у той час як раніше воно могло бути використане лише для опису реалій створеного світу) та позбавлене античного уявлення про меншовартість образу щодо первообразу. Образність в Абсолюті стає прообразом наявності образності у створеному світі. Поняття іпостасі розроблялось Григорієм Ниським у символічно-естетичному аспекті – як виявлення, виразу, «опису» (*perigraphe*) сутності. Максим Сповідник про викладі вчення про Трійцю не послуговується словом «образ», а стверджує тотожність за природою та «взаємопроникнення» («існування одна у одній») Осіб Трійці.

Для опису зв'язку трансцендентного Бога із створеним світом патристичні мислителі використовують аристотелівське поняття «*energeia*». Цей термін загалом позначає у патристиці вияв сутності (як створеної, так і божественної) у властивій їй діяльності, тобто є важливим для естетичної думки. Григорій Ниський, Ареопагітики за його допомогою осмислюють проблему Божественних імен (які позначають діяльність Бога у світі). Максим Сповідник, окрім терміну «енергія», використовує вираз «*regi Theou*» (для позначення вічного, незалежного від створення світу, вияву Бога) та термін «*logos*» (для позначення принципів божественної присутності, діяльності у світі). Поняття логосу, запозичене Максимом Сповідником у александрійській традиції, є центральним для побудови символічної космології та історіософії.

Також концепт образу часто використовується у патристичній антропології. У понятті образності Богові візантійські богослови знайшли основу спільності та

зв'язку людини і Бога, що уможлиблювало осмислення як способів богопізнання, так і умов єднання людини із Богом. Багатоманітність уявлень патристичних мислителів про риси богообразності людини, відсутність єдиної концепції богообразності, за Григорієм Ниським, пояснюється нескінченністю, непізнаваністю та неопикуваністю Бога, на образ якого створено людину. Для опису динамічності людської природи, здатності людини до розвитку, покликання до довершеності численні візантійські мислителі послуговуються парою взаємовідносних термінів «образ (eikon) та подоба (homoiosis)», де словом «образ» позначається здатність до відображення божественних властивостей, божественної довершеності, а словом «подоба» – здійснення цієї наданої людні можливості у її реальному житті.

Оскільки змістовним центром усіх богословських дискусій була людина, особливості її природи та її призначення, особливого змістовного наповнення цей концепт набув у антропології (при розробці вчення про людину як образ і подобу Бога). При аналізі літургійних образів Максим Сповідник, наслідуючи Ареопагітики, використовує слово «symbolon» (символ).

Сучасні дослідження пізнього неоплатонізму примушують акцентувати особливу увагу на динамічному, теургічному аспекті теорії образу Сповідника, розглянути його теорію образу із урахуванням ямвліхівської теорії символів-сінфем.

Універсально-всеохоплюючий характер концепту образу для богословсько-філософської думки Максима Сповідника пояснює універсальний характер герменевтичної методології. Максим поширює алегоричний метод тлумачення не тільки на Старий Завіт, Новий Завіт, неясні та загадкові тексти як прообрази есхатологічної реальності Царства Небесного, а на усе Писання в цілому як символ Логосу, на усю реальність загалом (людина, світ, храм, церковне зібрання – все є символом Логосу). Більше того, сама герменевтична методологія має на меті не просто віднаходження духовного сенсу, а є практикою переходу до споглядання іншої реальності як іншого способу буття.

Наукове вивчення християнської неоплатонічної естетики еволюціонувало від описів символізму та тлумачення його онтологічних засад до цілісного бачення патристичної естетики як теургії – шляху мистецького самотворення людини від стану гріховності до стану святості та обоження. Трансформації розуміння естетики християнського неоплатонізму були пов'язані з розвитком історико-філософських досліджень естетики античного неоплатонізму, в яких проблематика теургії стала центральною у працях багатьох провідних вчених кінця XX – початку XXI століть.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛУ 1

1. Аверинцев С. С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера / Аверинцев С. С. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4-5. – Київ, 2001. – С. 81-88.
2. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. / Аверинцев С. С. – СПб., «Азбука-классика», 2004. — 480. с.
3. Аверинцев С. С. Софія – Логос. Словник. / Аверинцев С.С. – К.: Дух і Літера, 1999. – 464 с.
4. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / Аверинцев С. С. // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С.17-64.
5. Аверинцев С. С. Философия VIII-XII вв. / Аверинцев С. С. // Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 36-58.
6. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / Аверинцев С. С. // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 42-77.
7. Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики / Аверинцев С. С. // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М.: Наука, 1975. – С. 371-382
8. Адо П. Духовные упражнения и античная философия: Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В. А. Воробьева. / Адо П. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с. – (Серия: «Катарсис»).

9. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию: Пер. с англ. В. А. Самойлова. / Армстронг А.Х. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 256 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли». Исследования).
10. Брейе Э. Философия Плотина / Эмиль Брейе. — СПб.: «Владимир Даль», 2012. — 415 с.
11. Бальтазар Ханс урс фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник. / Бальтазар Ханс урс фон // «Альфа и омега» – №3 (14) – М.,1997. – С. 106-132.
12. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. Пер. с нем. / Бельтинг Ханс. – М.:Прогресс-традиция, 2002. – 752 с.
13. Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника / Беневич Г.И. – СПб.: РХГА, 2013. – 315 с.
14. Бер И. Формирование христианского богословия: Путь к Никее: Пер. с англ. Ю. Н. Варзонин, К. Л. Боголюбов; ред. перевода С. С. Козин. / Бер И. – Тверь: Герменевтика, 2006. – 240 с.
15. Бредшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. Ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. / Бредшоу Д. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
16. Бредшоу Д. Каппадокийские отцы как основоположники византийской мысли. Пер. А. Почекунина. Режим ел. доступа:
https://www.academia.edu/35816390/David_BRADSHAW_The_Cappadocian_Fathers_as_Founders_of_Byzantine_Thought_Дэвид_БРЭДШОУ
17. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica* / Виктор Бычков : в 2-х тт. – Т. 1. Раннее христианство. Византия. – М. : Университетская книга, 1999. – 575 с.
18. Бычков В. В. Малая история Византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 407 с.

19. Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. / Бычков В.В. – М.: ИФРАН, 2015. – 143 с.
20. Бычков В.В. *Aesthetica Patrum*. Эстетика Отцов Церкви / Бычков В.В. – М. : Ладомир, 1995. – 593 с.
21. Василий Великий. Письмо (38) Григорию брату, о различии сущности и ипостаси / Василий Великий, свт. // Историко-философский ежегодник'95; ответ. ред. Н. В. Мотрошилова; [пер. с греч. А. В. Иванченко, А. В. Михайловский]. – М., 1996. – С. 272-281.
22. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів /Павло Гаврилюк // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця: ВДТУ, 2013. – сс. 67-73.
23. Гийу А. Византийская цивилизация / Пер. с франц. Д. Лоевского; Предисл. Р. Блока. / Гийу А. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 552 с.
24. Глущенко А. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики. / Глущенко Андрей, диак. – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. – 296 с.
25. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / Горский В.С. – К.: Наукова думка, 1988. – 214 с.
26. Григорий Нисский, свят. Об устройении человека / Григорий Нисский, свят. / Пер., прим. и послесловие В.М.Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
27. Давыденков О., прот. Догматическое богословие / прот. Олег Давыденков. – М. : Изд. Прав. Свт.-Тихон. гум. университета, 2012. – 622 с.
28. Дамаский Диадок. О первых началах; Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение: Комментарий к “Пармениду” Платона / Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского; Подготовка Л.Ю. Лукомского, Р.В. Светлова. – СПб.: РГХИ, 2000. – 1071 с.
29. Доброцветов П. К. Преподобный Максим Исповедник и его произведение «Вопросы и затруднения» / Доброцветов П. К. // Преподобный

Максим Исповедник. Вопросы и затруднения / Вступ. статья, перевод и коммент. П. К. Доброцветова. – М.: Паломник, 2008. – с. 5-41.

30. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения: Т. 2. – Научное издание. / Епифанович С. Л. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», Киевская Духовная академия, 2013. – 400 с.

31. Епифанович С.Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие / Епифанович С. Л. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. – Репр. изд. (Киев, 1915). – 144 с.

32. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / Живов В. М. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108-127.

33. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и Бесконечный путь к Нему человека. Пер. с чешского. / Карфикова Ленка. – К.:ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 336 с.

34. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / архимандрит Киприан (Керн). – Киев : Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 433 с.

35. Лаут Э. От учения о Христе к иконе Христа. Преп. Максим Исповедник о Преображении Христа. Пер. А Почекунина / Лаут Э. // Альманах: богословие, философия, естествознание. Метопарадигма. Вып. 10. 2016. С. 34-42.

36. Лепакін В.В. Ікона та іконічність. / Лепакін В.В. / пер. з рос. Т.Тимо. – Львів: Свічадо, 2001. – 288 с.

37. Лосский В. Н. По образу и подобию. / Лосский В. Н. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. – 199 с.

38. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова. / Лурье В.М. – СПб.: Аxiома, 2006. – XX+553 с.

39. Максим Исповедник. Творения / Максим Исповедник. - Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – 354 с.

40. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). М.: Типография «Наука». – С. 124-143.
41. Мейендорф И. Ф., прот. Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций: Пер. с англ. Л. Волохонской. / Мейендорф И., прот. – 2-е изд. – Нью-Йорк: R.V.R., 1985. – 357 с. – Репр. Вильнюс, – М.: 1992.
42. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение: Пер. с англ. А. Кавтаскина. / Мейендорф И., прот. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
43. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века / Месяц С.В. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденоко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823-858.
44. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. / Михайлов П. Б. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 310 с.
45. Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. / Нестерова О.Е. – М.: ИМЛИ РАН, 2006. – 298 с.
46. Оксфордское руководство по византистике / под ред. Э.Джеффрис, Дж.Хелдона, Р.Кормака. – Вып. 2. – Харьков: Майдан, 2015. – 1120 с.
47. Петров А. В. Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период /А.В. Петров. СПб., 2003. – 413 с.
48. Петров В. В. Συμβολα и συνθεματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем. 2008. № 24. С. 148–166.
49. Петров В. В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII в. / Петров В. В. – М.: ИФРАН, 2007. – 201 с.

50. Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и «Ареопагитском корпусе» / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С.264-308.
51. Петров В.В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 376-393.
52. Пospelов Д. А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов / Пospelов Д. А. // Максим Исповедник. Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст.: Пер. с греч. Д. Е. Афинагенова, А. В. Муравьева, статьи Д. А. Пospelов, иером. Дионисий (Шленов), А. В. Муравьев, ком. Д. А. Пospelов, Д. Е. Афиногенов. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – С. 15-144.
53. Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – 624 с.
54. Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2011. – 704 с., 334 ил.
55. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. / Саврей В. Я. – М.: URSS, 2005. – 1005 с.
56. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. / Саврей В. Я. – М.: Изд-во МГУ, 2012. – 256 с.
57. Серегин А. В. Античная философия и патристика / Серегин А. В. // Античная философия: Энциклопедический словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – с. 46 – 63.
58. Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество / Сидоров А. И. // Максим Исповедник. Творения.: Пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А.И.Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т.1. – С.7-74.
59. Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. / Ситников А. В. – СПб.: Алетея, 2001. – 242 с. – (Серия: «Античная библиотека». Исследования).

60. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX – поч. XX ст. / Тихолаз А. Г. – Київ: Парапан, 2002 – 320 с.
61. Флоровский Г. В. Восточные Отцы V-VIII вв. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. / Флоровский Г. В., прот. – Париж, Ymka-Press, 1990. – Репр. воспр. изд. Париж, 1931. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.
62. Френсинс Янг. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст. Перевод с англ. П. Б. Михайлова, А. В. Серегина, М. В. Егорочкина и др. / Янг Френсинс М. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 620 с.
63. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Дэвид Харт ; [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, хviii + 673 с.
64. Хэнки В. Дж. Неоплатонизм и французская философия // Брейе Э. Философия Плотина / Эмиль Брейе. — СПб.: «Владимир Даль», 2012. — с. 348-389.
65. Черноморец Е. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии // Modern Science. – Prague. – 2014. – № 4. – С. 106-111.
66. Черноморец Е.М. Богословская эстетика в современной православной теологии // Гуманітарний корпус: [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, психології, педагогіки та історії] – Випуск 3 / Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова; ГО «Академія розвитку психологічної науки і практики» / упорядники: Кучеренко Є.В., Русаков С.С. – К. : Генеза, 2014. – С. 324-327.
67. Черноморец Е.М. Постметафизический платонизм современной православной теологии /Е.М.Черноморец // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова [зб. наукових праць] – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. / ред. рада: В.П. Андрущенко. – К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2014. – Вип. 32 (45). – С. 47–54.

68. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.
69. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Чорноморець Ю. П. // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. Вип. 42. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – С. 36-47.
70. Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы: Пер. с нем. Е. М. Верещагин. / Шёнборн К. – Милан-Москва: «Христианская Россия», 1999. – 231 с.
71. Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции / Ф. Шеррард ; [пер. с англ. Ю. Канського]. – М. : Фонд «Храм», 2006. – 303 с.
72. Шичалин Ю. А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии / Шичалин Ю. А. // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 32–43.
73. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение: Пер. с пол. Д.Сизоненко. / Шпидлик Ф. – М.: Паолине, 2000. – 493 с.
74. Ямвлих. О египетских мистериях. / Пер. и вступ. ст. Л. Ю. Лукомского. М., 1995. – 285 с.
75. Athanassiadi P. Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon / Polymnia Athanassiadi // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 237–252.
76. Athanassiadi P. The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy / Polymnia Athanassiadi // Pagan Monotheism in Late Antiquity / Ed. P. Athanassiadi, M. Frede. – Oxford: Clarendon Press, 1999. – P. 149–184.
77. Balthasar H. U. von. Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor / Hans Urs von Balthasar; trans. B. E. Daley. – San Francisco: Ignatius Press, 2003. – 424 p.

78. Berg R. M. van den. Proclus' hymns: essays, translation, commentary / Robert M. van den Berg. – Leiden: Brill, 2001. – 341 p.
79. Berg R. M. van den. Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms / Robert M. van den Berg // Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink / Ed. A.Ph. Segonds, C. Steel. – Leuven-Paris, 2000. – P. 425–444.
80. Blowers P. M. Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the Quaestiones ad Thalassium / Paul M. Blowers. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1991. – 228 p.
81. Bussanich J. Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' Platonic Theology / John Bussanich // Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink / Ed. A.Ph. Segonds, C. Steel. – Leuven-Paris, 2000. – P. 291–310.
82. Conostas M. Introduction / Maximos F. Conostas // Maximos the Confessor, St. On difficulties in Sacred Scripture: The responses to Thalassios. – Washington, D.C.: THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA PRESS. – P. 3-60.
83. Đakovac A. Iconical Ontology of St. Maximus the Confessor/ A Đakovac. // *Ars Liturgica, From the Image of Glory to the Images of the Idols of Modernity* /Edited by Dumitru A. Vanca, Mark J. Cherry. Alba Iulia (Romania): Editura reintregirea, 2017. – p. 57-68.
84. Dewhurst E.B. Revolution in the Microcosm: Love and Virtue in the Cosmological Ethics of St Maximus the Confessor /Emma Brown Dewhurst. – Submitted for Doctor of Philosophy (PhD). – *Durham University*. – Department of Theology and Religion, 2017. – 295 p.
85. Coughlin R. A. P. Theourgia and theoria: Divine activity in Dionysius the Areopagite / Rebecca A. P. Coughlin. – Dalhousie University, 2006. – 105 p.
86. Dodds E. R. Theurgy and Its Relation to the Neoplatonism / E. R. Dodds // *The Journal of Roman Studies*. – V. 37. – 1947. – P. 55–69.

87. Griffith R. Neo-platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius / R. Griffith // *Studia Patristica*. – 1997. – № 29. – P. 238–243.
88. Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur / Jean-Claude Larchet. – P.: Cerf, 1996. – 764 p.
89. Lloyd A. C. The Later Neoplatonists / A. C. Lloyd // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A.H. Armstrong. – Cambridge, 1967. – P. 270–325.
90. Loudovikos N. A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity / Nikolaos Loudovikos. – Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010. – 255 p.
91. Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite / Andrew Louth // *Journal of Theological Studies*. – 1986. – № 37. – P. 432–438.
92. Mainoldi E.S. Deifying Beauty: toward the definition of a paradigm for Byzantine Aesthetics / Ernesto Sergio Mainoldi // *Aeisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*. – № 11 (1). – Firenze University Press, 2018. – p. 13-29.
93. Manoussakis J.P. God after Metaphysics: A Theological Aesthetic. – Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 2007. – 213 p.
94. Mathew G. Byzantine aesthetics / G. Mathew. – New York: The Viking Press, 1963. – 189 p.
95. Milbank J., Pickstock C., Ward G. Radical Orthodoxy. A new theology. – London, New York: Routledge, 1999. – 285 p.
96. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700) / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – 329 p.
97. Pelikan J. The place of Maximus the Confessor in the history of christian thought / Jaroslav Pelikan // *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980* / Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. – Fribourg Suisse: Editions Universitaire, 1982. – P. 387–402.

98. Rist J. M. *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* / John M. Rist // *Hermes*. – 1964. – № 92. – P. 213–225.
99. Rist J. M. *Platonism and Its Christian Heritage* / John M. Rist. – L., 1985. – 245 p.
100. Saffrey H.-D. *New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus* // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D. J. O'Meara. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. P. 64-74.
101. Shaw G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: University Park, 1995.
102. Shaw G. *Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite* // *Journal of Early Christian Studies* 7:4, 1999. P. 573-599.
103. Sheppard A. *Proclus' Attitude to Theurgy* / Anne Sheppard // *Classical Quarterly*. – 1982. – № 32:1. – P. 212–224.
104. Smith A. *Porphyry and pagan religious practice* // *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. P. 29-35.
105. Tatakis B. *Byzantine Philosophy*. Trans. N.J. Moutafakis. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. – 424 p.
106. Thunberg L. *Man and the cosmos* / Lars Thunberg. – NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985. – 184 p.
107. Thunberg L. *Microcosm and mediator: the theological anthropology of Maximus the Confessor* / Lars Thunberg. – Lund, 1965. – 501 p.
108. Tollefsen T. T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008. – 243 p.
109. Wolfson H. A. *The Philosophy of the Church Fathers* / Harry Austryn Wolfson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1956. – 635 p.

РОЗДІЛ 2

ІДЕЙНІ ДЖЕРЕЛА ТЕОЕСТЕТИКИ МАКСИМА СПОВІДНИКА

Найбільш важливими ідейними джерелами змістового наповнення теологічної естетики Максима Сповідника стали твори Василя Великого та Псевдо-Діонісія Ареопагіта [79]. В гоміліях Василя формується класичний ідеал естетичного сприйняття світу, а Ареопагітики надають естетиці метафізичну теорію загального символізму.

2.1. Вчення про красу світу і людини в творчості Василя Великого

Час, коли творили кападокійці, дослідники визнають «золотим віком святоотцівської писемності». Девід Бредшоу [7] називає кападокійців «основоположниками візантійської думки» та відзначає вплив їх життя та творчості не лише на розвиток християнського віровчення, візантійської богословсько-філософської думки, а і загалом на формування «етосу та духовної культури Візантії». Зважена рецепція елліністичного культурного набутку [87; 44, с.687-689; 51, с. 102-108; 48], його узгодження із християнським світоглядом [37; 50; 46; 91; 67], формування богословської термінології, розробка христології та пневматології у межах вчення про Трійцю стали «класикою» та основою для подальшого розвитку візантійської богословсько-філософської традиції, зокрема – для Максима Сповідника [69; 68; 18; 35, с.151-170; 36; 45; 57].

У короткій, але програмній статті «Кападокійські отці як основоположники візантійської думки» Д. Бредшоу відзначає «ключовий постулат, заповіданий кападокійцями візантійському світу: єдність, а насправді віртуальна ідентичність естетичного, моральнісного та духовного. Все це є зведеним воєдино у Богіві, Який, і як Прекрасне, і як Благо, є об'єктом глибокого прагнення» [7, с. 5]. Таке платонічне сприйняття цілісної єдності та онтологічної тотожності естетичного та етичного у кападокійців має християнське осмислення: етичний шлях до споглядання вищої краси пролягає через здійснення євангельських заповідей, визначених єдиною заповіддю любові [25; 39; 49; 55].

«Гомілії на Шестидення» – цикл проповідей святителя Василя Великого, прочитаних наприкінці життя (приблизно у 378 р.) та присвячених витлумаченню першої глави книги Буття, де описане створення світу. Цей коментар є прекрасним прикладом використання освіченості, з одного боку, для змістовного викладу християнського віровчення у полеміці з античною філософською думкою, підкреслення новизни християнського світогляду [35, с. 155], з іншого – для проповіді і надихання слухачів до прославлення Бога [66, с. 245]. Слід відзначити, що тема бесід – коментування біблійної оповіді про створення світу, а власне змістом бесід є опис розумної краси створеного світу. Саме тому цей твір заслуговує окремого вивчення з точки зору естетики. Відомий дослідник візантійської естетики В.Бичков аналізував особливості символічної екзегези Василя Великого у «Гоміліях» [10, с. 10–17]. Логічним продовженням «Гомілій на Шестидення» були дві «Гомілії про створення людини *за образом*».

Метою цього підрозділу є аналіз описаного Василієм Великим у «Гоміліях» процесу споглядання краси, або естетичного споглядання створеного світу та людини.

Найочевиднішим є споглядання чуттєвої краси світу в його зовнішніх формах. Василій Великий наводить прекрасний опис чуттєвої краси світу: «Приємним є видовище – море сріблясте, коли панує на ньому постійна тиша;приємним також, коли гребінь його, хвильований тихими вітрами, постає глядачам у пурпуровому або лазурному кольорі; коли воно не ударяє сильно у суходіл, а немов би приникає до нього у мирних обіймах...» [13, с. 138]. Власне, не тільки море, а і інші природні явища та істоти описуються ним за допомогою багатой лексики та різних художніх засобів (епітетів, образів, порівнянь) задля створення загальної художньої картини.

Споглядання краси чуттєвого світу у його цілісності та завершеності є наступним аспектом естетичного споглядання, якому Василій Великий приділяє більшу увагу. У поступеному (певними етапами, які Василій Великий не ототожнює з астрономічними днями) створенні світу святитель звертає увагу на взаємозв'язок частини і цілого: світ є прекрасним як на кожному етапі його

створення, так і в цілому, після завершення процесу творення. Бог оцінює кожен етап створення світу як «добрий» (Буття 1:10, 12, 18, 21, 25), але про загалом цілий світ висловлюється як про «вельми добрий» (Буття 1:31). Василій Великий пояснює красу проміжних щаблів створення світу як художнього витвору за допомогою поняття цілі: Бог, який наперед утримував «ціль створюваного, схвалював створене частинами, співвідносячи із власними художніми законами, оскільки воно слугувало для досягнення кінця. ... художник і до закінчення знає красу кожної частини і хвалить її окремо, спрямовуючи думку на кінець» [13, с. 123]. Поява кожного нового виду суцього описується святителем як «прикрашання»: коли з'являються рослини, земля «немов би скинувши із себе печальний та смутний одяг, вбирається у світлу ризу, веселиться власним вбранням» [13, с. 245]; коли землю заселили тварини, вона «отримала властиву їй прикрасу» [13, с. 215], «після створення світил наповнюються і води тваринами, щоб і ця область була прикрашеною» [13, с. 197]. Процес поетапного створення-«прикрашання» світу розглядається святителем як поступове збагачення через ускладнення та збільшення різноманітності, і таким чином – зведення до довершеності. Слід відзначити дану принципову рису патристичної естетики – надання позитивної оцінки світу у його складності та множинності порівняно із класичними античними уявленнями, і навіть неоплатонічними, про онтологічну меншовартість мінливого та складного порівняно з єдиним та простим [35, с. 317–319].

Однією із причин цього є укорінений у біблійній традиції персоналізм як суттєва риса патристичної онтології. Особистісне ставлення самого Бога-творця до створюваного світу як до прекрасного і виправдовує світ перед розумом, який шукає досконалості у ідеї єдності від витоків античної філософської думки.

Василій Великий розглядає світ в цілому як прекрасний у взаємозв'язку частин; а кожна частина світу, відповідно, розглядається як прекрасна у взаємозв'язку власних частин та у зв'язку із цілим: «у Святому Письмі краса визначається щодо світоустрою загалом» [13, с. 138]. Те ж саме море, яке постає прекрасним для чуттєвих очей у власних формах, кольорі, русі, постає ще

прекраснішим при роздумах про його значення для всієї землі як природного цілого та для людей. Василій Великий описує відомі йому природні явища, пов'язані з морем (випаровування води, підземні води, дощі), та способи використання людиною моря, завершуючи власний роздум визнанням неможливості «у всіх подробицях розглянути красу моря» [13, с. 141]. Очевидно, що таке споглядання краси певного явища як його включеності у загальний світоустрій, загальну гармонію, як багатоманіття зв'язків із іншими істотами та явищами є вже не суто чуттєвим, а розумовим спогляданням-роздумом. Для такого розумового споглядання, яке спирається на безпосереднє чуттєве споглядання та саме у чуттєвому світі вбачає розумоосяжне, важливими є поняття *цілі, порядку, закону*.

При створенні світу, за Васи́лієм Великим, Боже слово-благословення («і сказав Бог: «Нехай земля вродить траву, ярину, що насіння вона розсіває, дерево овочеве, що за родом своїм плід приносить...» (Бут.1:11), «і сказав Бог: «Нехай вода виройть дрібні істоти, душу живу, і птаство...» (Бут. 1:20) тощо (Бут. 1:14, 22, 24)) стає не просто творчим актом появи нового, а *законом* для подальшого існування світу, його постійного відтворення: «Тодішнє слово і перше повеління зробились немов би природним певним законом та залишились у землі і на наступні часи, надаючи їй силу народжувати і приносити плоди» [13, с. 142], «де б не була вода... вона не залишається бездієвою та бере участь у розмноженні створінь. ...тому що повелінням Божим надана воді здатність живородити» [13, с. 197]. Описуючи цілеспрямовані дії нерозумних живих істот, святитель стверджує: у створених істот «немає свого розуму, але є природний закон, міцно у них заснований, він вказує, що їм робити» [13, с. 207]. Підпорядкованість усього у світі законам є для візантійської богословсько-естетичної думки і свідченням про створеність світу, і ознакою його краси.

Поняття цілі є важливим не тільки для опису художнього процесу створення світу. Воно має і загальне естетичне значення для онтології створеного світу. Ціль – це очікуваний, заданий кінець руху та діяльності; вона задає напрям розвитку кожної істоти і всього світу в ціломудо стану довершеності, а, отже, досконалості.

Прекрасним є те, що «спрямоване до благого кінця» [13, с. 123]. Поняття цілі, у тому числі в естетичному аспекті, було надалі глибоко продумане Максимом Сповідником [35, с. 318–327]. «При походженні рослин першою є поява паростку, потім, коли паросток трохи виросте, з'являється зелень, а потім, збільшуючись, він стає травою, при поступовому розвитку рослини та наближенні її до довершеності», тобто дозрівання насіння [13, с. 142]. «І земля, виконуючи закони Творця, почавши із паростка...пройшла усі види зростання і довела рослини до довершеності» [13, с. 152].

Викладаючи сучасне йому фізичне вчення про чотири стихії (вода, вогонь, земля, повітря), із яких складається весь світ, Василій Великий і йому надає естетичного забарвлення. Кожна стихія має власні якості, які й відрізняють її від інших, і дозволяють поєднуватись із ними: кожна стихія «має належну їй та виключну властивість, за якою відрізняється від інших стихій і сама у собі пізнається, яка вона. ... І таким чином складається коло і стрункий хор, із причини взаємного суголосся і відповідності усіх стихій» [13, с. 137]. Розглядаючи багатий і невичерпний у своєму різноманітті світ морських тварин, святитель стверджує, що «і у них є мудрий та благо влаштований *порядок*» [13, с. 205]. Увесь світ у його довершеності описується як живе ціле: «Цілий світ, складений із різнорідних частин, пов'язав Він [Бог] якимось нерозривним союзом любові в єдине спілкування та одну гармонію; так що частини, за власним положенням досить віддалені одна від одної, здаються поєднаними через симпатію» [13, с. 82].

Наступним аспектом естетичного споглядання (після чуттєвого споглядання зовнішніх прекрасних форм світу та розумового споглядання прекрасної єдності, упорядкованості світу, взаємоузгодженості його частин та краси кожної частини у її власній законоузгодженості та її зв'язку із цілим світоустроєм) є споглядання Бога у світі як розумного Художника-Творця та Промислителя.

Василій Великий неодноразово говорить про всюдиприсутність Бога, який у всьому світі, навіть «і у малій тварині вклав ясні сліди Своєї великої премудрості» [13, с. 209]. Відповідно, людина має можливість і навіть необхідність пошуку і

споглядання його присутності «у найменшій часточці світу» [13, с. 76]: у людини є дар розуміння, «щоб і із найменшого створіння пізнавати мудрість Художника», «і із великих створінь отримати ще більші поняття про Творця» [13, с. 196]. Споглядання Творця у створеному світі є його спогляданням, по-перше, як *художника*, який створює світ прекрасним, «за законами мистецтва» [13, с. 123], по-друге, як *премудрого* художника, зважаючи на всю різноманітність фізичних та біологічних закономірностей природи, розумних інстинктів у тварин (осмислених та описаних Василієм Великим на рівні природничих знань епохи) – усього «різноманіття премудрості, явленого у створіннях» [13, с. 236]. По-третє, особливу увагу звертає святитель на *промислибельну* присутність Бога у світі, «піклування» Бога про створений світ: «піклування Творця нашого простягнулось на все» [13, с. 245], «Бог нічого не залишив поза промислом та піклуванням: за усім слідкує це Незасинаюче Око, усьому воно властиве» [13, с. 210]. Промисел Бога у природі Василій Великий вбачає не тільки у розумній влаштованості світу, де все невичерпне різноманіття явищ та створінь приведено у єдність та гармонію, де кожна істота має власний закон розвитку та дії, а і у кінцевій меті існування світу – «спасіння кожного створіння» [там само]. У чому полягає це спасіння, Василій Великий у цих бесідах не пояснює, але вказує на його наявність, здійсненність у майбутньому.

Як ми бачимо, Василій Великий акцентує увагу на спогляданні Бога як розумної та творчої причини світу. Діонісій Ареопагіт згодом, використовуючи неоплатонічну термінологію, осмислить ієрархійно структуровану красу світу в його різнорівневій причетності до божественних енергій як джерела буття та краси [63; 86].

Окремо Василій Великий торкається питання, за яких умов читач Святого Письма та слухач бесід святителя може зрозуміти, про яке споглядання йде мова та долучитись до нього у власному досвіді. Перший раз – на самому початку бесід: «Який слух буде гідним величі оповіді? Із яким приготуванням приступати душі до слухання таких предметів? Вона повинна бути чистою від плотської пристрастності, не затьмареною житейськими піклуваннями, трудолюбною,

шукаючою, уважною до всього, із чого тільки можна отримати поняття про Бога, гідне Бога» [13, с. 53]. Ці настанови є загальними умовами Богопізнання: очищення почуттів (від пристрастності) та розуму (від зверненості на чуттєві предмети, необхідні для земного існування), спрямованість розуму та усіх душевних сил на пошук істини (працелюбність, уважність, наполегливість). Саме відсторонення усіх душевних сил людини від власної егоїстичної зацікавленості стає умовою естетичного споглядання, особливо у другому і третьому аспектах – інтелектуального споглядання краси світу у його розумній влаштованості та благодатного споглядання Бога як основи розумної світової краси. Тому у шостій бесіді уважне слухання та проникнення у смисл проповіді Василій Великий називає «подвигом» [13, с. 166], оскільки воно потребує не тільки безпосередньої уваги, а і попередньої підготовки. Окрім названих загальних моральних умов осягнення смислу проповіді, святий тепер ще говорить про необхідність підготування розуму, наявність навички до розумового споглядання як особливого типу діяльності [13, с. 167]: «Тому, хто цінує великі та надприродні видовища, дослухається до істинної вищої та невимовної мудрості... потрібно мати у собі певне устремління до споглядання... Отже, якщо ти коли-небудь, серед ясної ночі дивлячись на невимовну красу зірок, *складав собі поняття* про Художника, Який прикрасив небо цими квітами, і чому у видимому світі більше необхідного, ніж приємного; і знову, якщо удень *тверезим розумом вивчав* ти дивні чудеса, то ти прийшов сюди готовим слухачем» [там само]. Тому власних слухачів Василій Великий називає «сподвижниками» як учасників однакової споглядальної діяльності [13, с. 166]. Згодом Максим Сповідник зацентує особливу увагу на спотворений характер як чуттєвого, так і розумового споглядання світу при відсутності подвижництва, тобто при пристрастному, егоїстично-спрямованому відношенні до світу [33, с. 249; 134, с. 90; 60; 61].

Ми бачимо, що Василій Великий звертає увагу на можливість *досягнення єдності усіх трьох аспектів естетичного споглядання у єдиному акті* (через поступову аскетичну працю та навик у спогляданні). Саме через чуттєве бачення зовнішньої краси світу, зачудування нею людина замислюється над її розумною

основою, і від розумового споглядання гармонійної взаємопов'язаності частин (явищ, істот) світу вивищується до споглядання Божої присутності в світі. Василій Великий свідомий, що можливим і часто реальним є просте чуттєве споглядання видимої краси природи, але довершеним є саме таке (у єдності трьох аспектів) естетичне споглядання. Він свідомо робить метою власних бесід саме спонування та заклик до пошуку і досягнення такого довершеного споглядання краси світу: «Я бажаю твердо укорінити у тобі здивування створінням, щоб ти, де б ти не знаходився ... завжди відновлював у собі ясну згадку про Творця» [13, с. 145]. Таке здивування має привести до прославлення Бога: «Ось перед тобою небо прикрашене, одягнена у вбрання земля, море, повнощедре властивими йому породженнями, повітря, сповнене літаючими у ньому птахами! Все, що Божим повелінням приведенне із небуття у буття... обміркувавши у своєму розумі і у всьому дослідивши премудрість Божу, не припиняй ніколи дивуватися та у всякому створінні славити Творця!» [13, с. 231].

У довершеному естетичному спогляданні беруть участь і почуття, і розум, більше того, вони досягають гармонійної єдності. Пізнавальний характер естетичного споглядання та, відповідного, естетичний характер пізнавальної діяльності дуже яскраво виражені в творах Діонісія Ареопагіта [8; 9, с.84-92; 63], і взагалі є характерною рисою візантійської патристичної думки [7; 79], а аналіз гармонійної єдності почуттів та розуму в спогляданні розумної краси світу та присутності Бога у ньому був здійснений у житті та творах візантійських аскетів [62; 80; 54].

Василій Великий задля досягнення поставленої мети (викликання здивування, спонування до прославлення) користується у бесідах різними риторичними та художніми прийомами. Ми зупинимо увагу лише на одному порівнянні, яке риторично повторюється у різних варіаціях на початку або у кінці майже усіх бесід – порівнянні бесід із словесною трапезою.

Очевидно, таке порівняння укорінене у Святому Письмі, зокрема воно пов'язане із образами із приказок Соломона та зі словами Ісуса Христа: «Не хлібом самим буде жити людина, але кожним Словом Божим!» (Лк. 4:4), які

натякають на вчення про людину як «словесну» істоту (не просто чуттєву, а розумну, здатну до сприйняття Божого Слова). Святе Письмо як Слово Боже розглядалось як богодухновенне, Василій Великий постійно його називає «словесами Духа» [13, с. 240-241], «вченням Духа» [13, с. 101]. Святитель говорить про особливу «витонченість» Святого Письма, «оскільки воно природним чином подобається, є привабливим та бажаним для кожного серця, яке віддає перевагу істинному, а не вірогідному» [13, с. 100]. Він цитує псалом, у якому дуже виразно зображується «медосолодкість» істини [там само]: «Яке то солодке слово Твоє для мого піднебіння, солодше від меду воно моїм устам!» (Пс.118:103). Відповідно, власні бесіди Василій Великий будує не як сухе доведення, а як художнє зображення, яке має бути приємним, «солодким» для сприйняття, привабливим, бажаним. Він називає власні бесіди «вищою їжею» [там само], «словесною трапезою» [13, с. 239], «бенкетом слова» [13, с. 124], «частуванням» [13, с. 238] через їх зверненість до *розуму* слухачів, який треба зацікавити, оживити, наситити певним знанням, певним смислом, який є неочевидним при читанні книги Буття та при безпосередньому чуттєвому спогляданні світу. У той же час він описує власні проповіді словами «насолада» [13, с. 239], «солодкість повчання» [13, с. 237], «розвеселення» [13, с. 238], звертаючи увагу не тільки на красу використовуваних художніх образів, а і на умоосязну красу світу, про яку іде мова. Святитель співставляє чуттєві насолоди своїх слухачів із «розумовими» насолодами, намагаючись привести до розуміння можливості і навіть відчуття справжньої «розумної» насолоди, насолоди розуму (а не тільки почуттів) при спогляданні світу у світлі осмислення Святого Письма: «...послугуємось тілесним постом для звеселяння душ. Часто слугував ти плоті, достачаючи їй насолоду: тепер побудь у слугуванні душі. ... Якщо ти любиш багатство, ось тобі багатство духовне: «Присуди Господа – правда; вони справедливі всі разом, дорожчі вони понад золото і безліч щирого каміння [дорогоцінного]» (Пс.18:10-11). Якщо ти полюбляєш насолоди і розваги: ось тобі словеса Божі, які для людини, здорової духовним почуттям, «солодші за мед і за сік щільниковий (Пс.18:11)» [13, с. 237]. Закінчуючи дев'яту бесіду, святитель

прикликає слухачів до збереження усього почутого в пам'яті та відтворення під час домашніх трапез задля насичення не тільки тіла, а і душі: «Ідіть же із радістю ... та замість дорогих припасів, замість багатоманітних приправ прикрасьте свої шляхетні трапези пригадуванням сказаного!... нехай звеселяється догматами істини благочестивий, нехай буде прославлений Господь!» [13, с. 259]. Для людини як розумно-чуттєвої істоти чуттєва насолода та радість мають бути не самодостатніми, а обмеженими та довершеними через «словесну», «розумну» насолоду.

Метою власних бесід Василій Великий вважає не тільки налаштування слухачів на прославлення Бога внаслідок філософського здивування та захоплення «розумною» красою світоустрою, а і «розпалювання ревнування» [13, с. 259] до благочестя та добродітності. За святителем, у Писанні Св. Дух «змовчав про безкорисне» [13, с. 240], «але влаштував так, щоб усе було написане для напуття та удосконалення душ наших» [13, с. 240–241]. Відповідної екзегетичної установки притримується і святитель (повчання задля вдосконалення). Варто звернути увагу на нерозривність етичної діяльності та естетичного споглядання, властиву для середньовічної візантійської думки: для досягнення довершеного споглядання, яке є естетичним як за об'єктом (споглядання краси), так і за способом (єдність чуттєвої та розумової діяльності), необхідним є очищення почуттів та розуму від пристрасної прив'язаності до чуттєвого світу [13, с. 53], а споглядання краси світу у світлі Святого Письма, у світлі Божої присутності глибше відкриває людині її призначення та недовершеність, заохочує та надихає на подальші зусилля до самовиховання.

Сам пошук моральних прикладів у природі, моральне витлумачення природних явищ спирається на біблійну традицію. Деякі природні явища Василій Великий витлумачує як «*негативні приклади*». Так, ворожнеча та поїдання рибами риб є приводом для осуду пригноблення бідних [13, с. 202]; смерть бджоли, коли вона кусає, нагадує про новозавітну заповідь прощення кривдників [13, с. 224] тощо.

Також святитель наводить численні описи поведінки тварин, які можуть слугувати людині *позитивними прикладами для заохочення до надбання різних чеснот*: працелюбність ластівки [13, с. 227], вірність горлиці [13, с. 229], терпіння єхидни [13, с. 210], піклування різних тварин та птахів про власне потомство та старих «батьків» [13, с. 230, 227] й інші спостереження, відповідно до природничих уявлень епохи.

Загалом ці спостереження покликані нагадати як про розумне влаштування створеного світу у всіх його найменших частинах [13, с. 76], так і про особливу природу людини порівняно з усім світом тварин. Тварини, за святителем, у власній осмисленій та цілеспрямованій діяльності (захоплюючи приклади якої він не стомлюється наводити) керуються «природним законом» [13, с. 207, 248]. Людина як душевно-тілесна істота має «природні доброчинності» [13, с. 247], певний «природний закон» [там само], за яким вона може здійснювати вчинки, корисні для душі: «нам наданий природний закон, який вчить засвоювати собі те, що є благим, а відсторонювати від себе те, що є злим» [13, с. 209]. Крім того, від природи людина має розум, а через особливе Боже одкровення – писаний закон. Тому, за святителем, для людини особливо ганебно споглядати слідування природному закону створених істот, а самій не звершувати доброчинності: «Якщо нерозумні тварини здогадливі та вправні в піклуванні про власне спасіння, і якщо риба знає, що їй вибрати і чого уникати, що скажемо ми, відмічені розумом, настановлені законом, заохочені обітницями, навчені Духом, і при всьому цьому такі, що влаштовуємо власні справи нерозумніше, аніж риби?» [13, с. 208]. Тому часто певні природні явища святитель використовує як привід нагадати про наявність у людини, окрім тіла, розумної душі («людина – насадження небесне» [13, с. 242]), про необхідність опікуватись нею задля вічного життя, «думкою бути вище за земне» [13, с. 243]. Так, шовковий одяг має нагадати про шовкопряда, а останній – про майбутнє воскресіння [13, с. 236], всі тварини вміють себе лікувати, так і людина має піклуватись про власне спасіння [13, с. 244], тварини створюють запаси їжі на зиму – і людина має пам'ятати про власне небесне майбутнє і готуватись до нього [13, с. 246].

При написанні «Гексамерону» органічною частиною цього циклу бесід були два слова про створення людини, які у традиції були виділені в окремий твір і навіть помилково приписувалися у пізній візантійський період Григорію Ниському. В цих словах краса і слава людини пов'язуються з біблійним вченням про богообразність як даність та богоподобу як заданість. Це патристичне вчення про розрізнення образу і подоби Богові у людині [32, с.87-101; 240-248; 65, с.67-77] тут тільки починає формуватись, тому заслуговує на детальний аналіз.

«Гомілії на Гексамерон» закінчуються висновком, що споглядання Бога у красі створеного світу є не єдиною і не найвищою можливістю богоспоглядання: «до пізнання Бога не стільки ведуть небо і земля, скільки наше власне влаштування, якщо хто розсудливо випробує сам себе, як говорить пророк: «Дивне знання моє над розуміння» (Пс.138:6), тобто, розглянувши самого себе, упізнав я вищість Твоїєї премудрості» [15, с. 427]. Таким чином, за Василієм Великим, самопізнання може стати поряд із спогляданням світу другим джерелом богопізнання, богоспоглядання [38, с.85-97].

Вивчення людської природи, за Василієм Великим, можливе лише у світлі Св. Письма: «наш розум не може споглядати самого себе, якщо не звернеться до Св. Письма» [15, с. 431]. Відповідно, роздум про особливості людської природи, які уможливають споглядання розумної Божественної краси, здійснюється у формі тлумачення біблійної оповіді про створення людини «за образом» (Бут. 1:26-28, 2:7). Таким чином, концепт образу стає центральним для аналізу умов богоспоглядання.

За Василієм Великим, людина створена Богом прекрасною: «Чи не прагне Він із усією дбайливістю зробити своє улюблене створіння довершеним, завершеним та прекрасним? Чи не хоче Він показати тобі, що ти є довершеним у очах Божих?» [15, с.432]. Для Василія Великого Сам Бог є найвищою красою: «Що є чудеснішим за Божу красу? Яке уявлення є приємнішим за Божу велич? ... Дійсно є невимовними та неописуваними блискавичні сяння Божої краси; ані слово не може виразити, ані слух вмістити» [14, с. 83-84]. Божественна краса є незрівнянною, так що жодне земне явище не може слугувати її виразом, а лише

умовним та віддаленим образом: «Блиск зоряниці, чи сяйво місяця, чи світло сонця, – усе це не є гідним для уподібнення до [божественної] слави, і у порівнянні із істинним Світлом є віддаленішим від Нього, аніж глибока ніч та жахлива темінь від самого ясного опівдня» [14, с. 84].

Василій Великий, слідуючи філософській традиції, протиставляє матеріальне та духовне і вважає, що образність людини Богові не можна покладати у тілесності [15, с. 433-435]. Саме людська душа, як і Бог, є безплотною, невидимою, неосяжною, не має кольору та зовнішнього вигляду, так що пізнати її можна лише за діями (ektonenergeion) [15, с.890]. Але найбільшою мірою людина відрізняється від тварин та уподібнюється Богові здатністю розуму. Завдяки розуму людина має здатність до технічної діяльності («мистецтв») та може панувати над тваринами [15, с. 435-438]. У ряді праць мислитель відзначає відмінність розумної поведінки тварини, здійснюваної інстинктивно, від розумної поведінки людини як свідомого керування власними діями. Але найбільшою мірою розум даний людині для свідомого засвоєння божественних заповідей та їх виконання: тварини «без навчання мають відразу до шкідливого, і знову, за якимось природним стремлінням прагнуть до насолоди корисним» [15, с. 883]. Тому і Бог «дав ... заповідь, щоб за допомогою розуму знаходили ми те, що у них є за природою; і щоб те, що безсловесні істоти здійснюють без роздумів, ми здійснювали з увагою, при постійній напрузі розсуду, і щоб ми були ретельними хранителями даних нам від Бога спонукань...» [там само].

Василій Великий термінологічно розрізняє душевну та тілесну складову єдиної природи людини: «одне – *ми* самі (hemeisautoi), а інше – *належне нам* (tahemetera)... *Ми* – це душа (psyhe) та ум (nous), оскільки ми створені за образом Творця; *наше* – це тіло та отримувані через нього відчуття...» [15, с. 884]. «Я», за Василієм Великим – це «розумне начало душі», а «тіло – це немовби знаряддя людини, знаряддя душі» [15, с. 435]. Самокеровану душу він називає «внутрішньою людиною» [там само] і в цілому такий дискурс відсилає не лише до відповідного вчення ап. Павла, а й до діалогу «Алківіад Перший», що грав роль пропедевтики до антропології платонізму в часи Василія Великого.

Якщо у «Гоміліях на Гексамерон» Василій Великий показує, яким чином можна вивищитись до розумового споглядання розумної краси створеного світу як символу Божественної мудрості, то у ряді інших гомілій він закликає до розумового споглядання людиною самої себе як душевно-тілесної істоти: «...ретельна увага до себе дасть тобі достатнє керівництво і до пізнання Бога. ... ти не матимеш потреби шукати слідів Творця у влаштуванні Всесвіту, а у собі самому, немовби у малому деякому світі (*microtinidiascosmo*), побачиш велику премудрість свого Творця» [15, с. 890]. Бесіди мислителя містять приклад такого розумового самоспоглядання як шлях до Богоспоглядання.

Довершеність та красу людського тіла Василій Великий розглядає у трьох аспектах. По-перше, за своєю будовою людське тіло є цілісним та розумно, доцільно влаштованим: Бог «виліпив людину, і Його творча сила, починаючи зсередини, розмістила у строгому порядку усі внутрішні органи» [15, с. 457]. Василій Великий із захватом аналізує влаштування очей і пропонує слухачам самотійно ознайомитись (або пригадати) із досягненнями фізіології [Там само] аналізує і інші доцільні риси людської тілесності [15, с. 891].

По-друге, тіло та душа утворюють певну цілісність, єдність, яка теж заслуговує на увагу: «Дивуйся Художнику, як силу твоєї душі зв'язав Він із тілом; так що, сягаючи його країв, найбільш віддалені члени приводить до взаємної згоди (*sympnoia*) та спілкування (*koínonia*)» [15, с. 890]. Вжиті Василієм Великим терміни *sympnoia* та *koínonia* свідчать, зокрема, про естетичне сприйняття душевно-тілесної єдності як не просто гармонії (взаємної узгодженості), а як динамічного процесу взаємного зв'язку, у якому ця гармонія постійно відтворюється. Так, далі мислитель пише: «Розглянь, яка сила передається тілу душею та яке співчуття повертається від тіла до душі, як тіло приймає життя від душі та душа приймає болісні відчуття від тіла, які у душі скарбниці знань...» [там само].

Також тіло людини, за Василієм Великим, є не просто знаряддям душі, а і символом її духовного, високого призначення. Так, пряме положення надає людині перевагу над іншими живими істотами [15, с. 458], «щоб по самому

зовнішньому виду ти міг розуміти, що твоє життя веде початок від небес» [15, с. 891], а очі знаходяться на голові задля пам'яті Божої та устремління до Бога [Там само]. Василій риторично закликає: «Ти народився, щоб глядіти на Бога, а не повзати по землі; не насолоджуватись насолодами скотів, а готувати себе до Царства Небесного. Саме тому у мудреця очі на голові його» [15, с. 458].

Отже, Василій Великий вбачає красу тіла не у гармонії зовнішніх форм, а у доцільності усіх його частин та органів та у його гармонійному зв'язку із душею, його пристосованості до здійснення душевних потреб, до реалізації високого покликання людини.

Прекрасне, розумне, доцільне влаштування людського тіла, подібно до доцільного влаштування створеного світу, свідчить про мудрість Бога-Творця: «Через пізнання усієї своєї складності і того, із якою мудрістю влаштоване моє тіло, я через це крихітне створіння досягнув великого Творця» [15, с. 431].

Відповідно до подвійної душевно-тілесної природи людини Василій Великий розрізняє чуттєве та розумове споглядання: «споглядати можна подвійним чином: або тілесними очима вдивлятись у предмети видимі, або розумною силою душі занурюватись у споглядання безтілесного» [15, с. 883]. Але при цьому приклади розумового споглядання розумного влаштування людського тіла, наведені мислителем, є прикладами цілісного чуттєво-розумового споглядання, прикладами вивіщення від чуттєвого споглядання зовнішніх форм тіла до розумового споглядання структур та доцільності окремих органів та їх частин, цілісності тіла та душі, а також символічності тіла душі.

Але вищість душі та ума полягає не просто у їх здатності керувати тілом та володарювати над природним світом.

Василій Великий розрізняє образ та подобу Богові як різні рівні людської природи: «ти володієш тим, що *за образом*, будучи єством розумним, *за подобою* ж стаєш, набуваючи благість» [15, с.442]. Таким чином, людина створена прекрасно (за образом), але ще незавершеною, їй надано можливість досягти божественної довершеності (Мф.5:48), надано сили для цього [15, с. 443; 14, с.83]. Більше того, розвиваючи платонівську ідею, Василій Великий відзначає, що у

людини за природою не тільки наявна *можливість* Богоуподібнення, а закладене *устремління* до Бога як краси: «Люди за природою прагнуть прекрасного, у власному ж сенсі прекрасним та гідним любові є благо, а благим є Бог, до благого усе прагне; отже, усе прагне до Бога» [14, с. 84]. Таким чином, мислитель вважає природною для людини саме естетичну потребу в її найвищій формі – як пошук найвищої краси, життєве устремління до неї. Основа морального життя, яке полягає у здійсненні заповіді любові, закладена у людській природі – у «природному потягу до любові як спілкування (κοινωνία) із Богом та людьми [14, с. 82], і ця основа моральності є суттєво естетичною. Саме завдяки природності для людини «потягу любові», з одного боку, та надзвичайній красі Бога, з іншого, і стає можливим здійснення морального життя, його принадність попри складність: «Якщо краса ця [Божественна], невидима для тілесних очей, а збагненна лише душею та думкою, осяювала когось із святих та залишала у них нестерпне враження бажанням, то ... з причини ненаситного прагнення споглядати божественну доброту, вони молились, щоб бачення краси Господньої простягалось на усе майбутнє життя» [14, с.84].

Усвідомлення глибокої відмінності між матеріальною природою людської тілесності (мінливої, непостійної, обмеженої та ін.) та високим покликанням людини спонукає Василя Великого до підкреслення антиномічності людської природи: ««Бог узяв прах від землі і створив людину» (Бут.2:7). Із цих слів я зрозумів, що людина одночасно ніщо і дещо величне. Якщо подивишся тільки на її природу, то вона – ніщо і є нічого не гідною; а якщо звернеш увагу на честь, якої вона удостоїлася, то людина – це дещо величне» [15, с. 446].

Василій Великий наголошує, що тіло і душа відрізняються як за власними законами розвитку, так і за потребами: «Є два види зростання: одне – тіла, а друге – душі. Зростання душі – це сходження через знання до довершеності, а зростання тіла – це розвиток від малого зросту до нормального» [15, с. 448]. Відповідно, людина має розумно ставитись до власних потреб: «Із усією можливою ретельністю заглиблюйся у пізнання себе самого, щоб вміти ... дати потрібне:

плоті – харчування та покрови, а душі – догмати благочестя, благопристойну поведінку, практикування чеснот, виправлення пристрастей» [15, с.885].

Уявлення про високе покликання людини підкреслює та підтверджує не просто відмінність, а ієрархічність двох складових людської природи, нерівноцінність тілесного та душевного життя: «Життя наше є подвійним: одне, властиве плоті, є скороминущим; а друге, властиве душі, не має межі. Тому будь уважним до себе, не зупиняйся на смертному як на вічному, та не зневажай вічного як минулого. Не дбай про плоть, тому що минає; піклуйся про душу, єство безсмертне» [там само].

Порушення належного способу піклування про тіло та душу, надмірне піклування про тіло призводить до понівечення душі, яке описується як позбавлення краси: «душа, упавши у плотські пристрасті, губить властиву їй **красу**» [15, с. 891].

Слідування ж заповідям описується як художній процес «прикрашання» душі: душу «прикрашай, про неї піклуйся, щоб власною уважністю попередити усяку нечистоту, яку надає їй порок, очистити її від усякого гріховного сорому, прикрасити ж та просвітити її усякою красою чесноти» [15, с.884].

Оскільки Бога та душу можна споглядати та пізнавати лише за їх діяльністю, саме у моральній діяльності і полягає уподібнення Богові: душа «через творення чеснот сходить до уподібнення до Творця» [15, с.891] та стає подібною до Бога за власним благими діями (енергіями), тобто стає енергійним символом Бога.

У перспективі покликання людини до богоуподібнення визначається і істинне призначення тіла, а саме – служіння душі у її служінні Богові: «Плоть, дану нам для служіння, наповнюйте добрими справами. Нехай око буде сповненим споглядання того, що належить. Нехай рука буде наповнена добрими справами, нехай ноги будуть готові відвідати немічних, нехай будуть швидкі на виконання обов'язку» [15, с. 449].

Василій Великий, цитуючи ап. Павла (Кол.3:12, Гал.3:27), стверджує, що через постійне здійснення заповіді любові, через милосердя людина «зодягається

у Христа» [15, с. 442], і саме через уподібнення до Христа «стає близькою до Бога» [15, с. 442-443].

Досягнення богоуподібнення, за мислителем, є лише заданістю, певною наданою людині можливістю, здійснення якої залежить від волі людини: «При початковому творінні нам даровано бути за образом Божим; своєю ж волею здобуваємо ми буття за подобою Божою. Тим, що залежить від нашої волі, ми розпоряджаємось у повну силу; здобуваємо ж ми це собі завдяки своїй діяльності (енергії)» [15, с. 442]. Набуття Богоподоби мислитель порівнює із написанням портрету, тобто художньою діяльністю [там само]. Відповідно до спрямування волі, здійснюється і моральна оцінка вчинку: «визначення пороку таке: це лукаве та незгідне із Христовою заповіддю використання того, що дане нам Богом задля благої цілі; так сам визначення чесноти, яку вимагає Бог, буде таким: це використання Божих дарів із доброю совістю, за заповіддю» [14, с.83]. Таким чином, етична діяльність людини залежить від волі людини та від її цілі – довершеного ідеалу Бога як краси та блага, тож вона має художньо-естетичний характер.

Зважаючи на подвійну душевно-тілесну природу людини, звернене до неї благословення «ростіть, розмножуйтесь та наповнюйте землю» (Бут.1:28) Василій Великий витлумачує подвійним чином: і відповідно до тілесної природи людини, і відповідно до духовної. Так, як уже зазначалось, він говорить про відмінність росту тілесного та росту духовного, і слово «зростайте» витлумачує як покликання до «зростання по Богу та духовного удосконалення», як «удосконалення світогляду, зміцнення благочестя, спрямованість до кращого» [15, с. 448-449]. «Розмножуйтесь» витлумачується як заклик до проповіді Євангелія [15, с. 449]. «Наповніть землю» теж означає не просто заселення землі, і навіть не просто її окультурення, «наповнення могутністю» [15, с. 440]. Також слова «наповнюйте землю» (Бут.1:28) «відносяться і до безсловесних істот, але вони отримують особливий сенс для нас, оскільки ми маємо образ, яким вшановані. Бо вони ростуть тілесно, ми ж – духовно; і вони наповнюють землю

своєю численністю, а ми добрими справами наповнюємо пов'язану із нами землю, тобто здійснюємо тілесне служіння» [15, с. 449].

Особливо детально Василій Великий витлумачує заповідь «владарюйте», здійснюючи традиційне для святоотцівської думки порівняння пристрастей із звірями: «Ти володарюєш над усяким диким звіром. А чому ж, скажеш ти, дикі звірі сидять у мені самому?» [15, с. 444]. Людині дано владу не тільки над звірями, а і над собою: «Ти створений як володар, володар над пристрастями, володар над дикими звірами...» [15, с. 445]. І дійсну владу над світом людина може отримати, лише опанувавши себе: «Слід, щоб той, хто все прекрасно влаштовує у себе вдома, отримував право володарювати над іншими» [Там само], при чому влада над собою розглядається як влада не тільки над власними вчинками, а і над почуттями та думками [там само].

На новому теоретичному рівні ідеї моральнісної краси, естетичного споглядання, людської творчості розробляє Максим Сповідник, посилюючи христоцентричну перспективу та поглиблюючи вчення про людину як мікрокосм [60; 61].

Отже, естетичне споглядання світу включає споглядання розумної краси та законоугодженості 1) самої по собі, 2) як вияву Божої премудрості та творчої сили та 3) з повчально-етичної точки зору. Василій Великий постійно здійснює усі три способи, і робить наголос на тому, що кожен має привчити себе до такого споглядання як особливої діяльності, як духовної справи, не лише важливої та корисної, а і приємної, «солодкої», захоплюючої для людини як розумної істоти. Попри використання надзвичайно багатого природничо-наукового матеріалу, наявність різноманітних етичних настанов, догматичних і полемічно спрямованих тверджень, святитель чітко притримується основної мети бесід, яка співпадає із визначеною ним метою першої глави книги Буття: прославлення Бога як Творця світу [59].

2.2. Особливості теоестетики Ареопагітик

Корпус творів, приписуваних Діонісію Ареопагіту, з'явився на початку VI ст. і мав надзвичайний вплив як на східну, так і на західну середньовічну думку [3; 4; 76; 16; 17; 58; 53; 80; 88]. Ми хочемо показати, в якому сенсі предметами естетики Діонісія виявляються Бог сам по собі, Його прояви, ноуменальний та чуттєвий світ, розумна людська душа.

Для Ареопагітик характерне властиве античній та середньовічній культурі загалом об'єктивне розуміння краси [52, с.110]. Головний предмет естетики Діонісія – Абсолют та форми його самовиявлення. Вже кападокійці створили вчення про енергії божественної сутності, через які Бог являє Себе, залишаючись трансцендентним [6, с.223-229; 28]. Саме розуміння проявів Абсолюту як енергій Божої сутності, а не як плотинівсько-проклівських еманцій, робить неоплатонізм Діонісія християнським [6; с.239-249; 42]. Те, про що в онтологічному аспекті можна говорити як про виявлення, в естетичному аспекті називається вираженням або самовираженням. Енергії одночасно і виявляють, і не виявляють сутність: вони і тотожні сутності, і відмінні від неї, сутність і цілком присутня в енергіях і трансцендентна їм. Таким чином, Бог за самою Своєю онтологією – символ Самого Себе, адже Його енергії виявляють, не виявляючи, Його сутність. Оскільки сприйнятна і пізнавана сутність тільки в тому, в чому вона виявляє себе, а пізнаване в процесі пізнання іменується, то імена пізнаваних енергій, які виявляють Бога, будуть іменами Бога. Діонісій постійно говорить про Бога як про анонімного (оскільки сутність залишається трансцендентною своїм енергіям) і як про багатоіменного (оскільки до сутності належать усі імена її виявлень): Бога «оспівують і як безіменного, і як відповідного будь-якому імені» (DN 1,6) [19, с.37].

Тут самі найменовані енергії осмислюються як певного роду «синфемі», які походять від Бога як промені від сонця [43]. Водночас незрозумілими залишаються засади, на яких відбувається найменування, і це потребує подальшого аналізу божественної реальності як само-символічної.

Згідно з християнською догматикою, Бог є єдиний у трьох Особах. Трансцендентна троїчна єдність має внутрішнє розділення, яке виражається

іменами Отця, Сина і Святого Духа. Це абсолютні імена Бога, вони виражають особисті особливості єдиносутнісних іпостасей, а саме – ненародженість (для Отця), народженість (для Сина), виходження (для Св.Духа) і властиві Богу до будь-яких Його виявлень назовні. Діонісій відзначає об'єднаність та незлитність іпостасей, їх перебування одна в одній без змішування (DN 2, 4-5) [9, с. 53-59], а також говорить про Отця як про джерело божественності, який породжує Сина та виводить Духа (DN 2,7) [19, с. 65-67]. Але більш глибокі взаємовідношення трьох іпостасей в особистому спілкуванні любові Діонісій, на жаль, не розглядає. Тільки у Максима Сповідника християнський неоплатонізм піднімається до розуміння Бога як містерії любові трьох особистостей [69, р. 56]. Для Діонісія іпостасі трансцендентні, оскільки трансцендентна їх сутність. Але в енергіях виявляє себе саме сутність. Теорія енергії сутності в діяльності трьох особистостей, так докладно розроблена Афанасієм Олександрійським і кападокійцями як основа для пізнання Отця, Сина і Св. Духа [30; 69, р. 56], залишається у Діонісія невикористаною. Тому пізнання людиною трьох божественних особистостей загалом не обмірковується в ареопагітському корпусі, воно приймається на віру як зміст одкровення. Не показуючи внутрішньо-троїчного аспекту буття Бога, Діонісій позбавляє себе можливості показати естетичність внутрішнього життя Абсолюта, яка створювалась би символічним, життєвим, розумовим, любовним взаємним переплетінням відносин між сутністю, іпостасями та енергіями. Для Діонісія естетичність Бога самого по собі вичерпується символічністю відношень сутності та енергій, але, знову ж таки, конкретної картини Бога як буття, світла, любові, краси в собі Діонісій не змальовує. Тому дійсним предметом естетики Ареопагіта виявляється прекрасна, світлова, витворююча гармонію і симетрію, творча, любляча, виражаюча божественну сутність діяльність Абсолюта у відношенні до світу.

Понадсутнісний Бог творить світ своїми енергіями, і ними ж як всюдиприсутніми Він влаштовує, зберігає, рухає та єднає з Собою все суще. Предметом естетичного споглядання для Діонісія є як краса самих божественних енергій, так і прекрасне влаштування світу як результату їх діяльності. Сам світ

виражає божественні енергії, енергії ж виражають Бога, тому можна говорити як про символізм сущого [72; 82], так і про символізм божественних енергій.

Божественна сутність єдина. Вона повністю виражається в єдиній енергії, яка у відношенні до створеного сущого сприймається людським розумом як множинна і така, що отримує різні імена в залежності від того, на що саме і як вона діє.

Першою дією Бога у відношенні до світу є його створення, надання речам існування, сутностей, якостей тощо. Сам Бог як причина світу називається Понадсущим, але не тому, що Він взагалі не існує, а тому, що Бог сущий «іншим, ніж все суще, чином» (DN 1,1) [19, с.17]. Все суще як наслідок божественної діяльності – тільки образ причини, а не точна подoba (DN 2,8) [19, с.67], Бог не може бути поставлений в один ряд з існуючим, Він Сам – понадсутнісно позамежний всьому, понад-сущий, понад-єдиний (DN 1,2) [19, с.17], і в чому полягає буття Самого Бога, людський розум осягнути не може. До світу ж Він простягається своїми енергіями, і буття сущого полягає в причетності до цих енергій, а через них – до Бога. Оскільки Бог своїми енергіями творить суще, зберігає його в існуванні, задає його раціональні структури, регулює його розвиток, то ці енергії у відношенні до всіх створених сутностей виявляються їх «спільним буттям» (DN 5,5) [19, с.199, 201]. Будь-яка тварна сутність відмінна від Бога, не тотожна ні з Його сутністю, ні з енергіями, та існує лише в причетності до цілісної божественної енергії, в якій повністю виражається сутність Бога. Тому божественність «кожному, хто причащається, причащається вся, і ніхто не причащається лише до якої-небудь її частини» (DN 2,5) [19, с.61], при цьому вона сама залишається абсолютно непричасною як трансцендентна власним енергіям-проявам. Бог – «непричетно причетний» (DN 2,5) [19, с. 61].

В термінології Діонісія трансцендентність сутності Бога його енергіям виражається як його перебування в собі (в абсолютній самототожності і єдності) при всіх проявах (DN 5,2) [19, с.191]. Самі по собі божественні енергії трансцендентні щодо світу створених сущих, але можуть і наповнювати його. Все суще існує лише в причетності до цих енергій і тому, в певному сенсі, і самі

божественні енергії існують у світі. Подвійний спосіб існування енергій і в Бозі, і в світі робить їх і трансцендентними, і іманентними для суцього. Бог «у все і вище всього простягається невинними імпульсами нескінченних енергій» (DN 13,1) [19, с.327]. Таким чином, Діонісій стверджує, що божественні енергії, перебуваючи в Абсолюті, проникають крізь все суще: Божественна благість «доходить від найвищих і найстарших істот до найнижчих, і при тому залишається вище всього, так що ні вищим не досягнути її перевершеності, ні нижчі не вийдуть із сфери досягненого нею» (DN 4,4) [19, с.99]. Для опису Божої присутності в світі Діонісій використовує образ печатки (DN 2,5-6) [19, с.61]: оригінал повністю присутній в кожному відбитку, і причина відмінності відбитків – не сама печатка, а відмінність особливостей сприймаючого матеріалу. Діонісій постійно повторює, що свої осяяння Бог дає співмірно кожному із сущих (DN 1,2) [19, с.17]. Сам Бог як понадсущий є «безмежним і за сутністю, і за енергією», так що жодне суще як обмежене за своєю сутністю, а отже, і здатністю сприйняття не може вмістити всю повноту божественної присутності. Тому діяльність єдиної енергії Бога проявляється відносно кожного створеного суцього відповідно мірі здатності сприйняти її. Тим самим з'являється елемент різноманітності єдиного прояву Бога, а отже, божественна енергія в її інтенції до створеного суцього може розумітись як певний предмет естетичного споглядання, якщо його структурність виявиться прекрасною, гармонійною, естетично значущою.

Діалектика сутності і енергій Бога, його трансцендентності й іманентності створеному світу, його прихованості та явленості виявляється конкретною основою для можливості споглядання людським розумом Бога як Блага, Краси і Любові. Таке споглядання уможливорює символічно-оспівуюче іменування Бога згідно з цим потрійним сяянням його слави, зверненої в своїй явленості до створеного суцього. Бог у цих своїх діях споглядається як Причина світу. Каузальне відношення Бога до світу включає в себе три моменти: творіння, збереження через постійне впорядкування динаміки розвитку світу, привертання світу до єднання з Причиною (що виявляється екстатичним завершенням природного руху кожної розумної істоти). Ці три типи божественної активності у

відношенні до створеного суцього відображені в іменах Благо, Краса, Любов. Але Діонісій постійно підкреслює, що Бог як Благо не тільки творить світ, але і зберігає його, і притягує усе існуюче до себе. І як Краса Бог не тільки зберігає статичну і підтримує динамічну гармонію в суцшому, але і творить цю симетричність і спрямовує до себе як до завершеності. І як Любов Бог не тільки приваблює до себе суще, але і, екстатично виходячи із себе в любовному пориванні, творить його і зберігає його як любиме. Але все ж при реконструюванні розуміння Діонісієм цих трьох імен Бога необхідно робити акцент або на творчій, або на такій, що зберігає міру, або на єднальній функції енергії Абсолюта, говорячи відповідно про Бога як про Благо, Красу і Любов.

Трансцендентний і непізнаваний Бог проявляє себе у відношенні до створеного суцього не просто як причина, а як блага, прекрасна, любляча, розумна істота, яка творить благий і прекрасний, пронизаний любов'ю, розумно влаштований світ. Імена Блага, Прекрасного, Любові – не предикати, а імена живого Бога, і як такі, що відносяться до одного Бога, вони взаємопов'язані й нероздільні.

Бог є благим не просто як причина існування всього світу, Він іменується Благом саме тому, що дароване ним буття – прекрасне і дарується з любові, а не з необхідності. Благо прекрасне «як все-прекрасне і як понад-прекрасне... як саме по собі з самим собою єдиновидне, вічно перебуваюче прекрасне» (DN 4,7) [19, с.107]. Це абсолютна краса Бога, безвідносно до суцього і незалежно від нього. Але Благо також прекрасне як таке, що завчасно перед-має в собі «чарівність всього прекрасного» (DN 4,7) [19, с.107] як його причина. Бог передвічно утримує в собі першообрази всіх суцщих (DN 5,9) [19, с.213-217], які є передвизначеннями і «благими воліннями» Бога про суще і визначають і початок, і завершення всіх суцщих, а отже, і власну для кожного красу і чарівність (DN 4,7)[19, с.107]. Але прекрасне породжує любов до себе, і Бог «завдяки любові до прекрасного і добра в усьому через надлишок любовної благості... привернений до всього суцього промислом, як благістю, устремлінням і любов'ю» (DN 4,13) [19, с.127] і творить світ, і постійно підтримує його існування. Любов екстатична, «вона спонукає

люблячих належати не самим собі, а улюбленим» (DN 4,13) [19, с.127], тому і сам Бог і в творенні світу, і в постійному піклуванні про нього виявляється за межами себе, адже сам він позамежний сущому, і існує іншим чином, ніж воно. Бог звернений до сущого як Краса, Любов і Благо, і суще тягнеться до нього як до Блага, Краси і Любові. Кожній істоті властиво за природою намагатися зберегти власне існування, а це вже – устремління до Бога як до благого подателя буття; метою цього прагнення є досконалість і завершеність, максимальна повнота буття, а отже – довершена краса, якої можна досягнути тільки в Бозі, тобто сам Бог – податель всілякої краси і Самокраса і привертає до себе як Прекрасне; і як екстатична любов до сущого породжує любов, точніше, любов сущого до Бога є просто участь у божественній енергії, яка проявляє себе як любов. Імена Блага, Прекрасного, Любові хоч і розрізняються, але нероздільні; сам Бог – прекрасний як люблячий та благий, і любимий як прекрасний і благий, і благий як такий, що дарує в любові благо буття і прекрасно його впорядковує.

Таким чином, у своїх енергіях Бог сам відкриває себе як Прекрасне, що і уможлиблює його естетичне споглядання. Тому дійсним предметом естетичного споглядання у Діонісія в першу чергу виявляється енергійна явленість Бога у відношенні до світу. Хоча сама по собі божественна енергія в своїй простоті не може бути предметом естетичного споглядання, але у своїй спрямованості на світ енергія різноманітно являє себе, створюючи тим самим повноцінну об'єктивну основу для бачення її як прекрасної.

Споглядання енергій, які впорядковують світ, відрізняється від споглядання гармонійного сущого як результату цієї божественної діяльності. Божественні прояви назовні потребують «космологічного контексту», адже ні структура людських почуттів і споглядаючого розуму, ні самовитлумачення Абсолюту в Слові не стають для Діонісія основою естетики. Очевидно, що у Діонісія неможливо знайти суб'єктивно-ідеалістичну естетику. З іншого боку, естетичність Абсолюту самого по собі зведена до мінімуму. Тому тільки на тлі світу, у відношенні до якого Бог виявляє себе, Його славу можна естетично

споглядати, відчувати, розумно витлумачувати. І саме цей вияв Бога в напрямі до світу стає основою об'єктивно-ідеалістичної естетики Діонісія.

Впорядкованість і краса космосу також знаходить своє джерело в діяльності Бога, в Його дарах сущому, зокрема – в дарах існування, життя, мудрості. Буття – це тільки один із дарів Бога сущому, і це – найзагальніший дар. Існують і більш часткові дари – життя та мудрості, властиві не всім сутностям. Божественним енергіям причетне все суще, але все причетне різною мірою: «все неживе причетне йому (Богу) своїм існуванням, живе – його перевищуючій будь-яке життя животворчій силі, словесне і розумне його переважаючій будь-яке слово і будь-який розум само-довершений і над-довершений премудрості» (СН 4,1) [20, с.43]. Ближче всього до Бога стоять сутності, причетні більшій кількості дарів, таким чином маємо ієрархію сутностей: ангели (розумні безтілесні сутності), люди (розумні чуттєві сутності), тварини (чуттєві), рослини (живі), неживі сутності. Все причетне життю причетне різною мірою, так що ангельське життя відрізняється за інтенсивністю від життя людей, і далі – тварин і рослин, чие життя взагалі назване далеким «відлунням» життя. Так само розрізняються за ступенем інтенсивності та близьості до Бога типи премудрості. Так само проникнуто все суще енергією любові, так що загальнооб'єднуюча дія любові має зовсім різний характер в залежності від рівня існування. Ерос «може бути божественним, ангельським, розумовим, душевним, фізичним» (DN 4,15) [19, с. 131]. Аналогічно розповсюджується у всьому сущому Божа сила. Як здатність діяти, проявляти себе тим чи іншим чином силаневіддільна від сутності. Бог також має сили-енергії, в яких він являється, якими він діє. Все суще має силу – або розумову (здатність до пізнання), або життєву, або здатність до почуттів, або здатність до збереження власної цілісності у простій взаємодії з речами (DN 8,3). Таким чином, Діонісій знаходить в енергіях Бога основу для ієрархії створеного сущого, яка витворюється відповідно з мірою інтенсивності причетності до енергій. Ієрархія ж – основа симетрії і впорядкованості космосу, а отже – і його краси.

Ми вже показали специфіку розуміння Діонісієм божественних енергій як предмету естетики. Вони споглядаються як прекрасне явлення Бога в його спрямованості до світу. Другим по значущості естетичним предметом Діонісій вважає упорядкований і симетричний космос в його відкритості до божественних енергій. Космос прекрасний і сам по собі як самостійно покладений результат божественної діяльності, але дійсна його краса – не у внутрішній гармонії, а в тому, що ця вся прекрасна впорядкованість відображає в собі абсолютну божественну красу.

Бог безмежний і ніщо із сущого, ні вся цілокупність сущого (космос) не можуть вмістити всю повноту його присутності, стати адекватним його виразом. Але самим Богом стверджується міра і порядок як спосіб буття сущого; і кожне суще, і вся цілокупність сущого зберігаються в їх власній красі і виразності. Сущє в його сумірності та обмеженості не тільки не релятивізується, навпаки, впорядкованість і сумірність космосу є образом божественної краси, проявом Бога як Прекрасного. Впорядкованість космосу полягає в тому, що 1) кожне суще існує самостійно, у відповідності до своєї сутності і відповідним чином і рухається, і діє, проявляє себе, і прекрасним є згідно до свого логосу (DN 4,7) [19, с. 109], 2) логосом визначається чин, який займає суще в загальному порядку, і всі сущі (відповідно до чину кожного із них) утворюють всезагальну гармонію, неодмінною умовою якої є, з одного боку, розмежованість, роздільність, незмішуваність і незлитність різних сущих при поєднанні, непорушення кожним сущим меж власного існування, з іншого ж – нероздільність, нерозривність зв'язку всіх сущих, починаючи від матеріальних елементів і закінчуючи ангелами. Благовлаштування полягає в «незлитній єдності», «нероздільному і нерозривному об'єднанні», «в союзі без злиття поєднуваного» (DN 11,2) [19, с.307], все суще витворює єдину симфонію і гармонію (DN 7,3) [19, с.247].

Але цей порядок не статичний. Силою, яка його утворює та підтримує, є любов. Любов кожного сущого до самого себе природно співпадає з устремлінням до Бога, і все прямує до Бога відповідним його природі способом: «розумове і словесне – свідомо, чуттєве – чуттєво, непричетне почуттям – природженим

інстинктом збереження життя, а неживе і лише існуюче – тільки необхідністю бути причетним до Єдиного дійсно існуючого» (DN 4,4) [19, с.103]. При цьому, оскільки сам Бог любить все суще екстатично, виходячи із себе і сходячи до сущого в піклуванні про нього, кожне суще теж любить подібно до Бога, не тільки прагнучи Бога як прекрасного і блага, а беручи участь в божественній любові до всіх сущих, і вищих, і нижчих, і рівних по чину: до вищих – прямуючи, про нижчих – піклуючись, з рівними – спілкуючись (DN 4,12) [19, с. 127]. Любов є силою, яка спонукає Бога до творіння, і в той же час силою, яка пов'язує все суще у взаємній гармонії і спрямовує його до досконалості як до найвищої можливої краси: люблячи Бога і одне одного, суще вертає і передає божественні дари, відповідає божественному екстатичному прояву. Любов виявляється космічною і понадкосмічною силою, що об'єднує суще в собі і з Богом [80, р. 168; 85].

Частиною загальної впорядкованості космосу є «священна ієрархія» – ієрархія розумних істот (ангелів і людей), які прагнуть розумного єднання з Богом [73; 83]. Для розумних істот можливе найбільш повне у порівнянні зі всім сущим богоуподіблення як найбільш інтенсивна причетність його енергіям, і можлива передача досягненого пізнання божественного. Тому священна ієрархія визначається як 1) священний порядок чинів, 2) які мають відповідну міру знання і 3) відповідний образ діяльності по передачі цього знання. Пізнання полягає в причетності божественним енергіям, які виражають сутність Бога; при найбільш повному єднанні з енергіями розумна сутність спів-образує себе з ними, відтворює красу Бога в собі, стає образом Бога, відображенням його. Тут Діонісій говорить уже про обоження: розумна сутність, єднаючись з божественними енергіями, діє їх силою, по причетності беручи участь в божественній діяльності в світі, в першу чергу – в розповсюдженні божественного знання через відображення енергії, причетністю до якої і є знання. Тому і говориться про ієрархію як про систему дзеркал, які взаємно відображають божественне світло. Кожен чин, сприймаючи красу божественних енергій, стає прекрасним. Естетичність священної ієрархії полягає не тільки в тому, що чини впорядковані і взаємоузгоджені, але і в тому, що відбувається постійне сприйняття божественної

краси, відтворення її в собі і передача божественної довершеності, тому ієрархія і називається у Діонісія «образом Богоначальної краси», прямуючим до свого прекрасного прообразу.

Останнім естетичним предметом є людина [47; 76; 81], яка описується як прекрасна, гармонійна, світлоносна сутність. Вчення про людину як про мікрокосм у Діонісія не розгорнуте: він акцентує увагу перш за все на розумності людини, але в той же час говорить і про її цілісність [75], чому і можна проводити паралель між влаштуванням людини і влаштуванням світу. Людина – союз душі і тіла (DN 8,5), причому їй не тільки дарована незнищенність душі (DN 6,1) [19, с. 223], але обіцяне і безсмертя пов'язаного з нею тіла (DN 6,2). Головна здібність душі – розумність (DN 4,2) [19, с.95], завдяки якій людина може досягти ангелоподібного понад-природного єднання з Богом (DN 7,2) [19, с.239], або богоподоби, в чому і полягає природня мета існування людини згідно з її логосом. Оскільки ж все є прекрасним у відповідності із логосом, то у досягненні цього понад-природного єднання з Богом людина досягає і найбільшої можливої для неї краси. Сама людина влаштована ієрархічно, як і весь космос: чуттєве тіло підпорядковане душі, яка має центром розум; як і весь світ в цілому, метою свого існування людина має Бога; як ангели найбільш наближені до Бога в світі, так і в людині розум; і як через ангелів світу передаються енергії богопізнання, так і через розум людина найбільш причетна до Бога.

Тільки людина (розумна і чуттєва істота) може сприймати красу чуттєвого світу як символ божественного: ангели позбавлені почуттів, а тварини – розуму. Але хоча і речовина «має відлуння розумної краси», чим і виправдані чуттєві символи божественного, використані у Писанні, і саме чуттєве як символ ноуменального та божественного, все ж Діонісій віддає перевагу процедурі розумного витлумачення чуттєвого символу, яка полягає у розділенні розумного сенсу і чуттєвих властивостей, адже саме через розум людина досягає єднання з Богом.

При русі до Бога спочатку відбувається єднання людини в собі [74; 78]. Від множинності чуттєвих споглядань та, відповідно, множинності думок про чуттєве

людина сходить, збираючи ці думки разом, до простого і єдиновидного розумового споглядання сенсу, тобто енергія мислення, роздіблена множинністю думок, повертається до свого джерела і єдиновидності [75]. Таким чином, людина збирається в собі, а саме в центрі своєї душі – розумі. Після цього припиняється будь-яка розумова діяльність і людина досягає понадприродного єднання з божественними енергіями. Розум досягає спокою в Бозі, і саме спокій розуму – умова досягнення єднання з божественними енергіями: при спокої природніх енергій розуму він стає здатним сприйняти і відобразити божественні енергії, уподібнитися дзеркалу, яке вбирає в себе і передає божественне світло. Оскільки цей стан єднання з Богом понадприродний, він досягається в екстазі, людина полишає все чуттєве і розумове, тобто припиняє чуттєву, а потім і розумову діяльність. Єднаючись з Богом, людина відображає Бога і досягає богоподоби і, тим самим, божественної краси.

Естетика Діонісія – це естетика світла, бо все, що він розглядає, або є світло, або виявляє себе як світло, або відображає і передає його, або, принаймні, символізує світло. Крім того, додаткову можливість для естетичного, а не просто екстатичного споглядання світла створюють відмінності різних видів світла та їх інтенсивності при спільній основі будь-якого світла в світлі божественних енергій.

Ієрархія описується як система дзеркал, які передають божественне світло, саме богопізнання – як просвітлення і єднання з божественним світлом. Світло для Діонісія – одне із імен божественної енергії, божественна ж енергія єдина і проникає крізь все суще. Таким чином, перш за все, ми можемо виділити онтологічну функцію світла: все існує в божественному світлі, у причетності до нього. Божественній же енергії як єдиній властиво все єднати, збирати, вдосконалювати в привертанні до Бога, і це і буде повернення сущого до Бога, яке для розумних сутностей є богопізнанням. Пізнання розуміється як єднання з божественною енергією, тобто зі світлом, а отже – як просвітлення, і таким чином можна говорити про гносеологічну функцію світла. Світло майбутнього обоження – це те саме світло, єднання з яким людина досягає в екстазі, і те саме, яке взагалі

утримує в собі все суще (DN 1,5) [19, с.33]. І це – понадсутнісне, нефізичне світло (хоча сонце і його світло – це «віддалені образи Бога»), яке оточує і проявляє Бога, трансцендентного будь-якому світлу, навіть своєму власному. Божественні енергії – це сліпуче світло, грізне сяяння, яке надійно приховує і охороняє понадсвітлий морок божественної сутності, тому навіть в екстазі і навіть ангелами Бог не пізнаваний за сутністю, а пізнаваний тільки в виявляючих його енергіях. Але навіть це пізнання Бога нескінченне, адже енергія своєю безмежністю перевищує будь-яку скінчену істоту, яка їй причетна. Бога ніщо не може вмістити, а може тільки нескінченно прагнути його, досягаючи все нових і нових ступенів богоуподібнення. Бог – безмежна межа всього існуючого.

Висновки до розділу 2

У цьому розділі розглянуто естетичні концепції, які великою мірою увійшли у синтез Максима Сповідника. І для Василя Великого, і для Ареопагітик властивим є здійснювати виклад естетичної онтології та антропології у вигляді тлумачення Писання. І для Василя Великого, і для Ареопагітик предметом естетичного споглядання є Бог, світ та людина як символічні реальності. Суттєвою рисою естетичного сприйняття, відповідно, є його герменевтичний характер, одночасна задіяність та єдність відчуттів і розуму.

При аналізі екзегетичного гомілетичного твору Василя Великого «Гомілії на Шестидення» виявлено характерні особливості естетичного споглядання краси світу. Василій зосереджує увагу на описах чуттєвої краси світу, споглядання якої приносить відпочинок та радість зору. Очевидно, що ця радість не є чуттєвою насолодою в утилітарному значенні, це радість не від задоволення тілесних потреб. Радість від споглядання самої по собі чуттєвої краси свідчить про те, що людина не зводиться до власних тілесних потреб, є вищою за них – а також і про те, що світ існує не тільки для задоволення тілесних потреб людини, він багатший та глибший. Відчуття цієї глибини і світу, і людини, намагання пояснити причину такої чуттєво-понадчуттєвої радості і приводить до розумового пошуку, розумового споглядання світу і людини. Тому Василя Великого і цікавить велич

світу, доцільність та взаємоузгодженість його частин, наявність розвитку, підпорядкованого законам, наявність розумних інстинктів – природничо-наукова картина світу в аспекті її розумності як вияву творчого розуму Бога. Мета Василя Великого – показати, що через споглядання величі світу можна підвестись, і до пізнання морально належного, і до пізнання Бога.

Василій Великий відзначає єдність почуттів та ума у довершеному спогляданні, так що споглядання спирається саме на чуттєві сприйняття. Чуттєвий світ сприймається не як знак, який існує лише у функції знаку. Чуттєвий світ сприймається у його дійсності, споглядання духовних основ світу лише підкреслює його довершеність та красу, а не знецінює її. Краса та мудрість світоустрою є позитивним свідченням божественної мудрості та благості, й у такому сенсі не може бути повністю знецінена. Василій Великий звертає увагу на єдність в акті споглядання як усіх рівнів реальності – чуттєвого світу, його розумного устрою та Бога як їх буттєвої та розумної причини, так і відповідних пізнавальних здатностей – відчуттів та розуму.

Василій підкреслює красу людини як образу Божого, що може досягнути богоподоби при повному розвитку усіх своїх природних рис. Вчення про людину як морально-духовну особистість, покликану до самотворення, виявляє особливості антропологічного ідеалу християнського платонізму кападокійців, що суттєво вплинули на формування антропології та теоантропології Максима Сповідника.

Василій Великий вбачає красу тіла не у гармонії зовнішніх форм, а у доцільності усіх його частин та органів і у його гармонійному зв'язку з душею, його пристосованості до здійснення душевних потреб, до реалізації високого покликання людини. Прекрасне, розумне, доцільне влаштування людського тіла, подібно до доцільного влаштування створеного світу, свідчить про мудрість Бога-Творця.

Людина створена прекрасною (за образом), але ще незавершеною, їй надано можливість досягти божественної довершеності та надано сили для цього. Василій Великий відзначає, що у людини за природою не тільки наявна

можливість Богоуподібнення, а закладене *устремління* до Бога як краси. Мислитель вважає природною для людини саме естетичну потребу у її найвищій формі – як пошук найвищої краси, життєве устремління до неї. Основа морального життя, яке полягає у здійсненні заповіді любові, закладена у людській природі – у «природному потягу» до любові як спілкування (*κοινωνία*) із Богом та людьми, і ця основа моральності є суттєво естетичною. Саме завдяки природності для людини «потягу любові», з одного боку, та надзвичайній красі Бога, з іншого, і стає можливим здійснення морального життя,

Етична діяльність людини залежить від волі людини та від її цілі – довершеного ідеалу Бога як краси та блага, тож вона наділена художньо-естетичним характером. Порушення належного способу піклування про тіло та душу, надмірне піклування про тіло призводить до понівечення душі, яке описується як позбавлення краси. Слідування ж заповідям описується як художній процес «прикрашання» душі.

Онтологічна естетика Діонісія є наскрізним символізмом, який є виявом діалектичного характеру присутності Бога в світі: Бог – і іманентний, і трансцендентний світові. Будь-яке Його виявлення і в чуттєвих речах, і в розумоосяжних сутностях, і в усьому космосі в цілому є, з одного боку, повною Його явленістю, відкритістю для споглядання та пізнання, з іншого ж – повною прихованістю, недоступністю ні спогляданню, ні пізнанню. Бог споглядається в кожній чуттєвій речі, пізнається в усьому сущому, але щоб побачити цю Його іманентність світу, потрібно володіти хоч якоюсь мірою понадприродного богопізнання. В гносеологічному сенсі відповідним станом розуму буде «знаюче незнання»: адже розумове споглядання стає і розумінням божественної присутності в світі через його діяльність, і одночасним розумінням обмеженості світу і непізнаваності Бога в усіх Його діях, пізнанням непізнаваності. В естетичному ж сенсі відповідним станом буде споглядання світу як прекрасного: бачення чуттєвого символу стає і спогляданням краси самої речі (як пронизаної божественною енергією), і спогляданням нескінченної несумірності цієї речі з Богом, неповноти його виявленості в ній. Отож, одночасно дається споглядання і

подібності, і (завжди нескінченної) неподібності речі до Бога; кожна річ подібна до Бога, але сам Бог не є подібним ні до чого. Таким чином, і в богопізнанні, і в естетичному спогляданні світу катафатичність та апофатичність нероздільні та взаємообумовлені. І оскільки саме прекрасне завжди споглядається як і виявлення, і приховування, як виявлення, яке відсилає до приховуваного, то і можна говорити про символічну естетичність як про сутнісну рису системи Діонісія.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛУ 2

1. Аверинцев С. С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера / Аверинцев С. С. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4-5. – Київ, 2001. – С. 81-88.
2. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / Аверинцев С. С. // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 42-77.
3. Андрушко В. А. Ареопагитики в отечественной культуре XV-XVII вв. / Андрушко В.А. // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 67-78.
4. Андрушко В. А. Как читали сочинения Дионисия исихасты и их противники / Андрушко В.А. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 214-221.
5. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – М.: Вид. Моск. патріархату, 1989.
6. Бредшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. Ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. / Бредшоу Д. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
7. Бредшоу Д. Каппадокийские отцы как основоположники византийской мысли. Пер. А. Почекунина. Режим ел. доступу:
https://www.academia.edu/35816390/David_BRADSHAW_The_Cappadocian_Fathers_as_Founders_of_Byzantine_Thought_Дэвид_БРЭДШОУ

8. Бычков В. В. К вопросу о восточно-христианской гносеологии / В. В. Бычков // Историко-философский сборник. – М. : МГУ, 1971. – С. 57-80.
9. Бычков В. В. Малая история Византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 407 с.
10. Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. / Бычков В.В. – М.: ИФРАН, 2015. – 143 с.
11. Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. / Вальденберг В.Е. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – 536 с.
12. Василий (Осборн). Философский дискурс и богословская интуиция (Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник) / Василий (Осборн), еп. // Богословие и философия: аспекты диалога : богослов. конф. “IX Рождественские образовательные чтения”, 25 января 2001 г. : тез. докл. – М., 2001. – С. 88-96.
13. Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. / Василий Великий – М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. – 260 с.
14. Василий Великий, свят. Творения. Часть 5 / Василий Великий – М.: «Паломник», 1993. – 315 с.
15. Василий Великий, свят. Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. – М.: Сибирская благовонница, 2008. – 1135 с..
16. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / Горский В.С. – К.: Наукова думка, 1988. – 214 с.
17. Дионисий (Шлёнов), иером. «Ареопагитики». / Дионисий (Шлёнов), иером. // Православная энциклопедия. - Т.3. - М.:2001. - С.195-213.
18. Дионисий (Шленов), иером. Василий Великий / Дионисий (Шленов), иером. // Православная энциклопедия. - Т.7. - М, 2004. - С. 131-180.
19. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит / тексты, пер. с древнегреч. – СПб., «Глаголь», 1994. – XXIII, 370 с.

20. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. / Дионисий Ареопагит / тексты, пер. с древнегреч. – СПб., «Глаголь», РХГИ, «Университетская книга», 1997. – LXVI, 188 с.
21. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. / Дионисий Ареопагит / Вступит. статья, подгот. греч. текстов и пер. Г.М.Прохоров; ред. перевода иеромонах Григорий (В.М.Лурье) – СПб.: Алетейя, 2001 – 281 с.
22. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит / Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г.М. Прохорова. – СПб.: Алетейя, 2002. – XXII, 371 с.
23. Епифанович С.Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие / Епифанович С. Л. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. – Репр. изд. (Киев, 1915). – 144 с.
24. Йонайтис О. Б. *Corpus Areopagiticum* и традиции неоплатонизма / Йонайтис О.Б. // АКАДЕΜΙΑЕ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 6 / Под ред. А.В. Цыба. – СПб.: СпбГУ, 2005. – С. 386-389.
25. Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Понимание спасения в православной традиции / Каллист Диоклийский (Уэр), еп. / Каллист Диоклийский (Уэр), еп. // Страницы. Богословие. Культура. Образование. Журнал ББИ св. ап. Андрея. – 1996. – № 3. – С. 17–38.
26. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / архимандрит Киприан (Керн). – Киев : Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 433 с.
27. Ковалев С. А. Роль созерцания в неоплатонизме и средневековой философии (сравнительный анализ) / Ковалев С.А. // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001, – С. 42–50.
28. Кривошеин В. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого / Кривошеин В. // Богословские труды. 1952 – 1983 гг. Статьи, доклады, переводы. – Нижний Новгород: ИБИСKAN, 1996. – С. 230-241. – 371 с.

29. Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви. / Лаба В. – Львів: Свічадо, 1998. – 552 с.
30. Лопатин К. Учение Афанасия Великого о Святой Троице. – Казань, 1894. – 360 с.
31. Лосский В. Н. Богословие и боговидение. Сборник статей / Общ. ред. В. Пислякова, ред. М. Осиповой. / Лосский В. Н. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – 631 с.
32. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. / Лосский В. Н. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
33. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн.1. Богословские и аскетические трактаты. / Максим Исповедник, преп. – М.:Мартис, 1993. – 354 с.
34. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн.2. Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I-LV. / Максим Исповедник, преп. – М.:Мартис, 1993. – 286 с.
35. Мейендорф И. Ф., прот. Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций: Пер. с англ. Л. Волохонской. / Мейендорф И., прот. – 2-е изд. – Нью-Йорк: R.V.R., 1985. – 357 с. – Репр. Вильнюс, – М.: 1992.
36. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение: Пер. с англ. А. Кавтаскина. / Мейендорф И., прот. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
37. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века / Месяц С.В. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденоко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823-858.
38. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. / Михайлов П. Б. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 310 с.
39. Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Панайотис Неллас ; [пер. с англ. Н.Б. Ларионова]. – М. : Никея, 2011. – 304 с.

40. Оксфордское руководство по византистике / под ред. Э.Джеффрис, Дж.Хелдона, Р.Кормака. – Вып. 2. – Харьков: Майдан, 2015. – 1120 с.
41. Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и «Ареопагитском корпусе» / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С.264-308.
42. Петров В.В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 376-393.
43. Петров В.В. «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С.240-262.
44. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. / Саврей В. Я. – М.: URSS, 2005. – 1005 с.
45. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. / Саврей В. Я. – М.: Изд-во МГУ, 2012. – 256 с.
46. Семушкин А. В. О сходстве несходного в языческой и христианской философии (вместо предисловия) / Семушкин А.В. // Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. – СПб.: Алетейа, 2001. – С. 5-14. – 242 с. – (Античная библиотека. Исследования).
47. Сергиевский В. Антропология Дионисия Ареопагита / Сергиевский В. // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 62–77.
48. Серегин А. В. Античная философия и патристика / Серегин А. В. // Античная философия: Энциклопедический словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – с. 46 – 63.
49. Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов и церковных писателей II-VIII вв. / Сидоров А. И. // Анастасий Синаит. Избранные творения: Пер. с греч., вступ., комм. А.И. Сидорова. Приложение III. – М.: Паломник, 2003. – С. 459-476.

50. Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. / Ситников А. В. – СПб.: Алетея, 2001. – 242 с. – (Серия: «Античная библиотека». Исследования).
51. Столяров А. А. Патрология и патристика. Краткое введение. 2-е изд. / Столяров А. А. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. – 156 с.
52. Татаркевич В. Історія шести понять. / Татаркевич В. – К.:Юніверс, 2001. – 368 с.
53. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. ХІХ – поч. ХХ ст. / Тихолаз А. Г. – Київ: Парапан, 2002 – 320 с.
54. Тихон (Софийчук), игумен. Внутренняя целостность и богопознание / Тихон (Софийчук), игумен // Труды Киевской духовной академии. – 1999. – №2. – С. 59-135.
55. Туренко В.Е. Погляд на людську любов у світлі східної святоотецької думки. / Туренко В.Е. - К.: ВПЦ «Київський університет», 2016. - 207 с.
56. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. / Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. – К.: Україна, 2001.— 512 с.
57. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. / Флоровский Г. В., прот. – Париж, Умка-Press, 1990. – Репр. воспр. изд. Париж, 1931. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
58. Флоровский Г. В. Восточные Отцы V-VIII вв. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. / Флоровский Г. В., прот. – Париж, Умка-Press, 1990. – Репр. воспр. изд. Париж, 1931. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.
59. Чорноморець Є.М. Естетичне споглядання в «Гоміліях на Шестидення» Василя Великого / Чорноморець Є.М. // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць – 2017. – Вип. 121 (6). – С. 165-170.
60. Чорноморець Є.М. Етичне і естетичне у аскетичному вченні Максима Сповідника / Чорноморець Є.М. // Практична філософія. – 2017. – Вип. 4. – С. 23-29.

61. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про естетичне споглядання символічної дійсності / Чорноморець Є.М. // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць» – 2017. – Вип. 127 (12). – С. 178-182.
62. Чорноморець Є.М. Поняття краси душі в східнохристиянському неоплатонізмі / Чорноморець Є.М. // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія. – Харків: ХВУ, 2001. – Вип. XI. – С. 102-110.
63. Чорноморець Є.М. Теологічна естетика Ареопагітик / Чорноморець Є.М. // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск. – Вип. 2. Теологія і філософія релігії. – Вінниця: ВНТУ, 2012. – С. 110-118.
64. Шичалин Ю. А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии / Шичалин Ю. А. // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 32–43.
65. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение: Пер. с пол. Д.Сизоненко. / Шпидлик Ф. – М.: Паолине, 2000. – 493 с.
66. Янг Ф. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст. Перевод с англ. П. Б. Михайлова, А. В. Серегина, М. В. Егорочкина и др. / Янг Френсинс М. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 620 с.
67. Armstrong A. H. Man in the Cosmos. A Study of some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity / A. Hilary Armstrong // Romanitas et Christianitas / Ed. W. der Boer. – L.: North Holland Publishing Company, 1973. – P. 5–14.
68. Behr J. The formation of Christian theology / Johr Behr. – V. 2: Nicene Faith. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2004. – 507 p.
69. Berthold G. C. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2-5-Septembre,

1980. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — pp. 51-59.

70. Dillon J., Klitenic Wear S. Dionisius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes / John Dillon, Sarah Klitenic Wear. Cornwall: APC, 2007. — 142 p.

71. Fisher J. The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysios / Jeffrey Fisher // *The Journal of Religion*. — 2001. — № 81:4. — P. 529–548.

72. Gersh S. Ideas and energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite / Stephen Gersh // *Studia Patristica*. — 1984. — № 15. — P. 297–300.

73. Hathaway R. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius / Ronald F. Hathaway. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. — 175 p.

74. Hodgson Ph. Dionysius the Areopagite and Christian Mystical Tradition / Phyllis Hodgson // *The Contemporary Review*. — 1949. — № 176. — P. 281–285.

75. Kharlamov V. L. "The beauty of the unity and the harmony of the whole": Concept of theosis in the theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite / V. L. Kharlamov. — Drew University, 2006. — 410 p.

76. Louth A. Denys, the Areopagite / Andrew Louth. — Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989. — 134 p.

77. Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite / Andrew Louth // *Journal of Theological Studies*. — 1986. — № 37. — P. 432–438.

78. Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys / Andrew Louth. — Oxford: Oxford University Press, 1981. — 213 p.

79. Mainoldi E.S. Deifying Beauty: toward the definition of a paradigm for Byzantine Aesthetics / Ernesto Sergio Mainoldi // *Aeisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*. — № 11 (1). — Firenze University Press, 2018. — p. 13-29.

80. McGinn B. The Monastic turn and Mysticism / Bernard McGinn // *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*. Eds. B. McGinn, J. Meyendorff. New York: Crossroad, 1985. P. 131-185.

81. Otten W. In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena / Willemien Otten // *Heythrop Journal*. – 1999. – № 40. – P. 438–455.
82. Perl E. D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite / Eric D. Perl. – N. Y.: State University of N. Y. Press, 2005. – 163 p.
83. Perl E. Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism / Eric D. Perl // *American Catholic Philosophical Quarterly*. – 1994. – № 68. – P. 15–30.
84. Perl E. Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite / Eric D. Perl // *Greek Orthodox Theological Review*. – 1994. – № 30. – P. 311–365.
85. Perl E. The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite / Eric D. Perl // *Journal of Neoplatonic Studies*. – 1997. – № 6. – P. 45–73.
86. Putnam C. C. Beauty in the Pseudo-Denis / C. C. Putnam. – Washington: Catholic University of America Press, 1960. – 376 p.
87. Rist J. M. Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature / John M. Rist // *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium Part One* / Ed. P. J. Fedwick. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. – P. 137–220.
88. Rist J. M. Platonism and Its Christian Heritage / John M. Rist. – L., 1985. – 245 p.
89. Rist J. M. Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul / John M. Rist // *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought* / Ed. H. J. Van Westra. – Leiden: E. J. Brill, 1992. – P. 135–161.
90. Tatakis B. Byzantine Philosophy. Trans. N.J. Moutafakis. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. – 424 p.
91. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – 715 p.

РОЗДІЛ 3

ЕСТЕТИЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА МАКСИМА СПОВІДНИКА

Висхідна інтуїція кападокійців щодо єдності естетичного, морального та духовного [9] у бутті Бога та, відповідно, світу та людини, цілком визначає і думку Максима Сповідника. Створюючи синтез попередньої богословсько-філософської думки [97; 104; 109; 3; 121; 122; 123; 127; 92], він творчо розвиває та істотно поглиблює основні патристичні естетичні вчення - про онтологічний характер краси, універсальний характер концепту образу [87], художньо-естетичний характер морального життя [10; 12], теургічний ідеал людської краси (у Богові) [59; 65], морально-естетичний характер гносеології [68; 77; 82].

Богословсько-філософська система Максима Сповідника є не просто теоцентричною, а теоантропоцентричною, оскільки увесь світ, вся історія вважаються включеними в історію спілкування людини з Богом [60, с.326-327; 125, р. 352-459]. За Максимом Сповідником, символ є способом спілкування людини з Богом, усі символічні реальності є створеними для людини засобами аналогії до Божественного [100, р. 95-147]. Таким чином, осередком естетичної проблематики у Максима Сповідника є не просто проблема образу, а проблема людини як істоти, яка сама є символом та має здатність до сприйняття і творення символів. Тому цілком релевантним є розглядати естетику Максима Сповідника як естетичну герменевтику у світлі його символічної антропології.

У власному аскетичному вченні Максим Сповідник наслідує трьохетапну схему духовного розвитку особистості, яка містить щаблі *praxis* (морально-етична діяльність) – *theoria* (споглядання духовної реальності) – *theosis* (обоження) [18, с.229-245; 100, р.131-147]. Відповідно, перший підрозділ буде присвячено проблемі творчості, адже для патристичної думки загалом є характерним розуміння людини як динамічної істоти, яка має власне покликання та ціль життя у єднанні з Богом. При цьому духовний шлях до довершеності описується як процес витворення прекрасної особистості. Уявлення Максима про художньо-творчий характер морально-аскетичної діяльності людини як процесу її богоуподібнення і стануть предметом спеціального аналізу. У другому підрозділі

розглянемо вчення Максима Сповідника про умови та специфічні риси естетичного споглядання символічної реальності. Предметом аналізу в третьому підрозділі стане вчення Максима Сповідника про красу людини у світлі концепції богообразності та теургічний характер ідеалу краси.

Поняття естетичної герменевтики в сучасній науці застосовується для характеристики вчення Г.-Г. Гадамера [103]. Християнсько-неоплатонічна естетика була яскравим прикладом того, як усі естетичні категорії й естетичні діяльності тлумачилися у межах герменевтики, й кожен естетичний предмет ставав символом, що потребував герменевтичного розуміння і тлумачення.

3.1. Божественна і людська творчість як вияв свободи і любові

Здійснене у ранній патристиці філософсько-богословське осмислення перших глав книги Буття (про створення Богом світу) спричинило нову інтерпретацію концепту творчості (порівняно із античною філософською традицією).

Естетизований переклад на грецьку оцінки Богом створення світу в першій главі книги Буття (словом *kalos*), зокрема, сприяв тому, що процес створення світу розумівся як художня діяльність. Вже апологети (I-II ст.) сприймали Бога як насамперед Художника, зокрема наслідуючи античну традицію, особливо стоїчну [12, с. 191]. Біблійна оповідь про створення світу «із нічого», тобто про створення і неоформленої матерії, яка потребує подальшого оформлення та прикрашання, ще довго була предметом філософсько-богословського осмислення та гострої полеміки, оскільки вона принципово відрізняла християнський світогляд від античного. Вона передбачала і переосмислення поняття творчості.

Твердження про створення Богом світу «із нічого» є догматом християнської релігії, який лежить в основі патристичної символічної космології. Афанасій Александрійський пише про буттєву «прірву» між Богом та світом [91, с. 56]. Кападокійці, чий богословсько-філософські погляди стали авторитетом для усієї подальшої візантійської богословської думки, постійно наголошують, що тільки Бог має справжнє буття, а світ як створений «із нічого» має власне існування як

дар від Бога [91, с. 57]. У Ареопагітському корпусі стверджується, що щодо буття світу Бог є не-буттям як понад-буття, а світ існує «у причетності» до Божого буття [91, с. 61]. Максим теж вказує на суттєву відмінність Бога та світу: «Бог за природою є завжди та у дійсному смислі слова Один та Єдиний, Він утримує у собі усю сукупність дійсного буття та у той же час перевершує це буття. А якщо це так, то взагалі нічого із того, що позначається словом «буття», не має буття у дійсному смислі слова. Адже взагалі нічого із того, що відрізняється від Бога за сутністю, не споглядається разом з Ним від вічності – ні вік, ні час, ні ті створіння, які мешкають у них. Бо дійсне та недійсне буття ніяким чином не сполучаються одне із одним» [49, с. 216]. Як і автор Ареопагітського корпусу, він користується терміном «причетність» [50, с. 126; 55, с. 258], описуючи залежне від Бога буття світу. Максим підкреслює не тільки над-часовість Бога та існування світу у часі (полемізуючи із оригенізмом). Сповідник наголошує на особистому ставленні Бога до світу (хотіння, бажання його створити): Бог «хотінням (Своїм) привів у буття причетні (до Нього) створіння згідно із логосом, який осягає тільки Він, та через повнощедру силу (Своєї) Благості» [55, с. 258].

Крім того, якщо у стоїків природа-художниця діє згідно із певними законами (Цицерон, Зенон), то біблійний Бог є творцем самих законів існування світу. У термінології Максима, Бог вічно утримує логоси всього сущого, наперед знає та визначає сутності усіх речей, закони їх існування та цілі їх руху (розвитку) [44, с. 30]. Творчість Бога має абсолютно вільний характер: Бог не обмежений у створенні світу ані співвічною матерією, ані законами, ані необхідністю творити задля самовиразу: «Над-переповнений Бог привів у буття створіння не як такий, що потребує чогось, але (Він зробив це), щоб вони сприймали співмірну причетність до Нього, а Він Сам веселився б про діла Свої, бачачи їх радіючими та завжди ненаситно насичуваних Ненаситним» [50, с. 126]. Отже, єдиною причиною створення світу мислиться любов, бажання поділитись повнотою буття та радістю.

Результат божественної творчої діяльності характеризується як прекрасний, про що свідчать численні захоплені описи краси світу в патристичній літературі.

Красу та гармонійність створеного світу Сповідник описує не за допомогою образів та порівнянь, а аналізуючи ідеальні основи цієї краси. Власне, це є опис не чуттєвого, а умового споглядання. Так, у «Містагогії» він говорить, що чуттєвий світ «велично зітканий із багатьох видів та природ» [52, с. 159], тобто відзначає велич єдності різноманітного у чуттєвому світі. Описуючи співвіднесеність надчуттєвого «світу» логосів та чуттєвого світу, визначеного цими логосами, Сповідник відзначає їх взаємне відображення один одному: чуттєві речі виявляють логоси, які, в свою чергу, є смыслом, суттю, законом чуттєвих речей. Захоплення у мислителя викликає одночасна суттєва відмінність цих світів та їх єдність в існуванні один для одного та один в одному: «не можна стверджувати, що своєрідні властивості, які замикають кожен із світів у самому собі та ведуть до розділення та роз'єднання їх, мають більшу силу, аніж дружня спорідненість, таємничим чином дана їм у єднанні» [52, с. 168].

Також християнські мислителі відзначають поступовість процесу створення світу, фіксовану в Біблії, та описують її як поступове прикрашання, доведення до довершеності. Тертуліан (II ст.), наприклад, вважає, що спочатку Бог «створив світ немовби із необроблених елементів, а потім зайнявся їх прикрашанням. Адже і світло Бог не одразу наповнив блиском сонця, і темряву не одразу обмежив приємним місячним світлом, і небо не відразу ж відзначив сузір'ями та планетами» [цит. за: 12, с. 191]. Василій Великий розгляду першої глави книги Буття присвячує цілий цикл проповідей («Гомілії на Гексамерон»). Звісно, художній стиль цього твору, образність та поетичні мовні прикраси є ознакою риторської майстерності святителя та мають на меті вплив на почуття та розум слухачів. Однак безсумнівною є і щирість описуваного святителем захоплення розумною красою створеного світу. Для підкреслення значущості кожного наступного етапу ускладнення й урізноманітнення світу він добирає різні художні вирази, але усі вони описують цей процес як поступове прикрашання.

Максим хоча і не заперечує буквального сенсу біблійної оповіді про створення світу, однак для нього головним є ідеальний, духовний зміст творчого процесу. Так, мислитель зазначає, що при створенні світу спочатку закладаються

його ідеальні основи – логоси [44, с. 30], якими і визначається як родова та видова різноманітність світу (його ієрархічна влаштованість), так і закони руху та розвитку (історичний, часовий вимір). У шість днів (які розуміються як певна епоха у бутті світу, а не як астрономічні дні) закінчується створення світу, і надалі він існує за визначеними законами [49, с. 223; 44, с. 30].

Отже, ознаками Божественної творчості є свобода (як незалежність від будь-яких обмежень, вільне творення із нічого за довільно встановленими законами), любов (мета створення світу – поділитись радістю буття, ошчасливити інші істоти), краса результату творчості (власне світу), радість як суб'єктивне переживання краси світу і Богом, і створеними істотами; поступовість створення світу як прикрашання та доведення до довершеності, яке тривало у часі (опис створення світу як художнього процесу, що тривав у часі). Максим відзначає піднесений характер божественної краси, яка відкривається у творчості Бога, її нескінченність та неосяжність. Розумна краса створеного світу сприймається візантійськими християнськими мислителями як свідчення та вияв Краси, Благості та Премудрості Бога-Художника.

Деякі із візантійських мислителів зараховували до рис богообразності людини здатність до творчості. Так, Феодоріт Кирський (V ст.) порівнює людську творчість із Божественною: «людина, за подобою до Бога, Який її створив, виробляє будинки, стіни, міста, пристані, кораблі, корабельні, колісниці і багато чого іншого, як, наприклад, зображення неба, сонця, місяця та зірок; статуї людей та подоби безмовних тварин. Але є нескінченна відмінність у створенні. Бог усього витворює і із суцього, і із несущого, при тому без труда та без тривання часу. Тільки захоче, вже і здійснює, що Йому завгодно; а людині для виготовлення витвору потрібна речовина, потрібні знаряддя, і світло, і роздуми, і час, і праця, і інші мистецтва ... кожне мистецтво запозичує потрібне для себе у інших мистецтв. Але і так витворюючи, людина дещо уподібнюється до Творця, як образ до Первообразу» [цит. за: 12, с. 192]. Очевидно, що тут під творчістю розуміється створення нових речей, які раніше не існували. Предметна творчість

тут розуміється гранично широко – в античному сенсі, як створення корисних речей у першу чергу, а вже потім як витворення зображень та подоб.

Немесій Емеський (V – поч. VI ст.) теж відзначає здатність до наук та мистецтв (в античному сенсі цього слова) як рису, характерну для людини та таку, що відрізняє її від тварин: людині «є властивим також знання наук та мистецтв, як і діяльність, що відповідає цим мистецтвам» [66, с.13]. При цьому він наводить класичне із часів Аристотеля філософське визначення людини: «людину визначають як тварину розумну, смертну, таку, що має здатність до мислення та пізнання» [там само], та не здійснює якогось особливого християнського переосмислення людської творчості. Цілком як у перипатетичній традиції, здатність розуміється як певна можливість (сила, *dynamis*), яка може бути здійсненою у реальному житті: людина називається такою, що має «здатність до мислення та пізнання, тому що через навчання ми досягаємо наук та мистецтв, маючи (від природи) лише силу (*dynamis*), здатну сприймати і думки, і мистецтва, а проявів (*energeia*) цієї сили досягаючи через навчання» [66, с. 13-14]. Ця здатність, за Немесієм, відрізняючи людину від тварин, допомагає їй у задоволенні природних тілесних потреб (забезпечення харчування, одягу, житла, лікування та ін.) та стає причиною суспільного способу життя людей: «Завдяки наукам та мистецтвам ... ми маємо потребу один у одному, а внаслідок цього, збираючись у множині у одному місці, у взаємних стосунках спілкуємось відносно різних потреб життя – яке зібрання та спільне життя називається містом – щоб поряд та безпосередньо користатися взаємними послугами. Адже людина за природою – тварина стадна та суспільна» [66, с. 12]. Отже, основна сфера призначення та застосування цієї здатності – культурна діяльність людини. Немесій також звертає увагу, що саме як розумна істота людина має здатність до самовизначення, вільну волю [66, с. 129-130], завдяки якій і має можливість вільно здійснювати і культурну, і морально-етичну, і розумову діяльність: «у нашій волі містяться і мистецькі (технічні) дії, і чесноти, і всяка душевна та умова діяльність» [66, с. 129]. Таким чином, за Немесієм, наявність вільної волі є необхідною задля здійснення як творчої предметної діяльності, так і

моральнісного життя [15]. Але моральнісне життя не сприймається як творча діяльність людини.

Для багатьох представників ранньохристиянської культури та богословської думки було характерним критичне ставлення до античного мистецтва та культури загалом. Не тільки сам по собі політеїзм, а і пов'язані із ним моральне зубожіння, надмірний захват зовнішньою пишністю, красою та багатством слугували загальною підставою для такої критики [12, с. 203]. Основою такої критики та формування нового естетичного ідеалу довершеної особистості стало євангельське благовістя. Краса людини як витвору Бога-Художника, як мікрокосму (тобто цілісного відображення світу у власній природі) та одночасно його володаря світу, як істоти, у якій утворюють цілісну та нерозривну єдність душа та тіло, гармонійно сполучаються різні тілесні органи та душевні здатності, стала предметом умового естетичного споглядання для багатьох поколінь християнських мислителів. Особливо ж піднесено-духовне витлумачення оповіді про богообразність людини у світлі євангельського вчення про її покликання до богоподоби та безсмертя зацентрувало увагу на моральнісній красі людини, а євангельське вчення про майбутнє тілесне воскресіння – надало нове розуміння ролі тіла та тілесної краси як вияву духовної краси. Також усвідомлення вільного характеру етичної діяльності людини, необхідності власними зусиллями спрямовувати життя до Бога привело до розуміння художнього відношення людини до власного життя. За влучним спостереженням сучасного дослідника, «уся діяльність із морально-практичного вдосконалення людини (а вона була у центрі усієї християнської культури) сприймалась християнськими мислителями як художня творчість, результатом якої мав стати особливий «образ»..., прекрасний витвір мистецтва – довершена у моральнісному відношенні людина» [12, с. 196].

Так, вже ап. Павло закликає наслідувати йому, як він наслідує Христа (1Кор.4:16), звертаючи увагу своїх адресатів на необхідності узгодження власного життя із заповідями Христа та Його життям як зразком людяності та здійснення богообразності. У грекомовній культурі такий заклик природним чином призвів

до переосмислення терміну «мімесіс» у морально-аскетичній площині, що відбулося вже в апологетів [12, с. 229].

Іріней Ліонський (II ст.) за способом взаємодії порівнює душу людини із художником, а її тіло – з інструментом [12, с. 195]. Подібно до того, як художник поступово здійснює у матеріалі швидко створену ідею виробу, так і тіло людини поступово реалізує задуми людини. Сама ж людина має слухатись Бога-Творця, Який може прикрасити її душу «чистим золотом та сріблом» (під прикрасами розуміються моральні чесноти) [12, с. 196].

Климент Александрійський (II ст.) у творі «Педагог» описує витворення людиною себе прекрасно-благою як поступовий процес надбання чеснот та умового уподібнення Богові-Логосу через богопізнання. Філософсько-богословські, ще переважно спекулятивні та схематичні ідеї Климента, підхоплені та розвинені Оригеном та Євагрієм, отримують у Максима ґрунтовне осмислення та змістовне наповнення через їх узгодження із багатим аскетичним досвідом як самого мислителя, так і його попередників [29; 100, р.28-72].

На час життя Сповідника в аскетичній практиці вже був набутий значний досвід богословського аналізу моральних станів людської душі, психологічного аналізу пристрастей та чеснот [74, с. 31]. У власному аскетичному вченні Максим наслідує як отців морально-практичного напрямку (Василій Великий, Марк Подвижник, Варсонофій та Іоанн й інші), так і інтелектуально-спекулятивного (Касіан Римлянин, Ориген, Євагрій, Григорій Ниський, Діонісій Ареопагіт) [100, р. 71; 25] та містичного (Макарій Єгипетський) [72; 35]. При цьому Максим намагається не просто узагальнити та систематизувати надзвичайне багатство аскетичного досвіду, а показати його глибинний зв'язок із догматикою та антропологією [27, р. 103]. Як власний аскетичний досвід, так і дружба із багатьма видатними сучасниками (авва Фаласій, преп. Софроній Єрусалимський, папа Мартин, папа Григорій та ін.) відкрили для Сповідника красу довершеної добродісної особистості, різноманіття шляхів здійснення такої краси. Саме тому здатність людини до творчості Максим розуміє перш за все у моральному аспекті.

Сповідник пише: «Бог, який створив (demiourgisas) людське єство, подарував йому буття, сукупно із волею, та сполучив із цією волею творчу здібність здійснювати належне (dynamin ton katekon ton poietiken)» [44, с. 104; 118]. У наступному рядку уточнюється, що «здібність здійснювати належне» – це властива людині від природи здатність виконувати божественні заповіді: «kata physin poietike ton theion entolon esti dynamis» [там само].

Створення людини Богом позначається словом *demiourgisete*, яке використовував ще Платон для опису космотворчого процесу. Згадане слово Максим також застосовує щодо Церкви, яка у таїнствах «витворює» (*demiourgousa*) людину як таку, що живе «по Христу» [52, с. 181; 116]. Ми вже відзначали, що божественна творчість розуміється як самовільна та повністю необмежена – ані матеріалом, ані часом, ані законами.

Для позначення характеру діяльності людини використовується слово, похідне від *poiein* (робити), яке перекладач передав словом «творчий». Такий переклад є доцільним з огляду на філософську історію цього терміну. Так, В.Татаркевич відзначає, що термін *poiein* в античності використовувався у тому числі задля позначення мистецької діяльності, але суттєво відрізнявся за змістом від сучасного слова «творити». По-перше, щодо малярів та скульпторів вважалось, що вони не створюють нові речі, а лише відтворюють те, що є у природі (йдеться про теорію людської діяльності як наслідування, імітації, сформульовану Платоном у «Державі»). По-друге, «якщо поняття творця та творчості передбачає свободу дій, то у грецькому понятті митця і мистецтв було закладене підпорядкування законам та правилам. Мистецтво тоді визначалось як «виготовлення речей за правилами»» [79, с. 232].

Очевидно, що як реалізація здатності здійснювати належне діяльність людини є обмеженою та визначеною певними законами, що уподібнює її до творчості античного митця. Також людина, витворюючи себе, не є вільною у встановленні мети власної діяльності: як ціль, так і зразок є заданими (богоуподібнення), адже людська діяльність по самовдосконаленню розуміється як наслідування Бога [52, с. 182]. Заданість цілі та законів діяльності, а також

даність людини самій собі як матеріалу, який потребує обробки та довершення, принципово відрізняє людську творчу діяльність від божественної.

Також Максим говорить про «творчу» силу любові [50, с. 140; 111] як праведності, використовуючи слово *oikodomein* (піклуватись про дім, господарство, утримувати, влаштовувати). Відповідно, людину, яка живе за заповіддю любові, названо словом *oikodomos*. Таким слововживанням Максим підкреслює продуктивний та конструктивний характер людської етичної діяльності, попри те, що при цьому не витворюються нові предмети.

Уявлення про людину як богообразну істоту задає широкі горизонти людської творчості, які у своїй антропології відзначає Максим [85].

Так, Бог як Первообраз, за яким створено людину, та як ціль людського життя за природою є нескінченним та безмежним у своїй довершеності та красі. Сама ціль людської творчої діяльності, таким чином, є надзвичайно піднесеною.

Однією із богообразних рис людини є свобода. На думку Немесія Емеського, навіть предметно-практична діяльність людини залежить від її волі, тим більше – етична [6, с.125-130]. За вченням Максима, людина має природну волю (*physikon thelema* або *thelesis*) (прагнення) та особисту (*gnome*) [62, с. 236-241; 43, с.117-122]. Природна воля – це «здатність прагнення до буття за природою та (здатність) збереження усіх властивостей, істотно природі належних» [18, с. 140], вона є «стремлінням розумним та життєвим» [18, с. 141], тобто безпосередньо пов'язана із розумом. «Гномічна» воля – це «спосіб використання (вольової здатності)» [18, с. 143]. Якщо буття людини дане їй Богом, то благо-буття (буття благим та премудрим), залежить від гномічної волі, яка належить особистості. «Тільки один Бог є Благим за природою, і тільки той, хто наслідує Його, є благим за своєю волею» [50, с. 144]. Природно властивим людині є прагнути до Бога та здійснювати добродійності, але людина може обирати, чи слідувати їй цьому природному прагненню, чи ні: «Вічнобуття та небуття мислячої та розумної сутності знаходиться у волі Того, Хто створив усе добрим; а бути благими чи дурними за волінням – залежить від волі створінь» [50, с. 135]. В результаті вільного воління людина може діяти проти власної природи, зловживати нею [44,

с. 18-21]. Отже, здійснення чеснот чи пристрастей залежить від воління (вибору) людини. Але саме по собі воління не є творчою здатністю, воно є лише умовою творчої етичної діяльності.

«Глави про любов» починаються із визначення любові: «Любов є блага налаштування душі, згідно із яким вона нічому із суцього не надає перевагу щодо знання (гносис) Бога» [50, с. 97; 111]. Ієрархічна влаштованість суцього, наявність найбільшого ступеня краси та довершеності у Богові, Божественна любов є причиною обирання богопізнання як найвищої життєвої цінності: «Бог створив і світ видимий, і світ невидимий; душу та тіло також Він створив. І якщо видимий світ є таким прекрасним, то який же світ невидимий? І якщо він кращий за видимий, то наскільки перевищує обидва світи Бог, Який їх створив?» [50, с. 130]. Краса Бога підтримує любов розуму, для якого природним є саме знання речей «божественних та умоосязних» [там само]. Таке розуміння краси як причини любові та захвату є суто неоплатонічним, із християнських мислителів про Красу Бога як причину любові до Нього систематично вчив Діонісій Ареопагіт. Максим звертає особливу увагу на моральні наслідки такої інтенції людини до Бога. Любов до людей є наслідком та проявом любові до Бога у подвійному аспекті: через наслідування Богові у Його любові до світу [50, с. 99, 140] та через відсутність надмірної прив'язаності до речей та чуттєвого світу загалом (така прив'язаність породжує взаємну ворожнечу серед людей) [44, с. 23, 28].

Важливим для розуміння всезагальності заповіді любові є ствердження абсолютно рівної цінності усіх розумних душ, їх однакової богообразності (володіння здатностями до праведності та знання), їх однакового покликання (можливості досягти довершеності у Богові): «Немає розумної душі, яка за сутністю була б більш цінною, аніж інша розумна душа. Бо Бог, будучи Благим, витворює всяку душу за образом Самого Себе та приводить її у буття саморухомою. І кожна душа за своєю волею вибирає або честь, або через діла свої добровільно приймає безчестя» [49, с. 216]. Єдність природи усіх людей є основою рівного люблячого ставлення до них, незалежно від їх морального стану, адже можливість богоуподібнення є у кожної людини: «Як Бог, будучи за єством

благим та безпристрасним, усіх **однаково** любить, як Свої створіння, але праведного прославляє, оскільки він засвоює себе (Богові) завдяки своїй (добрій) волі, а поганого милує по Своїй благоді ...; так і людина, яка добровільно стає благою та безпристрасною, **однаково** любить усіх людей: праведного внаслідок єства та за (його) благе воління, а поганого – (також) внаслідок єства та із співчуття жаліючи його як нерозумного та такого, що ходить у пільмі» [50, с. 99].

Максим неодноразово говорить про витворюючу природу любові: «Поєднай любов із знанням та не будеш гордовитим (пихатим), а станеш духовним зодчим, який витворює і себе, і усіх, що навколо» [50, с. 140]. Творча сила любові щодо самої людини, за Сповідником, полягає у тому, що через любов долаються усі пристрасті (вони, власне, і руйнують цілісність людини) та відновлюється згідне із природою благе влаштування людини [50, с. 143], тоді як самолюбство є причиною внутрішньої дезінтеграції [50, с. 140]. Творча сила любові щодо інших полягає у тому, що любовне ставлення до них може «поєднати їх із Богом, Благим за природою, щоб вони стали благими» [50, с. 144]. Натомість самолюбство та спричинене ним пристрастне ставлення до речей приводить до ворожнечі з приводу цих речей [50, с. 107, 122, 143]. Способи прояву любові можуть бути різними, залежно від ситуації, а саме – морального стану самої людини та її оточуючих. Описуючи різні ситуації, Максим показує всезагальність цієї заповіді, її постійну актуальність, можливість завжди її здійснити за умови наявності бажання. Так, зокрема він називає такі можливі прояви любові: завжди добре думати про інших [50, с. 138], мати сердечну праведність, великодушність, терпіння, вміти розсудливо користуватись речами [50, с. 100], служити ближньому [50, с. 99], мати у серці співчуття, радість при виправленні недоброї людини [50, с. 98], переносити біль та ганьбу без злоби та ненависті [50, с. 99], не заздрити та не давати приводу для заздрості [50, с. 140]; не слухати наклепів та не зводити їх самому [50, с. 102], не ображатись, не ображати та шукати примирення із ображеним [50, с. 100, 101], допомагати майном та донесенням Слова Божого [50, с. 99] тощо. Отже, за змістом моральнісна творчість людини полягає найбільшою мірою у здійсненні заповіді любові, надбанні любові як головної

чесноти [99]. Багатоманіття життєвих ситуацій, у які потрапляє людина, відкриває можливості для здійснення цієї заповіді різним чином, тобто до творчого ставлення людини до моральнісного життя.

Свобода людини найбільшою мірою проявляється у намірі (skoros) людини щодо будь-якого діла, яке вона робить: «Бог дошукується наміру усього, що ми звершуємо: робимо ми це заради Нього, чи із іншої причини» [50, с. 112]. У намірі (внутрішній спрямованості до певної цілі, задля якої і здійснюється вчинок), тобто спрямованості волі людини до Бога чи до самолюбства, полягає надзвичайна свобода (внутрішня незалежність від об'єктивних обставин) та, відповідно, найбільша можливість до етичної творчості. Максим перераховує численні справи та вчинки, показуючи, що їх моральна цінність – не у них самих, а у намірі особистості, яка їх здійснює, бо «суд Божий розглядає не діла, а намір, із яким вони здійснюються» [там само]. Так, піст, молитва, псалмоспів, милосердя, піклування про подорожніх, пошук знання та безстрастя перестають бути добрими справами, коли звершуються заради марнославства [50, с. 112]. Максим стверджує, що цінність виконання будь-якої доброї справи, будь-якої заповіді полягає саме у внутрішньому намірі людини [50, с. 127]. Так, він наводить приклад благочестивого та неблагочестивого способів виконання заповідей блаженства (Мт. 5:3-12): «Світ має багато убогих духом, але не так, як належно; багато засмучених, але через втрату майна чи загибель дітей; багато незлобивих, але щодо нечистих пристрастей; багато голодних та спрагнених, але прагнучих привласнити чуже та неправедно збагатіти; багато милостивих, але до тіла та тілесного; (багато) чистих серцем, але з причини марнославства; (багато) миротворців, але підкоряючих душу плоті; багато вигнаних, але за свою розпусту, багато зганьблених, але за ганебні гріхи. Але блаженні лише ті, хто заради Христа та по Христу роблять та терплять це. ... І не тому вони блаженні, що роблять і терплять це (бо і вищезгадані роблять те саме), а тому, що роблять та терплять це заради Христа та по Христу» [50, с. 126-127]. Наслідування Бога, прагнення не втратити причетності до любові, бажання добра ворогам та кривдникам – намір, який робить цінним та корисним терпіння невдячності, образ, гонінь, лихослів'я,

наклепів, биття, вбивства [50, с. 140, 144]. Максим так високо оцінює намір людини, що вважає, що люди діляться лише на благочестивих та нечестивих [50, с. 124].

Свобода ставлення людини як до будь-якого власного діла, так і до будь-яких життєвих обставин полягає у її намірі; спрямованість до збереження причетності до любові робить це ставлення творчим як щодо самої людини, так і щодо оточуючих, егоїстична спрямованість спричинює як внутрішню дезінтеграцію людини, так і ворожнечу із іншими людьми, тобто є всебічно деструктивною. Отже, від воління (наміру, вільного вибору людини) залежить, чи буде її етична діяльність творчою, чи деструктивною.

Творча етична діяльність людини має позитивні перспективи свободи [78, с.173]. Так, Максим вказує на те, що заповіді є загальними законами моральної діяльності, визначаються логосами. А конкретний спосіб здійснення чеснот або виконання заповіді залежить від особистості. Крім того, Максим розрізняє виконання заповідей та добровільні добрі справи, угодні Богові. Якщо виконання заповідей (любові до Бога та ближнього, утримання від крадіжки і вбивства тощо) є обов'язковим, їх порушення є гріхом, то добровільні обітничі «мають значення дарів» [50, с. 141].

Праведне життя – тільки перший етап духовного розвитку людини. Для символічного зображення усього духовного шляху людини Максим використовує образ храму, який одночасно підкреслює художній та поступовий, процесуальний характер практично-етичної і споглядальної діяльності людини (витворювання прекрасної особистості).

На час життя преподобного християнське мистецтво вже набуло значного розвитку, стало культурною реалією. Досить поширеним був жанр опису архітектурних пам'яток загалом та їх інтер'єру, зокрема – розписів та мозаїк (Астерій Амасійський (V ст.), Прокопій Кесарійський (VI ст.), Хорікій із Гази (VI ст.) та ін.) [10, с. 132-153]. Так, історик Прокопій Кесарійський у трактаті «Про споруди імператора Юстиніана», зокрема, описує храм св. Софії та виражає захоплення красою, величчю та монументальністю цього храму. Він відзначає

співмірність та гармонійність усіх розмірів та об'ємів храму, симетрію та подібність окремих його елементів і, одночасно, неможливість пояснити його красу та величність такими структурними характеристиками [10, с. 145-146].

Очевидно, що використання Максимом образу храму як місця божественної присутності, звершення богослужіння мало місце не тільки з богословських причин – достатньо згадати порівняння ап. Павлом людини із Божим храмом (1Кор. 3: 15-17), яке відсилає до бесіди Ісуса Христа із самарянкою, а і з суто естетичних: храми справді були прекрасними. Так, сам Максим Сповідник, коли ще був секретарем імператора Іраклія, відвідував літургію у Великій Церкві, так що коментує послідовність архієрейської літургії [95]. Але цілком у власному ідеалістичному дусі він використовує образ храму в його ідеальному сенсі. Як природу Сповідник описує лише у її ідеальній красі (єдності багатоманітного, законоузгодженості, символічності Богові), а не у чуттєвому явленні краси, так і храм він розглядає у його символічності Богові та структурній подібності світові та людині, не вдаючись до опису реальних храмів.

Незацікавленість преподобного предметною творчою діяльністю людини можна пояснити не тільки його особистим містичним складом. Богословське питання про природу та зміст сакрального мистецтва ще не було на часі. Але глибина християнського розуміння онтологічної та символічної специфіки образу у самій системі Максима Сповідника виявилась у тому, що його теорія образу мала важливе значення для осмислення природи ікони як сакрального образу під час іконоборчої кризи (як показано у працях К.Шенборна, В.Живова [28], В.Баранова, Е.Лаута, В.Лур'є [42] та ін.).

Для зіставлення розглянемо один із прикладів використання образу оселі для зображення добродійного життя в автора – попередника Максима Сповідника. 14 повчання авви Дорофея (VI ст.) називається «Про витворення та здійснення душевного дому чеснот» [26]. Авва Дорофей, який загалом полюблив наводити приклади й образні порівняння задля більшої наочності, застосовує цей образ у педагогічних цілях – показати, що духовне життя має певні закони, що духовна праця потребує поступовості, неперервності, постійності, часової тривалості,

зусиль. Мова йде не стільки про безпосередній вплив повчань авви на Максима, скільки про розповсюдженість та пояснювальну силу образу оселі, храму: «Людина, яка бажає створити душевний дім, не повинна бути недбалою щодо жодного із боків своєї споруди, але рівно та злагоджено зводити її. ... Спочатку слід покласти підмурок, тобто віру... і потім на цьому підмурку людина повинна будувати споруду рівномірно: якщо трапився послух, вона має покласти один камінь послуку; якщо стався смуток від брата, повинна покласти один камінь довготерпіння; якщо випала нагода до стриманості, повинна покласти один камінь стриманості. Так від усякої чесноти, для якої випадає нагода, треба докладати до споруди по одному каменю і таким чином зводити її з усіх боків, підкладаючи то камінь співчуття, то камінь відсікання своєї волі, то камінь незлобивості» [26, с. 168-169]. Розвиваючи цю аналогію, авва Дорофей далі говорить про терпіння та мужність як наріжні камені; про смирення як розчин, що поєднує камені (адже будь-яка чеснота без смирення не є чеснотою); про розсудливість як балки; про любов як кривлю (адже любов є «довершеністю усіх чеснот») [26, с. 169-170]. Також необхідною є майстерність будівничого, тобто вміння правильно звершувати добродієвості (Дорофей наводить приклади правильного та неправильного звершення) [26, с. 171-173]. Як ми бачимо, аналогія оселі підкреслює трудомісткий та одночасно цілеспрямований характер добродієвості діяльності, так що розумне звершення чеснот веде до певного душевного устрою, має кінцевий результат, не є чимось випадковим та таким, що зникає безслідно. Результатом же порушення правил моральної діяльності буде крива або зруйнована оселя, тобто марність та безглуздість витрачених зусиль [26, с. 169-173].

Порівняно із суто аскетичним тлумаченням образу оселі у Дорофея, тлумачення образу храму в «Містагогії» Максима має одночасно піднесений та глибоко філософський характер. Максим описує людину як єдність тіла, душі та ума, а також звертається до аскетичної схеми сходження людини до Бога (добродієвність – споглядання – містичне єднання): «Свята Церква Божа є людина; вівтар у ній представляє душу, божественний жертвник – ум, а храм –

тіло. ... І храмом, як тілом, Вона представляє моральнісну філософію; вівтарем, наче душею, вказує на природне споглядання; божественним жертовником, як умом, виявляє таємниче богослів'я» [52, с. 160]. Відповідно, людина є образом церкви, бо здатна у власній аскетичній діяльності кожною частиною свого єства слугувати Богові та виявляти Його, тобто витворювати себе храмом Бога: «тілом своїм, наче храмом, вона добродійно прикрашає діяльнісну (творчу) здатність душі, здійснюючи заповіді згідно із моральнісною філософією; душею, як вівтарем, вона приносить Богові, при посередництві розуму та відповідно до природного споглядання, логоси чуттєвих речей... умом же, неначе жертовником», досягає єдності із Богом та висвітлення «Його всесвітлими променями» [52, с. 160-161]. Як кожна частина храму відрізняється за своєю конкретною функцією при тотожності спільного призначення усіх частин, так і людські здібності, кожна своїм чином, може здійснювати спільне для них усіх призначення людини – явлення Бога, яке описується як прикрашання душі та освітлення її, тобто як художній процес, результат якого є прекрасним. Таким чином, образ храму дозволяє Сповіднику описати аскетичну діяльність людини як цілеспрямований, поступовий, художній процес.

У 5 главі «Містагогії» Максим ще детальніше розгортає аналогію церкви та аскетичного сходження людини до Бога, детально описуючи структуру душі та етапи розвитку та вдосконалення її окремих сил. Він знову відзначає, що душа «стає прекрасною та величною» [52, с. 164], а також «причетною до радості Божої» [52, с. 165]. Як ми бачили, авва Дорофей за допомогою образу оселі описує тільки практичний етап аскетичної діяльності – «влаштування душі як дому чеснот». Максим образ храму використовує ширше та глибше. Він дає стислий нарис структури душевних здатностей та аналізує усі три етапи сходження людини до Бога – і практично-етичний, і споглядальний, і містичний, вказуючи, яким чином задіяні та набувають освячення різні душевні сили. Також, на відміну від авви Дорофея, Максим наголошує на красі людини як храму Бога та на радості, яка з'являється у душі внаслідок довготривалої праці та є виявом відчуття причетності до Бога у Його безмежності та благості [52, с. 163-165].

Особливим предметом уваги мислителя є саме людина як довершений храм Бога. Як і світ, і Писання, храм розглядається у антропологічній перспективі, адже головне призначення і світу, і Писання, і храму – слугувати людині у її високому [93, с.79-80]. Відзначимо, що і людину, і світ Сповідник не просто порівнює із храмом, а називає храмами, вказуючи на їх тотожне призначення (виявляти Бога) та на тотожну ціль існування (обожнення, освячення). Максим описує «таїнство втілення» [124, р.75-79; 27, с.68] Бога у світі, церкві, людині як у певних символах чи сінфемах, покликання яких – прославляти Бога.

Порівняння душевно-тілесної природи людини та етапів її морального сходження із устроєм храму стає обґрунтуванням містично-символічного тлумачення богослужіння як сходження до Бога, яке Максим здійснює у другій частині «Містагогії» (глави 8-24) [52, с.169-184].

Отже, Сповідник характеризує аскетичну практику як художній процес, який ніколи не закінчується [106] та змістом якого є поступове прикрашання людини моральними чеснотами і просвітлення божественним світлом. Нескінченність художньо-естетичного процесу богопізнання та богоуподібнення була постійною темою роздумів Григорія Ниського [34; 101].

Уподібнення самої людини до церкви відкриває та прояснює соціальний горизонт її творчої діяльності, а світу до церкви – космічний горизонт.

Вільна воля людини у процесі духовного сходження має надзвичайне значення. Обирання творчого або деструктивного напрямку життя не є одиничним актом. Вибір добра треба постійно підтримувати. Авва Дорофей вказував на необхідність духовної «майстерності», тобто правильного виконання чеснот. Максим також відзначає, що не тільки будь-яка праведна (за зовнішнім виявом) дія, а і прагнення до божественного знання можуть бути неправильними за внутрішнім наміром (ціллю), що робить їх деструктивними. Так, саме по собі знання розумної основи світу та божественного промислу про світ тільки привертає ум до споглядання Бога, але не звільняє людину від прив'язаності до чуттєвого світу та, відповідно, викликаних цією прив'язаністю пристрастей: «Безпристрасне знання божественних (речей) не переконує розум до кінця

зневажити (речі) матеріальні, воно скоріше нагадує простий помисел про матеріальну річ. Тому можна знайти багато людей, які мають превелике знання та, однак, подібно до свиней валяються у багні плотських пристрастей» [50, с. 129]. Тому любов до Бога, яка виявляється у постійності спрямованості до Бога [50, с. 97, 129] та до людей, у постійному наслідуванні божественному піклуванню про людей, у виконанні заповідей, є необхідною на усіх щаблях сходження. Сповідник неодноразово наголошує на постійності, що, власне, у аналогії із храмом є умовою зведення споруди.

За наявності такого правильного внутрішнього влаштування [50, с. 118] людина не тільки досягає знання законів існування світу (закладених у логосах) [50, с. 106], а і вміння правильно ставитись до себе та до речей. Ми вже відзначали, яким важливим вважає Сповідник намір людини у будь-якій її діяльності (який є головна ціль, яку покладає собі людина при здійсненні вчинку). Також важливим є поняття *hresis* (використання) у його смислових варіантах «зловживання, невірне використання» (*parahresis*) та «правильне використання» (*orthos hresis*) [18, с. 225]. За загальним онтологічним уявленням Сповідника, все, що існує, має власне природне призначення (природну ціль існування). Злом є неправильне використання як душевних та тілесних сил людини, так і предметів: «Із даних нам Богом для використання речей одні містяться у душі, інші – у тілі, а треті – навколо тіла. Наприклад, ті, що у душі, це її сили; ті, що у тілі – це органи відчуттів та інші члени; ті, що навколо тіла – це їжа, власність тощо. Тому використання їх на благо чи на зло ... являє нас або праведними, або порочними» [50, с. 117]. Очевидно, що обрання способу використання як душевної чи тілесної сили, так і якогось предмету залежить від гномічної волі людини. Так само Максим вказує на можливість різного відношення людини до душевних і тілесних станів (страх та сміливість, любов та ненависть, радість і печаль, пам'ять і забуття, насолода й мука, життя та смерть) та зовнішніх обставин (багатство та бідність, слава й безслав'я тощо), вказуючи, що самі по собі вони не є ні злими, ні благими, «вони виявляються благом чи злом в залежності від використання» [там само]. Надмірна прив'язаність ума до речей – це зло, «гріховне використання

думок» [50, с. 118], бо «ум діє згідно із єством, коли тримає у покорі пристрасті, споглядає логоси сущих та перебуває із Богом» [50, с. 139]. Розум же має (за природою) керувати тілом [50, с. 118]. Він має не дослуховуватись до тілесних почуттів та не догоджувати тілу, а виховувати його [50, с. 115]. Коли людина здійснює «гріховне використання думок», тоді вона і душевні сили буде спрямовувати невірно, і тілесні органи буде використовувати неналежним чином, і сторонні речі. При правильному (згідному із їх природою, із ціллю їх існування, тобто призначенням) спрямуванні душевних сил людина матиме чесноти знання, розсудливості, любові та цнотливості; а при невірному – пристрасті незнання, безрозсудності, ненависті та розпусти [50, с. 121]. Так і щодо речей: «не їжа – зло, а чреволюбство..., не матеріальні блага, а грошлюбство, не слава, а марнославство», тобто злом є невірне ставлення душі до речей, «яке походить від недбальства ума про природне виплекання (сил душі)» [там само]. Поняття цілі є надзвичайно важливим для Сповідника [58, с.496-50] та загалом патристичної думки [16, с. 179].

Отже, якщо людина може правильно спрямовувати діяльність власного ума та розуму, керувати душевними силами та тілом, вона зможе і правильно опікуватись речами [50, с. 98], бути розумним хазяїном [50, с. 131]. Тут Максим використовує слово *oikonomikos* – піклування про господарство, дбайливість. Самовладдя людини, оволодіння власними пристрастями, життя за заповідями відкриває не тільки соціальний горизонт для творчої діяльності людини (витворення стосунків любові), а і космічно-економічний (доцільне господарювання у світі). Максим розвиває вчення про особливу роль людини як мікрокосму. Ця роль проявляється не тільки у господарюванні у світі, а й у преображенні світу, яке матиме місце у есхатологічному майбутньому [70, с.117-125; 125]. Так, він розрізняє п'ять пар протилежностей у світі, які мали досягти гармонійної та повної єдності через людину, яка досягла богоподоби: чоловік – жінка, всесвіт – рай, земля – небо, чуттєвий світ – умоосязний світ, Бог – творіння [18, с. 168-189]. Теологи переконані, що думки Максима про умови доцільного господарювання людини у світі, про її творче космічне покликання

виявляються актуальними для сучасного осмислення причин екологічних проблем та пошуку шляхів їх вирішення (Ж.Бастер, Т.Горичева та ін.) [86].

Отже, головним предметом творчості для особистості виступає сама людина у всіх її проявах, а також життєсвіт людини, як у релігійному, так і у світському вимірах. Творче самовитворення людини є необхідним щаблем до виховання здатності до естетичного сприйняття реальності як прекрасної цілісності та символічного світу, для формування розсудливого, конструктивного, витворюючого ставлення до природного світу та культури. Через творче уподібнення Богові особистість сприяє виявленню Його «слави» як повноти Його краси у світі людської культури. Більше того, людина стає знаряддям художньої діяльності Бога. Максим пише про це так: ««Славою» називається явлена ними законним образом краса божественної зрілості, яка є з'єднанням перемоги і премудрості, діяльності та споглядання, чесноти і гносису, доброти і правди. Бо, з'єднані один з одним, вони випромінюють єдину славу і сяйво Бога. ... Бог здійснює в нас, як в знаряддях [Своїх], всяке діяння і споглядання, всяку чесноту і ведення, всяку перемогу і премудрість, всяку добро й істину; ми ж беремо участь в цьому тільки своїм добровільним розташуванням, бажаючи блага» [44, с. 155]. Із множини усіх можливих чеснот і знань формується обличчя індивіда з усіма відмінними рисами чеснот та знань [там само]. І ця особистість стає вже не просто символом – тобто богоподібною реальністю, що відображає образ, а сінмефою – носієм діяльності Першообразу. Людина як головний символ, що потребує тлумачення, стає ключем до загальної естетичної герменевтики і загальної теорії творчості. Остання стає теорією теургії, оскільки людина покликана творити дії над-природні, бути знаряддям божественної творчості. У зв'язку з цим здатність людини до бачення світу як результату художньої творчості Бога набуває особливого значення, оскільки саме із врахуванням результатів цього естетичного споглядання має відбуватися теургічна діяльність.

3.2. Естетичне пізнання світу як цілісної символічної реальності

Споглядання (*theoria*) – термін, важливий для усієї християнської богословсько-філософської традиції [36; 38; 35]. У античній філософській традиції він, за Цицероном, означав розумове осягнення у пошуках сутності, філософування [94, с. 384]. За Платоном, саме для умового споглядання відкривається «усе найкраще, що існує» (*Resp. VII 532c*), «божественна краса» (*Бенкет 210e*). Плотін у трактаті V.8 «Про умоосязну красу» описує досвід умового споглядання ідеальної краси. Вже у античній платонічній традиції умове споглядання ідеальної дійсності мало естетичний характер, та навпаки, у ієрархії краси ноуменальний світ як більш довершений мав вищу красу, яка і захоплювала, приваблювала розум. Слово «*theoria*», походячи від «*thea*» (зір), виражало ідею зорового сприйняття, у широкому сенсі – міркувати, думати, філософувати. У християнській думці завдяки помилковій етимології (*theon horan* – бачити Бога) (вперше використаний Плутархом) це слово стало означати здатність до споглядання Бога [94, с. 379], «істинне споглядання» як споглядання дійсності у Богові. Характерним був цей термін і для александрійської школи (починаючи від Климента), і для антиохійської екзегетичної традиції (Діодор Тарсійський та ін.). Діодор, розробляючи типологічний метод інтерпретації біблійних текстів та відрізняючи його від алегоричного, під «теорією» розумів споглядання, яке намагається осягнути духовний сенс біблійного тексту за допомогою типології [64, с. 51]. Також християнські мислителі приділяли особливу увагу умовому спогляданию світу, його розумної впорядкованості та законоузгодженості, яка є свідченням божественної присутності у світі та джерелом богопізнання. В обох випадках умовою «умового споглядання» («теорії») є уявлення про наявність духовного сенсу (в світі, у Писанні), тобто певна символічна онтологія.

Патристичне вчення про онтологічні основи умового споглядання символічної структури створеного світу базується на тлумаченні текстів Нового Завіту, найбільш цитованим є фрагмент із Рим.1:20: «Невидиме Його, вічна сила Його та Божество, від створення світу думанням про твори стає видиме». Вчення про умове споглядання духовного смислу Писання ґрунтується на твердженні про

божественне авторство Писання, його духоносність. У «Містагогії» Максим безпосередньо порівнює онтологічно-символічні структури людини, світу та Писання.

У антропології Максима Сповідника безпосередньо пов'язані ідея людини як мікрокосму та ідея людини як образу Божого. Ідея відображення гармонії космосу у людській природі була розвинена в античній філософії Платоном, Аристотелем, стоїками, Філоном; у християнській думці різним чином переосмислена кападокійцями та Немесієм Емеським [18, с. 162; 124, р. 140-144; 16]. Характер християнського сприйняття цієї ідеї пов'язаний із уявленням про єдину душевно-тілесну природу людини, про одночасну відмінність та нероздільність душі та тіла. «Бог з самого початку замислив людину **двоскладою**, – Він забажав і завжди бажає, щоб людина об'єднувала у собі природи, які самі по собі не мають природної необхідності у єднанні» [18, с. 119]. У «Містагогії» Максим безпосередньо порівнює людину та світ. Першою суттєвою рисою подібності є духовно-матеріальна структура обох реальностей: людина складається із душі та тіла, а світ – з умоосязного та чуттєвого рівнів. Вже самі терміни «чуттєвий» (тобто пізнаваний тілесними відчуттями) та «умоосязний» (пізнаваний для споглядаючого ума), застосовані тут Максимом, говорять про наступну рису подібності – спорідненість душі до духовного світу, а тіл – до матеріального: «...умоосязні (сутності) мають внутрішню відповідність (logon) до душі, а душа – до умоосязних (сутностей); (чуттєві) ж речі мають образ (typon) тіла, а тіло – образ чуттєвих речей» [52, с. 167]. Тіло людини має відповідні здібності, якими людина сприймає матеріальний світ, а душа має ум як здатність до сприйняття умоосязного світу (цей рівень реальності і називається умоосязним відносно людини).

Духовний та матеріальний рівні не просто співіснують, матеріальне (чуттєве) є підпорядкованим духовному: «Світ умоосязний міститься у чуттєвому, як душа у тілі, а чуттєвий світ поєднаний із умоосязним, як тіло поєднане із душею» [там само]. Логоси є принципами існування та розвитку усіх сутностей, а душа керує діями тіла; через це можна говорити про поєднання тіла із душею як керуючим

началом, а тілесного світу з умоосязним як визначальним принципом: «Умоосязні (сутності) є душа (речей) чуттєвих, а останні, у свою чергу, є тілом умоосязних (сутностей)» [там само]. Через нематеріальність та непросторовість душі й одночасно її постійний вплив на тіло можна говорити, що вона перебуває у тілі; а логоси, відповідно, як нематеріальні смисли чуттєвих речей містяться неначе у самих речах.

За Максимом, логоси речей мають власний чуттєвий вияв у реальних чуттєвих речах (оскільки визначають їх зовнішню форму, структуру, закони руху і розвитку), так що чуттєвий світ є символічним виявом умоосязного світу [52, с. 160]. Максим говорить про відповідність між душевними силами та тілесними відчуттями: «кожному із п'яти відомих тілесних відчуттів відповідає певна душевна сила» [18, с. 124], перші є образами (*paradeigmati kai eikones*) для останніх: зір відповідає у душі здатності ума, слух – розуму, здатність нюхати – емоційності, смак – здатності бажання, дотик – життєвій силі [18, с. 125]. Тобто тіло, за Максимом, є символічним виявом душі не тільки як такої, що керує ним, а і у власній влаштованості; душевна та тілесна природи створені співмірними та взаємно доповнюваними.

Сповідник акцентує увагу на тому, що саме у своїй своєрідності чуттєва та духовна реальності і існують одна для одної та повинні, не змішуючись та не втрачаючи власних особливостей, доповнювати та виявляти одна одну. Максим Сповідник підкреслює реальне, дійсне існування чуттєвого світу поряд із умоосязним та їх взаємну відмінність (і, одночасно, їх відмінність як створених реальностей від нествореного божественного буття) [5, с.104; с.110-129; 4, с.131; 71]. Мислитель зазначає, що Богом «в них закладено логос єдиноутворюючої сили», а «дружня спорідненість таємничо дана їх у єднанні» [52, с. 168], так що Бог є причиною єдності як людини, так і світу.

Як і Василій Великий, Сповідник відзначає, що пізнання Бога як самосущої та цілісної причини світу у космічному бутті, зміні та рухові є подібним до пізнання цілісної, безмежної та простої душі як такої, що керує діями та рухом

тіла [56, с. 108-112]. У той же час очевидно, що сам спосіб присутності Бога у світі суттєво відрізняється від способу присутності душі у тілі [52, с. 159-160].

Максим порівнює Святе Письмо із людиною подвійним чином. Так, при одному тлумаченні Старий Завіт уподібнюється до тіла, а Новий – до душі, що відображає загальне християнське розуміння історичного процесу (виповнення старозавітних обітниць у новозавітний час). При другому – «тілом усього Писання, Старого та Нового Завітів, слугує історична буквальність Писання, душею ж – смисл написаного, який і є метою устремлінь ума» [52, с. 166]. Тим самим історична реальність, подібно до фактичної реальності речей у світі, з одного боку, визнається у своїй дійсності, з іншого, розглядається з точки зору власного над-історичного сенсу. Така структурна онтологічна відповідність між світом, Писанням та людиною [102] свідчить про призначення світу та Писання для людини, про те, що вони є божественними одкровеннями, даними на зрозумій для людини мові. Ця ідея, зокрема, мала відображення у загальній християнській традиції порівнювати світ із книгою [64, с. 65]. Сам Сповідник широко використовує метафору світу як книги і порівнює Писання зі світом. Максим Сповідник не просто використовує ці порівняння, а створює послідовне вчення про втілення Бога-Логоса у світі та Писанні через логоси (власні думки-воління щодо світу та історії, які, з одного боку, перебувають у речах як їх смисли, а з іншого – утворюють єдність у самому Богові-Слові) [124, р. 75-80; 5, с.100-129; 27, с.68]. Людина як образ Божий має природу, яка найбільше відповідає меті втілення Бога та має здатність до максимально можливого для створеної істоти сприйняття Його довершеності [124, р. 73-75]. Тим самим алегорично-анагогічний спосіб сприйняття дійсності та Писання [25] має не тільки онтологічно-структурне, а й антропологічне та телеологічне обґрунтування. Умове споглядання світу називається природним спогляданням (*physike theoria*, *physike philosophia* тощо). У цій назві відображується і об'єктивний аспект (сама природа має ідеально-чуттєву структуру), і суб'єктивний (споглядання ідеальної дійсності є природним для людини). Споглядання смислів Писання називається *graphyke theoria*. Хоча перелічені терміни використовуються самим Сповідником у різних

творах та не аналізуються, сучасний англійський дослідник Блоуерс показав, що обидва терміни позначають споглядання логосів, тобто ідеальної дійсності [100, р.100-116]. У творах Максима можна знайти свідчення, що *theoria* має естетичний характер.

За антропологічним вченням Сповідника, людська природа є ієрархічною. Людина досягає найвищої можливої краси, діючи згідно із природою, зберігаючи природним чином закладену ієрархію душевних та тілесних сил. У довершеному стані ум має споглядати Бога, пізнавати закони існування світу та моральні закони поведінки (логоси суцього та чеснот) і керувати розумом (визначаючи цілі й засоби їх досягнення). Розум, у свою чергу, має керувати діями (вчинками) людини у світі та суспільстві, визначаючи конкретні способи діяльності (згідно із моральними законами та поставленими цілями) у конкретних обставинах. Максим підкреслює: «розумному началу у нас за природою є властивим скорятися божественному Слову та старшувати над нашим нерозумним началом. Тому цей порядок повинен дотримуватись у всіх (людях), і тоді не буде ані зла в суцях, ані того, що тягне до такого зла» [50, с. 118]. Сповідник постійно наголошує, що споглядання Бога та логосів – це призначення ума, його природний стан: «Ум діє згідно із єством, коли тримає у покорі пристрасті, споглядає логоси суцях та перебуває із Богом» [50, с. 139]. Відповідно, для відчуттів є властивим сприймати чуттєву красу, а для ума – умоосязну та божественну (умонедосязну): «Як краса видимих (речей) приваблює до себе чуттєве око, так і знання (речей) невидимих приваблює чистий ум» [50, с. 106]. Споглядаючи логоси та Бога, ум здійснює власне призначення, живиться, підтримує власне існування, і тому воно є приємним, є власне духовною насолодою. Так, власні листи до Фаласія, змістом яких є піднесене алегоричне тлумачення ряду фрагментів Біблії, він називає «вишуканим частуванням із умоспоглядань» [44, с. 17]. Взаємну відповідність надзвичайної повноти та довершеності предмету споглядання (юожественна краса) і здатності сприйняття людина переживає як блаженство: «Блаженным є ум, який пройшов усі суцї (речі) та безперестанно насолоджується божественною красою» [50, с. 98]. Краса світу, з одного боку, є об'єктивною, оскільки світ існує

у Богові, і логоси створених речей визначають їх форму, смисл, довершеність та, відповідно, красу (як вияву, так і внутрішнього смислу). З іншого ж боку, світ створений таким, щоб людина могла його сприймати (споглядати), а людина має відповідні здатності до сприйняття цієї краси.

Отже, умовою споглядання символічної структури реальності, єдності та взаємного прояву її чуттєвого та умоосязного рівнів є, зокрема, використання ума за його природним призначенням. Останнє стає можливим через добродіє життя, виконання божественних заповідей.

Як було показано у попередньому підрозділі, виконання зафіксованих у Писанні заповідей, здійснення добродієної діяльності спричинює очищення розуму від пристрасної прив'язаності до чуттєвого веде до «преображення сприйняття» [8, с.274] й уможлиблює і духовне споглядання світу, і духовне споглядання Писання через сприйняття чуттєвих виявів Бога як Його символів [83]. За Максимом, ум та відчуття безпосередньо пов'язані у людській душі, відчуття впливають на ум, оскільки предмети мислення формують його: «Мислення формується мислимими речами, є воно єдиним чи множинним, воно формується за образом кожного із мислимих» [49, с. 234]. Відповідно, мислячи чуттєві речі, розум сприймає їх форму, просторовість, множинність, часовість; при спрямуванні розуму на умоосязні об'єкти він сприймає їх понадчуттєвість та простоту, їх єдність у Богові. Прив'язаність розуму до матеріальних речей Максим називає «мертвенною та тлінною» [49, с. 248], адже за природою справжнє життя розуму – в Духові. Споглядаючи умоосязну та над-умну реальність, ум просто виконує власне призначення, слідує своїй природі. Максим постійно вказує на суттєву спорідненість ума до умоосязного світу, співвіднесеність із ним, так що споглядання логосів відповідає його природі [17, с.146]. Здатність до пізнання «божественних речей» властива людині за її природою [44, с. 163], логоси є «духовною поживою» для людини та слугують «для підтримання життєдіяльності ума» [44, с. 80] та для «формування» (готування) його до богоспоглядання [44, с. 83]. Як тілесне харчування є необхідним для тілесної життєдіяльності людини, так само сприйняття духовної

основи світу та Писання є природним для ума людини та необхідним для здійснення його природного призначення.

Через здійснення заповідей, описаних у Писанні, людина досягає їх єдність у Логосі [44, с. 166-167], стає здатною до умового споглядання логосів; з іншого боку, споглядання логосів відкриває людині глибше знання способів здійснення чеснот, тобто уможливорює ще більше наближення її до пізнання Бога [44, с. 141-142]. Сповідник зазначає, що в основі світу Богом закладені «духовні логоси Премудрості та способи належної поведінки, щоб не тільки через мовчазні створіння пишномовно був сповіщений їх Творець, явлений через логоси своїх створінь, а і щоб людина, виховуючись природним законами та способами поведінки, могла легко знайти шлях праведності, який веде до Нього (Бога)» [44, с. 141]. Таким чином, етапи праксису та споглядання є взаємопов'язаними. Можна говорити про певне життєве герменевтичне коло: життя за заповідями очищає ум для споглядання смислів моральної діяльності, всезагальності морального закону любові, а останнє поглиблює розуміння власних та людських вчинків, сприяє формуванню розсудливості, розумного керування власними діями – вже не тільки за авторитетом заповідей, а і за власним баченням смислу цих заповідей та загальної цілі існування людства і світу загалом, тобто задає нові перспективи морально-етичної творчості.

Цей перший етап, на якому людина споглядає у чуттєвому світі логоси – смисли речей та прояви морального закону, доповнений та підтриманий добродією поведінкою (праведністю), підводить людину до наступного етапу – вивищення (анагогії) ума до безпосереднього споглядання власне Божественної краси: умоосязні сутності відображують відповідною мірою «незбагненну зрілість недосязної Краси» та містять «відображення Божественної величі» [44, с. 141]. Слово «велич», як правило, позначає усвідомлення людиною неосязності та недосязності для людських здібностей і невимовності у слові того, що споглядається, усвідомлення людиною власної обмеженості (у гносеологічному аспекті – розуміння понад-розумності мислимого). Таке споглядання краси у логосах (в аспекті величі та піднесеності), за Максимом, може «доставити ум,

піднесений ними (логосами), прямо до Бога» [там само] – джерела та суті цієї краси. Відповідно, умоспоглядання Св. Письма «зішкрібають плотяну масу висловів» [49, с. 245], так що ум «не сприймає за смисл жоден із символів, що надає форму ... логосам» [44, с. 163].

Отже, етап праксису (боротьби із пристрастями та здійснення чеснот) забезпечує умови естетичного споглядання. Через знищення пристрасної прив'язаності ума до чуттєвого світу, по-перше, уможлиблюється не-егоїстичне, безкорисливе ставлення до предмету споглядання. По-друге, ум звертається до власного призначення – споглядання краси логосів-сміслів та їх джерела – Бога. По-третє, встановлюється належна гармонія душевних сил (ума, розуму та відчуттів), коли людина керує власними вчинками згідно з осягненими заповідями, їх смислами та способами здійснення чеснот [80; 100, р.131-144]. Естетичне споглядання світу як символу духовної реальності та безпосередньо краси Бога як джерела краси світу супроводжується почуттям радості, блаженства, яке не тільки свідчить про особливу природу предмету споглядання, а також є суб'єктивним переживанням людиною повноти та правильності здійснення належного призначення пізнавальних здібностей [84].

У «Містагогії» Максим Сповідник показує єдність цих двох щаблів естетичного споглядання: розумної краси світу та Бога як джерела цієї краси і власне Краси. Мислитель фіксує дану у спогляданні особливу єдність чуттєвого та умоосяжного світів при усій їх своєрідності та взаємній «інакшості». Світ чуттєвий є не просто проявом чи «тінню» умоосяжного. За Сповідником, дані світи існують один *для* одного, тобто умоосяжний світ існує не просто *у* чуттєвому, а і *для* чуттєвого, утримуючи його у порядку та гармонії, визначаючи різноманіття його форм, закони руху та розвитку, цілі існування. Відповідно, естетичне споглядання світу є синтетичним: довершеність споглядання полягає у баченні усього різноманіття світу (відмінності та своєрідності не тільки родів та видів сущих, а й окремих істот (іпостасей), а також загалом світу чуттєвого та умоосяжного) і різноманіття руху (розвитку) усіх конкретних сутностей, яке утворює нероздільну єдність. За словами Сповідника, у світі «закладено логос

єдиноутворюючої сили», і завдяки такій «дружній спорідненості» усього суцього здійснюється «всезагальний та єдиний спосіб невидимої та незвіданої присутності в суцях всеутримуючої Причини, яка робить їх незмішаними та нероздільними як у самих собі, так і відносно один одного, показуючи, що ці суцї, згідно із єдиноутворюючим зв'язком, належать скоріше один одному, аніж самим собі» [52, с. 168]. Максим відзначає, що така космологія є, в онтологічному плані, наслідком (та виявом) буття Бога як Єдиного у Трьох Іпостасях, а у гносеологічному – свідченням (символом) про Бога як Трійцю: «Як, виходячи із суцях речей, ми віримо у те, що є дійсно суцїй Бог, так і виходячи із сутнісної відмінності видів суцях, ми навчаємось відносно природженої Йому за сутністю Премудрості, яка лежить в основі суцях та обіймає їх. І знову ж, виходячи із сутнісного руху видів суцях, ми пізнаємо природжене Йому за сутністю Життя, яке також лежить в основі суцях та наповнює їх. І, таким чином, на основі мудрого споглядання творіння ми досягаємо вчення про Святу Трійцю» [44, с. 47]. Саме Богові властиво існувати як єдиному та нероздільному в Трьох Особах: Бог є «цілком Одиниця – за сутністю, і цілком Трійця – по Іпостасям. ... Отець цілком і довершеним образом є у цілому Синові і Духові; Син цілком та довершеним образом є у Отці і Духові; Святий Дух є цілком і довершеним чином у цілому Отці і Синові» [49, с. 233]. Спосіб існування для іншого Сповідник називає любов'ю: саме завдяки любові «ніхто ніяким чином не відділяє свого від спільного, але кожний – для кожного і усі – для усіх, і більше того, для Бога скоріше, ніж один для одного мають єдине існування» [54, с. 149]. Таким чином, естетичне споглядання світу для Максима Сповідника є спогляданням його не просто як єдності, а як існування в любові, за законом любові на усіх онтологічних рівнях [23].

Естетична цінність світу у його одночасній відмінності від Бога та символічності Йому підкреслюється мислителем і у вченні про людину як посередника між світом та Богом [125]. Світ, за Максимом, справді створений для людини, як це описано у книзі Буття. Але не тільки як середовище існування та предмет володарювання, не тільки як засіб морального повчання та пізнання Бога,

а і як предмет піклування. Сповідник, зокрема, описує умови доцільного, розумного господарювання у світі. Праведність, добродіє життя, які формують безпристрасне ставлення до людей, привчають і до безпристрасного ставлення до світу. Як було показано, добродіє діяльність привчає ставитись до світу та людей не егоїстично, безкорисливо. Незацікавленість як відсутність егоїстичної зацікавленості дає змогу досягнути кожну річ у її власному сенсі та її зв'язках (гармонії) з іншими речами, її дійсне призначення у світі, досягнути світ як цілісність та ціль його існування. За преподобним, споглядання світу в його цілісності та доцільності (у Богові) водночас і є естетичним спогляданням, і формує розуміння не тільки законів світоустрою (власне знання про світ), а і заданих цілей, які і визначають собою способи правильного користування знанням, навчають діяти у світі згідно із логосами, які є божественними воліннями щодо світу, тобто витворювати світ (а не тільки себе) символом Бога. При правильному проходженні аскетичного шляху людина відновлює правильну внутрішню ієрархію, досягає мудрості (довершеності ума) і розсудливості (довершеності розуму), може мудро та розсудливо керувати собою, що уможливлює мудре та розсудливе ставлення до людей та світу загалом: «будь-який ум, увінчаний добродієм та знанням ... має підпорядкованим собі усе створіння» [44, с. 141-142]. Таким чином, витворення людиною себе як прекрасної особистості дозволяє споглядати красу світу у Богові та красу Бога у світі та у самій душі. У прекрасній особистості повною мірою здійснюється мікрокосмічне призначення людини. Досягаючи споглядання, людина здійснює власну образність Богові не тільки у тому, що утримує у власному умі знання логосної основи світу та історії (стає «світом із споглядань»), а і у тому, що сама діє згідно із Божим Промислом.

Через пізнання «духовних логосів суших» та здійснення способів добродієності людина «у самій собі відкриває усе надзвичайну красу Божої Премудрості» та «безмежність Божої Благості» [44, с. 143-144], так що відповідне до істини споглядання світу приводить людину до «народження Бога у серці» [49, с. 251], тобто до витворення людини «світом» Божим («який складається із

моральнісних, природних та богословських споглядань») [там само], так що «один тільки Бог стає видимим через душу та тіло, надміром слави (Своїї) перемагаючи їх природні властивості» [49, с. 253]. Святі, що ввібрали у себе світ чеснот та світ логосів через навички у праксисі та спогляданні [53, с. 273], стають «видимими іконами майбутньої несказанної слави» [53, с. 184].

Метою ж споглядання Писання, досягнення якої потребує «великого мистецтва» [49, с. 248], є бачення Бога-Слова та Бога-Отця у Ньому «чистим розумом» [Там само], «просто доторкання ума до Слова повз ті покрови, що облягають Його» [49, с. 246], тобто споглядання Бога-Слова через символи має на меті уможливлення безпосереднього умного споглядання.

Як світ, так і Писання у їх чуттєвій формі слугують людині як символи у її сходженні до богоподоби, у цьому власне і полягає мета існування їх символічної природи. Відповідно, коли людина, здійснюючи образ Божий, досягає обоження та виявлення Бога і у тілесній діяльності, і у розумовій, зникає необхідність символічного виявлення Бога. Ця кінцева ціль має аскетично-психологічний вимір, а саме – досягнення кожною конкретною людиною богоспоглядання, яке робить зайвими чуттєві символи: ті, хто «внаслідок великої чистоти розуму отримали ... благодать Духа... бачать одні тільки логоси написаного, оголені від накладених на них письмових знаків» [44, с. 163]. Наявним є і загально-історичний вимір: у кінцевому преображеному стані світу чуттєве уподібниться до умоосязного, так що стане його прозорим виявом [52, с. 168]; преображений світ так само стане прозорим виявом Бога-Трійці [44, с. 30], як і людина [49, с. 253; 52, с. 168].

В есхатологічній перспективі світ перестане існувати як символ, але це не означає, що він перестане існувати загалом. За Максимом, і світ, і людина змінять спосіб свого існування. Майбутній преображений стан світу та людини Сповідник описує як таке взаємне уподібнення різних реальностей, яке робить їх єдність особливо тісною та прозорою для споглядання внаслідок освячення божественною благодаттю: «тоді, за красою та славою, тіло уподібниться до душі, і чуттєве до умоосязного, завдяки ясній та діяльній присутності у всьому і

кожному божественної сили, співмірно проявленої» [52, с. 168]. Таким чином, не втрачаючи власної реальності й особливості (залишаючись відмінним від Бога за буттям та сутністю), світ стане прозорим символом Бога, зокрема – і людина: при обоженні «один тільки Бог стає видимим через душу та тіло» [49, с. 253].

Аналізуючи особливості сприйняття смислу Писання, Максим спирається на діалектику букви та духу, описану у посланні ап. Павла. Але водночас він показує, що ця закономірність сприйняття смислу має загальний характер та стосується будь-якої символічної дійсності (світу, людини, богослужіння). Належний спосіб споглядання світу та Писання передбачає їх сприйняття як символів. Максим наголошує на тотожності об'єкту споглядання (умоосяжна реальність та Бог) при спрямованості розуму на ідеальну сторону чи то чуттєвого світу, чи то Писання через їх онтологічну спорідненість, а також на природно властивому для ума характері даного споглядання: «Хто не відчуттям бачить усяке тілесно явлене служіння закону, а спогляданнями ума розглядає кожний із видимих символів, той дізнається богодовершений сенс, скритий в окремому символі, та знайде Бога у цьому смислі. ... Подібним чином хто єство видимих речей не визначає одним тільки відчуттям, а умом мудро розшукує смисл у кожній створеній /істоті/, той знаходить Бога і навчається, виходячи із витвореної Богом надзвичайної краси сущих, пізнавати їх Причину» [44, с. 90]. Той, хто має ум, здатний до духовного споглядання, «розрізняє і Св. Письмо, і створене, і самого себе: Св. Письмо він розділяє на букву і дух, створене – на логос та зовнішню явленість, самого себе – на ум та відчуття. Осягаючи дух Писання, логос створеного та ум самого себе, нероздільно поєднані один із одним, він, як знаючий, знаходить Бога, як то і повинно бути – Бога, котрий і в умі, і в логосі, і в духові; він відсторонюється від усього, що вводить в оману та розкрадає нас на незчисленну множину гадок: я говорю про букву Писання, явленість створеного та відчуття...» [там само]. Максим наголошує на тому, що саме таке сприйняття реальностей як символів божественного і відповідає їх призначенню та духовно-тілесній структурі та призначенню людини [16]. І навпаки, сприйняття чуттєвого світу не як символу Бога, а у його самодостатності, як і сприйняття буквального

історичного смислу Писання як єдиного істинного свідчать про збоченість та зіпсутість людини, яка спричинена переважанням відчуттів над розумом. Спосіб сприйняття та розуміння світу та Писання, таким чином, безпосередньо пов'язаний із способом життя людини. Невідповідність життя людини його цілі (яка полягає у здійсненні Божого образу через досягнення богоподоби) характеризується Максимом як «скотоподібне та чуттєве життя» [49, с. 242], яке спричинює щодо світу «чуттєво-пристрасне споглядання видимих речей» [49, с. 249, 242] (замість споглядання їх сенсу та краси у Богові), «зловживання творіннями Божими» [49, с. 242] на догоду власним пристрастям (замість опікування загальним порядком світу), а щодо пізнання – «пилюку багатоманітних гадок щодо суших (речей)» [49, с. 249]. Відповідно, неістинне ставлення до Писання характеризується як «приліплення тільки до слів Писання», сприйняття та слідування тільки буквальному сенсу, обмеження та приниження гідності (своєї) душі «путами тілесного служіння закону» [49, с. 242], надмірна заклопотаність тілесними обрядами [Там само]; щодо богопізнання – спотворене уявлення про Бога як про істоту, яка потребує тільки тілесного служіння [Там само], а також матеріально-тілесні уявлення про майбутнє блаженство [49, с. 136].

Максим як строгий аскет радить не зупиняти свою увагу на красі чуттєвого світу самій по собі через небезпеку виникнення пристрасного ставлення до неї, та закликає ставитись до світу як до дзеркала, тобто як до символу, споглядаючи у чуттєвому світі умом умоосязну дійсність, яка, в свою чергу, є лише понадчуттєвим символічним виявом умонедосязного Бога: «не дозволимо собі... без розсудливого міркування, «відкритим обличчям» відчуття, дивитись, неначе на славу Господню, на явленість чуттєвих (речей), біля якої і виникають пристрасті, а навпаки, «відкритим обличчям» думки, позбавленим будь-якого чуттєвого покрову, будемо «дивитись як у дзеркало» на сяючу у чеснотах та знанні славу Божу» [44, с. 26].

Нерозумне споглядання краси світу самої по собі, безвідносно до її розумної основи та причини, на думку Сповідника, є «служуванням створінню замість Творця» [49, с. 249]; це – «витворення солодко пізнаної тварі богом задля

(наданого) нею влаштування тіла» [44, с. 27]; так само надмірна любов до буквального смислу Писання є перепорою до пізнання Бога-Слова як Його Автора, хибним уявленням про тотожність його чуттєвого виявлення із його понадчуттєвою сутністю [49, с. 249]. У такому випадку світ та Біблія у власній чуттєвості перестають виявляти Бога, а стають перепорою до істинного богопізнання. Таким чином, у разі забуття онтологічної діалектики виявленості-невиявленості понад-сутнісного Бога у чуттєвому останнє стає перешкодою на шляху богопізнання, «покрывом»: «сприйняття одних тільки висловів Писання, яке перешкоджає чистому зверненню до Слова істини, та чуттєво-пристрасне споглядання видимих (речей) ... наче покрови накладаються на проникливу гостороокість душі» [там само]. Тобто онтологічно обумовлена «прикровенність» («прихованість») істини у її чуттєвому виразі саме із психологічних причин (неправильного душевного розташування) втрачає вимір власної знаковості та аналогічності та стає не прикровенним виявом істини, а покрывом, який не просто приховує, а щільно закриває її від споглядання. Психологічний характер даного явища, обумовленість його не характером одкровення, а душевним станом людини, Максим виражає за допомогою образу «луски», яка покриває очі сліпого (витлумачуючи тимчасову сліпоту ап. Павла, яка була символом його духовної сліпоти щодо божественності Ісуса Христа (Діян. 9:18)). В залежності від спрямованості людського розуму в цілісності Писання виокремлюється буквально чи духовне значення. Оскільки між ними існує ієрархічність (дух визначає букву, наповнює її сенсом, а не навпаки; буква існує в першу чергу задля сходження до духу (анагогії), який відкриває себе у ній), при спрямованості людського розуму на духовне він досягає разом і букву, і її виконання у душі; при спрямованості ж на букву дух залишається закритим, несприйнятим, а сенс букви - спотвореним.

Краса є об'єктивною, але міра її сприйняття залежить від суб'єктивного стану особистості, зокрема – її намірів (бажання чи небажання бачити Бога). Більше того, сприйняття Божої краси, в залежності від налаштування особистості, може не тільки не приносити задоволення та блаженства, а і бути неприємним – у випадку сильної прив'язаності душі до тілесного, пристрасності, небажання

визнавати власну не просто недосконалість, а потворність. Тобто блаженство є не необхідним наслідком сприйняття божественної краси, а виявом та суб'єктивним відчуттям досягнення людиною власного призначення, гармонійного стану власної особистості, а саме – гармонії її душевних сил між собою, із тілесними силами та із Богом. Інакше кажучи, радість та захоплення є проявом та наслідком відчуття уподібнення до Бога, спорідненості із Ним, повноти власного життя.

3.3. Теургічність ідеалу людської краси

У грецькій патристичній думці отримало ґрунтовну теоретичну розробку біблійне вчення про створення людини на образ та подобу Божу [39; 35; 40; 94]. Поняття образу (*eikon*), як правило, використовується Максимом у антропології, а саме у вченні про людину як образ та подобу Бога [124]. У єврейській мові слова «образ» та «подоба» є синонімами. На думку дослідників, розрізнення образу та подоби є характерним переважно для александрійської школи як наслідок змістовної насиченості цих слів у античній філософській традиції, яку александрійці намагались християнізувати. Так, поняття подоби (*homoiosis*, *exomoiosis*) Божої зустрічається вже у філософії Платона. У діалозі «Теетет» стверджується, що обов'язком мудреця є «намагатись бігти якнайскоріше звідси: зараз ця втеча полягає у максимальному уподібненні до божества, і це уподібнення (у свою чергу) полягає у тому, щоб ставати праведним та святим за допомогою розуму» (175ab). Аналогічні думки знаходимо у шостій книзі «Держави» (500c) та «Законах» (716cd). Подібні ідеї розвивались стоїками, у середньому платонізмі, у герметизмі, у Плотіна [94, с. 68]. Християнам були близькі деякі ідеї, пов'язані із цією платонічною теорією: духовність людини як образу, динамічний характер людської природи, який спонукає до сходження до Бога, констатування зв'язку між спогляданням та уподібненням [там само]. Усвідомлення неприйнятних для християн рис неоплатонічної теорії образу (необхідний онтологічний характер породження образу, субординаціоналізм тощо) та їх елімінування у теоретичному виразі християнського вчення відбувалось протягом декількох століть, оскільки вимагало не тільки глибокого розуміння відмінності світоглядних основ християнської та елліністичної культур,

а і високої філософської культури. На думку сучасного дослідника, саме Максим, маючи «могутній розум», «завершив процес дистиляції еллінізму у складі християнської філософії» [76, с. 199]. В тому числі ці процеси критичного переосмислення положень елліністичного світогляду набули завершення в антропології, у вченні про красу людини (у співвідношенні з красою світу та Бога).

Максим говорить, що людині належить «природна краса за образом» [49, с. 217], що у людині відображується краса Первообразу [52, с. 181]. Відповідно, постає питання, як мислить Сповідник красу Бога як Первообразу. Зазвичай візантійські мислителі говорять не про красу Бога самого по собі, а про її виявлення у світі як прекрасному божественному витворі. Красу світу споглядають як не просто прояв, а як свідчення краси його причини. Античні платоніки теж мислили красу укоріненою у буттєвому первоначалі. Так, Плотін (II ст. н.е.) створив цілісну ієрархічну систему краси [10, с. 39].

Максим констатує наявність двох суттєво відмінних реальностей у створеному світі, які протиставлялись ще Платоном, – чуттєвої та умоосязної. Умоосязною реальністю називаються як янголи, так і логоси, за якими створено світ (власне янгольський світ мало цікавить преподобного, що відрізняє його від Євагрія та Ареопагітик). Ці реальності Сповідник називає «світами», і, цілком у платонічній та патристичній традиції, Максим підкреслює ієрархічність сущого та, відповідно, ієрархічність краси в залежності від наближеності до Бога: «Бог створив і світ видимий, і світ невидимий; душу і тіло також створив Він. І якщо світ видимий такий прекрасний, то який же світ невидимий? І якщо він кращий за видимий, то наскільки перевищує обидва світи Бог, який їх створив?» [50, с. 130].

Відзначимо, що, описуючи світ у його цілісності та єдності, Максим, теж традиційно, звертає особливу увагу не тільки на розумну влаштованість світу, а і на неосязність причини такої влаштованості. Власне, він частіше послуговується термінами «велич», «величний» (щодо світу), «Благий», «Премудрий» (щодо вияву Бога у світі) [50, с. 106], аніж «краса» та «прекрасний». Краса часто розуміється скоріше у аспекті піднесеності (апофатичної прихованості як джерела

безмежності прояву), ніж оформленого виявлення Бога: «Богові належить краса неосязності» [55, с. 24], – пише мислитель. Сполучення слова «краса» із характеристикою «неосязний» свідчить, що саме понад-буттєвість Бога, Його неосязність та вічність стають предметом захопленого споглядання навіть при спогляданні світу як Божественного витвору [50, с. 134]. Почуття, викликані спогляданням Бога – не тільки подив, зачудування, палке бажання, а і ще більші степені усвідомлення умом власної обмеженості, такі як «екстаз» [там само]. Для опису надзвичайності Божественної краси Сповідник іноді використовує вирази у стилі Ареопагітик, наприклад: «неосязнена зрілість недосязної краси» [44, с. 141]. Сповідник підкреслює саме велич Бога, велич процесу світоутворення, велич світу у його цілісності (єдності чуттєвого та умоосязного рівнів) як особливий ступінь краси – красу неосязності. У підрозділі 3.2 було показано, що Максим не тільки підкреслює символічну функцію чуттєвої та умової краси, а й аналізує можливість та умови безпосереднього споглядання Божественної краси – того, що «навколо Бога». Зауважимо, що нескінченність (та безмежність) як така отримує естетичну оцінку, при чому найбільш високу. У такій позитивній оцінці нескінченності Максим наслідує Григорія Ниського [34; 101].

Отже, ми відзначили два властиві Максиму Сповіднику аспекти розуміння божественної краси – апофатичний та космологічний: краса Бога самого по собі (краса неосязності та недосязності), яка є піднесеною, над-умною, та краса світу (умного та чуттєвого) як вияву божественної краси. Також християнські мислителі поступово все глибше осмислюють персоналістично-етичний аспект вияву божественної краси у створеному світі.

Біблійна оповідь про створення світу Богом спричинює сприйняття буттєвого початку як Особистого Творця, Який має особисті відносини із створеним світом. Так, для біблійної поезії є характерними описи хвали Богові усім творінням, що часто сприймається як поетичний прийом. Представники християнської писемності описують взаємовідносини світу та Бога-Творця як особистісні відносини піклування і послуху. Так, Василій Великий у «Гоміліях на Гексамерон» говорить про риб, які «не перечать Божому закону» [59, с. 207], про

землю, що «веселиться своїм вбранням», даним їй Богом [59, с. 145], тощо. Очевидно, що у проповідях Василя Великого або Іоанна Златоустого подібні вирази можна сприймати як художні засоби, оскільки вони покликані зацікавити та надихнути слухачів. Максим для зображення яскравої очевидності відносної самостійності світу, його символічного характеру теж використовує художні засоби виразності (при тому, що його онтологічне вчення про символічний вияв Бога у світі набуло глибокої філософської та богословської розробки). Так, наприклад, він говорить, що «величні красоти створеного світу» є «повноголосими глашатаями» божественної сили [44, с. 47], усі створіння «таємниче сповіщають» про власні логоси [там само], кожне створіння – це «голос, який ясно провіщує про свого Творця» [44, с. 141], тощо.

Водночас вже у Старому Завіті відзначається, що саме людина як створена за образом Божим вільна розумна істота може мати особистісні стосунки із Богом. Протягом століть триває переосмислення із християнських позицій поняття промислу – і в онтологічному, і в космологічному, і в етичному сенсах. Для Максима Сповідника важливими були вчення про промисел Немесія Емеського, Єваґрія Понтіського, Ареопагітик [6]. У Немесія Емеського (V–VIст.) не тільки космологічний, а й етичний та історичний аспекти промислу отримують персоналістичне осмислення та естетичну оцінку. Немесій, християнський мислитель, що мав високу філософську культуру, визначає Божий Промисел як «Божественне піклування про існуюче» [66, с. 140], відрізняючи створення світу «довершеним та прекрасним» [66, с. 137] від Промислу як «мудрої (kalos) турботи про те, що виникло» [66, с. 138]. Очевидно, що словами «турбота» та «піклування» підкреслюється особистісне ставлення Бога – Творця та Промислителя до створеного світу. Немесій відзначає наявність промислу про кожне створене суще, що виявляється зокрема у збереженні його сутнісної та індивідуальної неповторності [66, с. 138–139], а також свободу Бога-Творця щодо створених ним законів, здатність як зберігати та підтримувати ці закони, так і порушувати їх у разі особистого Божественного воління: «Жити, дотримуючись невблаганних законів світобудови, хоч і встановлених за Божою волею, – це одне,

а жити, постійно звертаючись до Єдиного Бога, – дещо інше» [6, с. 138]. За Немесієм, Божественна діяльність є прекрасною в усіх аспектах – і в аспекті космологічному, і в аспекті етичному, при чому краса Бога розуміється як краса вільної та благої Особистості, а не як велич безособистісної (хоч і розумної) необхідності.

Немесій лише стверджує автономію людини та свободу Бога-Промислителя щодо природних законів та не формулює певного вчення щодо взаємовідносин промислу (тобто Божої волі) та розумної душі [6, с. 147]. Визначний філософ – теоретик аскетизму Євагрій Понтійський (IV ст.) звертає окрему увагу на особливості Божественного промислу щодо людини – «піклування про те, що кожній індивідуальній душі є необхідним для повернення до єдності з Богом» [6, с. 149-150]. Так, аналізуючи різні ситуації подвижницького життя, зокрема описані у Біблії та аскетичній літературі (збірках повчань та життєвих прикладів), Євагрій описує «участь промислу Божого у духовному становленні людини не тільки щодо зовнішніх обставин життя (як у житті Іова), а і щодо внутрішнього духовного життя та богоспілкування» [6, с. 150]. Зокрема, він відзначає, що Бог-Промислитель визначає для людини ті чи інші зовнішні обставини в залежності від її духовного стану. Крім того, Євагрій стверджує христоцентричний характер історії загалом та особистого життя кожної людини, цінність пізнання світоустрою та шляхів здійснення чеснот і досягнення знання, що мало велике значення для богословсько-естетичної думки Максима Сповідника. У Євагрія немає естетичної оцінки етичного аспекту промислу Божого (взаємодії Бога та людини), хоча змістовно ця тема розроблена глибше, ніж у Немесія.

В Ареопагітиках Промисел – це сукупність усіх дій Бога щодо створеного світу. В естетичній онтології Ареопагітик розуміння Промислу є безпосередньо пов'язаним із уявленнями про ієрархічність сущого, його благовлаштування (*diakosmesis*, *eutaxis*) та його спосіб зв'язку із Богом. Загальну неоплатонічну онтологічну схему «вихід» (*proodos*) (створення сущого Богом, Бог як початок, творча та буттєва причина існування усього сущого) та «повернення» (*epistrophe*) (спрямування усього сущого у його існуванні до Бога як джерела буття та

довершеності, як цілі) Ареопагітики наповнюють християнським змістом, використовуючи поняття любові (любов-та-приязнь, *eros kai agape*) як онтологічну категорію [99]. У тексті не просто констатується синонімічність цих слів [24, с. 125], а підкреслюється єдиний тотожний онтологічний зміст, отриманий внаслідок взаємного змістовного збагачення: нерозривність відданості (жертвовності, екстасису) та палкості (сили устремління). Ця любов-приязнь є способом єднання Бога і світу та різних сутностей у світі. Так, створення світу Богом, за Ареопагітиками, – це Божественний екстаз, коли Бог «завдяки любові до прекрасного-та-добра в усьому через надлишок любовної благості опиняється за межами Себе» [24, с. 127], створюючи та зберігаючи суще, піклуючись про нього. Усе суще через любов до Бога як Прекрасного-та-Добра спрямовується у своєму існуванні до Нього. Таким чином, Прекрасне-та-Добро є причиною та основою існування любові [там само]. Любов-та-приязнь – це сила, яка має як загально-космічний (спосіб єднання істот світу між собою та з Богом), так і соціальний вимір (спосіб існування та єднання розумних істот – людей та янголів – у небесній та церковній ієрархії). Загальна формула любові, яку дають Ареопагітики: піклування вищих у ієрархії істот про нижчих, взаємний зв'язок рівних, спрямування нижчих істот то вищих [24, с. 127; 23, с. 119-121]. Таким чином, промисел (піклування) Бога щодо світу та людини як вияв Божественної любові, як дія Прекрасного та Благого Бога не може не бути прекрасним.

Для Ареопагітик важливими є поняття аналогії. Усе суще є різною мірою причетним до Божественної довершеності [24, с. 89-91]. І якщо різні чини янголів за природою посідають певне місце у янгольській ієрархії і мають відповідну здатність до сприйняття божественного знання, і усі нерозумні істоти (тварини, рослини, неживі істоти) від природи обмежені у мірі причетності до Бога, відмінність богопізнання серед людей, за Ареопагітиками, пояснюється самовільним вибором [23, с. 91-93], а не зовнішньою необхідністю. Самовільно обране надмірне шанування створених речей замість Бога спричинює обмеження розумової здатності до богопізнання [там само], обумовлює різноманіття способів сприйняття самототожної та невичерпної істини: «божественне світло

промислительного осяяння не послаблюється свобідною волею тих, ким управляє Промисел, але невідповідність умових очей робить сповнене Отцівською благістю світлодаяння або зовсім недоступним для долучення, та, через їх спротив, непередаваним, або причетність робить нерівною, малою або великою, неясною або явною, хоча промінь джерела є єдиним, простим, вічно незмінним» [90, с. 93]. Для Максима Сповідника аспект самовільності людини у здійсненні богоподоби та досягненні людиною божественної краси є предметом особливої уваги.

Також Ареопагітики відзначають, що очолює усі ієрархії Христос [22, с.31], «і Його втілення та жертва виявляються центром та звершенням Божого промислу про створене суще» [6, с. 160]. Максим Сповідник постійно підкреслює значення Христа як Боголюдини для явлення краси Бога та реалізації краси людини і світу.

Одним із проявів божественної краси Сповідник також вважає розумне піклування Бога про спасіння кожної людини. У Ареопагітиках важливими характеристиками світоустрою є «благомірність» (*eumetrias*), «благий порядок» (*eutaxis*), «влаштованість» (*diakosmesis*) [24, с. 263]. Все суще мислиться строго ієрархічно влаштованим, так що кожне суще є прекрасним відповідно до свого логосу [24, с. 109], тобто відображує (виявляє) Бога відповідним чином і має здатність до богопізнання теж відповідно до свого логосу (місця у світовій ієрархії). Ареопагітики постійно говорять про «відповідність» (*analogos*), «належну міру» (*katatonmeros*), достоїнство (*axios*) як необхідні та суттєві риси краси світу та прояви божественної краси. У контексті Ареопагітик ці вирази описують онтологічну фіксованість, природну даність здатності до відображення божественного світла, до богопізнання. Максим на основі власного аскетичного досвіду й узагальнення попередньої аскетичної традиції, а також на основі патристичної традиції тлумачення Писання у цілях «аскетичної педагогіки» (Блоуерс) звертає увагу на безпосередню залежність міри можливості до богопізнання від особистого вибору та способу життя людини. Оскільки процес богоуподібнення мислиться як синергійний, тобто як співпраця людини і Бога, Максим звертає особливу увагу не стільки на прояви божественної мудрості у благоустрої (*diakosmesis*) природного світу, скільки на особливості

Божественного «пiклування» про людину на її шляху до довершеностi. Слова «вiдповiдно», «належною мiрою» у Сповiдника вiдображують розумнiсть та красу Бога у Його ставленнi до людей у їх конкретному праведному життi. Максим, цiлком у дусi патристичної традицiї, говорить про багатоманiття способiв, якими Бог допомагає людинi на шляху до богоуподiбнення. Це i дана людинi можливiсть умового споглядання Творця у створеному свiтi [44, с. 141], i Писання як Слово Боже, яке описує шляхи до спасiння, i безпосередня участь Бога у життi конкретної людини. Так, говорячи про необхіднiсть терпiння складних життєвих обставин (страждань та хвороб) задля звiльнення вiд пристрастей, Сповiдник порiвнює Бога iз лiкарем, який добирає для кожного хворого лiки вiдповiдно до його хвороби: «Лiкарi не зцiлюють тiло, пропонуючи усiм однi тi самi лiки, – i Бог не лiкує хвороби душi одним тiльки способом зцiлення, придатним для усiх, але робить (людей) здоровими, користуючись лiками, пiдходящими для кожного окремо» [51, с. 261]. При доброчесному життi людини Бог допомагає «належною мiрою» [55, с. 258], являє себе настiльки, настiльки «*може вiмстити* той, хто Його приймає» [там само], Божественний вияв є «*спiвмiрним силi*» (здатностi) людини [55, с. 259]. Щодо Писання Сповiдник вiдзначає: «як *спiвзвучно* та *вiдповiдно до кожного* iз причетних людському єству викладено тут смисл написаного!» [44, с. 136].

Також Сповiдник вiдзначає «прекрасне благочиння (kaleeutaxia) Божественних Писань» [44, с. 42], яке полягає у наявностi як загальних моральних настанов та iсторичних прикладiв, так i конкретних настанов, актуальних у залежностi вiд того, на якому етапi сходження до Бога перебуває людина (боротьба з пристрастями, здiйснення чеснот, пiзнання логосiв сущого), тобто унiверсальнiсть Писання щодо усiх ситуацiй людського життя, пов'язаних iз задачами духовного виховання. Сповiдник продовжував традицiю духовного тлумачення Писання як iдеального Слова Божого, смисл якого не вичерпується безпосереднiм iсторичним та навлiть морально-практичним змiстом. Через таку невичерпнiсть смислу мислителi називає Писання окремим «свiтом», який, подiбно до створеного свiту, є прекрасним та величним: «Прекрасним та

величним є слово Святого Письма як таке, що завжди пропонує замість оповідуваного умоосягне тим, хто набув здорові очі душі» [44, с. 54], тобто краса та велич Писання полягають у єдності чуттєвого та духовного та у вияві у конкретних словах божественної нескінченності та величі. Оскільки, за Максимом, у Писанні розкривається, окрім сенсу життя кожної людини, загальний сенс людської історії та спосіб участі Бога в досягненні цього сенсу, фактично Сповідник дає естетичну оцінку священної історії людства.

Отже, слід відзначити такі особливості вчення Сповідника щодо Бога як Краси та джерела краси. По-перше, Максим говорить не лише про красу виявлення Бога у створеному світі, а про «красу неосяжності» Бога (у сенсі піднесеності). По-друге, цілком у руслі попередньої патристичної традиції Сповідник говорить про красу та велич світу як про прояв і свідчення краси та величі Бога, який є не тільки творцем світу, а і джерелом його буття та світового устрою (порядку). По-третє, Максим у власному вченні про божественний промисел (особисте піклування Бога про кожну людину та людство загалом, їх спасіння) дає естетичну оцінку історичному процесу (у сенсі священної історії).

У патристичній думці отримало ґрунтовну теоретичну розробку біблійне вчення про створення людини на образ та подобу Божу. При чому, уявлення про красу та довершеність людини на пряму залежать від уявлень про красу Бога (а не навпаки). Усі перелічені аспекти розуміння краси Бога (безмежність та нескінченність, піклування про світ і людей) знаходять вираз у вченні Сповідника про красу людини.

Максим дає пояснення біблійного твердження про людину як образ та подобу Божу у термінах власного богословсько-філософського вчення. Він принципово розрізняє образ та подобу як даність і заданість, вказуючи, по-перше, на те, що людина є істотою, здатною до розвитку, по-друге, на суттєву для людини здатність до самовизначення (свободу волі; у термінах Сповідника – саморухомість). С.Єпіфанович відзначає, що, за Максимом, людина створена за складним потрійним логосом, який «визначає усе її буття, діяльність та долю: це – а) логос буття людини – буття двоїстого, що має основні риси розумного та

тілесно-животного життя та відображує у собі гармонію світів; далі, б) логос благобуття, що накреслює норми діяльності людини відповідно до цілей промислу та суду та застосовний у добрих здатностях душі людини; в) логос вічнобуття, абообоження, цієї вищої та кінцевої цілі промислу, яка завершує богоуподібнення (благобуття) єднанням з Богом та даруванням боготворної незмінності душі та нетління тілу» [27, с. 74-75]. Ці три складові логосу людської природи визначають її розвиток як закономірний та природний. Звісно, людина може змінити благобуття на злобуття, не слідуючи за відповідним логосом, і це призведе до того, що така людина замість обоження у вічнобутті буде приречена на страждання. Максим вважає, що динаміка трьох складових логосу людської природи є трьома способами причетності людини до Бога.

Дарами для людини є буття (від початку її існування) та вічнобуття (нескінченність існування), вони не залежать від її волі. А от схильність до благобуття – це надана людині можливість уподібнитись Богові як Благовому та Мудрому: «Бог, приводячи у буття розумну та духовну сутність, через височезну благість свою надав їй чотири божественних якості, через які Він утримує все разом, оберігає та спасає суцї: буття, вічнобуття, благість та премудрість. Перші дві властивості Бог дарував сутності, а дві другі – здатності волі; тобто сутності Він дарував буття та благобуття, а здатності волі – благість та премудрість, щоб створене за причетністю стало тим, чим Він Сам є за сутністю. Тому і говориться, що людина створена на образ та подобу Божу (Бут.1:26). «За образом» – як суцїй образ Суцього та вічносуцїй образ Вічносуцього: хоча вона і не є безначальною, зате є нескінченною. «За подобою» – як блага, подоба Благого та, як премудра, (подоба) Премудрого, будучи за благодаттю тим, чим (Бог є) за природою. Будь-яке розумне єство – за образом Божим, але тільки ті, що є благими та премудрими, – за подобою» [там само]. Як бачимо, морально-практична та пізнавально-теоретична діяльність людини виявляється не просто можливістю, а є належною як реалізація людської природи. Для розумних істот «...бути завжди чи не бути – залежить від влади Того, хто їх створив. А бути чи не бути причетним до Благості та Премудрості Його залежить від волі розумних (істот)» [там само].

Засадничою для Максима є ідея, що людина – не просто істота розумна і вільна, а і мудра та блага – однак останнє є заданістю, а не даністю. Ця схильність – до благості та премудрості – надана людині саме як нормативний прояв самої суті людської сутності як вільної та розумної істоти. Тобто воля не є нейтральною щодо ціннісного визначення, а за природою прагне до блага, по суті, є таким прагненням до блага. Розум не є нейтральним щодо знання, а є прагненням до довершеної мудрості [120, р.197-207]. Як правило, Максим називає образом Божим душу людини, у першу чергу через її найвищу здатність – мислення: «Людина є і називається людиною головним чином із причини своєї мислячої та розумної душі, відповідно до якої та завдяки якій вона є образом та подобою Бога» [52, с. 167]. Окрім розумності та безсмертя, Максим вбачає образність душі Богові у невидимості та безтілесності [56, с. 114]. При цьому тіло вважається суттєвою складовою людської природи. Отож, з одного боку, предметом уважного розгляду є саме краса душі у її образності Богові та способи її досягнення, з іншого ж – прекрасною вважається людська особистість у єдності душі та тіла, оскільки тіло є і засобом здійснення чеснот, і виявом рис душі.

Ідея моральної краси людини була розвинена у попередній патристичній думці, зокрема – в Александрійській богословській школі.

Климент Александрійський, переосмислюючи у християнському дусі теорії Платона, красу часто ототожнює із благом, а під «прекрасним» переважно розуміє морально прекрасне. Прагнення до краси природно властиве для людини: «людина за своїм єством істота високосяжна (піднесена) та така, що прагне прекрасного» [цит. за: 12, с. 207]. У творі «Педагог» Климент описує моральнісну красу людини та спосіб її досягнення. Климент вважає, що істинна краса є і у душі людини, і у тілі, хоча останнє ціниться і менше, ніж перша. Людина повинна у першу чергу дбати про красу душі, яка полягає у моральних чеснотах – любові, справедливості, розсудливості, мужності, цнотливості та скромності [12, с. 210]. Переосмислюючи античний термін «калокагатія», Климент вважає, що тільки добродісна людина є дійсно прекрасно-благою (kalosk'agathos), оскільки краса душі полягає у праведності, яка виявляється і у красі тіла, робить тіло справді

прекрасним. Щоб досягти справжньої краси через здійснення чеснот, людина має розвивати свою найпрекраснішу здібність – розум, який досягає істинної краси, коли у власному устремлінні до пізнання істини стає «образом Логосу» та досягає богоподоби [12, с. 208]. Відповідно, і потворність людини Климент розуміє перш за все у моральному аспекті: «гріховність людини, її свавілля та пошкоджений смак затьмарили у ній істинну красу, і тепер необхідно прагнути висвітлити, очистити її. Перш за все мається на увазі очищення моральнісне» [там само]. Максим у власному синтезі зберігає основні думки Климента (про розум як найпрекраснішу здібність, про тілесне виявлення краси доброчесної душі, а особливо – про уподібнення до Логосу, який одночасно є і Творцем світу), долаючи платонічні пережитки [12, с. 230].

Із кападокійської школи найбільшою мірою Григорій Ниський вбачає богообразну красу людини у її моральних чеснотах. Так, він уподібнює людину мистецькому витвору, а Бога – художнику, при цьому визначальними рисами уподібнення краси людини до краси Бога є саме чесноти: «Як живописці вигляд людини за допомогою різноколірних фарб переносять на дошку, змішуючи фарби так, як це властиво та відповідає наслідуваному, щоб краса первообразу було точно надана подобі, – так і Творець, неначе фарбами, накладенням чеснот оздобив образ, наче Свою власну красу... Багатоликими ж та різноманітними є ці немовби кольори образу, якими змальовується істинний вигляд (morphe) – ... чистота, безпристрасність, блаженство, усього дурного відчуження та все інше подібне...» [21, с. 16-17]. Також «рисами Божественної краси» є «ум та слово», а також любов, «без якої перемінюються усі риси образу» [21, с. 17]. Саме краса людини як розумної та доброчесної істоти і робить її гідною царського становища щодо всього створеного світу: людська природа «не вбрана у порфіру та не скіпетром та діадемою показує свою гідність (адже цього і у первообразі немає), але замість пурпуру покрита чеснотою, яка є більш царською за будь-яке вбрання, замість скіпетра спирається на блаженство безсмертя, а замість царської діадеми прикрасилась вінцем праведності, так що в усьому показала свою царську гідність точним уподібненням красі первообразу» [21, с. 16].

Також Григорію Ниському є притаманним естетичне сприйняття аскетичного сходження людини до Бога. Так, описуючи шлях богоуподібнення через алегоричне тлумачення життя пророка Мойсея, Григорій Ниський характеризує його як «прикрашання душі, зіткане із добрих справ» [20, с. 73].

Узагальнюючи попередню патристичну та аскетичну традицію, Максим використовує схему «праксис – теорія (споглядання) – теозис (обожнення)» та детально описує богоуподібнення людини як художній процес витворення прекрасної особистості, показуючи значення доброчесної діяльності та роль ума у цьому процесі.

Краса Бога мислиться у космологічному вимірі як Мудрість, а в історично-промислительному – як Благо. Тож Максим процес богоуподібнення описує як надбання людиною благості й премудрості. У 5 главі «Містагогії» у термінах власного вчення про структуру душі, її сили та здатності Сповідник роз'яснює, яким чином душа досягає цих чеснот [52, с. 161]. Душа влаштована ієрархічно: ум керує собою та розумом, розум – життєвою силою, а остання приводить у рух тіло людини. Діяльністю ума є мислення, призначенням ума є споглядання Бога, його пізнання та керування розумом відповідно до цього знання. Саме тому ум називається споглядальною здатністю, йому відкривається Бог як Істина у власній простоті та безмежності, ум відображує Бога як Істину [52, с. 161-162]. Діяльність розуму полягає у розсудливості та здійсненні чеснот (як тілесних, так і душевних), через що людина відкриває Бога як Благо – тобто його енергійні вияви у світі, його діяльність у світі, яка завжди має на меті благо створених речей. Саме тому розум називається діяльною здатністю – бо він керує діяльністю людини, тому при діяльності відповідно до Божих настанов, осягнених умом, розум відображує Бога як Благо [там само]. Саме таким чином (через діяльну доброчинність та богопізнання) людина стає благою та премудрою і досягає богоподоби [52, с. 164]. Через чесноти та споглядання (спрямованість розуму до Бога) людина надає можливість Богові виявитись: «Господь є присутнім, через чесноти, у людині, яка віддається духовній діяльності... І знову: Він є присутнім у людині, яка віддається спогляданням Божественного через пізнання суших...»

[49, с. 245]. Оскільки і чесноти, і благочестиві знання відображують єдиного Бога, і чесноти здійснюються відповідно до божественного знання, у стані богоподоби душа та тіло досягають гармонійної єдності; з іншого ж боку, саме така гармонійна єдність, обумовлена правильною ієрархією сил душі (підпорядкованість тіла – розуму, а розуму – уму) є умовою виявлення («присутності») Бога у людині: «Той, хто привів до співзвуччя тіло та душу завдяки добродетельності та (божественному) знанню, став кіфарою, флейтою та храмом Божим. Кіфарою – як той, хто правильно зберігає гармонію чеснот; флейтою – як той, хто сприймає через божественні умоспоглядання дихання Святого Духа; храмом – як той, хто став внаслідок чистоти ума оселею Слова Божого» [55, с. 257]. У цьому фрагменті Сповідник чітко вказує поступовість шляху дообожнення – досягнення «гармонії чеснот» (етап праксису), яка сама по собі вже робить людину прекрасною та відкриває можливість споглядання розумної структури світу (етап «теорії»), так що ум людини стає прекрасним відображенням божественного знання про світ (логосів) та божественної діяльності у світі (енергії), внаслідок чого уможливорюється обожнення (теозис). При обожненні «один тільки Бог стає видимим через душу та тіло» [49, с. 253].

Створений Богом світ є прекрасним та є свідченням про красу Бога у власній гармонійності, незлитній та нероздільній єдності багатоманітного та своєрідного [52, с. 159-160], а також у власній ієрархічності: умоосяжний світ є прекраснішим, ніж чуттєвий [50, с. 97], але ще прекраснішим є існування обох рівнів у взаємній згоді [52, с. 160]. Людина, за Максимом, створена прекрасною (має «природну красу за образом» [49, с. 217]) як душевно-тілесна істота, та може досягти краси богоподоби та обожнення, причому краса людини теж є ієрархічною (краса Бога відображується перш за все у красі ума, краса ума виявляється у красі душі, а краса душі – у красі тіла, при чому краса тіла витлумачується саме як прояв краси душі у тілесній добродетельній діяльності, у поведінці, а не як краса форми тіла сама по собі).

Як здатна до самовизначення людина може відмовитись здійснювати власне призначення: «Бог, як Благий, витворює всяку душу на образ Самого Себе та

приводить її в буття саморухомою. І кожна душа за своєю волею обирає або честь, або через діла свої добровільно обирає безчестя» [49, с. 216-217]. Оскільки лише розсудливе управління тілом приводить до єдності та гармонії усі тілесні сили, то відмова від розсудливого способу життя (у відповідності із Божими настановами) приводить до надмірного розвитку як тілесних, так і душевних пристрастей, загального неврівноваженого стану душі. Такий стан людини Максим неодноразово порівнює із звіриним, посилаючись на Біблію: під «дикими тваринами Св. Письмо розуміє людей, одержимих своїми пристрастями» [49, с. 219]. «Звіроподібним» стає як норов (спосіб поведінки), так і розум (придумуючи різні способи слугування тілесним пристрастям і зневажаючи моральні закони, він є «любопристрасним», тобто сповненим любові до пристрастей) [50, с. 114]. Цікаво, що Сповідник не звертає особливої уваги на вираз обличчя як прояв пристрасного («скотоподібного») стану.

Для загального порівняння стану богоподоби та стану звіроподоби Сповідник використовує образ риз: «як від Духу через розумне сплетіння в одну тканину (різних) чеснот виходить риза нетління для душі, вбираючись у яку вона стає прекрасною та славною, так і від плоті при нерозумному сплетінні пристрастей одна з одною виходить якась риза нечиста та спаплюжена (зганьблена), яка являє собою вульгарність душі та надає їй інший образ та вигляд замість божественного» [44, с. 46]. У цьому образі знову підкреслюється як художній характер, так і поступовість самовитворення особистості, так що не одна добра справа чи злий вчинок, а саме сукупність вчинків людини поступово формує певне «вбрання» її душі.

Через суттєву єдність душі та тіла як пристрасний, так і добродієсний стан душі має зовнішній, видимий вияв. Якщо пристрасний стан душі стає видимим у звіроподібній поведінці, то станобоження традиційно зображується як осяяння тіла (особливо обличчя) внутрішнім світлом. І у біблійній, і в античній традиції існувало уявлення про надчуттєве, метафізичне світло, щодо якого звичайне фізичне світло є лише образом. Для християнських авторів звичною є містика світла. Максим також уподібнення людини Богові описує як проникнення її

світлом через причетність до надприродного божественного світла: «Бог, будучи істинно за сутністю Світлом, стає справжнім світлом у тих, хто ходить у Ньому шляхом чеснот. Як усі святі – це «світло за причетністю» – через любов до Бога опиняються у світлі за сутністю, так і Світло за сутністю стає через любов (Свою) до людини світлом «у світлі за причетністю». І якщо ми за праведністю та віданням (знанням) знаходимося у Богові, як у Світлі, то і Сам Бог перебуває в нас, як Світло у світлі. Бо Бог, будучи Світлом за єством, проявляється у світлі за наслідуванням, як Первообраз у образі» [44, с. 40]. Продовжуючи патристичну та античну традиції, Максим використовує образ душі як дзеркала, яке здатне, за умови його надзвичайної чистоти, відображувати метафізичне божественне світло: душа «є образ та явлення невидимого Світла, дзеркало чисте, найпрозоріше, не спаплюжене, незаплямоване, незабруднене, яке сприймає ... квітуючу красу благого Первообразу» [52, с. 176-177]. Сприйняття божественної краси робить душу прекрасною [52, с. 164; 88].

За Максимом, досягаючи обоження, людська душа відображує красу Бога саме в аспекті її величі, піднесеності: вона «стає прекрасною, величною» [52, с. 164]. Оскільки Бог за буттям є суттєво відмінним від усього створеного, причетна до божественного світла людина стає незалежною від часу та простору, причетною до божественної вічності та нескінченності [49, с. 226].

Отже, душа і тіло людини, згідно із Максимом, набувають тих рис, які античний неоплатонізм приписував «сінфемам». Людина стає не просто образом Бога, а теургічним символом, якому властива божественна дія. Максим детально аналізує спосіб життя і діяльності святого як «інструмента Бога». В цілому Сповідник говорить про святих так: «благодать Божа, за Божим домобудівництвом щодо перебуваючих під керівництвом Промислу, все здійснює в святих, в живих і мертвих, займаючись про порятунок інших [за допомогою них], як за допомогою власних інструментів; але святі виробляють це в інших не по [законам] єства, а завдяки благодаті» [44, с. 99]. Якщо звичайна людина діє за власною ініціативою, то святий, як знаряддя божої діяльності, має власним центром дії Бога. Останній діє, а святий спів-діє, дозволяє Божій благодаті

проявлятися [44, с. 64-65]. Навіть тіло і одяг святих стають носіями благодаті [44, с. 98-99], подібно до того, як під час Преображення осяяним Божим світлом стало Тіло [53, с. 108] та одяг Христа [53, с.113-114].

Підсумовуючи результати нашого філософсько-історичного аналізу, можна стверджувати, що, за Максимом, людина є втіленим енергійним символом (подібно до «сінфем» в термінології Ямвліха) значно більшою мірою, ніж інші реальності. По-перше, людські природа та особистість визначені божественними логосами (ідеями) і вже тому кожна людина є символом, що виражає загальні та індивідуальні ідеї. В цьому аспекті людина є символічною у тому ж відношенні, як і всі реальності світу [126, р.72]. По-друге, суттєві властивості людини та її особистісність є образом атрибутів Бога, а тому людина вже за власною здатністю до богоуподібнення – унікальний символ, не такий, як будь-яка інша реальність [40, с. 117-128]. По-третє, людина у процесі богоуподібнення розкриває суттєві властивості, наповнюючи їх змістом [126, р.72]. Розумність стає мудрістю, свобода стає добротою, в цілому людина стає красою і любов'ю. Набуття цих якостей як трансценденталій робить людину особистим унікальним символом Бога. По-четверте, богоуподібнена людина стає святою і як інструмент Бога є провідником божественної діяльності, а отже, виступає символом ще і у цьому сенсі, надаючи особливу можливість втілитися божественним енергіям і логосам у душі, тілі, особистості людини. По-п'яте, людське тіло відображає риси душі, особисті риси характеру, і у цьому відношенні людина теж є символом [88]. По-шосте, людина об'єднує різні рівні реальності, будучи причетною до кожного з них через власну відкритість до них. Людина поєднує матеріальне і духовне, земне і небесне, створене і божественне [125]. По-сьоме, особливим символом Бога покликана бути людська спільнота, особливо – церковна, оскільки вона має поєднувати різноманітні людські особистості, стани, нації, раси, статі. Церква здійснює це єднання завдяки тому, що є теургічною – носієм Божественної енергії, яка єднає усіх [52, с.158; 108].

Максим Сповідник систематично використовує концепт «краса» для позначення повноти вияву сутності в енергіях. В цьому аспекті засадничим

сенсом краси стає Божественне світло, яке виявляє повноту життя Бога. «Бог, будучи істинно за сутністю Світлом, стає справді світлом в тих, хто ходить в Ньому шляхом чеснот. Як всі святі – це «світло через причастя» – через боголюбство виявляються в Світлі за сутністю, так і Світло по суті стає через людинолюбство [Своє] світлом «в світлі за причастям». І якщо ми за чеснотами і vedenням знаходимося у Богові, як в Світлі, то і Сам Бог перебуває в нас, як Світло у світлі. Бо Бог, будучи Світлом за єством, проявляється в світлі за наслідуванням, як Прототип в образі» [44, с. 40]. Розгляд усієї реальності як світла значно полегшує розуміння взаємного проникнення життя Бога і створеного (людини). Бачення цього світла пов'язується не тільки із спогляданням Трійці, а із розумінням Христа як мета-сінфема «світла Преображення» [53, с. 108]. За Максимом, Христос як «посередник за природою» [44, с. 186] є певним втіленим знаком, який являє Божественність у кожній своїй дії для розуміння, і лише у Преображенні являє ще і для чуттів [53, с. 108]. Божа присутність у церковних таїнствах – аналогічна до явленості у Преображенні. Вірні покликані стати «іконами Христа» [53, с. 229], іконами світлоносної слави Бога [53, с. 184]. Отже, у Максима існування Бога-Трійці є життям трьох іпостасей Світла, які виявляють себе в світлі своєї діяльності як вічностворена нематеріальна сінфема. Так само мета-сінфемою виступає Христос, особливо у світлі Преображення та у своїх втіленнях у смислах моралі та знання, у душах святих [44, с. 91; 53, с. 259]. Заглиблення містика у життя Христа як мета-символу визначає порядок теургічного процесу. Отже, за Максимом, набуття безпристрасності робить людину причетною до плоті Христа, знання логосів всього створеного дозволяє бути причетним до Його душі, просте знання всього у Логосі виявляє причетність до Його розуму, апофатичний екстаз пов'язаний із причетністю до самого Божества. Максим так описує ці шаблі на шляху до Бога: «Один розпинається відносно діяльної філософії через безпристрасність і переходить до природного споглядання у духові, як би від деякої плоті Христової до Його душі; інший відносно природного споглядання помирає через відкидання символічного споглядання розумом суших і переходить до єдиновидної і простої містагогії

богословської премудрості, ніби від деякої душі Христа до Його розуму; третій же і від цього містично сходить через повне відречення до повної трансцендентної невизначеності, нібито від певного розуму Христа до Його Божества» [53, с. 327]. Один і той самий процес є заглибленням особистості у Христа та втіленням Христа в особистість [53, с. 327-328]. Таким чином, конститується буття Христа і особистості як взаємних сінфем. Паралелізм істинного самопізнання та Богопізнання осмислювався з часів діалогу Платона «Алківіад Перший». Однак, у Максима спостерігаємо прив'язку процесу само- і богопізнання до пізнання Христа. Це дозволяє переосмислити усі теоретичні засади неоплатонічної естетики в зв'язку із центральним значенням втіленого Логосу як символічної реальності [75, с.930] .

Висновки до розділу 3

У результаті історико-філософського аналізу онтологічних засад символізму та теургії в естетичній герменевтиці Максима Сповідника маємо підстави зробити такі висновки.

Виявлено, що внаслідок осмислення християнського доктринального положення про створення світу «із нічого» Максимом було переосмислено вчення про божественну творчість (порівняно з античним). Ознаками божественної творчості є, по-перше, свобода (як незалежність від будь-яких обмежень, вільне творення із нічого за вільно встановленими законами). По-друге, любов-благість у відношенні до створеного світу (метою створення світу є надання йому благості та радості, ошасливлення). По-третє, результат творчості – створений світ – прекрасний сам по собі та як символічне свідчення про красу, благість та премудрість Бога-Творця. По-четверте, результатом творчості є радість як визнання краси світу Богом та суб'єктивне сприйняття її створеними істотами. По-п'яте, творчість характеризується як поступовий художній процес прикрашання та доведення до довершеності. Також Максим відзначає піднесений характер божественної краси, яка відкривається у творчості Бога, її нескінченність та неосяжність.

Максим наслідує наявне у попередній традиції художньо-естетичне сприйняття морально-аскетичного життя. Він вважає творчою не предметно-культурну, а морально-етичну діяльність людини. Хоча ціль людського життя (обожнення), як і засоби (виконання заповідей) є заданими, нескінченність та довершеність цієї цілі відкриває широкі горизонти для творчості, забезпечує широкий спектр можливих напрямків та способів діяльності людини у суспільстві та світі, так що людина у власному житті, не порушуючи божественних настанов і прямуючи до встановлених Богом цілей, має можливість здійснити себе як вільна особистість, не втрачаючи власних індивідуальних відмінностей у будь-якій обраній діяльності (зі збереженням власної неповторності).

Сповідник аналізує поняття свободи та показує, що людина має не тільки негативну свободу узгоджувати чи не узгоджувати власне життя із цією ціллю, а і позитивну свободу творчого здійснення чеснот. Найвища чеснота – любов, оскільки пізнання та здійснення морально належного (заповіді любові) витворює як саму особистість гармонійною, так і забезпечує гармонійні (не деструктивні) відносини людини з іншими людьми та конструктивну, витворюючу діяльність людини в оточуючому світі. Через досягнення влади над власними думками та діями, підпорядкування їх заповіді любові, людина отримує знання законів і цілей існування світу та суспільства (логосів природи і промислу й суду) та, відповідно, можливість творчо діяти у створеному світі. Про художньо-естетичне сприйняття аскетичного життя як творчого процесу також свідчить порівняння людини із храмом, складовими якого є чесноти.

Доведено, що «theoria» як споглядання і розуміння – це другий етап на духовному шляху особистості (після моральнісного очищення та перед досягненням екстатичного єднання із Богом), який характеризується мислителем як споглядання краси світу і Писання у їх цілісності й символічності Богові, тобто як естетичний акт. Хоча Максим часто говорить про умове споглядання ідеальної основи світу, це є споглядання логосів у чуттєвому світі як його основи, а світу – як такого, що має свою буттєву основу та смисл у логосах. Внаслідок нерозривної єдності чуттєвого та духовного рівнів символічної реальності в естетичному

спогляданні задіяні як відчуття, так і ум. Споглядання починається із чуттєвого сприйняття. Але «виховання» відчуттів у аскетичному житті уможлиблює їх «одухотворення» та підпорядкування уму в єдиному акті споглядання, та, відповідно, адекватне відображення духовно-чуттєвої символічної структури об'єкту споглядання (світу, Писання). Естетичне споглядання, таким чином, є цілісним актом сприйняття цілісною людиною реальності як цілісної. Цілісність та гармонія вважаються ознаками краси ще з часів античності, як і символічність. Таке цілісне сприйняття гармонійною особистістю реальності як прекрасної та символічної Максим називає блаженством.

У грецькій патристичній думці отримало ґрунтовне осмислення біблійне вчення про створення людини на образ та подобу Божу. Поняття образу (eikon), як правило, використовується Максимом саме в антропології, у вченні про людину як образ та подобу Бога. Відповідно, уявлення про красу та довершеність людини суттєвим чином залежать від уявлень про красу Бога. На основі аналізу текстів Максима можна дійти висновку, що уявлення про красу Бога мають онтологічний характер. Краса Бога описується Сповідником у трьох аспектах. По-перше, краса Бога самого по собі, безвідносно до світу, розуміється у сенсі піднесеності (величі, недосяжності). По-друге, традиційним є опис виявлення божественної краси у красі світу. По-третє, краса Бога, за Максимом, виявляється в особистому промислі про кожну людину, тобто отримує естетичну оцінку історичний процес (у сенсі священної історії).

Довершеним виявом божественної краси може стати людина. Сповідник підкреслює динамічний характер людської природи. Наданий людині образ вже сам по собі є прекрасним як можливість людини досягти ще більшої краси у стані богоподоби йобоження. Сходження людини за щаблями краси Сповідник описує, користуючись схемою «праксис – теорія – містичне єднання». Через аскетичні вправи людина може набути моральної краси (яка уподібнює її до Бога як Блага), через здійснення чеснот вона може набути краси ума (яка полягає у спогляданні божественних думок про світ та уподібнює її Богові як Істині). Найвищим щаблем довершеності та краси людини, за преподобним, єобоження (при цьому людина

відображує божественну красу як велич). Здійснюючи власне призначення, людина стає енергійним іншосутнісним символом Бога, являючи його красу у власній особистості.

Сповідник систематично використовує концепт «краса» для позначення повноти вияву сутності в енергіях. В цьому відношенні засадничим сенсом краси стає Божественне світло, яке виявляє повноту життя Бога. Бачення цього світла пов'язується не тільки з спогляданням Трійці, а й із розумінням Христа як метасінфема «світла Преображення». За Максимом, Христос є певним втіленим знаком, який являє Божественність у кожній своїй дії для розуміння, і лише у Преображенні являє ще і для чуттів. Божа присутність у церковних таїнствах є аналогічною до явленості у Преображенні. У Максима існування Бога-Трійці є життям трьох іпостасей Світла, які виявляють себе в світлі своєї діяльності. Такі енергії розуміються як вічностворена нематеріальна сінфема. Так само метасінфемою виступає Христос, особливо у світлі Преображення та у своїх втіленнях у смислах моралі та знання, у душах святих.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛУ 3

1. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / Аверинцев С. С. // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 42-77.
2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия: Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В. А. Воробьева. / Адо П. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с. – (Серия: «Катарсис»).
3. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию: Пер. с англ. В. А. Самойлова. / Армстронг А.Х. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 256 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли». Исследования).
4. Бальтазар Ханс урс фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник. / Бальтазар Ханс урс фон // «Альфа и омега» – №3 (14) – М., 1997. – С. 106-132

5. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. Т.2 / Под науч. ред. Г.И.Беневича и Д.С.Бирюкова; сост. Г.И.Беневич. – М., СПб: «Никея» – РХГА, 2009. – 752 с.
6. Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника / Беневич Г.И. – СПб.: РХГА, 2013. – 315 с.
7. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – М.: Вид. Моск. патріархату, 1989.
8. Бредшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. Ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. / Бредшоу Д. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
9. Бредшоу Д. Каппадокийские отцы как основоположники византийской мысли. Пер. А. Почекунина. Режим ел. доступу: https://www.academia.edu/35816390/David_BRADSHAW_The_Cappadocian_Fathers_as_Founders_of_Byzantine_Thought_Дэвид_БРЭДШОУ
10. Бычков В. В. Малая история Византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 407 с.
11. Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. / Бычков В.В. – М.: ИФРАН, 2015. – 143 с.
12. Бычков В.В. Aesthetica Patrum. Эстетика Отцов Церкви / Бычков В.В. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
13. Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира / Вагнер Г.К. // Византийский временник. № 47, М.: Наука, 1986, с. 163-181.
14. Василий Великий, свят. Беседы на шестоднев. / Василий Великий – М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. – 260 с.
15. Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, епископа Эмесского в их отношении к древней философской и патристической литературе. / Владимирский Ф. С. – Житомир: тип. Денемана, 1912. – X+451 с.
16. Владимирский Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние

его на последующих писателей / Владимирский Ф. С. // Немезий Эмесский. О природе человека: Перев. с греч. Ф. С. Владимирского. Ред. текста, составл. прим. М. Л. Харькова и М. А. Солоповой. Общая ред., заключ. статья, библиогр. М. Л. Харькова. – М.: Канон, 1998. – С. 176-439. – 464 с. – (Серия: «История христианской мысли в памятниках»).

17. Влахос И., митроп., Православная психотерапия. / Влахос И., митр. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 368 с.

18. Глущенко А. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики. / Глущенко Андрей, диак. – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. – 296 с.

19. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / Горский В.С. – К.: Наукова думка, 1988. – 214 с.

20. Григорий Нисский, свят. О жизни Моисея Законодателя. / Григорий Нисский, свят. – М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. – 109 с.

21. Григорий Нисский, свят. Об устройении человека / Григорий Нисский, свят. / Пер., прим. и послесловие В.М.Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.

22. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. / Дионисий Ареопагит / тексты, пер. с древнегреч. – СПб., «Глаголь», РХГИ, «Университетская книга», 1997. – LXVI, 188 с.

23. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. / Дионисий Ареопагит / Вступит. статья, подгот. греч. текстов и пер. Г.М.Прохоров; ред. перевода иеромонах Григорий (В.М.Лурье) – СПб.: Алетейя, 2001 – 281 с.

24. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит / тексты, пер. с древнегреч. – СПб., «Глаголь», 1994. – XXIII, 370 с.

25. Доброцветов П. К. Преподобный Максим Исповедник и его произведение «Вопросы и затруднения» / Доброцветов П. К. // Преподобный Максим Исповедник. Вопросы и затруднения / Вступ. статья, перевод и коммент. П. К. Доброцветова. – М.: Паломник, 2008. – с. 5-41.

26. Дорофей, авва. Душеполезные поучения /Авва Дорофей. – М, 1991. – 306 с.
27. Епифанович С.Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие / Епифанович С. Л. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. – Репр. изд. (Киев, 1915). – 144 с.
28. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / Живов В. М. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108-127.
29. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. / Зарин С.М. – СПб., 1907. – XV+693 с.
30. Зизиулас И. Личность и природа в богословии преп. Максима Исповедника. Пер. А. Почекунина / Зизиулас Иоанн, митр. // Альманах: богословие, философия, естествознание. Метопарадигма. Вып. 10. 2016. сс.110-128.
31. Зинковский Мефодий, иеромон. Святоотеческие категории и богословие личности. / Зинковский М., иером. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2014. – 256 с.
32. Зяблицев Г. Платон и святоотеческое богословие / Зяблицев Г. // Богословские труды. – 1996. – № 32. – С. 235-260.
33. Зяблицев Г. Плотин и святоотеческая литература / Зяблицев Г.// Богословские труды. – 1992. – № 31. – С. 277-296.
34. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и Бесконечный путь к Нему человека. Пер. с чешского. / Карфикова Ленка. – К.:ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 336 с.
35. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / архимандрит Киприан (Керн). – Киев : Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 433 с.
36. Ковалев С. А. Роль созерцания в неоплатонизме и средневековой философии (сравнительный анализ) / Ковалев С.А. // Универсум платоновской

мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001, – С. 42–50.

37. Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви. / Лаба В. – Львів: Свічадо, 1998. – 552 с.

38. Лосский В. Н. Богословие и боговидение. Сборник статей / Общ. ред. В. Пислякова, ред. М. Осиповой. / Лосский В. Н. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – 631 с.

39. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. / Лосский В. Н. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

40. Лосский В. Н. По образу и подобию. / Лосский В. Н. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. – 199 с.

41. Лурье В. М. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха / Лурье В.М. // Византия: Общество и Церковь. Сборник научных статей. Армавир: Армавирский государственный педагогический университет, 2005. С. 5-133.

42. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова. / Лурье В.М. – СПб.: Аxioma, 2006. – XX+553 с.

43. Максим Исповедник, преп. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). / Максим Исповедник, преп. / Пер. с древнегреч. Д.А.Черноглазова и А.М.Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г.И.Беневича. – Святая Гора Афон, СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 808 с.

44. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн.2. Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I-LV. / Максим Исповедник, преп. – М.:Мартис, 1993. – 286 с.

45. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LIX. Пер. с др.-греч. и комм. А. И. Сидорова / Максим Исповедник, преп. // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). – С. 48-71.

46. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX. Пер. с др.-греч. и комм. А. И. Сидорова / Максим Исповедник, преп. // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). – С. 40-50.

47. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Вопрос LXI: Пер. с греч. А. И. Сидоров / Максим Исповедник, преп. // Богословские труды. № 38. – М.: ИСРПЦ, 2003. – С. 74-86.
48. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Вопросы LVI-LVIII. Пер. с др.-греч. и комм. А. И. Сидорова / Максим Исповедник, преп. // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). – С. 30-62.
49. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения / Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 215–256.
50. Максим Исповедник. Главы о любви // Там само. – С. 96–145.
51. Максим Исповедник. Десять глав о добродетели и пороке // Там само. – С. 261–262.
52. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения / Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 154–184.
53. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы): Пер. с франц., прим. архим. Нектария. / Максим Исповедник, преп. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.
54. Максим Исповедник. Послание Иоанну Кубикулярию о любви / Преподобный Максим Исповедник // Творения / Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 146–153.
55. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы // Там само. – С. 257–260.
56. Максим Исповедник, преп. Письма /Пер. Е. Начинкин / Максим Исповедник, преп. – СПб.:Изд-во СПбГУ, 2007. – 285 с.
57. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Там само. – С. 185–202.
58. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007 / Максим Исповедник, преп. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.

59. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению Григория Паламы: Пер. с англ. В. Петухова. / Мандзаридис Г. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 127 с.
60. Мейендорф И. Ф., прот. Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций: Пер. с англ. Л. Волохонской. / Мейендорф И., прот. – 2-е изд. – Нью-Йорк: R.B.R., 1985. – 357 с. – Репр. Вильнюс, – М.: 1992.
61. Мейендорф И. Ф., прот. О византийском исихазме и его роли в культурно-историческом развитии Восточной Европы // Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М. 2000. С. 561–574.
62. Мейендорф И. Ф., прот. Человечество Христа: Пасхальная тайна: Пер. с англ. иер. К.Польскова / Мейендорф И., прот. // Богословский сборник. – М.: ПСТБИ, 2000. – Вып. V. – С. 5-50.
63. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение: Пер. с англ. А. Кавтаскина. / Мейендорф И., прот. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
64. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. / Михайлов П. Б. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 310 с.
65. Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Панайотис Неллас ; [пер. с англ. Н.Б. Ларионова]. – М. : Никея, 2011. – 304 с.
66. Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. Составление, послесловие, общая редакция М. Л. Хорькова. / Немезий Эмесский. – М.: Канон+, 1998. – 464 с.
67. Оксфордское руководство по византистике / под ред. Э.Джеффрис, Дж.Хелдона, Р.Кормака. – Вып. 2. – Харьков: Майдан, 2015. – 1120 с.
68. Петров В. В. «Знание»: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника / Петров В. В. // Точки. – 2005. – № 3-4. – С. 7-25.
69. Петров В. В. «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование / Петров В. В. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) /

общ. ред. П. П. Гайденоко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 147-271.

70. Петров В. В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII в. / Петров В. В. – М.: ИФРАН, 2007. – 201 с.

71. Петров В.В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 376-393.

72. Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / Ред. М. В. Осипова, А.В. Жир-Лебедь; Общ. ред. А. И. Сидорова. – М.: Сергиев Посад, 2004. – 744 с. – С. 117-189.

73. Попов И. В. Религиозный идеал Афанасия Великого // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / Ред. М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь; Общ. ред. А. И. Сидорова. – М.: Сергиев Посад, 2004. – 744 с. – С. 49-116.

74. Пospelов Д. А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов / Пospelов Д. А. // Максим Исповедник. Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст.: Пер. с греч. Д. Е. Афинагенова, А. В. Муравьева, статьи Д. А. Пospelов, иером. Дионисий (Шленов), А. В. Муравьев, ком. Д. А. Пospelов, Д. Е. Афиногенов. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – С. 15-144.

75. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. / Саврей В. Я. – М.: URSS, 2005. – 1005 с.

76. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. / Саврей В. Я. – М.: Изд-во МГУ, 2012. – 256 с.

77. Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов и церковных писателей II-VIII вв. / Сидоров А. И. // Анастасий Синаит. Избранные творения: Пер. с греч., вступ., комм. А.И. Сидорова. Приложение III. – М.: Паломник, 2003. – С. 459-476.

78. Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. / Ситников А. В. – СПб.: Алетея, 2001. – 242 с. – (Серия: «Античная библиотека». Исследования).

79. Татаркевич В. Історія шести понять. / Татаркевич В. – К.:Юніверс, 2001. – 368 с.

80. Тихон (Софийчук), игумен. Внутренняя целостность и богопознание / Тихон (Софийчук), игумен // Труды Киевской духовной академии. – 1999. – №2. – С. 59-135.

81. Флоровский Г. В. Восточные Отцы V-VIII вв. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. / Флоровский Г. В., прот. – Париж, Умка-Press, 1990. – Репр. воспр. изд. Париж, 1931. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.

82. Чорноморець Є.М. Аналіз споглядання символічної дійсності у Максима Сповідника та у Іоанна Дамаскіна / Чорноморець Є.М. // Історія , проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м.Львів, 26-27 січня 2018 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук, 2018. – С. 24-27.

83. Чорноморець Є.М. Етичне і естетичне у аскетичному вченні Максима Сповідника / Чорноморець Є.М. // Практична філософія. – 2017. – Вип. 4. – С. 23-29.

84. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про естетичне споглядання символічної дійсності / Чорноморець Є.М. // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць» – 2017. – Вип. 127 (12). – С. 178-182.

85. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про етичну творчість людини / Чорноморець Є.М. // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – Вип. 20. – С. 159-162.

86. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про принципи господарської діяльності / Чорноморець Є.М. // Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. 24-25 листопада 2017 р., м. Дніпро. – Ч.ІІ. – Дніпро: СПД «Охотнік», 2017. – С. 195-197.

87. Чорноморець Є.М. Осмислення універсального характеру концепту образу у Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна / Чорноморець Є.М. // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Київ, 2-3 березня 2018 року). – К.: ГО «Київська наукова суспільствознавча організація», 2018. – С. 68-73.

88. Чорноморець Є.М. Поняття краси душі в східнохристиянському неоплатонізмі / Чорноморець Є.М. // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія. – Харків: ХВУ, 2001. – Вип. XI. – С. 102-110.

89. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики: дис. на здоб. наук. ст. кандидата філос. наук : 09.00.05 / Юрій Павлович Чорноморець. – К., 2001. – 200 с.

90. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схолярія. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.

91. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Чорноморець Ю. П. // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. Вип. 42. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – С. 36-47.

92. Шичалин Ю. А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии / Шичалин Ю. А. // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 32–43.

93. Шмеман А. Символы и символизм византийской литургии / Александр Шмеман, протопр. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 74-80.

94. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение: Пер. с пол. Д.Сизоненко. / Шпидлик Ф. – М.: Паолине, 2000. – 493 с.

95. Шульц Г.-Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів / Пер. з нім. С. Матіяш. / Шульц Г.-Й. – Львів: Свічадо, 2002. – 240 с.

96. A Patristic Greek Lexicon / Ed. Lampe G. W. H. – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 1568 p.
97. Armstrong A. H. Man in the Cosmos. A Study of some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity / A. Hilary Armstrong // *Romanitas et Christianitas* / Ed. W. der Boer. – L.: North Holland Publishing Company, 1973. – P. 5–14.
98. Armstrong A. H. Negative Theology, Myth and Incarnation / A. Hilary Armstrong // *Neoplatonism and Christian Thought* / Ed. Dominic O'Meara. – Albany: State University of N. Y. Press, 1982. – P. 47–62.
99. Armstrong A. H. Platonic Eros and Christian Agape / A. Hilary Armstrong // *Downside Review*. – 1961. – № 79. – P. 105–121.
100. Blowers P. M. Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the *Quaestiones ad Thalassium* / Paul M. Blowers. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1991. – 228 p.
101. Blowers P. M. Gregory of Nyssa, Maximus Confessor, and the Concept of 'Perpetual Progress' / Paul M. Blowers // *Vigiliae christianae*. – 1992. – № 46. – P. 151–171.
102. Blowers P.M. The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor / Paul M. Blowers // *Studia Patristica*. – 1993. – № 27. – P. 145–149.
103. Bourgeois J. P. The aesthetic hermeneutics of Hans -Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar: A comparative analysis / Bourgeois, Jason Paul. – Peter Lang Inc., International Academic Publisher, 2007. – 144 p.
104. Bradshaw D. Maximus the Confessor // *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd Gerson. – Cambridge University Press, 2010. – P. 813-828.
105. Bradshaw D. The Mind and the Heart in the Christian East and West // *Faith and Philosophy*. – № 26. – 2009. – P. 576-598.
106. Christou P. Maximos Confessor on the infinity of man / Panayotis Christou // *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980* / Ed. F. Heinzer, Ch. Schönborn. – Fribourg, 1982. – P. 261–271.
107. Dewhurst E.B. Revolution in the Microcosm: Love and Virtue in the Cosmological Ethics of St Maximus the Confessor /Emma Brown Dewhurst. –

Submitted for Doctor of Philosophy (PhD). – *Durham University*. – Department of Theology and Religion, 2017. – 295 p.

108. Headley S. Verbal Icons And Iconic Words: Mediating Plurality Liturgically. Stephen C. Headley. Електр.ресурс. Режим доступу: [http://paroisseorthodoxevezelay.fr/IMG/pdf/St-Maxime VERBAL ICONS AND ICONIC WORDS.pdf](http://paroisseorthodoxevezelay.fr/IMG/pdf/St-Maxime_VERBAL_ICONS_AND_ICONIC_WORDS.pdf)

109. Louth A. Maximus the Confessor / Andrew Louth. – L.: Routledge, 1996. – 240 p.

110. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 91. – P. 1032–1417.

111. Maximus Confessor. Capita de charitate // Там само. – T. 90. – P. 960–1080.

112. Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica // Там само. – T. 90. – P. 1084–1173.

113. Maximus Confessor. Capita XV // Там само. – T. 90. – P. 1177–1185.

114. Maximus Confessor. Epistulae // Там само. – T. 91. – P. 364–649.

115. Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae // Там само. – T. 90. – P. 872–909.

116. Maximus Confessor. Mystagogia // Там само. – T. 91. – P. 657–717.

117. Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica // Там само. – T. 91. – P. 9–285.

118. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // Там само. – T. 90. – P. 244–785.

119. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // Там само. – T. 90. – P. 785–856.

120. Nichols A. Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship / Aidan Nichols. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1993. – 264 p.

121. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700) / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – 329 p.

122. Rist J. M. *Platonism and Its Christian Heritage* / John M. Rist. – L., 1985. – 245 p.
123. Sheldon-Williams I.P. *The Greek Christian Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena* // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. P. 425-533.
124. Thunberg L. *Man and the cosmos* / Lars Thunberg. – NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985. – 184 p.
125. Thunberg L. *Microcosm and mediator: the theological anthropology of Maximus the Confessor* / Lars Thunberg. – Lund, 1965. – 501 p.
126. Tollefsen T. T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008. – 243 p.
127. Wolfson H. A. *The Philosophy of the Church Fathers* / Harry Austryn Wolfson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1956. – 635 p.

РОЗДІЛ 4

ТЕОРІЯ САКРАЛЬНОГО ОБРАЗУ МАКСИМА СПОВІДНИКА ТА ІОАННА ДАМАСКІНА ЯК ПІДҐРУНТЯ ДЛЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІКОНОШАНУВАННЯ

При аналізі вчення Максима було виявлено, що за допомогою концепту образу осмислюється символічна природа людини, світу та Писання. У «Містагогії» Сповідник також аналізує літургійні символи у контексті вчення про богообразність людини (як засобу сходження до богоподоби). У ряді досліджень було зазначено наявність впливу теорії образу Максима на теорію сакрального образу Іоанна Дамаскіна (К.Шенборн [69], Е.Лаут [33], В.Живов [19; 20], В.Баранов [76], В.Лур'є [37, с.406] та ін.). У цьому розділі буде здійснено порівняльний аналіз теорій сакрального образу Дамаскіна та літургійного символу Сповідника задля виявлення їх спільних теоретичних коренів та рис.

4.1. Сакральний образ як ікона-сінфема

Іоанн Дамаскін (675–749) – найвизначніший мислитель з апологетів іконошанування першого періоду іконоборства [69, с. 179]. Створивши синтез богослов'я ікони, він заклав фундамент для обґрунтування церковної практики шанування ікон [69, с. 179, 186]. На думку сучасного дослідника богослов'я ікони К. Шенборна, «його вплив був дуже великим, хоча назвати його найбільшим із мислителів богослов'я образу буде перебільшенням» [69, с. 179]. Практично у всіх аспектах свого богослов'я Дамаскін як систематизатор традиції слідував за думкою Максима Сповідника, вважаючи його теорії мірилом ортодоксії. Під час другої хвилі іконоборства мислителі-іконошанувальники розвинули та поглибили вчення Дамаскіна. Хоча безпосередньо осмисленню концепту образу Іоанн присвятив «Три слова на захист ікон», його теорію образу слід розглядати у контексті загальних

богословсько-філософських поглядів Дамаскіна, враховуючи його теологію, космологію, христологію, антропологію.

У своїх головних працях у «Джерелі знань» і «Словах на захист ікон» Дамаскін власну позицію оцінює як систематизацію та трансляцію передання. Дамаскін свідомо мислить у межах існуючої патристичної традиції [20, с.66]. Так само Максим створює своє цілісне богословсько-філософське вчення, синтезуючи попередню патристичну традицію. Синтез Дамаскіна дещо відрізняється від системи Максима, хоча останній і був найголовнішим серед авторитетних для Іоанна мислителів. Зазначимо, що основним авторитетом як для Сповідника, так і для Дамаскіна є каппадокійці, особливо в області власне богослов'я (Василій Великий, Григорій Ниський), христології (Григорій Богослов) та антропології (Григорій Ниський, Григорій Богослов) [52, с. 199-222]. Саме каппадокійці надали «візантіяцям цілісну картину світогляду» [18, с. 23], яку надалі розвинули у повноцінні богословські системи як Максим, так і Дамаскін, врахувавши здобутки інших патристичних мислителів.

Для патристичної думки визначальним є строге розрізнення нествореного та створеного буття [57]. Це розрізнення грає таку саму роль, яку в платонізмі – розрізнення ідеального та чуттєвого буття. В епоху патристики платонічне розрізнення стає другорядним, оскільки ідеальне може бути як нествореним (Бог, Його логоси та енергії), так і створеним (ангели). Виражене Афанасієм Александрійським, каппадокійцями та Ареопагітиками, це розрізнення вже саме по собі підкреслює недосяжність Бога як для почуттів, так і для ума людини не внаслідок обмеженості її пізнавальних здібностей, а внаслідок принципової «прірви» між буттям Бога-Творця (яке є дійсним та довершеним буттям) та буттям створеного світу (яке є обмеженим і темпоральним, потенційним буттям, що покликане до власної реалізації). І Максим, і Дамаскін слідує вченню про трансцендентність Бога [67, с. 219-225; 34, с. 42], підкреслюючи, що це не трансцендентність надбуттєвого неоплатонічного Єдиного, а трансцендентність саме Бога, Який справді є і навіть сам є буттям. Максим підкреслює, що якщо помислити Бога як просте Єдине, яке не має

Іпостасей, є надбуттєвим, то таке Єдине власне і не буде існувати, буде нічим. Таким чином, мислити неоплатонічне Єдине як Першопочаток – це фактично сповідувати атеїзм. Такі радикальні твердження Максима покликані утвердити істинність християнського вчення про Бога як особистісного начала.

Для пояснення зв'язку трансцендентного Бога із створеним світом (одкровення, явлення Бога) каппадокійці скористались аристотелівським терміном *energeia* (діяльність, дія) [9, с.229]. Використання концепту «енергія», зокрема, дозволяє Максиму описати тип образності, при якому образ, будучи відмінним від первообразу за природою, є подібними не за зовнішнім виглядом чи формою, а за дією (енергією). Дамаскін теж часто використовує це поняття, яке у нього зближується із поняттям божественної «благодаті» (*kharis*) та ареопагітівськими поняттями «благе воління» (*agathe thesis*) та «осияння» (*ellampsis*) [34, с. 42].

Також для обох мислителів центральним теоретичним положенням, яке впливає на побудову космології, антропології, історіософії та, зокрема, теорії образу, є догмат про дійсне втілення Бога-Логосу [52, с. 200, 220]. Осмислюючи христологічне вчення каппадокійців (особливо Григорія Богослова), Дамаскін враховує його розробку, здійснену Максимом [34, с. 47-51].

Вплив каппадокійців на вчення Дамаскіна про людину як мікрокосм та про її покликання до святості був опосередкований антропологічним вченням Максима Сповідника [34, с. 49]. Зокрема, за каппадокійцями, метою та безпосереднім наслідком боговтілення було надання людині можливості досягти обоження [44, с. 43-44]. Для мислителів візантійської патристики надзвичайно високим був авторитет Ареопагітик, які стимулювали філософське осмислення проблем безпосередньо богослов'я (вчення про Бога), аскетичної та містичної [18, с. 39] і вплинули на розробку вчення про образ як у Максима, так і у Дамаскіна [19; 52, с. 218; 78; 83]. Всеохопність символічних зв'язків, описана в Ареопагітиках, підкреслює універсальність концепту образу, крім того, тут аналізується комунікативна та аналогічна функції символів та підкреслюється їх

естетичний характер. Ареопагітики Дамаскін сприймає в інтерпретації Сповідника [20, с. 64].

Отже, внаслідок свідомої належності Максима та Дамаскіна єдиній спільній традиції, основні богословсько-філософські постулати, необхідні для інтерпретації поняття образу, формулюються цими мислителями подібним чином [20, с. 63]. Водночас богословсько-філософське вчення Максима Сповідника і саме по собі мало певний вплив на теорію образу Дамаскіна [20, с. 62], зокрема на розуміння спільної для обох мислителів традиції.

Аналізуючи теорію образу Іоанна Дамаскіна, ряд науковців особливу увагу звертає на наведені Іоанном Дамаскіним аргументи щодо можливості та дійсності освячення матерії (В.Живов [19; 20], К.Шенборн [69] та ін.), оскільки мислителі-іконоборці, заперечували сакральний характер образів. У інших дослідженнях (Е.Лаут [34], В.Саврей [52, с.214-222] та ін.) підкреслюється синтетичний характер теорії образу Дамаскіна як узагальнення патристичної традиції й осмислення універсальності концепту образу. На нашу думку, ці обидва аспекти є взаємопов'язаними, що ми спробуємо показати у подальшому викладі.

Аналізуючи тексти попередньої патристичної традиції, Дамаскін звертає увагу як на широку вживаність **концепту образу** у патристичній думці, так і на широке розповсюдження **практики вшановування образів** у церковному та особистому релігійному житті, а також у суспільному житті загалом. Оскільки, формуючи **теорію** образу, Дамаскін мав на меті обґрунтувати **практику** створення та шанування образів, ми порівняємо теорії образу Дамаскіна й Максима у двох аспектах. У цьому підрозділі розглянемо питання теорії ікони як сакрального образу, її онтологічного статусу та місця у системі образів, а у наступному – значення ікони у релігійному житті особистості та суспільства.

Основна мета створення теорії образу в Дамаскіна – обґрунтування практики іконошанування, яка була не просто поставлена під сумнів, а гостро критикована та навіть заборонена іконоборчою політикою візантійських імператорів [28, с.574-679].

Підбираючи свідчення із авторитетних для візантійської традиції мислителів та Біблії на користь практики створення та використання образів у релігійному житті, Дамаскін звертає увагу на різноманітність контекстів, у яких використовується концепт образу в авторитетних текстах. Щоб охопити усі контексти, він дає гранично широке визначення образу, в якому підкреслюється наявність подібності та відмінності між образом і первообразом: «зображення є подобою із характеристичними рисами первообразу, яке разом із тим має і певну відмінність щодо нього» [23, с. 7]. Поняття подібності й відмінності є важливими для визначення поняття образу, але недостатніми. Так, будь-які дві людини будуть мати і подібні риси, і відмінні особливості, але при цьому одну із них не називатимуть образом іншої. Для поняття образу важливим також є поняття первообразу та взаємного зв'язку між ними. Наступне визначення образу, подане у «Третьому слові», підкреслює не тільки його подібність до первообразу, а і співвіднесеність із ним (тобто образ існує тому, що існує первообраз, і у власному бутті вказує на нього): «Образ (eikon) є подоба та зразок і відбиток чого-небудь, який показує собою те, що зображується» [23, с. 100]. За Іоанном, зв'язок з образом полягає у тому, що Первообраз стає видимим через образ, образ являє, робить видимим первообраз: «будь-яке зображення робить ясними недозримі (потаємні) речі та показує їх» [там само]. Мислитель вказує різні причини, через які річ є недоступною для сприйняття. Крім того, що деякі речі є невидимим за природою (Бог, янголи та біси, людська душа) [23, с. 105], людина також часто не може бачити видимі за природою речі через їх віддаленість у часі та просторі [23, с. 100].

Дамаскін вказує типи образів, демонструючи справді глибоке знання попередньої патристичної традиції: 1) Бог-Син як образ Бога-Отця; 2) образи-зразки усіх існуючих речей у Богові; 3) образи Писання (створені задля зображення невидимої реальності у чуттєвій, сприйнятній для людини формі); 4) старозавітні прообрази пришествя Христа (пророчі «образи майбутнього»); 5) ікони, Євангеліє, Діяння апостолів, життя святих («образи минулого») [23, с. 7-10]. У «Третьому слові» Дамаскін згадує ще людину як образ Бога «через

наслідування» [23, с. 102]. Таким чином, створюючи типологію образів, Дамаскін мав на меті показати універсальність цього концепту як у онтологічному вимірі (сама реальність має символічну структуру, її окремі частини пов'язані між собою відношеннями образності (подібності та відмінності) – типи 1, 2, 4 і людина як образ), так і в антропологічному (образ як створений для людини засіб зображення невидимої реальності: образи Писання, старозавітні пророчі прообрази й образи минулого). За Е. Лаутом, у Дамаскіна «зображення встановлюють зв'язки між реальностями: у Трійці, між Богом та промислительним порядком всесвіту, між Богом та світом людської душі, між видимим та невидимим, між минулим та майбутнім, між теперішнім та минулим» [34, с. 55].

За Іоанном Дамаскіним, творцем самої образно-символічної структури світу є Бог. Усі перераховані типи образів відкривають Бога – як продукovanі Богом (народження Бога-Сина, створення людини, надання людям одкровення), так і створені людьми задля служіння Богові, за встановленим Богом звичаєм [23, с. 97]. Таким чином, символічна картина реальності сприймається не стільки як «порядок буття, а як спрямованість одкровення» [51, с. 218].

Аналізуючи ікону як сакральний образ, Дамаскін порівнює її не тільки із словесними образами (які є у Писанні, житіях святих та проповідях), а і з іншими сакральними предметами (Слово І 16) [23, с. 11-14]. Також Дамаскін робить висновки із догмату про Боговтілення щодо допустимості ікон як зображень Христа і святих та їх онтологічного статусу як енергійних образів [22, с. 62], про що йтиме мова нижче у нашій дисертаційній роботі.

У «Третьому слові» Дамаскін чітко вказує христоцентричний та антропоцентричний характер усього світу образів. Ставлячи питання про походження образів, він відзначає, що Бог-Син є першим, «в усьому подібним», «живим» образом Бога-Отця, і що саме людина є створеною «на образ і подобу Божу» [23, с. 106]. При втіленні Бог-Слово «дійсно стає людиною» [23, с. 107], і людина отримує можливість єднання з Богом, до якого вона має здатність як створена на образ Божий [23, с. 108]. Бог-Слово зміг дійсно втілитись тому, що

людська природа була здатною до сприйняття дії благодаті та призначеною до обоження. Для Дамаскіна у цьому і полягала образність Богові – у здатності до обоження, до сприйняття божественної довершеності [26, с. 208-209]. За Іоанном Дамаскіним, описані у Старому Завіті явлення Бога були здійснені у людській подобі, були пророцтвом щодо майбутнього втілення Бога-Сина: пророки бачили не «природу Бога, а образ і подобу Того, Хто мав намір у майбутньому явитись» [23, с. 107]. Тобто вже пророкам був показані риси зовнішнього вигляду Ісуса Христа – втіленого Бога. Цей зовнішній вигляд Боголюдини зображується і на іконах. Метою Боговтілення є людина, її обоження; відповідно, метою старозавітних образів було сповіщення людини про мету її життя, а метою написання Євангелія та житій, промовлення проповідей, створення ікон є нагадування людині про мету її життя та надану можливість її досягти. Дамаскін аналізує, яке значення відіграють образи у особистому та суспільному житті людини. Цей антропологічний аспект потребує спеціального аналізу.

Максим не розглядав безпосередньо концепт образу. Основним напрямом його думки було осмислення догмату про втілення Бога-Слова та його наслідків для аскетичного життя людини, досягнення нею богоподоби й обоження. На відміну від Іоанна Дамаскіна, Максим був продовжувачем також александрійської філософсько-богословської традиції [51, с. 195-198]. Усі типи образів, які віднайшов Дамаскін у попередній патристичній традиції, Максим пояснює як різного роду «втілення» Логосу [18, с. 57, 64-68, 131]. Так, весь створений світ є «втіленням» «логосів» – думок-волінь Бога-Логосу, які визначають закони й цілі існування речей. Писання є «втіленням» Бога-Слова у графічних знаках, звуках мовлення, словах, образах, притчах [18, с. 57], які виражають певний духовний зміст – думки-«логоси» Бога щодо моральних законів та цілі існування світу [18, с. 57, 127-131]. Також у Писанні є наявними «образи майбутнього» – це старозавітні зображення дійсного сприйняття Богом-Логосом людської природи та майбутнього другого пришествя. Таким чином сама історія як співвідношення минулого-сучасного-майбутнього

осмислюється як символічна реальність. Нарешті, образність людини Богові полягає у її здатності та покликанні стати енергійним образом Бога у єдності душі й тіла, досягти довершеності та богоподоби у добродійній діяльності і знанні [18, с. 74], здійснюючи у житті логоси чеснот й осягаючи умом логоси світу та історії. Здійсненням та зразком такого довершеного стану людини є Христос-Боголюдина, втілений Бог-Слово.

Максим не розглядає ікону як окремий тип образу, але він наголошує на педагогічно-виховній ролі словесних образів, які використовують духовні наставники у проповідях та повчаннях [43, с. 163]. Філософ відзначає, що ці образи є подібними до образів Писання та так само можуть через чуттєву складову спрямувати ум до богопізнання [там само], тобто так само діяти на душу, як образи Писання. Зауважимо, що у Дамаскіна ікона (живописний сакральний образ) та проповідь (словесний сакральний образ) вважаються одним типом образу – «образом минулого».

Максим вказує ще один тип образу, який не згадує Іоанн Дамаскін, а саме Церкву – «Тіло Христа» [39, с. 157-158]. Церкву він розглядає у двох аспектах – як місце здійснення богослужіння [39, с. 159-160] та як єдність віруючих [39, с. 157-158]. Єдність цих аспектів полягає у тому, що богослужіння, яке здійснюється у храмі, є засобом руху кожної людини до богоподоби та обоження та єднання людей у Богові. Богослужіння й усі символічні предмети і символічні акти забезпечують здійснення Церкви як «койнонії», єднання з Богом та єднання вірних між собою. У такій дії обоження та єднання людей Церква є «образом» Бога [39, с. 157], діяльність Якого перш за все забезпечує єдність різноманіття [Там само]. Втім, як було зазначено, Дамаскін розглядає ікону нарівні з іншими сакральними предметами, що використовуються у богослужінні, тобто, як і Максим, у літургійному контексті.

Таким чином, поняття логосу дозволяє Максиму Сповіднику осягнути усі типи образності у їх взаємному зв'язку. Однак система образів Максима Сповідника є не тільки логосоцентричною, а й антропоцентричною. Усі «втілення» Бога-Логосу, за Максимом, здійснюються задля людини, задля її

обоження. Як образ Бога, людина є здатною до засвоєння, сприйняття божественної довершеності, до Богоспоглядання, як цілісна душевно-тілесна істота людина є здатною до споглядання Бога у Його «втіленнях», чуттєвих символічних виявах, як було показано раніше. За Максимом, світ одразу був створений не тільки як середовище існування людини, а і як символ, чуттєвий засіб споглядання Бога й морального повчання. Писання відразу було чуттєвим символом та мало на меті розкрити символічний зміст історичних подій – втілення Христа задля здійснення мети існування людини (богоуподібнення, обоження). Богослужбові дії (літургійні символи), за Максимом, допомагають людині стати довершеним символом Бога, зреалізувати власну богообразність, досягти обоження. Людина сама є образом Бога, а усі інші образи Бога є не лише доступними для її сприйняття, а призначені саме для неї, для її руху до богопізнання та богоуподібнення. І світ, і Писання, і літургійні символи за Максимом, – різні способи посередництва між Богом та людиною, способи Божественного явлення задля спрямування людини до Бога і єднання з Ним, різні способи спілкування Бога з людьми.

Отже, і Максим, і Дамаскін вказують на всеохопність концепту образу, на посередницьку роль образів у спілкуванні Бога з людьми та людей між собою у релігійному житті [60; 64; 65]. Якщо Максим відображує всезагальність символічних зв'язків різних реальностей у самій своїй цілісній системі (як у вертикально-ієрархічному, космологічному плані, так і у горизонтально-часовому, історичному), то Дамаскін робить концепт образу предметом теоретичної рефлексії і демонструє його універсальний характер у своїй типології образів. У такій перспективі «теорія шанування ікон закономірно виступає частковим випадком загальної теорії образу, попередня розробка якої, розвиваючи вчення каппадокійців, у той же час радикально переформувувала неоплатонічні за своїм характером положення та погляди (Єваґрія, Пс.-Діонісія), приводячи їх у межі основного христоцентрично-сотеріологічного напрямку патристичної думки» [19, с. 116]. Водночас для православних авторів характерним є перебільшення саме релігійного аспекту христоцентричності,

відсутність розуміння того моменту, що вчення про втіленість тих чи інших аспектів божественного було основою і для системи образності античного неоплатонізму. Тому цей аспект потребує більш детального історико-філософського аналізу.

Під час полеміки іконоборці, зокрема, заперечували як доцільність та можливість самого портретного зображення Христа (як претензію на зображення невидимого Бога), так і звичай шанування ікон Христа і святих (яке оцінювалося ними як шанування створеного замість Творця). Дамаскін намагається дати обґрунтовану відповідь на обидва запитання: *що зображується на іконі (чому зображення Христа є можливим та виправданим, доцільним) та чому звичай шанування ікон є виправданим*. Дамаскін аналізує загальні умови зображуваності й види поклоніння. Основою як його теорії художнього сакрального образу, так і пояснення звичаю іконошанування є вчення про дійсне втілення Бога-Слова.

Зображення Христа є можливим, за Іоанном Дамаскіним, тому, що Бог Сам зробився видимим: «... неможливо, щоб було зображене безтілесне та те, що не має форми, і невидиме, і неопикуване» [23, с. 86], тобто Бог за власною природою не може бути зображеним, про що і говорили іконоборці. Але Бог-Слово «сприйняв ... і величину, і образ, і колір плоті...» [23, с. 87], що і є умовою зображуваності – наявність видимого зовнішнього вигляду, видимого лику втіленої Другої Іпостасі Бога. Адже Христос – це Іпостась Логосу, яка індивідуалізувала в особливий спосіб як Божу природу (як Син Божий), так і людську (як Син Божий). За Іоанном, ми «знаємо, що може бути зображеним і що не може бути вираженим через зображення. ... коли побачиш безтілесного заради тебе втіленим, тоді роби зображення людського Його вигляду. Коли невидимий, зодягнувшись у плоть, робиться **видимим**, тоді зображуй подобу Того, Хто Явився. Коли Той, Хто, будучи внаслідок переваги Своєї природи, позбавлений тіла і форми, і кількості, і якості, і величини, Хто «бувши в Божій подобі, прийнявши вигляд раба» (Флп. 2:6-7), через це зробився обмеженим у кількісному та якісному відношеннях та зодягнувся у **тілесний образ**, тоді

накреслюй на дошках та виставляй для споглядання Того, Хто захотів явитись» [23, с. 6]. Тілесність Христа наділена рисами характеру Бога-Слова – і саме це має бути зображуваним, тобто ікона є певним символічним портретом втіленого Бога-Слова.

За патристичним вченням про Боговтілення, Бог-Слово не просто явився у **вигляді** людини, а став довершеною, дійсною людиною. Бог-Слово прийняв не вигляд людини, а саму душевно-тілесну природу людини, для якої властивим є мати певний зовнішній вигляд. Так, «Максим наполягає на тому, що кожна із двох природ Христа – людська та божественна – зберігає власні сутнісні характеристики» [48, с. 38]: благочестивим є «вірити, що у Христі збережені після поєднання дві природи, із яких Він складається, у своїй відмінності, а також знати, що, зливаючись у нерозривний союз, вони не зумовлюють ніякої зміни та ніякого перетворення однієї в іншу» [41, с. 135]. Подібним чином висловлюється й Іоанн Дамаскін: «Природи Христа хоча і поєднані, але поєднані без злиття, і хоча вони проникають одна одну, але не допускають перетворення та зміни одна в одну, бо кожна із двох природ зберігає свою природну особливість незмінною» [22, с. 242]. Христос, відповідно до двох природ, має «природні властивості двох природ» [22, с. 255]. Згідно з Божеством, Він є незображуваним, згідно із людяністю – зображуваним. Однак незображуваність Бога за природою поєднується в Богові із початками описуваності згідно із рисами особистостей, оскільки Бог-Слово є певним образом, який, правда, стає видимим лише тоді, коли воіпостазує в себе людську природу.

Отже, основою видимості та, відповідно, зображуваності Христа, за Іоанном Дамаскіним, є дійсність втілення, наявність у Христа усіх суттєвих властивостей людської природи, у тому числі – тілесності, матеріальної протяжності, оформленості, певних якостей (наприклад, кольору), видимості та зображуваності: «Сміливо зображую Бога не як невидимого, а як такого, що став заради нас видимим через участь і у плоті, і у крові» [23, с.4].

Дамаскін пише про Особистість (іпостась) Ісуса Христа: вона є «складеною із двох довершених природ – божественної та людської, і вона має у собі характерну та відмінну ознаку божественного синівства Бога-Слова, яким вона відрізняється від Отця та Духа, і характерні та відмінні властивості плоті, якими вона відрізняється і від Матері, і від інших людей. Вона також має у собі і властивості божественної природи, якими вона поєднана із Отцем та Духом, і характерні ознаки людської природи, якими вона поєднана і з Матір'ю, і з нами» [22, с. 245].

Поняття особистості (іпостасі) Христа дозволяє не тільки пояснити, яким чином можна говорити про наявність у Бога-Слова тіла з усіма його природними характеристиками, включаючи оформленість, видимість та зображуваність («характерні ознаки людської природи»). Поняття особистості дозволяє описати зовнішні ознаки Особистості Христа як людини, які вирізняють Його з-поміж інших людей («характерні та відмінні властивості плоті, якими вона відрізняється і від Матері, і від інших людей» [там само]).

Григорій Ниський у «38 листі» вказує, що іпостась робить природу видимою, зображуваною, а іпостасні властивості виражають особливість даної іпостасі самої по собі та у її відмінності від інших іпостасей [69, с.24-26]. До теоретичного формулювання висновку, що на іконі зображується іпостась, особистість, прийшов Феодор Студит [69, с.207-212; 2, с.242-243]. Плоть Христа має конкретні, неповторні, властиві саме Йому як конкретній людині риси, які і можуть бути зображеними і які, у той самий час, виражають Особистість Христа. У самого Дамаскіна положення про те, що зображуваною є саме Особистість Христа, а не сама по собі його людська природа, є присутнім неявно. Так, у «Філософських главах» Іоанн зокрема вказує, що займенники «сам», «той», «цей», «інший» зазвичай позначають іпостась, а не природу (дещо конкретне, а не загальне) [22, с. 61]. У «Словах» він пише: «...коли побачиш безтілесного заради тебе втіленим, тоді роби зображення людського Його вигляду. Коли невидимий, зодягнувшись у плоть, робиться видимим, тоді зображуй подобу Того, Хто Явився. ...накреслюй на дошках та виставляй для

споглядання Того, Хто захотів явитись» [23, с. 6]; «Якщо Син Божий явився із виглядом людини... то як не зображувати Його?» [23, с. 31]. Використані Іоанном Дамаскіним займенники «його», «того» вказують на те, що мова йде про конкретну особистість, а не природу як загальне, спільне для багатьох особистостей.

Характеризуючи ікону в антиномічних виразах як «образ плоті Бога» [23, с. 4], «образ Бога втіленого» [23, с. 31], «зображення людського Його вигляду» [23, с. 6], Дамаскін свідомо намагається виразити тайну особливої єдності божественного та людського, видимого і невидимого, зображуваного та незображуваного в Особистості Христа: ікона є одночасно образом і плоті Бога, і видимого через цей людський вигляд Бога – Бога втіленого.

За Максимом, Бог створив людину на власний образ та подобу, маючи на меті майбутнє втілення Бога-Слова, яке, в свою чергу, мало привести увесь світ до довершеного стану обоження. У самій ідеї людської богоподоби закладено ідею можливості втілення Бога, сприйняття Ним людської природи [18, с. 78]. За Максимом, Боговтілення не є чимось випадковим, Боговтілення є метою існування світу: «У Христі розкривається ціль творіння – поєднання людського із Божественним у парадоксальному перевершенні, коли ні Бог, ні людина не перетворюються одне в інше і не руйнують одне інше» [69, с. 121-122]. Відповідно, людська природа найбільш довершеним чином може сприйняти та відобразити у собі божественну довершеність. В Особі Христа здійснюється як найбільш можливий довершений вираз божественного у людському, так і досягнення найбільш можливого довершеного стану обоження людської природи.

Для пояснення таємниці обоження, як уже зазначалось, у патристичній традиції використовується термін «енергія» (дія, діяльність). Певна природа має здатність до певної діяльності; завдяки здійсненню цієї діяльності природу можна пізнавати [68, с. 38]. За Максимом, у Христі дійсність двох природ підтверджується тим, що Він у земному житті діяв і як Бог, і як людина: «Він не відкидав природно властиве кожній із природ, із яких і в яких Він був, але

підтверджував [існування] природ природними енергіями» [40, с. 361]. При цьому божественні дії Христос здійснював через тіло, у тілі: «Він зцілював та животворив не тільки всесильним наказом (бо Він був не тільки Богом), але поспішив, у першу чергу саме для цього, залучити, немов якусь помічницю, Свою святу плоть, і животворив та зцілював через неї, тобто її дотиком та голосом, щоб показати, що вона може животворити, оскільки Він з'єднався із нею і вона по істині є не яка-небудь інша плоть, а плоть Самого за природою усе животворящего» [40, с. 358]. «Животворність» плоті, тобто отримана від Бога здатність до здійснення божественних дій, і робить її символом божества. За Максимом, Бог-Слово діяв «як керівник, діючи на сприйняту природу у всьому, подібно до душі, яка рухає співприродне їй тіло» [87, р. 1049CD]. Бог-Слово керував своєю людською природою [48, с. 48], виявляючи Себе у ній, через неї, що, відповідно, робило його тіло виразом Його божества.

Максим безпосередньо говорить про Христа як образ Себе Самого: «За зовнішнім виглядом був Він подібним до нас; бо, у Своїй безмежній любові до людей, Він, не змінивши (Свого Бого-буття), прийняв на Себе створене єство і тим самим став образом (typos) та символом Самого Себе. Із Самого Себе Він символічно показав Себе ж; зробивши Себе видимим, Він усе створіння через Самого Себе привів до Себе ж, Невидимого та повністю Сокровенного» [87, р. 1165D–1168A]. Оскільки божественні дії Христос здійснював у тілі, через тіло, видимим чином, це тіло, цей видимий Його вигляд є дійсним виразом та символом Його невидимої божественності. За зауваженням дослідника, ««Видимий, Він Сам», – це в той самий час «Він Сам, Невидимий та сокровенний». ... Ніколи неможливо відділити одна від одної обидві сторони, видиму та невидиму, оскільки вони властиві єдиному Господу» [69, с. 130].

Оскільки природа виявляє себе у діях (енергіях), для Дамаскіна свідченням дійсності обох природ у Христі є наявність відповідних характерних для кожної природи дій: ознаками дійсності божественної природи Христа є здійснювані ним чудеса та знамення, ознаками людської природи – усі властиві для людей дії, у тому числі тілесні страждання. Іоанн вказує не просто на наявність, а і на

єдність та взаємодію двох природ у Христі: «Хоча божественні знамення здійснювало божество, але не без участі плоті, а те, що є низьким, здійснювала плоть, але не без божества» [22, с. 266-267].

Дамаскін, як і Максим, говорить про те, що божественні дії Христос здійснює у плоті та через плоть, що робить останню виразом божества: «Плоть стає причетною до діючого божества Слова як тому, що божественні дії здійснювались через тіло, немовби через знаряддя, так і через те, що Один був діючий разом і по-божественному, і по-людськи» [22, с. 276]. Якщо звичайно довершеним «знаряддям» для Бога, за Максимом, є святий, оскільки він виконує волю Бога, є особистістю, через яку здійснюється діяльність Бога, то тут таким знаряддям є персоналізована Христом Його людська природа, Його плоть. Освячення плоті Христа, її обоження Дамаскін називає «збагаченням божественними діями (енергіями)»: «Плоть же Господа з причини ... іпостасного поєднання зі Словом збагатилась божественними діями, ніяким чином не позбавившись своїх природних властивостей, бо вона здійснювала божественні діяння не своєю власною дією, а з причини поєднаного з нею Слова, Яке через неї виявляло Свою дію» [22, с. 271]. Отже, Бог-Слово не просто став видимим, Він освятив, обожив власну плоть, так що Його плоть була символом Його божества, про що говорить і Максим.

З огляду на таку єдність божественного і людського в Особистості Христа, яка має вияв у здійсненні божественних дій через людську плоть, Дамаскін закликає до зображень не просто видимої «подоби Того, Хто явився», а божественних дій, здійснених Христом у земному житті, у тілесному вигляді: «Накреслюй невимовне Його милостиве сходження, народження від Діви, хрещення у Йордані, переображення на Фаворі, страждання, які звільнили нас від пристрастей, смерть, чудеса – ознаки божественної Його природи, здійснювані божественною силою за посередництва плоті» [23, с. 7]. Зображення Христової містерії у її історичному розгортанні можливе саме завдяки теургічності Його плоті, через яку Він діяв та діє Бог. Більше того, теургічними стають зображення Його плоті, теж виявляючи дії Бога, але вже як

сінфеми, знаки, перше покликання яких – прославляти Бога як писані на дошках гімни. У якості сінфем ікони покликані привести вірного до того розуміння Бога, яке є однаково вищим і за апофатичну, і за катафатичну теологію, роблячи можливою трансценденцію. Відповідно, у Дамаскіна ікона як енергійний образ плоті Логосу є такою само символічною основою для транценденцій, як у Діонісія Ареопагіта був гімн.

Через те, що видима плоть Бога-Слова через невіддільне поєднання із божеством є його енергійним символом, образ цієї видимої плоті є образом Бога-Слова у єдності двох природ, а не тільки зображенням Його зовнішніх рис: «Бог є зображуваним у власному сенсі тільки через Втілення, але образ Втіленого є образ Бога, а не тільки зображення тіла» [56, с. 183].

Поняття особистості, іпостасі є визначальним для обох аспектів сакрального зображення (зображення видимого вигляду та зображення дій особистості). Тілесна природа стає дійсною, видимою через належність до певної особистості. Певні властиві за природою дії здійснює також особистість цієї природи, а не природа сама по собі. Саме тому, що Христос – Особистість, Він має певний зовнішній вигляд. Саме тому, що Христос – особистість, у ньому поєднуються обидві природи – божественна та людська, та його дії є боголюдськими, Його плоть є символом Його божества.

Якщо *можливість* зображення Христа забезпечується наявністю зовнішнього вигляду, видимої форми, то *доцільність* такого зображення та шанування його – тим, що зображувана особистість є Боголюдиною, тобто зображувана плоть є святою, освяченою. Для Дамаскіна подібність до первообразу є важливою не сама по собі, а оскільки саме вона допомагає образу здійснити його функцію встановлення зв'язку із первообразом. Поняття зв'язку, як важливе для теорії сакрального образу, було систематично розроблене Нікіфором [13, с.195-198]. А Дамаскін лише відзначає взаємну співвіднесеність образу та первообразу, спрямованість образу на первообраз, залежність образу від первообразу (за буттям образ передує первообразу): «для вказівки знанню шляху та пояснення та виявлення скритого придумане зображення» [23, с. 100].

Зв'язок сакрального образу із первообразом Дамаскін цілком неоплатонічно мислить не стільки через наявність зовнішньої, видимої подібності між ними, а через тотожність за дією (енергією).

Створюючи типологію образів, Дамаскін, серед іншого, показує, що єдиносутнісний образ – а саме так розуміли довершений образ іконоборці, наслідуючи Оригена [69, с. 49-79, 147-168] – це тільки один із видів образів. У створеному світі, як відмінному від Бога за буттям, дійсно не може бути єдиносутнісних образів божественного. На основі вчення про боговтілення Максим розробив концепцію енергійного іншоприродного образу Бога. За Максимом, Христос у втіленні показав, яким чином створене, не втрачаючи власної відмінності від нествореного божественного буття, може стати образом божественного. Так, плоть Христа, оскільки через неї здійснювались божественні дії, стає енергійним символом Бога-Слова, не втрачаючи власної природи.

У попередньому розділі ми зацентрували увагу на характерному для Максима Сповідника естетичному характері сприйняття богообразності людини та творчому характері процесу набуття богоподоби, показали, як людина стає символом Бога у цілісності душі та тіла, довели, що святість безпосередньо пов'язана з набуттям особистістю статусу «символу» та «інструменту» Бога. За Максимом, людина може досягти обоження тіла, а не тільки душі, тому, що Христос сприйняв та обожив цілісну людську природу включаючи тіло. Максим так пояснює властивості тіла Христа, яке стало храмом Божества: «Тіло Господнє є святим та наділеним усілякою силою проти хвороб; але воно було і є святим не тому, що воно мислиться як просто плоть..., а оскільки воно є храм Бога Слова, який освячує Свою плоть Своїм Духом» [40, с. 361; 48, с. 49]. Обожене тіло людини Максим теж порівнює із храмом: «тілом своїм, неначе храмом, вона [людина] добродійно прикрашає діяльнісну (praktikon) здатність душі, здійснюючи (energeias) заповіді згідно із моральною філософією» [39, с.161-162]. Саме у добродійній діяльності, здійснюваній тілесним чином, тіло стає храмом богоподібної душі. При обоженні, за

Максимом, «за благоліп'ям та славою тіло уподібниться до душі ... завдяки ясній та діяльній присутності ... сумірно проявленої божественної сили» [39, с. 168]. Отже, людина при обоженні виявлятиме божественну енергію (славу, силу) і в душі, і у тілі, стане енергійним символом Бога. Знову звернімо увагу, що уподібнення Богові полягає саме у причетності до божественної діяльності, яка розуміється гранично широко. Людина уподібнюється Богові, пізнаючи створений світ згідно із логосами – Божественними «думками» про світ (божественним задумом), узгоджуючи власну волю із цим задумом (волею Бога), відповідно до цього задуму здійснюючи добродішні вчинки). При цьому людина може відобразити Бога і як Добро, і як Істину, і як Красу [39, с. 181, 162-166]. Відзначимо, що ця тріада імен Бога позначає Його вияв, Йогодіяльність (енергію) у її відношенні до людських практики (Добро), пізнання (Істина) та існування і бажання (Краса). Божественні дії, «властиві Богові за сутністю, здійснюються святими за благодаттю» [40, с. 315], тобто при досягненні святості людина, залишаючись людиною, діє подібно до Бога. Будучи інструментом Бога, святий діє божественною дією, і цій дії людська діяльність лише спів-діє. Так у Максима Сповідника формується поняття довершеного образу божественного, який є не єдиносутнісним – поняття іншоприродного енергійного символу.

Максим також характеризує Церкву як образ Бога за діяльністю (енергією): «як Бог, за Своєю безмежною благістю, силою та мудрістю, здійснює незлитне єднання різних сутностей сущого та, будучи Творцем, пов'язує їх із Собою міцними узами, так і Церква ... сполучає віруючих одне з одним: людей діяльнісного та добродішного влаштування Вона сполучає і єдиній тотожності волі, а людей споглядального та схильного до умобачення влаштування – у непорушному та нероздільному єдинодумстві» [39, с. 178]. Єднання людей здійснюється через їх уподібнення Богові – через узгодження думок, волі та дій людей із Божественною волею люди досягають взаємного уподібнення та єдності.

Ця єднаюча людей діяльність Церкви, яка робить її образом Бога, звершується через літургійні символи – послідовність дій, що здійснюються під

час літургії. Літургійний символ, з одного боку, є чуттєво сприйнятним (читання Писання, молитовні піснеспіви, певні дії священнослужителів), з іншого – його зміст знаходиться за межами чуттєво сприйнятного. Особливість літургійного символу полягає у тому, що він не просто показує символізоване (спрямовує до споглядання певного смислу), а єднає із ним. За Р. Борнетом, літургійний «образ є у певному сенсі те, що він представляє, або, у зворотній перспективі, позначуване є присутнім у власному чуттєвому представленні» [19, с. 111]. Максим у «Містагогії» описує, яким чином літургійні дії допомагають людині на її аскетичному шляху: наприклад, слухаючи Святе Письмо, людина «мірою своїх сил, сприймає настанови, які керують діями, та досягає закони божественних та блаженних подвигів» [39, с. 170], отримує «тверду схильність до чесноти», «навик до споглядання», «невпинне прагнення до істини» [39, с. 179]. Як бачимо, літургійні дії стають нагадуваннями як частиною духовних вправ. Ці духовні вправи покликані сформувати позитивні навички через певні практики і споглядання, сприяючи екстатичним трансценденціям до Бога як вищого Блага, Істини і Краси. «Духовна солодкість божественних піснеспівів ... підносить душі до чистої та блаженної любові до Бога та ... вселяє сильну відразу до гріха» [39, с. 170], надає «юнацьку ревність» до подальших «трудів добродетельності» [39, с. 179]. Тобто кожна літургійна дія не просто нагадує про надчуттєву реальність, спрямовує ум до її споглядання. Кожна дія змінює людину таким чином, щоб вона стала здатною до споглядання та сприйняття цієї реальності – через боротьбу із пристрастями, ствердження у здійсненні чеснот, у житті за заповіддю любові до Бога та ближнього. За словами Максима, через літургійні символічні дії Церква кожного присутнього «змінює, переображує ... сумірно йому самому, а через звершувані таїнства веде до того, що вони являють» [39, с. 177]. Як відмічає Бальтазар, «таїнства... повністю підпорядковані динаміці переходу від знаку до істини» [19, с. 123]. З одного боку, ці дії звершують люди, з іншого – через них діє Бог, тобто ці чуттєві дії є енергійними символами Бога, через них, у них діє Бог. Метою життя людини, закладеною у природі людини від її створення, є обожнення; до здійснення цієї мети і спрямовані таїнства: «благодать, яку являє кожний із

божественних символів спасіння, діє на неї [людину], підносячи поступово та за порядком молитов до кінцевої цілі усього» [39, с. 177]. Саме через літургійні символи люди за «благодаттю та мірою можливості стають тим, чим є Бог... за природою» [39, с. 181] – за допомогою енергійних літургійних символів люди стають енергійними символами Бога.

Як відзначив В.Живов, розроблене Максимом вчення про образ, відмінний від первообразу за природою та тотожний за енергіями, про образ, який не просто вказує на первообраз, а єднає із ним, вже містить основні положення теорії образу іконошанувальників (як Дамаскіна, так і наступних мислителів) [19, с. 112].

Антропологічні й аскетичні теми висвітлені у Дамаскіна досить скупі. Але у «Словах» він вказує на безпосередній зв'язок усієї візантійської християнської практики шанування святинь із фактом втілення Бога-Слова. Наявність видимого лику у Христа є достатньою підставою, щоб пояснити можливість створення образів, але недостатньою, щоб пояснити доречність їх створення та поклоніння їм: «Якщо зображення потрібне лише для нагадування, воно не може бути істинним образом архетипу і тому поклонятись йому є безглуздом та небагочестивим» [20, с. 57]. Тому іконоборча критика шанування образів вимагала «виявлення такого зв'язку зображення та його сакрального архетипу, який обґрунтовував би сакральність самого зображення і тим самим доводив би необхідність поклоніння іконам» [там само].

Вчення про іншоприродний енергійний образ, розроблене Максимом, засноване на розрізненні сутності й енергії (як у Богові, так і у будь-якій створеній речі), і дозволяє пояснити відмінність між Богом та обоженим, між служінням Богові та шануванням святинь.

Дамаскін теж відрізняє божественне від обоженого, користуючись поняттям енергії (благодаті). При обоженні створена природа не стає божественною природою, не втрачає своїх природних властивостей, а лише «збагачується божественними енергіями» [23, с. 20]. Таким чином, обоження людської природи у Христі уможлиблює обоження людини: оскільки Бог-Слово став плоттю, «уподібнившись до нас в усьому, окрім гріха, і незлитно змішався з нашим

[єством] і незмінно обожив плоть з причини незлитного взаємопроникнення Його Божества та Його плоті одне в одне, ми були дійсно освячені» [23, с. 21]. У найпершу чергу Бог-Слово освятив власну людську природу – як душу, так і тіло. Наслідуючи Христа, люди можуть стати святими, зробити себе «одушевленими та розумними храмами Божими» [23, с. 17]. Через дійсність Боговтілення людське тіло отримало можливість стати нетлінним. «Святі і при житті були сповнені Святого Духу, також і по смерті їх благодать Святого Духу невичерпно перебуває і у душах, і у тілах, що лежать у гробах, і у їх рисах, і у святих їх зображеннях, не по причині їх сутності, а внаслідок благодаті та [божественної] дії» [23, с. 16].

Дійсність боговтілення, обоження людської природи у Христі, за Іоанном Дамаскіним, робить можливим освячення матерії та, відповідно, шанування матеріальних образів: «Не поклоняюся матерії, а поклоняюся Творцю матерії, Який зробився матерією заради мене, Який мав бажання оселитись у матерії та через матерію здійснив моє спасіння, і не перестану шанувати матерію, через яку було здійснено моє спасіння» [23, с. 12]. Саме через це є виправданим шанування усіх святинь, пов'язаних із діяльністю Христа у земному житті та із богослужінням – Хреста, Голгофи, печери – Гробу Господнього, Св. Євангелія, богослужбових предметів [Там само]. Дамаскін вказує, що шанування матеріальних святинь було започатковано Самим Богом у Старому Завіті (кивот, скрижалі, стамна, жезл) – для нагадування про божественну діяльність [23, с. 14]. Але після боговтілення матеріальні символи божественного є вже не просто засобами нагадування, вони стають «сповненими божественної сили та благодаті» [23, с. 12], стають тим, що неоплатоніки називали «сінфемами». Ікону Дамаскін розглядає разом з іншими матеріальними символами як предмет, освячений Богом, сповнений божественної енергії: «допусти поклоніння іконам, освяченим іменем Бога та друзів Божих і з цієї причини сповнених благодаті Божественного Духу» [23, с. 12]. Так само і в «Точному викладі православної віри» Дамаскін аналізує ікону (гл. 89) поряд із іншими видами чуттєвих, матеріальних сакральних символів – церковними таїнствами хрещення (гл. 82) та причастя (гл. 86), традицією вшанування хреста (гл. 84) та мощей святих (гл. 88), поклоніння на

Схід (гл. 85), Св. Письмом (гл. 90). Іоанн розглядає «ікону у першу чергу як святиню, через яку надається благодать» [69, с. 184]. Таким чином, у християнстві виявляється значна кількість тих матеріальних предметів або символічних дій, які є носіями божественної діяльності: «Все служіння, яке має у нас місце, є рукотворні святині, які приводять нас до нематеріального Бога через матерію» [23, с. 23].

Однією із найхарактерніших ознак іконоборства було презирство до матерії. Як відзначає Г. Флоровський, «основна тенденція іконоборчого руху – ... хибний пафос невимовності, пафос розриву між «духовним» та «чуттєвим» ... нечутливість до тайнибоголюдства» [56, с. 180-181]. У цьому іконоборство наслідувало християнський платонізм Оригена, що теж надавав переваги духовному за рахунок приниження значення і можливостей матеріального. «Якщо протягом 120 років іконоборства інші аргументи могли суттєво змінюватись, цей постійно зберігав своє значення» [69, с. 147]. У цьому відношенні іконоборство було неооригенізмом, що заперечував можливість для матеріального символу бути носієм Божої благодаті, бо такою може бути лише живою розумною істотою. Імператор Лев III так тлумачив «програмний акт» зняття ікони Спасителя, яка висіла над Мідними воротами у Константинополі: «Господь не терпить, щоб була намальована ікона Христа, німа та бездиханна, із земної матерії» [цит. за: 69, с. 148]. Слід сказати, що за такою логікою навіть живий святий, який є образом Христа, не може бути живою «сінфемою» та не заслуговує на поклоніння, а християни мають поклонятися лише самому Богові, самому Христу, який таємничо являється лише в євхаристійних тайнах. Відповідно, ікони є подобою подоби і зовсім не заслуговують на поклоніння, і тут до ікон таке ставлення, яке у платонізмі було до чуттєвих речей чи продуктів ремісників. Подібним чином сформульовано одну із постанов іконоборчого собору 754 р.: «Проклятим є той, хто намагається матеріальними фарбами утримати зовнішній вигляд святих на німих та безжиттєвих іконах» [цит. за: 69, с. 149]. К. Шенборн також відзначає, що зневажливе ставлення до матерії виявляло неоплатонічні тенденції у вченні іконоборців [69, с. 183]. Але новітні дослідження встановили, що неоплатоніки

вважали, що ряд матеріальних речей може бути носіями божественних дій, будучи «сінфемами» [47]. Відповідно, зневажливе ставлення до матерії, яке не робило жодних виключень (окрім євхаристії), є ознакою класичного платонізму. Шенборн засвідчує, що заклик «Не принижуй матерію!» Дамаскін «потрапив у вразливе місце іконоборчого напрямку, для якого матеріальна природа ікон полягала означала безчестя Божественного первообразу. ... Матерія не є самий зовнішній, самий низький край віддаленості від Бога, як вчить неоплатонізм, вона не є дещо далеке від Бога і тому безблагодатне. Навпаки, усе домобудівництво спасіння опосередковане матеріальними речами. Таким чином, матерія не є перешкодою на шляху до Бога, а завдяки підключеності до тайни Христа стає посередником відкуплення» [69, с. 183].

Доказом життєвості ікон стає наявність чудес. Дамаскін у збірках святоотцівських свідчень на користь іконошанування у тому числі підбирає приклади чудес, здійснених Богом та святими через ікони – щоб показати благодатність ікон, їх енергійний символізм Богів. Так, за молитвою обкраденої людини перед зображенням святого крадій повернув усе награване [23, с. 154-155]; зображення святого засоромило розпусну жінку [23, с. 153], через ікону Христос сповістив про зцілення людини, за яку молились [23, с. 163-164] та ін. Таким чином, ікони дійсно стають матеріальними енергійними символами Бога та святих.

4.2 Містагогія як християнізація неоплатонічної теорії теургії

У богословсько-філософській думці XX ст. було приділено багато уваги дослідженню художньої мови ікони, її зв'язку із богословсько-філософськими поглядами візантійських мислителів (В. Лазарєв [32], Л. Успенський [54], О. Демус [17], І. Язикова, П.Євдокимов, В. Лепахін [35] та ін.[50]). Також у працях сучасних науковців звертається окрема увага на місце ікони у сакральному просторі храму [49].

У середньовічних візантійських мислителів хоча й існував жанр екфрасису (опису художніх витворів), власне осмислення ікони відбувалось із

догматичних та антропологічно-аскетичних позицій. Так, візантійські мислителі роздумували над питанням допустимості живописних сакральних образів, специфікою їх онтологічного та гносеологічного статусу, а також над питанням їх практичної необхідності з огляду на можливу користь і шкоду, яку можуть мати образи для морально-аскетичного життя людини, як у індивідуальному, так і у соціальному аспектах. Як було неодноразово вказано, теорія ікони ґрунтувалась на попередній патристичній теорії образу.

У попередньому підрозділі, серед іншого, було проаналізовано вплив вчення Максима Сповідника про Боговтілення на формування теорії сакрального образу в Іоанна Дамаскіна. Зокрема, було показано, що у Максима Сповідника формується поняття енергійного образу – образу, який «здійснює те, що зображує», встановлює не тільки теоретично-споглядальний, а реальний онтологічний зв'язок із зображуванним, формує причетність до нього. Також було відзначено, що Дамаскін мислить ікону саме як енергійний іншосутнісний образ. Це пояснює *можливість* ікони як сакрального образу, у той час як залишається відкритим питання про її *необхідність*.

Так, іконоборці називали шанування ікон ідолослужінням, що мало свої підстави, адже були фіксовані численні випадки неналежного, надмірного шанування ікон. Крім того, для Візантійської імперії як спадкоємиці Великої Римської імперії загалом стояла проблема ставлення до античної спадщини у всіх областях культурного життя – інституту влади (взаємодія світської та церковної влади), юриспруденції, освіти, літератури, філософії та богослов'я. У області богослов'я постійна полеміка з догматичних питань мала місце у тому числі внаслідок взаємодії античного та християнського світоглядів, поступового засвоєння форм античної філософської культури задля виразу християнського світогляду. Аналогічний процес мав місце і у царині мистецтва – як щодо наслідування та поступової зміни художньої техніки та засобів виразності, так і щодо форм залучення мистецтва до релігійної обрядовості, що відбувалось певною мірою стихійно. Дамаскін, серед іншого, спробував проаналізувати у світлі християнського вчення про Боговтілення особливості

сакрального мистецтва – межі його можливостей та доцільності. Християнське вчення про Боговтілення, сприйняте як дієва світоглядна установка, відрізняючись як від єврейського та мусульманського монотеїзму, так і від античного політеїзму, потребувало власних форм виразності, власної концепції образу та, відповідно, нового розуміння мистецтва.

Дамаскін звернув увагу на стихійно сформовану практику шанування святинь (реліквій), зокрема – ікон. У флорилегіях (збірках виписок з авторитетних патристичних текстів), якими супроводжуються «Слова на захист ікон», підібрані не тільки тексти, де осмислюється поняття образу саме по собі; також широко цитуються тексти, де описано функції, які відіграють образи та реліквії загалом у соціальному й особистому житті людини. Окрім жанру екфрасису, реліквії загалом та ікони зокрема згадуються або навіть стають предметом детального опису у житіях і проповідях, сказаннях, паломницьких описах. Також у флорилегіях відображується звичай шанування образу імператора, що свідчить і про соціальну роль зображення. Дамаскін намагається пояснити причини такого розповсюдження практики шанування образів (при чому – не тільки у релігійній сфері) та показати, що образ, з одного боку, може бути освяченим внаслідок факту Боговтілення; з іншого, є необхідним саме внаслідок його значного впливу на людину. Таким чином, наслідки вчення про Боговтілення для теорії образу та антропології стають у Дамаскіна основою пояснення функцій сакральних образів та загалом реліквій, обґрунтування їх доцільності та навіть необхідності, осмислення цілей та меж людської образотворчості, аналізу відмінності іконошанування від ідолослужіння (що, зокрема, визначається специфікою шанованих образів). Відповіді на ці запитання, сформульовані Іоанном Дамаскіним, набули теоретичного обґрунтування вже у теорії образу й антропології Максима Сповідника.

Розглядаючи усю структуру реальності як символічну, Максим вказує на основну функцію образів – являти Бога. Усі образи є не просто образами Бога, вони є образами Бога *для* людини, вони адресовані людині, тому сама їх подвійна чуттєво-духовна природа відповідна до душевно-тілесної природи

людини. Максим у «Містагогії» окремо аналізує взаємний символізм реальностей, який ґрунтується на їх образності Богові. Світ, Писання, людина та Церква пов'язані відношенням взаємної подібності. Усі ці образи Бога є динамічними, в своєму існуванні вони покликані не просто являти Бога, а являти Його все більшою та більшою мірою. Так, метою існування світу (космосу) є його кінцеве обоження, описане Максимом як особлива єдність у Богові усього різноманіття сутностей та істот, як «уподібнення» матеріального умоосязному через причетність до божественної енергії. Метою існування Писання є поступове відкриття людині факту Боговтілення та мети цього втілення, яка полягає у кінцевому довершеному обоженні світу та людини, а також окреслення способів досягнення цієї мети. Метою існування Церкви як місця здійснення богослужінь є допомога людині на шляху до обоження – як особистого, так і майбутнього обоження усього світу.

У попередньому розділі було показано, що для Максима Сповідника світ і Писання як чуттєві символи логосів можуть спрямувати та піднести (anagoge) ум до споглядання Бога-Слова, у якому усі логоси єднаються [77, р. 102-116]; також Максим говорив про виховну роль споглядання світу та вивчення Писання – у світі явлені «образи добропорядної поведінки», у Писанні відкрито заповіді, закони моральної поведінки, а також описано наслідки аморальної, гріховної поведінки [65]. Таким чином, світ та Писання як символи виконували такі функції: об'явлюючу, богопізнавальну, анагогічну, виховну. Також аналіз текстів показав, що Максим вважає аскетичну діяльність людини, спрямовану до богопізнання та богоуподібнення, умовою досягнення людиною цілісності та, відповідно, споглядання чуттєвої дійсності як символічної, розуміння духовного сенсу Писання поза історичним (буквальним) сенсом [59; 62].

У другій частині «Містагогії», після опису взаємного відображення різних символічних світів, Максим аналізує ще один вид символів – літургійні дії. Спочатку (гл. 8-21) мислитель дає духовне тлумачення літургійних дій у загальноісторичному плані – як *зображення* майбутнього Царства Небесного – стану обоження людини, єдності віруючих людей у Богові. Розкриваючи смисл

кожної дії, Максим використовує слова «показує» [39, с. 172], «символізує» [39, с. 169-173], «напередзображує» [39, с. 171], «означає» [39, с. 170-174], «відкриває» [39, с. 170], «виражає» [там само], «провіщує» [39, с. 173], «вказує» [там само], «є образ та передзображення» [39, с. 172], «образ та зображення» [39, с. 169]. Як показав Тунберг, при цьому зображуване майбутнє сприймається як дещо реальне, щодо чого можливе зображення. У наступних главах (гл. 22-24, Висновки) мислитель розкриває значення окремих етапів літургії в індивідуально-аскетичному плані – з точки зору тієї дії на душу та тіло людини, яку здійснює Бог через ці символічні дії, а саме, за словами мислителя, «які таїнства здійснює та звершує через священнодії ... благодать Святого Духа» [39, с. 177]. Таким чином, кожна літургійна дія описується як символ, який одночасно і відкриває (зображує) певну духовну реальність, і спрямовує до неї, змінює людину відповідним чином, освячує: «благодать Св. Духа... кожного змінює, переображує та дійсно обожнює відповідно до нього самого, а через здійснювані таїнства веде до того, що вони являють» [там само].

Дію літургійних символів на душу Максим описує у термінах власного аскетичного вчення. Так, у гл. 23 усю послідовність літургійних дій він описує як таку, що символічно зображує етапи аскетичного сходження до обоження, які людина здійснює у житті та під час літургії: спочатку – «відхід від помилковості, викликаной спогляданням чуттєвих речей та прикутістю погляду до їх зовнішнього вигляду та образу» та входження «до безтурботного природного споглядання» [39, с. 175]; потім (через слухання Писання) навчання «логосам сущих, а також великому та дивному таїнству Божественного Промислу, явленому у законі та пророках» [там само]; потім (через слухання Євангелія) сходження до Бога-Слова, у Якому усі логоси об'єднуються та Який «зовсім віддаляє від душі ... помисли, якими ще спокушується відчуття та які вселяють у душу роздвоєність» [там само]; далі – сходження до «нематеріального, простого, незмінного, богоподібного, вільного від будь-якого образу та вигляду знання [речей] духовних» [там само]; далі – досягнення «знання богослов'я» та «рівноангельного споглядання» Святої Трійці [39, с.

176]; і нарешті – єднання душі із Богом, «Який благоліпно сприймає її всю [у Себе], увесь є боголіпно присутнім у всій душі, безпристрасно проникає її усю та цілком обожує її» [там само].

У наступній главі Максим наголошує на залежності дії літургійних символів на людину від стану її особистості, тобто від етапу аскетичної діяльності, на якому вона знаходиться – боротьба із пристрастями, здійснення чеснот, споглядання логосів. Надана людині через символи благодать «усуває у ній все неприродне, зміцнює природу у початковій красі та вінчає її обоженням» [96, с. 96]. Літургійні символи здійснюють ту дію на душу та тіло, яка на цьому етапі є прийнятною та корисною. Наприклад, читання Писання «загалом показують Божественні бажання та воління, згідно із якими усім належить виховуватись та жити» [39, с. 179]. Максим відзначає, що це є важливим і на діяльнісному, і на споглядальному етапі аскетичного життя. Для «людей діяльнісного стану – це тверде налаштування, згідно до якого вони, слідуючи божественному закону заповідей, мужньо та непохитно» протистоять порокам [там само], тобто сприйняття Писання стверджує волю людини до здійснення чеснот та уникнення негідних вчинків, до стійкого узгодження власної поведінки із заповідями. «Для людей же споглядального налаштування це – навик у улюбаченні, згідно із яким вони, зосереджуючи у собі, наскільки це можливо, духовні логоси як чуттєвих речей, так і Промислу [Божого] про них, неухильно спрямовані до істини» [там само]. Таке розрізнення дії символу на душу людини Максим здійснює і щодо інших літургійних дій. Якщо, за Ареопагітиками, дія символу (міра сприйняття божественної благодаті) залежала від місця людини у ієрархії, за Максимом вона залежить від внутрішнього стану особистості, утвореного нею самою через аскетичні зусилля чи, навпаки, гріховне життя та недбальство.

Літургія покликана допомогти людині досягти обоження, стати енергійним символом Бога як тілом, так і душею. У попередньому розділі ми проаналізували вчення Максима про естетичний характер сприйняття чуттєвого світу та Писання як дійсності, яка є символом Бога. Було показано, що це

сприйняття можливе за умови цілісності особистості та встановлення правильної ієрархії душевних та тілесних сил. Безпосередньою ознакою сприйняття сакрального символу також є залученість як відчуттів, так і розуму, тобто людини у цілісності її природи, а також залежність цього сприйняття від спрямованості волі людини. Щодо літургійних символів також можна відзначити, що здійснюються вони чуттєво-тілесним чином (вхід у Церкву, слухання Писання, спів молитов, прийняття причастя тощо) та сприймаються почуттями людини, але діють не тільки на відчуття, а і на волю, і на ум.

Наслідком участі людини у послідовності літургійних символів є, зокрема, *освячення тіла* (як причетність до Божественної енергії), яке виявляється у тілесно здійснюваній добродійній діяльності: завдяки дії благодаті людина отримує «благую схильність» «із належною старанністю діяльно виявляти любов до Бога та ближнього» [39, с. 182]. В есхатологічному майбутньому «через воскресіння люди отримають безсмертне тіло, ... зробившись нетлінним, це тіло отримає силу та здатність до прийняття пришествя Бога» [39, с. 180]. Відзначимо, що якщо античній містерії готували до безсмертя лише душу, то літургійна містерія, згідно із Максимом, готує і тіло гідної особистості до вічного життя у Богові.

Освячення ума відбувається через описані вище етапи споглядання логосів (законів та смислів) світу, моральних законів (логосів законів і пророків), споглядання причини та єдності усіх законів у Богові-Слові й споглядання Трійці, тобто у безпосередньому спогляданні божественної реальності, здійснюваному через сприйняття послідовності символічних дій.

Літургійні піснеспіви виражають «духовну насолоду та радість», які виникають у душі внаслідок «добровільного прийняття чеснот» [39, с. 177], являють «радість божественних благ» [39, с. 170].

Максим особливо наголошує на впливі усіх літургійних символічних дій *на волю* людини. Головну чесноту – любов – він визначає як «благое налаштування душі, згідно із яким вона нічому із сущого не надає перевагу щодо знання Бога ... Той, хто любить Бога, надає перевагу знанню Бога, а не

створеному Ним та невпинно у любовному прагненні прямує до цього знання» [42, с. 97]. Постійність прагнення до Бога, узгодження усіх дій із божественними настановами, спрямування ума на споглядання та пізнання Бога і робить можливим богоуподібнення. «Солодкість божественних співів» є не тільки зображенням душевної радості та насолоди при добродієчному житті. Вона «таємним та духовним чином» «укріплює полум'я прагнення до Бога» [39, с. 175], викликає «добровільне сприйняття чеснот» [39, с. 177], допомагає «забути минулі аскетичні труди» та «із юнацьким завзяттям прямувати до досягнення інших божественних та чистих благ» [39, с. 179]. У «Главах про любов» Максим показує, що знання смислів та законів світу, знання божественної довершеності та благості саме по собі не привертає до Бога, людина все одно може обрати шлях пороку: «...просте знання божественних речей не переконує розум нехтувати речами людськими, оскільки істина нині існує у тінях та подобах. А звідси виникає потреба у блаженній пристрасті святої любові, яка переконує його надавати перевагу нематеріальному щодо матеріальних речей, умоосязному та божественному щодо чуттєвого» [42, с. 129]. Тому здатність літургійних символів до спрямування, утримання та підтримки вольового прагнення до Богопізнання, до чеснот має велике значення. Зокрема, Максим говорить про отримувану під час богослужіння «тверду схильність до чеснот» [39, с. 179], «навик до споглядання, згідно з яким [люди] ... неухильно прямують до істини» [там само]; «постійне прагнення до Бога» [39, с. 180], «довершену безпристрасність, яка усуває будь-який пристрасний та позбавлений світла помисел», «всеохоплююче знання [Бога], яке виганяє із душі усі матеріальні образи» [39, с. 179-180] тощо.

Таким чином, *літургійні символи освячують людину в єдності її єства: і тіло, і душу; і ум, і волю, і почуття*. Максим наголошує, що це відбувається через відновлення правильної ієрархії сил людини, підкорення почуттів розуму і таким чином досягнення внутрішньої цілісності: «немає нічого більш схильного до гріха, ніж органи почуттів, якщо ними не керує розум; і немає нічого більш схильного до спасіння, ніж вони, коли розум їх впорядковує,

приводить до взаємної відповідності та веде до належного і того, чого він бажає» [39, с. 183].

Оскільки у Христі відбулось обоження людської природи, Він є *прикладом* для людини на її аскетичному шляху [96, с. 94]. Максим відзначає, що через «впорядковане влаштування божественних символів» Церква «витворює кожного ... таким, що живе за взірцем Христа» [39, с. 181]. Виявом та переконливим свідченням цього є діяльність любові до ближнього, у якій людина, «наслідуючи Бога, своїм людинолюбством боголіпно зцілює скорботи скорботних та ... являє у своїй любові [до ближнього] таку ж силу, яка властива Богові» [39, с. 182].

Саме через літургійні символи людина досягає *мети* своїх аскетичних зусиль – *надприродної краси обоження*, коли Бог сяє «як Первообразна та Первопричинна Краса у тих, хто через добродетельність та знання (gnosis) за благодаттю уподібнюється до Нього» [39, с. 181], стає іншоприродним енергійним символом Бога.

Отже, **літургійні символи** за Максимом *зображують* майбутній довершений стан світу та людини, одночасно *допомагають* людині на її аскетичному шляху сходження до обоження, *освячуючи* тіло, почуття, волю та ум людини і тим самим *підносять* її до зображуваного, здійснюючи реальнеобоження, яке мислиться як уподібнення Христу, найбільшою мірою – у любові та милосерді. Так що через літургійні символи людина найбільшою мірою здійснює власну красу за образом у досягненні краси богоподоби та обоження. Зауважимо, що слухання Писання є однією із літургійних символічних дій.

Зазначимо, що Максим аналізує літургійні символи, які переважно сприймаються людиною на слух (читання Писання, слухання божественних піснеспівів та молитов), тобто є словесними образами божественного. Видимі дії, здійснювані священиками, інтерпретуються знаково-алегорично, аналогічно до тлумачення Писання. Ані внутрішній вигляд храму, ані богослужбові предмети, ані одяг священників не викликають зацікавлення у мислителя.

Дамаскін розглядає ікону разом із іншими сакральними предметами, безпосередньою метою створення яких є допомога людині на шляху до обоження. У попередньому підрозділі було показано, що Дамаскін осмислює сакральний образ з точки зору наслідків Боговтілення. Так, ікона Христа є зображенням видимого лику Христа. Внаслідок єдності божественності та людяності у Христі ікона є образом Бога втіленого. Наслідком обоження людської природи у Христі є можливість обоження людини у цілісності душі та тіла та освячення матерії загалом, так що можливими є іншоприродні енергійні (сакральні) образи Христа та святих. Це онтологічний аспект теорії образу. Також Дамаскін наслідує патристичне вчення про душевно-тілесну природу людини, про її мікрокосмічність та про обоження як кінцеву мету її життя, досягнення якої є можливим внаслідок втілення Бога Слова. *Він розглядає образ з точки зору його співвіднесеності не тільки із первообразом, а і з адресатом – людиною у цілісності її природи.* У «Словах» він аналізує мету створення сакральних образів та функції образів у індивідуальному та суспільному житті з огляду як на теорію ікони як енергійного іншоприродного образу, так і на патристичне антропологічне вчення.

Вказуючи у типології образів, що походження самої образної структури реальності (як божественної, так і створеного світу) – від Бога, Дамаскін у тому числі наслідує Ареопагіта, який називав Бога Творцем образів [46, с. 279]. Причиною того, що одкровення має форму чуттєвого образу (у якому поєднуються чуттєве та нечуттєве) є адресованість образів людині у цілісності її природи: «зображення є дзеркало, сумірне із величиною нашого тіла. Бо розум, і після великої напруги, не в змозі вийти із меж тілесного» [23, с. 87]. Тут Дамаскін прямо посилається на Григорія Богослова [16, с. 57-59]. На думку В.Саврея, у 28 Слові Григорій Богослов «фактично визначив наперед», чим завершиться «гаряча полеміка VIII ст.» [52, с. 220]. Григорій Богослов показує не тільки залежність розуму від чуттєвих образів, а й ієрархійно-знаковий характер образу та його спрямованість на зображення невидимого: «наш керівник розум... через видиме веде він до того, що є вищим за видиме та що

дає видимому буття» [16, с. 63]. Опис такого процесу сходження через чуттєве споглядання видимого світу до умового споглядання невидимого за природою Бога як Творця світу та Промислителя ми знаходимо у «Гоміліях на Гексамерон» Василя Великого. Як було показано у попередньому розділі, на основі власного аскетичного вчення Максим детально пояснює аскетичні умови досягнення такого естетичного споглядання світу як символу Бога та показує взаємний вплив відчуттів та розуму [59; 62]. Дамаскін обмежується вченням Григорія Богослова про чуттєвий образ як засіб умового споглядання Бога, детально аналізуючи інші аспекти теорії образу.

Полемізуючи із платонічними тенденціями іконоборства, Дамаскін захищає як матеріальні символи, так і здатність до чуттєвого сприйняття, які можуть бути освяченими внаслідок втілення Бога-Слова. Щодо матерії він відзначає три аспекти. З одного боку, він закликає: «Не зневажай матерії, бо вона не є гідної зневаги. Із того, що має походження від Бога, немає нічого гідного презирства» [27, с. 354], тобто відхиляє гностичне нехтування матерією. Надалі він акцентує, що злом є негідне використання матерії, яке має походження від злої волі людини [27, с. 352], зокрема – шанування матеріальних зображень ідолів. І окремо він наголошує на здійснюваному Богом освяченні матерії у предметах сакрального призначення: «благоговію перед ... матерією, через яку здійснилось моє спасіння як перед виповненою божественною силою та благодаттю» [там само]. Звертаючись до іконоборців, які шукали понадматеріальної духовності, Дамаскін пише: «Ти, звичайно, може бути, є і високим, і нематеріальним, і вищим за тіло, і, як безплотний, виявляєш презирство до усього видимого; але я, оскільки є людиною та наділений тілом, сильно бажаю і тілесно мати спільність із тим, що є святим, та бачити його» [23, с. 66-67). Так у світлі вчення про Боговтілення чуттєві образи виявляються необхідними не тільки як засоби сходження (анагогії) до Богоспоглядання, а і як засоби освячення тіла, тілесних відчуттів, засоби не тільки розумового, а і тілесного єднання з Богом: «Якщо ти говориш, що єднатись із Богом можна тільки подумки, то відмовся від усього тілесного –

лампад, благовонного фіміаму, самої молитви, що вимовляється голосом, самих божественних таїнств, здійснюваних через матерію, хліба, вина, хресного знамення. ... Або відкинь шанування усього цього, що є неможливим, або не відкидай зовсім честі, належної зображенням» [23, с. 26]. Сакральне зображення, за Дамаскіним – лише один із таких сакральних матеріальних символів [там само]. Перераховуючи інші християнські та старозавітні святині, звертаючи увагу на їх розповсюдженість та багатоманіття, Дамаскін знову і знову пояснює цей факт, з одного боку, тілесно-душевною людською природою, з іншого – можливістю її освячення у її цілісності через чуттєві сакральні символи.

Отже, за Дамаскіним, образ – це спосіб взаємного зв'язку між різними реальностями, «місце» їх єдності; для людини – це спосіб пізнання Бога та світу у Богові; також сакральний образ – це засіб освячення всієї людини, засіб не тільки умового, а й тілесного зв'язку із Богом.

Серед усіх типів образів, перерахованих Дамаскіним, найбільш подібними до ікон є образи Писання. Порівнянню живописних та словесних образів Іоанн приділяє окрему увагу.

Порівняння цих типів образів базується на уявленні про загальну онтологічну відмінність між Богом та створеним світом, так що Бог за природою як трансцендентний до створеного світу є неопишуваним та незображуваним ані словом, ані будь-яким чуттєвим образом [27, с. 350]. У «Точному викладі», слідуючи Ареопагітикам, Дамаскін розглядає катафатичні й апофатичні імена Бога як такі, що показують «або те, чим Він не є, або ... щось із супутнього Йому за природою, або ж дію», але не показують «самої Його сутності» [26, с. 174-175]. Відповідно, у «Словах» він постійно наголошує на невидимості та незображуваності Бога за природою [23, с. 6]. Як у Писанні зафіксовано одкровення Бога у слові, так і ікона фіксує той видимий лик Господа, який Він сам явив [23, с. 4]. Відповідно, ікона як видимий символ Бога є подібною до Писання як сприйнятного на слух символу того ж

Бога. «Поклоніння іконам для Дамаскіна ... є виразом визнання символічної реальності» [52, с. 221].

З одного боку, Дамаскін називає ікону «образом минулого» – втілення та земного життя Христа, життя святих, які відбувались у історичному часі, були історичною реальністю. Щодо старозавітних святих Іоанн відзначає, що вони були необхідні «як нагадування про божественну діяльність», здійснену і певний історичний час, але також і «передзображеннями», «провісниками» майбутнього [23, с. 14]. Діяння Бога у минулому відкривають Його вічні властивості та майбутнє людства у причетності до Божественної вічності. Так само на іконі Христа людина споглядає через Його видимий лик Самого Бога, тобто у тому, що мало історичне існування, – вічне. Дамаскін, закликаючи зображувати земні діяння Христа, які свідчать про Його божественну природу, хоче підкреслити те, що ікона Христа є свідченням про присутність Христа в земній історії як Бога, Який є вічним: «як же ми не станемо зображувати на іконах спасительних страждань та чудес Христа Бога для того, щоб коли запитає мене син мій: що це? я сказав, що Бог Слово став людиною». За Іоанном, Христос для людей став зразком та Вчителем богоуподібнення та обоження: «Оскільки належало, щоб [людська] природа була укріпленою та оновленою та ділом наставленою та навченою шляху праведності... Сам Творець та Господь ... на ділі стає Учителем» [26, с. 234]. Отже, ікона Христа показує Боголюдину як зразок людяності у її довершеності – богоуподібненні та обоженні. Нагадування про історичний факт Боговтілення є одночасно свідченням про відтоді вічний характер цього Боговтілення [23, с. 15]. Відповідно, ікони святих є свідченням про здійснення людьми можливості обоження, наданої Христом. Святі «зробили себе одушевленими та розумними храмами – оселею Божою» [23, с. 17], вони у житті наслідували Христа, і на іконах зображуються «подвиги та страждання їх» [там само], які привели до прославлення. «Зображення є свого роду тріумф і опублікування, і напис на стовпі на згадку про перемогу тих, хто вчинив безстрашно та відзначився» [23, с. 52].

Отже, ікона, з одного боку, зображує історичні особи та історичні події, водночас – у їх причетності до вічності. Ікона Христа є свідченням дійсності Боговтілення, зображенням довершеної людини – зразка людяності; ікони святих є свідченнями про уподібнення Христу та обоження людей. При розгляді вчення Максима про літургійний символ ми відзначили, що через літургійні дії людина уподібнюється до Христа, досягає довершеного стану обоження.

Оскільки, за Іоанном, ікона освячується (стає енергійним образом) внаслідок святості зображеної особи, вона є одночасно засобом *нагадування про минуле* (життя та вчинки цієї особи) та засобом *споглядання вічності* (обоження людини є причетністю до божественної вічності, нетління, безсмертя), так що зображуване минуле (Боговтілення, вчинки святих) вказує людині шлях до цієї вічності (обоження). І одночасно, за Дамаскіним, ікона сама є засобом освячення відчуттів та ума. Як було зазначено вище, так само Максим описує літургійний символ – як таку дію, яка показує духовну реальність та одночасно єднає із нею.

На іконі історичні факти постають у світлі їх значення для глядача, більше того – відкривається їх причетність до вічності, їх вічний зміст. Тобто ікона є засобом *актуалізації минулого*, причетного до вічності. Це є можливим при її сприйнятті як чуттєво-духовного феномену, видимого символу невидимого. Тому вчення Дамаскіна про духовне сприйняття ікони є подібним (аналогічним) до вчення про духовний спосіб тлумачення Писання. Як у Писанні необхідно визнавати, шукати та віднаходити духовний сенс, який не можна звести до буквального, так і ікону треба розуміти як річ, що належить двом світам – чуттєвому та нематеріальному. «Воістину помиляються ті, хто не знає Писання ... хто не відшукує скритого під буквою духу» [23, с. 5]. Якщо сам Дамаскін лише транслював патристичну традицію тлумачення окремих фрагментів Писання, Максим постійно користувався методом духовного тлумачення і навіть обґрунтовував його. Так, розглядаючи діалектику букви та духу Писання, він відзначає, що буквальний сенс є минулим, оскільки він є

виявом вічного божественного смислу у минутих історичних обставинах для конкретних історичних осіб [43, с. 136-137]. Мета духовного тлумачення полягає у актуалізації, виявленні неминущого духовного сенсу, явленого у минутих, історично обмежених формах: слід «споглядати умними очима» «духовний смисл історії ... оскільки він постійно повторюється у дійсності та через це проступає із іще більшою силою» [43, с. 54].

Постійність та необхідність такої актуалізації минулого як при створенні зображення, так і при тлумаченні Писання пояснюється визнанням вічної та непересічної значущості зображуваних подій. Іоанн Дамаскін, намагаючись спростувати звинувачення у ідолопоклонстві, ставить питання про *істинність* образу. З одного боку, вона забезпечується зображуваністю за природою об'єкту зображення (наявністю видимої форми, кольору). Але цього недостатньо. Критерієм оцінки істинності зображення, за Дамаскіним, є ціль, із якою його створено: «У справі зображень слід відшукувати ... цілі тих, хто їх влаштовує» [23, с. 95]. Якщо ціль «є істинною та вірною, і якщо зображення робляться для слави Божої Його святих та для уникнення пороку, і спасіння душ, то слід їх приймати та шанувати» [Там само]. Таким чином, що стосується релігійної сфери життя людини, Дамаскін визнає виправданими зображення, які відповідають цілі людського життя – богопізнання, прославлення Бога, сповіщення про Бога іншим людям, обоження. Зокрема, у цьому він слідує визначенням Трульського Собору, якими було заборонено спокусливі чуттєві зображення. Але загалом у такій оцінці зображень виявляється властивий для патристичної думки теоцентризм, уявлення про Бога як Істину та як міру істинності усього існуючого. Так, у Максима саме поняття цілі було визначальним у тому числі при етично-естетичній оцінці будь-якого вчинку (відповідність наміру, із яким робиться вчинок, цілі існування людини, якою є обоження); відповідність способу та цілі використання речі її природі; відповідність цілей та способів діяльності у світі загальній цілі існування світу [63].

Відповідно до проголошеного критерію оцінки зображень Дамаскін відзначає, які зображення є неприйнятними: зображення невидимого Бога, зображення «для поклоніння демонам», обоготворене зображення людей, звірів, будь-якого створеного єства [23, с. 95]. Згадуючи зображення, які мали вжиток у соціальному житті людей (у першу чергу – зображення імператора), Дамаскін не висловлює етично-естетичної оцінки. Звичай, пов'язані із образом імператора, він часто наводить у приклад як аналогію для пояснення певних особливостей традиції шанування ікон.

Отже, істинна ціль створення зображення – прославлення Бога та святих та спасіння людини. Усі інші функції, які виконує, за Дамаскіним, священне зображення, визначаються цими цілями. Так, прославлення Бога – це є свідчення про Боговтілення та його наслідки для людини та світу, прославлення святих – це свідчення про реальність здійснення наданої Богом можливості досягти обоження; освячення, яке надається через ікону як сакральний предмет, – це дієва допомога на шляху до обоження.

Коли Дамаскін говорить про нагадування як ціль створення ікони, мається на увазі не лише нагадування про самий факт Боговтілення, а загалом про його дієві наслідки для життя будь-якої особистості, про ціль людського життя та засоби досягнення цієї мети. За О.Демусом, у оздобленні храмів до Дамаскіна дуже розповсюдженими були не тільки портретні зображення Христа та святих, а і сюжетні зображення [17, с. 41]. Сам Дамаскін закликає зображувати усі події земного життя Христа, які свідчать про його божественність [27, с. 350], зображувати «подвиги та страждання святих» [27, с. 355], які наслідували у своєму житті Христа, з одного боку, для формування певного світогляду, розуміння основних положень християнського віровчення (повчальна роль ікони): «...зображення для неграмотних слугують книгами та немолчними провісниками належної святим честі, беззвучним голосом повчаючи тих, хто споглядає» [23, с. 69].

Але більшою мірою це потрібно для *спонування людини до актуалізації, здійснення християнського ідеалу у її власному житті* (заохочувально-

спонукальна роль ікони): зображення Христа та святих потрібні «як для пригадування, так і для викликаного пригадуванням прагнення до змагання» [23, с. 64]. Життя та вчинки Христа та святих, за Дамаскіним, не мають залишатись просто історичним фактом, мають впливати на реальне життя людей, що і є метою їх зображення: через споглядання образів Христа та святих людина «освячується та розпалюється прагненням наслідування» [23, с. 17-18]. Таким чином, зображення покликане впливати не тільки на ум, а і на волю людини: зображення роблять «для споглядання та слави, і здивування, і змагання» [23, с. 45]. За патристичним аскетичним вченням, як ум та воля людини є залежними від чуттєвих образів, так і вольові рішення людини залежать від знань, уявлень та переконань, належних уму. Так, Максим зауважує: «...коли ти бачиш свій розум подумки здійснюючим гріхи та не відсікаєш їх, знай, що і тіло твоє не забариться впасти у них. ... Бо що тіло дійсно звершує у світі речей, то і ум звершує у світі думок» [42, с. 127]. За Іоанном, на волю ікона діє як через почуття (доставляючи насолоду, приваблюючи), так і через ум (сповіщаючи про ціль життя та шлях її досягнення): «Колір живопису тягне (притягає) до споглядання та, як [заквітчана] лука, насолоджуючи зір, непомітно вливає у душу славу Божу. Я споглядаю терпіння мученика, відплату вінців, та, немовби вогнем, розпалююсь бажанням до наслідування його, падаючи, поклоняюсь через мученика Богові та отримую спасіння» [23, с. 69-70]. Подібно до того, як Василій Великий описує естетичне споглядання світу як сходження від чуттєвої насолоди його красою до умової насолоди від споглядання Бога як Причини цієї краси, так і Дамаскін вказує на естетичний характер споглядання ікони. Очевидно, що споглядання терпіння мученика має умовий характер, як і розуміння його небесної винагороди («відплати вінців»). Але приваблює зір до споглядання ікони «колір живопису», який приносить насолоду. За Дамаскіним, оскільки образ є сакральним, відчуття освячуються вже від самого факту споглядання ікони, ще до розуміння її змісту: «колір живопису... непомітно вливає у душу славу Божу». Так само Максим стверджує, що літургійні символи діють на

людину навіть за відсутності усвідомлення та розуміння того, що відбувається: «навіть якщо віруюча [людина], будучи ще немовлям у Христі, нічого подібного не відчуває і не може проникнути поглядом до глибини того, що відбувається – все одно благодать ... діє на неї» [39, с. 177]. Через освячення відчуттів та насолоду співмірною до них чуттєвою красою образу та одночасно здивування та захоплення ума від краси добродієвності святого формується сильне прагнення волі до здійснення подібних чеснот: «немовби вогнем, розпалююся бажанням до наслідування» [там само].

Особливо Дамаскін наголошує на тому, що створення образів є проявом любові до Бога, яка виявляє себе у ревності щодо слідування Богові та щодо прославлення Його [23, с. 96]. Будучи виявом любові до Бога, ікона спричиняє подібну дію і на глядача, викликаючи «розпалювання пригадування» [23, с. 19], «розпалювання бажання до наслідування» [23, с. 69-70]. Також Дамаскін наводить приклади створення священних зображень задля виразу релігійних почуттів вдячності до Бога та надії на Його допомогу.

Як і Максим щодо літургійного символу, Дамаскін щодо ікони вказує на прагнення людини до Бога у цілісності її єства (почуттів, ума, волі) при спогляданні ікони й про освячення людини у цілісності єства як наслідок споглядання («отримую спасіння»). Дамаскін підкреслює *естетичний характер споглядання ікони як образу Бога*. Максим особливо підкреслює естетичний характер споглядання світу та Писання як символічних реальностей, у той час як літургійні символи саму людину витворюють прекрасною.

З огляду на таку сильну синтетичну дію сакрального образу на людину у цілісності її єства стає зрозумілим висловлене Дамаскіним «сильне бажання» до споглядання сакральних образів: «Апостоли бачили Господа тілесними очима і інші – апостолів, також і інші – мучеників. Сильно бажаю і я бачити їх як душею, так і тілом... оскільки мене створено із подвійною природою...» [23, с. 27].

Ще одне питання, якого торкається Дамаскін у власній апології сакрального образу – питання образо-творчості, її допустимості, доцільності та

призначення. Із яких причин та з якою метою люди створюють сакральні образи? Частково відповідь на це запитання міститься у поясненні впливу образів на людину, але цим не вичерпується.

Як було показано у попередньому розділі, Максим розглядає проблему людської творчості передусім у етичному аспекті. Поняття творчості безпосередньо є пов'язаним із поняттям свободи. Свобода осмислюється Максимом подвійно – як негативна можливість не виконувати власне високе призначення, втрачати людську гідність, уподібнюючись у пристрасному стані до звірів та як позитивна можливість досягнення краси богоподоби та обоження. Багатство чеснот, якими може оволодіти людина у праведному житті, можливість досягнення гармонії душевних та тілесних сил, яка виявляється зовнішнім чином у поведінці людини, роблять справу богоуподібнення творчою. Досягнення людиною влади над власною поведінкою, пізнання законів та цілей існування світу відкриває можливість для творчої діяльності у світі, яка не руйнує його, а веде до краси обоження. Максим створює теорію «об'єднання» існуючих у світі протилежностей через людську аскетичну діяльність, при чому таке «об'єднання» є теургічним по суті. За Максимом, світ і даний людині не тільки як середовище для існування та забезпечення тілесних потреб, не тільки як символ, засіб Богопізнання [43, с. 141]. Світ був даний людині як об'єкт піклування та обробляння (рос. «возделывания»). «Своїми чеснотами людина повинна була перетворити увесь космос (всесвіт) у рай» [15, с. 179]. Але побіжно Максим розглядає витворення та використання словесних образів у виховному процесі.

Так, розглядаючи образи Писання, Максим вказує на їх педагогічне значення. На час життя Максима Писання вивчали у навчальних закладах, існувала чернецька практика постійного медитативного повчання у біблійних висловах. Писання було основою проповідей. Розглядаючи виховне значення вивчення Писання, мислитель, зокрема, аналізує причини використання символічних засобів виразності як у Старому, так і Новому Завіті. Це, з одного боку, неможливість адекватного та вичерпного виразу істини мовними

засобами, з іншого – значущість відчуттів у сприйнятті навколишньої реальності та формуванні життєвого досвіду людини та наявність у розумі схильності до пошуку вічного, незмінного, ідеального змісту. Також Максим відзначає залежність обраних образів від історичного періоду (до чи після Різдва Христа) та культурних особливостей народу, історичних обставин написання певного тексту. Мислитель вважає, що Біблія може бути не тільки *джерелом* образів та притч, а *зразком* у самому підході до виховання – а саме, використанні символічних образів, порівнянь, інакомовлень. Так, у він відзначає, що аскети-ченці, розуміючи духовний смисл Писання, при поясненні його користувались власними образами, щоб зробити його доступнішим для сприйняття: вони вміють «із властивою їм мудрістю тілесно зобразити дані логоси [сенси] для тих, хто внаслідок дитинства [свого] ума не може опинись вище за почуття. [Вони роблять це] для того, щоб такі [немовлята у Христі], повправлявшись спочатку у образах, відповідних до відчуттів, забажали потім звернутись до первообразів, які [існують] понад відчуття, тобто до логосів» [43, с. 163]. Сам Максим при викладі власного вчення (космологічного, аскетичного, есхатологічного) часто користується образами – як із Писання, так і власними. Таким чином, Максим вважає використання чуттєвих образів, виражених за допомогою слів, доцільним у педагогічних цілях та таким, що має своїм зразком Богом надані образи, відтворені у Писанні.

Підсумовуючи вже проаналізовані аспекти теорії образу Іоанна, можна зазначити такі наведені ним *аргументи щодо доцільності створення образів*. По-перше, сам Бог є творцем образно-символічної структури світу. По-друге, і до втілення Бога-Слова одкровення здійснювалось у чуттєвих образах та словах (зафіксованих у Писанні). По-третє, чуттєвий характер образів відповідає душевно-тілесній природі людини. По-четверте, внаслідок втілення Бога-Слова як матерія, із якої створено образи, так і чуттєві здатності людини отримують можливість освячення.

Окрім цього, Дамаскін звертає увагу на встановлення Богом у Старому Завіті звичаю шанування святинь (манни, жезла тощо) та способів та засобів

богослужіння (створення храму, зображення серафимів тощо) [23, с. 14]. Так, він окремо описує, яким чином за заповіддю Бога Соломоном було побудовано та прикрашено різними образами храм [23, с. 16]. Таким чином, чуттєво-символічний характер християнського богослужіння, лише одним із символів якого є ікона, є продовженням Богом встановленої традиції [23, с. 61], при чому старозавітна традиція існувала як перед-зображення християнської традиції [там само]. Таким чином Дамаскін показує, що Бог не тільки Сам спілкувався із людьми за допомогою образів, Він встановив створення зображень як засобу спілкування людини із Ним та засобу передання досвіду богоспілкування та богопізнання. Оскільки через сакральні символи діє благодать, їх створення означає надання можливості Богові виявитись, здійснити освячення. Творчість тут розуміється як спів-творчість із Богом. Метою усієї образо-творчості є Божа спів-дія, допомога людині на шляху до обоження. При цьому у загально-антропологічному вченні Дамаскін не називає здатність до творчості як рису богообразності людини [26, с. 208-212]. Богоподоби людина досягає не через створення образів, а через праведність [26, с. 209]. Образ у цьому процесі відіграє службову роль.

Створення образів задля прославлення Дамаскін закликає здійснювати «і словом, і фарбами» [27, с. 350]. При цьому він прирівнює ікону вже не до Писання, а до проповіді. Так, він цитує проповіді Василя Великого, у яких дія словесного зображення на душу людини порівнюється із дією живописного зображення, і порівнює ікону із живим проповідницьким словом [23, с. 25-28]. Словесний образ теж відіграє службову роль у спрямуванні людини до мети її життя, також через чуттєву форму звертається до ума, також через виразність цієї чуттєвої форми діє на емоційну сферу людини і на її волю. Оскільки внаслідок Боговтілення матерія та відчуття людини можуть бути освяченими, художньо-естетична діяльність і може набути прийнятних для релігійного життя форм, а величезний потенціал впливу мистецтва може бути використаний у релігійній практиці. Таким чином, можна стверджувати, що Дамаскін намагається створити не просто теорію ікони як живописного образу,

а обґрунтувати загалом можливість та виправданість залучення різних видів мистецтва до релігійного життя, довести допустимість, *природність* та адекватність художнього виразу богословських істин. Сам Дамаскін відомий як творець вишуканої літургійної поезії. На думку В.Саврея, Дамаскін «вперше в історії християнської думки синтезував містику, розум та етику святих отців із естетикою» [52, с. 220].

Сакральний живопис уподібнюється до проповіді і своєю соціальною значущістю: його слід не просто створювати, його слід «виставляти публічно» [23, с. 45]. У цьому заклику звучить не тільки визнання суспільної значущості зображуваного, у ньому звучить місіонерське бажання позитивного впливу на суспільство через образ.

На нашу думку, дослідники недооцінюють значення христологічної містики Максима для конституювання теорії візантійської символічної іконічності.

Висновки до розділу 4

У цьому розділі предметом аналізу стала практика тлумачення ікон та літургійного дійства як елементів християнської містагогічної теургії.

Доведено, що Максим і Дамаскін у власних системах загалом та у теорії образу зокрема синтезують попередню патристичну традицію і думку християнізованого неоплатонізму Ямвліха, при чому синтез Дамаскіна опосередкований впливом Максима Сповідника.

Образ, за визначенням Іоанна Дамаскіна, має такі суттєві риси: 1) наявність первообразу, щодо якого образ є вторинним та заради якого існує; 2) наявність тотожності та відмінності між первообразом й образом; 3) завдяки тотожності образ робить первообраз видимим, виявляє його; завдяки відмінності – має окреме незалежне існування.

Дамаскін аналізує умови зображуваності та вказує, із яких причин предмет може бути невидимим (невидимість за природою для фізичного зору при доступності для умоспоглядання; невидимість через віддаленість у просторі та

часі видимих за природою предметів; невидимість Бога внаслідок принципової трансцендентності за буттям щодо усього створеного).

У власній типології образів Іоанн Дамаскін, як і Максим, розглядає тільки образи божественного, тобто система образів є теоцентричною. Оскільки Бог за буттям є трансцендентним щодо світу та творцем світу, Він Сам є творцем образів, онтологічної структури світу як образно-символічної. Тому образ є способом зв'язку створеного світу із Богом, тобто образи є онтологічною реальністю (а не просто видимістю), при цьому ця онтологічна реальність має характер одкровення, комунікації.

Центральною ідеєю для теорії сакрального образу є ідея Христа-Боголюдини, у якій поєднуються без злиття та зміни божественна і створена природи.

Максим при створенні власного синтезу використовує концепт логосу. Бог-Логос «втілюється» (приймає чуттєві форми, стає видимим тілесним чином) у створеному світі, у Писанні та довершеному чином – сприймаючи людську природу, що уможливорює обоження людини та світу загалом.

Дамаскін наслідує та розвиває вчення Максима Сповідника про боговтілення, але певні наслідки цього вчення для теорії образу зробив не він сам, а його послідовники.

Так, Дамаскін наслідує христологічне вчення Сповідника у таких логічно взаємопов'язаних позиціях, визначальних для візантійської теорії сакрального образу: поєднання людської та божественної природ відбувається в Особистості Бога-Слова; при поєднанні у Христі божественна та людська природи, з одного боку, не втрачають своїх природних властивостей (так що плоть Христа є, зокрема, видимою, оформленою, протяжною, сприйнятною на дотик та ін.), з іншого боку, оскільки Бог-Слово здійснює божественні дії у плоті та через плоть, вона стає символом (виявом) божественної природи, тобто Христос як людина є символом Себе Самого як Бога. Ці положення дозволяють Іоанну Дамаскіну стверджувати, що на іконі зображується не просто видима плоть, а Сам Бог-Слово.

Максим також розвиває вчення про можливість обоження людини – і тіла, і душі. Вчення про обоження людини, освячення її тіла є для Дамаскіна основою для теоретичного пояснення створення і шанування образів святих та їх мощів і храмів.

Розробляючи вчення про можливість обоження матерії у Христі, Максим долає характерне для античного світогляду протиставлення чуттєвого та умоосязного і ціннісно-принижуючу оцінку матерії, що дозволило Іоанну Дамаскіну дати аргументовану відповідь іконоборцям, для яких була характерною властива для неоплатонізму зневага до матерії.

Максим розвинув поняття енергійного образу – образу, тотожного із первообразом за енергією та відмінним за сутністю. За Максимом, такими образами є, зокрема, обожена людина, Церква, літургійні символи. Таким чином, Максим показав, що не тільки єдиносутнісний образ Бога може бути довершеним. Дамаскін використав поняття енергійного символу для пояснення відмінності між божественним та обоженим, відповідно – для пояснення природи сакральних предметів (зокрема, ікони) й обґрунтування допустимості їх шанування.

Максим поставив поняття образу у космічно-літургійний контекст, надавши йому динамічного виміру. Людина є динамічним образом Бога, а літургійні символи є засобами її руху до обоження, до єднання із Богом. Поняття енергії дозволило Максиму Сповіднику визначити літургійний символ як дієвий, а не тільки зображувальний, тобто літургійний символ «веде до того, що він являє», через символ благодать діє на людину, змінюючи й обожуючи її. Відповідно, Дамаскін розглядає ікону у літургійному контексті як засіб освячення поряд з іншими святинями та показує її енергійну символічність Богові.

Також Дамаскін наслідує попереднє патристичне вчення про іпостась як конкретизацію природи, що має безпосередні наслідки для теорії ікони, адже саме в іпостасі (як показали кападокійці) природа приймає конкретну форму та стає видимою, саме іпостась, як показав Максим, здійснює конкретним чином властиві за природою дії (виражається у енергіях). Але значення поняття іпостасі для теорії ікони показали наступні теоретики ікони – Феодор Студит та

Нікіфор Константинопольський. Наслідки із вчення про боговтілення, які зробив Іоанн Дамаскін, стосуються у першу чергу можливості освячення матерії, обоження людини як душевно-тілесної істоти, освячення ікон та інших предметів сакрального призначення.

Також на основі аналізу текстів Максима Сповідника та Дамаскіна було досліджено їх погляди на роль естетичного елементу в християнській пайдейї.

Обидва мислителі аналізують дію образів на людину у світлі *вчення про Боговтілення та антропологічного вчення про душевно-тілесну природу людини*. Оскільки наслідком Боговтілення є освячення матерії, то літургійний образ (за Максимом) та ікона (за Іоанном Дамаскіним) не тільки зображують Бога, а і єднають із Ним, тобто *єднають із тим, що зображують*. Обидва мислителі відзначають *чуттєво-духовну природу сакрального образу*, відповідну душевно-тілесній природі людини. Саме тому образ здійснює *синтетичну дію на людину у цілісності її природи*: при спогляданні образу і почуття, і ум, і воля людини досягають єдності та гармонії у спрямуванні до Бога, при чому відбувається освячення душі й тіла людини.

Вчення про Боговтілення пояснює не тільки можливість, а і доцільність створення образів. Внаслідок Боговтілення уможливлується обоження людини як цілісної душевно-тілесної істоти. Внаслідок освячення матерії у сакральних образах останні можуть здійснювати синтетичну дію на людину, освячуючи і ум, і волю, і відчуття. Завдяки такій синтетичній дії сакральний образ як енергійний символ не тільки зображує божественну реальність, а і єднає з нею. Дамаскін підкреслює, що ця синтетична дія ікони є естетичною: саме через чуттєве споглядання краси образу здійснюється й освячення відчуттів, і спрямування ума до умового споглядання божественної дійсності, і спрямування волі до належної поведінки.

Важливим для обох мислителів є поняття *цїлі* зображення, яка має відповідати цїлі людського життя – богоуподібнення й обоження. Обидва мислителі наголошують, що метою створення зображення є не тільки явлення Бога для споглядання, а саме вплив зображення на волю, ствердження волі в

устремлінні до богоуподібнення і, таким чином, її освячення. Тому основне своє призначення сакральний образ здійснює в аскетичному житті людини як допоміжний засіб на шляху досягнення краси богоподоби й обоження.

У Максима Сповідника є наявним вчення про естетичний характер ідеалу людяності, естетичний характер споглядання символічної дійсності, естетичний характер аскетичної діяльності. Основне творче покликання людини він бачить у досягненні обоження та піклуванні про створений світ. У педагогічній діяльності він вважає доцільним використання словесних образів із виховною метою.

Дамаскін особливо наголошує на *естетичному характері* сприйняття образів (як словесних, так і живописних). При створенні та спогляданні образів задіяні й освячуються не тільки тілесні відчуття (дотику, зору, слуху), не тільки ум, а залученою є також чуттєво-емоційна сфера, безпосередньо пов'язана із формуванням мотивації людини (почуття любові, надії, вдячності, ревності та ін.). До такого висновку Дамаскіна приводить не тільки власний аскетичний досвід, а й аналіз причин значущості реальної практики шанування образів, що мало місце у Візантії. Порівнюючи живописні образи із словесними, Дамаскін приходить до обґрунтування можливості та необхідності релігійного мистецтва загалом з огляду на природність і необхідність естетичного сприйняття для людини та можливість освячення цього сприйняття внаслідок Боговтілення.

Сакральний образ, зображуючи минуле, одночасно відкриває його причетність до вічності та тим самим актуалізує минуле. Така природа образу стає основою його порівняння із проповіддю.

І Максим, і Дамаскін вважають створення сакральних образів виправданим з огляду на їх синтетичну естетично-виховну дію на людину. Метою створення образів є прославлення Бога та допомога людині на шляху до цілі її життя (богоуподібнення й обоження).

Сакральний живопис уподібнюється до проповіді і своєю соціальною значущістю. Дамаскін вважає природним та доцільним, щоб шанування святих мали не тільки індивідуальний характер, а й суспільний. Таким чином, він не

тільки стверджує суспільну значущість зображуваного, а й проголошує місіонерське бажання позитивного впливу на суспільство через образ.

Оскільки внаслідок Боговтілення матерія та відчуття людини можуть бути освяченими, художньо-естетична діяльність і може набути прийнятних для релігійного життя форм, а величезний впливовий потенціал мистецтва може бути використаний у релігійній практиці. Таким чином, можна стверджувати, що Дамаскін намагається створити не просто теорію ікони як живописного образу, а й обґрунтувати загалом можливість та виправданість залучення різних видів мистецтва до релігійного життя, довести допустимість, *природність* та адекватність художнього виразу богословських істин.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛУ 4

1. Аверинцев С. С. Философия VIII-XII вв. / Аверинцев С. С. // Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 36-58.
2. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. Т.2 / Под науч. ред. Г.И.Беневича и Д.С.Бирюкова; сост. Г.И.Беневич. – М., СПб: «Никея» – РХГА, 2009. – 752 с.
3. Баранов В. А. Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки / Баранов В.А. // История и теория культуры в вузовском образовании. 2 вып. Новосибирск, 2004. – С. 181-186.
4. Баранов В. А. Искусство после бури – богословская интерпретация некоторых изменений в послеиконоборческой иконографии Воскресения / Баранов В.А. // Золотой, Серебряный, Железный: Мифологическая модель времени и художественная культура. Ред. И. Припачкин. Курск, 2002. – С. 34–49.
5. Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей / Баранов В.А. // AKADEMEIA: материалы и исследования по истории платонизма. 2003. 5. С. 390-407.
6. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. Пер. с нем. / Бельтинг Ханс. – М.: Прогресс-традиция, 2002. – 752 с.

7. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – М.: Вид. Моск. патріархату, 1989.
8. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. / Болотов В.В. – Пгр., 1918. – Т.4. – XV+599 с.
9. Бредшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. Ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. / Бредшоу Д. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
10. Бредшоу Д. Каппадокийские отцы как основоположники византийской мысли. Пер. А. Почекунина. Режим ел. доступа:
https://www.academia.edu/35816390/David_BRADSHAW_The_Cappadocian_Fathers_as_Founders_of_Byzantine_Thought_Дэвид_БРЭДШОУ
11. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica* / Виктор Бычков : в 2-х тт. – Т. 1. Раннее христианство. Византия. – М. : Университетская книга, 1999. – 575 с.
12. Бычков В. В. К вопросу о восточно-христианской гносеологии / В. В. Бычков // Историко-философский сборник. – М. : МГУ, 1971. – С. 57-80.
13. Бычков В. В. Малая история Византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 407 с.
14. Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира / Вагнер Г.К. // Византийский временник. № 47, М.: Наука, 1986, с. 163-181.
15. Глущенко А. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики. / Глущенко Андрей, диак. – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. – 296 с.
16. Григорій Богослов, свят. П'ять слів про богослов'я / Григорий Богослов, свт. – Л.: Видавництво УКУ, 2018. – хсviii + 270 с.
17. Демус О. Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии. Пер. с англ. / Демус О. – М.: Индрик, 2001. – 160 с.
18. Епифанович С.Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие / Епифанович С. Л. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. – Репр. изд.

(Киев, 1915). – 144 с.

19. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / Живов В. М. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108-127.

20. Живов В.М. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров. // Живов В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. / Живов В.М. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – сс. 40-69.

21. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А.М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – 764 с., ил.

22. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания / Иоанн Дамаскин, преп. / пер. с древнегреч. и комм. Д.Е.Афиногенова, А.А.Бронзова, А.И.Сагарды, Н.И.Сагарды. – М.:Индрик, 2002. – 416 с.

23. Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения: Пер. с древнегреч. А.Бронзова./ Иоанн Дамаскин, преп. – СПб., 1893 – 168 с.

24. Иоанн Дамаскин, преп. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Иоанн Дамаскин, преп. / пер. с древнегреч. и комм. свящ М. Козлова, Д.Е.Афиногенова. – М.:Мартис., 1997. – 351 с.

25. Иоанн Дамаскин, преп., Феодор Студит, преп. О святых иконах и иконопочитании / Преп. Иоанн Дамаскин, преп. Феодор Студит. – Краснодар: ТЕКСТ, 2006. – 336 с.

26. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры: Пер. с древнегр. А.Бронзова. – СПб., 1894. – 464 с.

27. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. т.1. – СПб, 1913. – 466 с.

28. Карташёв А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташёв. – Минск : Издательство: Белорусский Экзархат, Харвест, 2008. – 640 с.

29. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / архимандрит Киприан (Керн). – Киев : Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 433 с.

30. Курбатов Г. Л. История Византии. / Курбатов Г.Л. – М.: Высшая школа, 1984.– 207 с.
31. Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви. / Лаба В. – Львів: Свічадо, 1998. – 552 с.
32. Лазарев В. Н. Византийская эстетика // Лазарев В.Н. Византийская живопись. / Лазарев В.Н. – М.: Наука, 1971. – С. 29-37.
33. Лаут Э. От учения о Христе к иконе Христа. Преп. Максим Исповедник о Преображении Христа. Пер. А. Почекунина / Лаут Э. // Альманах: богословие, философия, естествознание. Метопарадигма. - Вып. 10. - 2016. - С. 34-42.
34. Лаут Э. Иоанн Дамаскин. / Лаут Э. // Православная энциклопедия, т. 24. – М., 2009. – сс. 27-66.
35. Лєпахин В.В. Ікона та іконічність. / Лєпахін В.В. / пер. з рос. Т.Тимо. – Львів: Свічадо, 2001. – 288 с.
36. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. / Лосский В. Н. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
37. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова. / Лурье В.М. – СПб.: Аxiома, 2006. – XX+553 с.
38. Лурье В. М. Послесловие и комментарии // Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – СПб.: Византинороссика, 1997. – С. 325-479.
39. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения / Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 154–184.
40. Максим Исповедник, преп. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). / Максим Исповедник, преп. / Пер. с древнегреч. Д.А.Черноглазова и А.М.Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г.И.Беневича. – Святая Гора Афон, СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 808 с.
41. Максим Исповедник, преп. Письма /Пер. Е. Начинкин / Максим Исповедник, преп. – СПб.:Изд-во СПбГУ, 2007. – 285 с.

42. Максим Исповедник, преп. Творения / Максим Исповедник, преп. - Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – 354 с.
43. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн.2. Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I-LV. / Максим Исповедник, преп. – М.:Мартис, 1993. – 286 с.
44. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. Пер. с англ. под общ. ред. Ю. А. Вестеля. / Мейендорф И., прот. – К.: Центр православной книги, 2007. – 352 с.
45. Осташук И.Б. Христианский сакральный символизм / Осташук И.Б. – К.:Автограф, 2011. – 287 с.
46. Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и «Ареопагитском корпусе» / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С.264-308.
47. Петров А. В. Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период /А.В. Петров. СПб., 2003. – 413 с.
48. Пospelов Д. А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов / Пospelов Д. А. // Максим Исповедник. Диспут с Пирром: преп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст.: Пер. с греч. Д. Е. Афинагенова, А. В. Муравьева, статьи Д. А. Пospelов, иером. Дионисий (Шленов), А. В. Муравьев, ком. Д. А. Пospelов, Д. Е. Афиногенов. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – С. 15-144.
49. Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2011. – 704 с., 334 ил.
50. Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира / Отв. ред. А. М. Лидов. – М.: Радуница, 2000. – 180 с.
51. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. / Саврей В. Я. – М.: URSS, 2005. – 1005 с.

52. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. / Саврей В. Я. – М.: Изд-во МГУ, 2012. – 256 с.
53. Татаркевич В. Історія шести понять. / Татаркевич В. – К.:Юніверс, 2001. – 368 с.
54. Успенский Л. А. Богословие иконы. / Успенский Л. А. – М.: Изд-во западно-европейского экзархата, 1996. – 474 с.
55. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. / Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. – К.: Україна, 2001.— 512 с.
56. Флоровский Г. В. Восточные Отцы V-VIII вв. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. / Флоровский Г. В., прот. – Париж, Умка-Press, 1990. – Репр. воспр. изд. Париж, 1931. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.
57. Флоровский Г. В., прот. Богословские отрывки / Флоровский Г. В., прот. // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / Сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 441-459.
58. Чорноморець Є.М. Аналіз споглядання символічної дійсності у Максима Сповідника та у Іоанна Дамаскіна / Чорноморець Є.М. // Історія , проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспільства в Україні: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м.Львів, 26-27 січня 2018 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук, 2018. – С. 24-27.
59. Чорноморець Є.М. Етичне і естетичне у аскетичному вченні Максима Сповідника / Чорноморець Є.М. // Практична філософія. – 2017. – Вип. 4. – С. 23-29.
60. Чорноморець Є.М. Вчення про Біблію як прекрасний символічний світ у східній патристиці // Національні культури у глобалізованому світі: зб. матеріалів Всеукр. наук.-практич. конф., м. Київ, 6–7 квітня 2017 р. – К. : КНУКіМ, 2017. – с. 168-171.
61. Чорноморець Є.М. Ікона як символ Абсолюту у візантійській патристичній естетиці / Чорноморець Є.М. // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – Вип. 17. – С. 131-135.

62. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про естетичне споглядання символічної дійсності / Чорноморець Є.М. // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць» – 2017. – Вип. 127 (12). – С. 178-182.

63. Чорноморець Є.М. Максим Сповідник про етичну творчість людини / Чорноморець Є.М. // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – Вип. 20. – С. 159-162.

64. Чорноморець Є.М. Осмислення універсального характеру концепту образу у Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна / Чорноморець Є.М. // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Київ, 2-3 березня 2018 року). – К.: ГО «Київська наукова суспільствознавча організація», 2018. – С. 68-73.

65. Чорноморець Є.М. Педагогічна роль словесних образів за Максимом Сповідником / Чорноморець Є.М. // Філософія, теорія та практика випереджаючої освіти для сталого розвитку. Матеріали III Всеукраїнської науково-практичної конференції. 14 грудня 2017 р. – Ч. I. – Дніпро: СПД «Охотнік», 2018. – С. 164-165.

66. Чорноморець Є.М. Поняття краси душі в східнохристиянському неоплатонізмі / Чорноморець Є.М. // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія. – Харків: ХВУ, 2001. – Вип. XI. – С. 102-110.

67. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.

68. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Чорноморець Ю. П. // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. Вип. 42. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – С. 36-47.

69. Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы: Пер. с нем. Е. М. Верещагин. / Шёнборн К. – Милан-Москва: «Христианская Россия», 1999. – 231 с.

70. Шмеман А. Символы и символизм византийской литургии / Александр Шмеман, протопр. // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 74-80.
71. Шульц Г.-Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів / Пер. з нім. С. Матіяш. / Шульц Г.-Й. – Львів: Свічадо, 2002. – 240 с.
72. A Patristic Greek Lexicon / Ed. Lampe G. W. H. – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 1568 p.
73. Armstrong A. H. Man in the Cosmos. A Study of some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity / A. Hilary Armstrong // Romanitas et Christianitas / Ed. W. der Boer. – L.: North Holland Publishing Company, 1973. – P. 5–14.
74. Armstrong A. H. Some Comments on the Development of the Theology of Image / A. Hilary Armstrong // Studia Patristica. – 1966. – № 9. – P. 117–126.
75. Baranov V. The Theology of Early Iconoclasm as Found in St. John of Damascus' Apologies. Режим ел. доступу: https://www.academia.edu/33972175/The_Theology_of_Early_Iconoclasm_as_Found_in_St._John_of_Damascus_Apologies?auto=download&campaign=weekly_digest
76. Baranov V.A. The Theology of Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method / Baranov Vladimir Alexandrovich. Budapest: Central-European University. Medieval Studies Department, 2002. – 373 p.
77. Blowers P. M. Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the Quaestiones ad Thalassium / Paul M. Blowers. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1991. – 228 p.
78. Ivanovic F. Symbol & Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis / Filip Ivanovic. – Wipf & Stock Publishing, 2010. – 116 p.
79. Joannes Damascinos. Capita philosophica (Dialectica) // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 521–676.
80. Joannes Damascinos. De duabus voluntatibus // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne. – T. 95. – P. 128–185.

81. Joannes Damascinos. *Expositio fidei orthodoxae* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 789–1228.
82. Joannes Damascinos. *Orationes de imaginibus tres* // *Die Schriften des Johannes von Damascus* / Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1975. – B. III. – P. 65–200.
83. Louth A. *St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy* / Andrew Louth // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International: Paris, 21–24 septembre 1994* / Ed. Ysabel de Andia. – P.: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. – P. 329–339.
84. Louth A. *St. John Damascene. Tradition and originality of Byzantine Theology* / Andrew Louth. – Oxford: Oxford University Press. 2002. – 327 p.
85. Mainoldi E.S. *Deifying Beauty: toward the definition of a paradigm for Byzantine Aesthetics* / Ernesto Sergio Mainoldi // *Aeisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*. – № 11 (1). – Firenze University Press, 2018. – p. 13-29.
86. Mathew G. *Byzantine aesthetics* / G. Mathew. – New York: The Viking Press, 1963. – 189 p.
87. Maximus Confessor. *Ambiguorum liber* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 91. – P. 1032–1417.
88. Maximus Confessor. *Capita de charitate* // *Tam camo*. – T. 90. – P. 960–1080.
89. Maximus Confessor. *Capita theologica et oecumenica* // *Tam camo*. – T. 90. – P. 1084–1173.
90. Maximus Confessor. *Epistulae* // *Tam camo*. – T. 91. – P. 364–649.
91. Maximus Confessor. *Mystagogia* // *Tam camo*. – T. 91. – P. 657–717.
92. Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium* // *Tam camo*. – T. 90. – P. 244–785.
93. Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. V. 2. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – 329 p.

94. Tatakis B. Byzantine Philosophy. Trans. N.J. Moutafakis. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. – 424 p.
95. Thunberg L. Man and the cosmos / Lars Thunberg. – NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985. – 184 p.
96. Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers / Harry Austryn Wolfson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1956. – 635 p.

ВИСНОВКИ

Здійснення комплексного історико-філософського аналізу основних засад та особливостей християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника та її впливу на формування теоретичного обґрунтування візантійського іконошанування, дозволило сформулювати такі висновки.

Перш за все доводиться, що вивчення християнської неоплатонічної естетики еволюціонує від описів символізму та тлумачення його онтологічних засад до цілісного бачення патристичної естетики як теорії теургії – шляху мистецького самотворення людини від стану гріховності до стану святості та обоження. Трансформації розуміння естетики християнського неоплатонізму спричинені впливом історико-філософських досліджень естетики античного неоплатонізму, в яких проблематика теургії стала центральною у працях багатьох провідних вчених кінця XX – початку XXI століть, таких як П. Афанасіаді, Р.М. ван ден Берг, Е.Доддс, Е.Лаут, А.Петров, Г. Шоу, Е. Шепард.

Виявлено, що здійснюваний у працях істориків теології, істориків філософії та культурологів прогрес у розумінні теоретичних основ візантійської богословської естетики, як правило, пов'язаний із вивченням спадку Максима Сповідника.

Доробок візантійського мислителя Максима Сповідника вивчається науковою спільнотою вже понад 100 років. Здійснені окремими дослідниками (С.Спіфанович, Г.У. фон Бальтазар, Л.Тунберг) реконструкції цілісної системи Максима Сповідника свідчать про велике значення концепту образу для світогляду цього мислителя. Тож наявні численні дослідження (П.Блоуерс, А.Глущенко, П.Б.Михайлов, Г.Флоровський, І.Меєндорф, Ж.К.Ларше, Г.Беневич, Д.Поспєлов, В.Лур'є, Ж.Дальме, Р.Борнет, В.Петров) конкретних аспектів богословсько-філософського вчення Максима (космології, антропології та аскетичної, літургії, екзегетики) більшою чи меншою мірою торкаються проблеми образу.

Численні праці з історії філософії, богослов'я, культури, мистецтва Візантії засвідчують, що саме у власній теорії образу Максим Сповідник наслідує та

творчо розвиває попередню богословсько-філософську традицію, а також здійснює вплив на наступну візантійську патристику, зокрема – на формування теорії ікони. Саме у контексті формування візантійського богословсько-філософського вчення про художній сакральний образ теорія образу Максима Сповідника ставала предметом безпосереднього наукового аналізу (К.Шенборн, В.Живов).

У працях з історії візантійської богословсько-естетичної думки В.Бичков здійснює аналіз загальних культурно-історичних умов формування візантійської естетики та виокремлює власне естетичну проблематику. При цьому він побіжно (у контексті загального викладу) розглядає окремі аспекти естетики Максима Сповідника – алегоричний підхід до тлумачення Писання та християнського богослужіння, символічну космологію, що є лише коротким вступом до вивчення багатства естетичної проблематики, наявної у доробку візантійського мислителя.

Отже, й історико-культурні, й історико-філософські, і патрологічні, й історико-мистецтвознавчі студії є важливими для розуміння окремих аспектів естетичної думки Максима, при чому у світлі даних досліджень концепт образу (символу) постає головною категорією естетичної думки Сповідника. Результати усіх розвідок утворюють підґрунтя та забезпечують широке поле для подальшого дослідження теоретичних засад християнсько-неоплатонічної естетики Сповідника.

У результаті аналізу дослідницької літератури та текстів візантійських мислителів було виявлено, що концепт образу має універсальне значення для візантійської патристики загалом та патристичної естетичної думки зокрема. Філософсько-богословська творчість Максима Сповідника здійснювалась у руслі багатой попередньої традиції, для якої загалом є характерним «взаємопроникнення» античної філософії та християнського богослов'я. Як високоосвічена людина та глибокий мислитель Максим Сповідник теоретично обґрунтовував відповіді на всі значущі для епохи богословські питання, показуючи принципову відмінність античного і християнського світоглядів. Для формування світогляду та богословсько-філософської думки преподобного

надзвичайне значення мала як попередня богословсько-філософська традиція, так і особиста аскетична практика. Богословсько-філософська думка Максима Сповідника є цілісною системою, у якій творчо засвоюється та переосмислюється антична філософська традиція у світлі визначальної для патристичної думки ідеї Боговтілення.

У тексті окреслено напрямки використання концепту образу в патристичній думці та визначено основні терміни, які використовуються для розкриття змісту цього концепту. Максим Сповідник створює синтез ряду напрямків використання концепту образу, наявних у попередній патристичній думці. Грецька патристика через Філона сприйняла платонівське вчення про співвідношення ідеальної парадигми та матеріального втілення, а також розуміння Логосу як тотожності усіх ідеальних першовзірців. Ці ідеї розвивали в християнській теології Клімент та Ориген. Максим приймає це вчення, але уникає характерного для нього надмірного спіритуалізму, підкреслюючи цінність втіленості образів. Каппадокійці розвинули персоналістичне розуміння образності, і ця теорія стала центральною для Сповідника. Ареопагітики розглядали кожний аспект реальності як певний образ («парадигма») та відображення («емфасіс»), що стало важливим для Максимого розуміння максимально довершеного образу.

При формуванні богословського вчення про Бога-Трійцю завдяки розробці поняття іпостасі (особи) поняття образу було поширене на внутрішнє буття Абсолюту (у той час як раніше воно могло бути використане лише для опису реалій створеного світу) та позбавлене античного уявлення про меншовартість образу щодо первообразу. Образність в Абсолюті стає прообразом наявності образності у створеному світі. Поняття іпостасі розробляв Григорій Ниський у символічно-естетичному аспекті – як виявлення, вираз, «опис» (*perigraphe*) сутності. Максим Сповідник при викладі вчення про Трійцю не послуговується словом «образ», а стверджує тотожність за природою та «взаємопроникнення» («існування одна в одній) Осіб Трійці.

Для опису зв'язку трансцендентного Бога із створеним світом патристичні мислителі розробляють аристотелівське поняття «*energeia*». Цей термін загалом

позначає у патристиці вияв сутності (як створеної, так і божественної) у властивій їй діяльності, тобто є важливим для естетичної думки. Григорій Ниський та Ареопагітики за його допомогою осмислюють проблему Божественних імен (які позначають діяльність Бога у світі). Максим Сповідник, окрім терміну «енергія», використовує вираз «*peri Theou*» (для позначення вічного, незалежного від створення світу, вияву Бога) та термін «*logos*» (для позначення принципів божественної присутності, діяльності у світі). Поняття логосу, запозичене Максимом Сповідником в александрійській традиції, є центральним для побудови символічної космології та історіософії.

Також концепт образу часто використовується у патристичній антропології. У понятті людини як образу Бога візантійські богослови знайшли основу для пояснення природи зв'язку людини та Бога, що уможливлювало осмислення як способів богопізнання, так і умов єднання людини із Богом. Багатоманітність уявлень патристичних мислителів про риси богообразності людини, відсутність єдиної концепції богообразності, за Григорієм Ниським, пояснюється нескінченністю, непізнаваністю та неопикуваністю Бога, на образ Якого створено людину. Для опису динамічності людської природи, здатності людини до розвитку, покликання до довершеності численні візантійські мислителі послуговуються парою взаємовідносних термінів «образ (*eikon*) та подоба (*homoiosis*)», де словом «образ» позначається здатність до відображення божественних властивостей, божественної довершеності, а словом «подоба» – здійснення цієї наданої людині можливості у її реальному житті.

При аналізі літургійних образів Максим Сповідник, наслідуючи Ареопагітики, використовує слово «*symbolon*» (символ), яке вказувало на предмет, що потребував алегоричного тлумачення (розвитку духовної уяви) та наступного аналогічного бачення (трансценденції суб'єкта споглядання).

Оскільки змістовним центром усіх богословських дискусій була людина, специфіка її природи та її призначення, особливого змістовного наповнення цей концепт набув у антропології (при розробці вчення про людину як образ та подобу Бога).

Доведено, що сьогодні відбувається докорінна трансформація методології аналізу вчення неоплатоніків про красу та символізму в зв'язку з увагою до тематики теургії та «духовного матеріалізму», що вперше з'явилася у творчості Ямвліха. На думку неоплатоніків, ще Піфагор і Платон вчили, що є два шляхи сходження душі до божественного: філософсько-споглядальний та екстатично-містеріальний. Участь у містеріях була не лише вакханічно-діонісійською екстатичною практикою, а й досвідом молитви, пошуку особливого зв'язку з богом-покровителем (про це згадує ще платонівський «Федр»), намаганням через екстатичне досягнення вічного життя подолати долю та стати вільним як боги. Каталізатором правильної молитви під час містерії, що мало привести до анамнезу як «згадування божественних речей», були покликані «сінфемі» – символічні знаки, використовувані у магії. Роль «сінфем» могли виконувати будь-які імена богів, їх статуї, пов'язані з ними матеріальні предмети. При цьому віддаленість знаку із ясного сенсу виступала провокацією до пошуку духовного його сенсу в екстатичному пориві, а забезпечувати успіх акту екстатичного розуміння мало те, що знаки мали нести на собі зображення «характерних властивостей» відповідних богів. За неоплатонічними уявленнями, розуміння сінфем дозволяє містику чинити «божественні дії», що є суттю «теургії». На використання неоплатонічного вчення про теургію в Ареопагітиках (вченні про божественні імена і таїнства) та у Максима Сповідника (вчення про символічність сущого) звернув увагу В.В.Петров.

За допомогою аналізу екзегетичного гомілетичного твору Василя Великого «Гомілії на Шестидення» виявлено характерні особливості естетичного споглядання краси світу. Василій зосереджує увагу на описах чуттєвої краси світу, споглядання якої приносить відпочинок та радість зору. Очевидно, що ця радість не є чуттєвою насолодою в утилітарному значенні, це радість не від задоволення тілесних потреб. Радість від споглядання самої по собі чуттєвої краси свідчить про те, що людина не зводиться до власних тілесних потреб, є вищою за них – а також і про те, що світ існує не тільки для задоволення тілесних потреб людини, він багатший та глибший. Відчуття цієї глибини і світу, і людини,

намагання пояснити причину такої чуттєво-понадчуттєвої радості і приводить до розумового пошуку, розумового споглядання світу і людини. Тому Василя Великого і цікавить велич світу, доцільність та взаємоузгодженість його частин, наявність розвитку, підпорядкованого законам, наявність розумних інстинктів – природничо-наукова картина світу в аспекті її розумності як вияву творчого розуму Бога. Мета Василя Великого – показати, що через споглядання величі світу можна підвестись, і до пізнання морально належного, і до пізнання Бога.

Василій Великий відзначає єдність почуттів та ума у довершеному спогляданні, так що споглядання спирається саме на чуттєві сприйняття. Чуттєвий світ сприймається не як знак, який існує лише у функції знаку. Чуттєвий світ сприймається у його дійсності, споглядання духовних основ світу лише підкреслює його довершеність та красу, а не знецінює її. Краса та мудрість світоустрою є позитивним свідченням божественної мудрості та благості, й у такому сенсі не може бути повністю знецінена. Василій Великий звертає увагу на єдність в акті споглядання як усіх рівнів реальності – чуттєвого світу, його розумного устрою та Бога як їх буттєвої та розумної причини, так і відповідних пізнавальних здатностей – відчуттів та розуму.

Василій підкреслює красу людини як образу Божого, що може досягнути подоби при повному розвитку усіх своїх природних рис. Представлення людини як покликаної до самотворення як морально-духовної особистості виявляє особливості антропологічного ідеалу християнського платонізму кападокійців, що суттєво вплинули на формування антропології та теоантропології Максима Сповідника.

Онтологічна естетика Діонісія є наскрізним символізмом, який є виявом діалектичного характеру присутності Бога в світі: Бог і іманентний, і трансцендентний світові. Будь-яке його виявлення і в чуттєвих речах, і в розумоосяжних сутностях, і в усьому космосі в цілому є, з одного боку, повною його явленістю, відкритістю для споглядання та пізнання, з іншого ж – повною прихованістю, недоступністю ні спогляданню, ні пізнанню. Бог споглядається в кожній чуттєвій речі, пізнається в усьому суцільному, але щоб побачити цю його

іманентність світу, потрібно володіти хоч якоюсь мірою надприродним богопізнанням. В гносеологічному сенсі відповідним станом розуму буде «знаюче незнання»: адже розумове споглядання стає і розумінням божественної присутності в світі через його діяльність, і одночасним розумінням обмеженості світу і непізнаваності Бога в усіх його діях, пізнанням непізнаваності. В естетичному ж сенсі відповідним станом буде споглядання світу як прекрасного: бачення чуттєвого символу стає і спогляданням краси самої речі (як пронизаної божественною енергією), і спогляданням нескінченної неспівмірності цієї речі з Богом, неповноти його виявленості в ній. Тобто одночасно дається споглядання і подібності, і (завжди нескінченної) неподібності речі до Бога; кожна річ подібна до Бога, але сам Бог не є подібним ні до чого. Таким чином, і в богопізнанні, і в естетичному спогляданні світу катафатичність та апофатичність нероздільні та взаємообумовлені. І оскільки саме прекрасне завжди споглядається і як приховування, і як виявлення, яке відсилає до приховуваного, то й можна говорити про символічну естетичність як про сутнісну рису системи Діонісія.

У результаті аналізу праць Максима було виявлено, що внаслідок осмислення християнського доктринального положення про створення світу із нічого було переосмислено вчення про божественну творчість (порівняно з античним). Ознаками божественної творчості є, по-перше, свобода (як незалежність від будь-яких обмежень, вільне творення із нічого за вільно встановленими законами). По-друге, любов-благість у відношенні до створеного світу (метою створення світу є надання йому благості та радості, ущасливлення). По-третє, результат творчості – створений світ – є прекрасним сам по собі та як символічне свідчення про красу, благість та премудрість Бога-Творця. По-четверте, результатом творчості є радість як визнання краси світу Богом та суб'єктивне сприйняття її створеними істотами. По-п'яте, творчість характеризується як поступовий художній процес прикрашання та доведення до довершеності. Також Максим відзначає піднесений характер божественної краси, яка відкривається у творчості Бога, її нескінченність та неосязність.

Максим наслідує наявне у попередній традиції художньо-естетичне сприйняття морально-аскетичного життя. Він вважає творчою не предметно-культурну, а морально-етичну діяльність людини. Хоча ціль людського життя (обожнення), як і засоби (виконання заповідей) є заданими, нескінченність та довершеність цієї цілі відкриває широкі горизонти для творчості, забезпечує широкий спектр можливих напрямків та способів діяльності людини у суспільстві та світі, так що людина у власному житті, не порушуючи божественних настанов та прямуючи до встановлених Богом цілей, має можливість здійснити себе як вільна особистість, не втрачаючи власних індивідуальних відмінностей у будь-якій обраній діяльності (не втрачаючи власну неповторність).

Сповідник аналізує поняття свободи та показує, що людина має не тільки негативну свободу узгоджувати чи не узгоджувати власне життя із даною ціллю, а і позитивну свободу творчого здійснення чеснот. Найвищою чеснотою є любов, оскільки пізнання та здійснення морально належного (заповіді любові) витворює як саму особистість гармонійною, так і забезпечує гармонійні (не деструктивні) відносини людини з іншими людьми та конструктивну, витворюючу діяльність людини в оточуючому світі. Через досягнення влади над власними думками та діями, підпорядкування їх заповіді любові, людина отримує знання законів та цілей існування світу та суспільства (логосів природи і промислу й суду) та, відповідно, можливість творчо діяти у створеному світі. Про художньо-естетичне сприйняття аскетичного життя як творчого процесу також свідчить порівняння людини із храмом, складовими якого є чесноти.

Доведено, що «theoria» є другим етапом на духовному шляху особистості (після моральнісного очищення та перед досягненням екстатичного єднання із Богом) та характеризується мислителем як споглядання краси світу і Писання у їх цілісності й символічності Богові, тобто як естетичний акт. Хоча Максим часто говорить про умове споглядання ідеальної основи світу, це є споглядання логосів у чуттєвому світі як його основи, а світу – як такого, що має свою буттєву основу та смисл у логосах. Внаслідок нерозривної єдності чуттєвого та духовного рівнів символічної реальності у естетичному спогляданні задіяні як відчуття, так і ум.

Споглядання починається із чуттєвого сприйняття. Але «виховання» відчуттів у аскетичному житті уможлиблює їх «одухотворення» та підпорядкування уму в єдиному акті споглядання, та, відповідно, адекватне відображення духовно-чуттєвої символічної структури об'єкту споглядання (світу, Писання). Естетичне споглядання, таким чином, є цілісним актом сприйняття цілісною людиною реальності як цілісної. Цілісність та гармонія вважаються ознаками краси ще з часів античності, як і символічність. Таке цілісне сприйняття гармонійною особистістю реальності як прекрасної та символічної Максим називає блаженством.

У грецькій патристичній думці отримало ґрунтовне осмислення біблійне вчення про створення людини на образ та подобу Божу. Поняття образу (eikon), як правило, використовується Максимом саме в антропології, у вченні про людину як образ та подобу Бога. Відповідно, уявлення про красу та довершеність людини суттєвим чином залежать від уявлень про красу Бога. На основі аналізу текстів Максима можна дійти висновку, що уявлення про красу Бога мають онтологічний характер. Краса Бога описується Сповідником у трьох аспектах. По-перше, краса Бога самого по собі, безвідносно до світу, розуміється у сенсі піднесеності (величі, недосяжності). По-друге, традиційним є опис виявлення божественної краси у красі світу. По-третє, краса Бога, за Максимом, виявляється в особистому промислі про кожну людину, тобто отримує естетичну оцінку історичний процес (у сенсі священної історії).

Довершеним виявом божественної краси може стати людина. Сповідник підкреслює динамічний характер людської природи. Наданий людині образ вже сам по собі є прекрасним як надана людині можливість досягти ще більшої краси у стані богоподоби йобоження. Сходження людини за шаблями краси Сповідник описує, користуючись схемою «праксис – теорія – містичне єднання». Через аскетичні вправи людина може набути моральної краси (яка уподібнює її до Бога як Блага), через здійснення чеснот вона може набути краси ума (яка полягає у спогляданні божественних думок про світ та уподібнює її Богові як Істині). Найвищим шаблоном довершеності та краси людини, за преподобним, єобоження

(при цьому людина відображує божественну красу як велич). Здійснюючи власне призначення, людина стає енергійним іншосутнісним символом Бога, являючи його красу у власній особистості.

Сповідник систематично використовує концепт «краса» для позначення повноти вияву сутності в енергіях. В цьому відношенні засадничим сенсом краси стає Божественне світло, яке виявляє повноту життя Бога. Бачення цього світла пов'язується не тільки з спогляданням Трійці, а й із розумінням Христа як мета-сінфема «світла Преображення». За Максимом, Христос є певним втіленим знаком, який являє Божественність у кожній своїй дії для розуміння, і лише у Преображенні являє ще і для чуттів. Божа присутність у церковних таїнствах є аналогічною до явленості у Преображенні.

У Максима існування Бога-Трійці є життям трьох іпостасей Світла, які виявляють себе в світлі своєї діяльності. Такі енергії розуміються як вічностворена нематеріальна сінфема. Так само мета-сінфемою виступає Христос, особливо у світлі Преображення та у своїх втіленнях у смислах моралі та знання, у душах святих.

Доведено, що Максим і Дамаскін у власних системах загалом та у теорії образу зокрема синтезують попередню патристичну традицію і думку християнізованого неоплатонізму Ямвліха, при чому синтез Дамаскіна опосередкований впливом Максима Сповідника.

Образ, за визначенням Іоанна Дамаскіна, має такі суттєві риси: 1) наявність первообразу, щодо якого образ є вторинним та заради якого існує; 2) наявність тотожності та відмінності між первообразом та образом; 3) завдяки тотожності образ робить первообраз видимим, виявляє його; завдяки відмінності – має окреме незалежне існування.

Дамаскін аналізує умови зображуваності та вказує, із яких причин предмет може бути невидимим (невидимість за природою для фізичного зору при доступності для умоспоглядання; невидимість через віддаленість у просторі та часі видимих за природою предметів; невидимість Бога внаслідок принципової трансцендентності за буттям щодо усього створеного).

У власній типології образів Іоанн Дамаскін, як і Максим, розглядає тільки образи божественного, тобто система образів є теоцентричною. Оскільки Бог за буттям є трансцендентним щодо світу та творцем світу, Він Сам є творцем образів, онтологічної структури світу як образно-символічної. Тому образ є способом зв'язку створеного світу із Богом, тобто образи є онтологічною реальністю (а не просто видимістю), при цьому ця онтологічна реальність має характер одкровення, комунікації.

Центральною ідеєю для теорії сакрального образу є ідея Христа-Боголюдини, у якій поєднуються без злиття та зміни божественна та створена природи.

Максим при створенні власного синтезу використовує концепт логосу. Бог-Логос «втілюється» (приймає чуттєві форми, стає видимим тілесним чином) у створеному світі, у Писанні та довершеному чином – сприймаючи людську природу, що уможливорює обоження людини та світу загалом.

Дамаскін наслідує та розвиває вчення Максима Сповідника про боговтілення, але певні наслідки цього вчення для теорії образу зробив не він сам, а його послідовники.

Так, Дамаскін наслідує христологічне вчення Сповідника у таких логічно взаємопов'язаних позиціях, визначальних для візантійської теорії сакрального образу: поєднання людської та божественної природ відбувається в Особистості Бога-Слова; при поєднанні у Христі божественна та людська природи, з одного боку, не втрачають своїх природних властивостей (так що плоть Христа є, зокрема, видимою, оформленою, протяжною, сприйнятною на дотик та ін.), з іншого боку, оскільки Бог-Слово здійснює божественні дії у плоті та через плоть, вона стає символом (виявом) божественної природи, тобто Христос як людина є символом Себе Самого як Бога. Ці положення дозволяють Іоанну Дамаскіну стверджувати, що на іконі зображується не просто видима плоть, а Сам Бог-Слово.

Максим також розвиває вчення про можливість обоження людини – і тіла, і душі. Вчення про обоження людини, освячення її тіла є для Дамаскіна основою

для теоретичного пояснення створення і шанування образів святих та їх мощів і храмів.

Розробляючи вчення про можливість обоження матерії у Христі, Максим долає характерне для античного світогляду протиставлення чуттєвого та умоосязного та ціннісно-принижуючу оцінку матерії, що дозволило Іоанну Дамаскіну дати аргументовану відповідь іконоборцям, для яких була характерною властива для неоплатонізму зневага до матерії.

Максим розвинув поняття енергійного образу – образу, тотожного із первообразом за енергією та відмінним за сутністю. За Максимом, такими образами є, зокрема, обожена людина, Церква, літургійні символи. Таким чином, Максим показав, що не тільки єдиносутнісний образ Бога може бути довершеним. Дамаскін використав поняття енергійного символу для пояснення відмінності між божественним та обоженим, відповідно – для пояснення природи сакральних предметів (зокрема, ікони) й обґрунтування допустимості їх шанування.

Максим поставив поняття образу у комічно-літургійний контекст, надавши йому динамічного виміру. Людина є динамічним образом Бога, а літургійні символи є засобами її руху до обоження, до єднання із Богом. Поняття енергії дозволило Максиму Сповіднику визначити літургійний символ як дієвий, а не тільки зображувальний, тобто літургійний символ «веде до того, що він являє», через символ благодать діє на людину, змінюючи та обожуючи її. Відповідно, Дамаскін розглядає ікону у літургійному контексті як засіб освячення поряд з іншими святинями та показує її енергійну символічність Богові.

Також Дамаскін наслідує попереднє патристичне вчення про іпостась як конкретизацію природи, що має безпосередні наслідки для теорії ікони, адже саме в іпостасі (як показали кападокійці) природа приймає конкретну форму та стає видимою, саме іпостась, як показав Максим, здійснює конкретним чином властиві за природою дії (виражається у енергіях). Але значення поняття іпостасі для теорії ікони показали наступні теоретики ікони – Феодор Студит та Нікіфор Константинопольський. Наслідки із вчення про боговтілення, які зробив Іоанн Дамаскін, стосуються у першу чергу можливості освячення матерії, обоження

людини як душевно-тілесної істоти, освячення ікон та інших предметів сакрального призначення.

На основі аналізу текстів Максима Сповідника та Дамаскіна було досліджено їх погляди на роль естетичного елементу в християнській пайдеї. Обидва мислителі аналізують дію образів на людину у світлі *вчення про Боговтілення та антропологічного вчення про душевно-тілесну природу людини*. Оскільки наслідком Боговтілення є освячення матерії, то літургійний образ (за Максимом) та ікона (за Іоанном Дамаскіним) не тільки зображують Бога, а і єднають із Ним, тобто *єднають із тим, що зображують*. Обидва мислителі відзначають *чуттєво-духовну природу сакрального образу*, відповідну душевно-тілесній природі людини. Саме тому образ здійснює *синтетичну дію на людину у цілісності її природи*: при спогляданні образу і почуття, і ум, і воля людини досягають єдності та гармонії у спрямуванні до Бога, при чому відбувається освячення душі й тіла людини.

Вчення про Боговтілення пояснює не тільки можливість, а і доцільність створення образів. Внаслідок Боговтілення уможлиблюється *якобоження людини як цілісної душевно-тілесної істоти*. Внаслідок освячення матерії у сакральних образах останні можуть здійснювати синтетичну дію на людину, освячуючи і ум, і волю, і відчуття. Завдяки такій синтетичній дії сакральний образ як енергійний символ не тільки зображує божественну реальність, а і єднає з нею. Дамаскін підкреслює, що ця синтетична дія ікони є естетичною: саме через чуттєве споглядання краси образу здійснюється й освячення відчуттів, і спрямування ума до умового споглядання божественної дійсності, і спрямування волі до належної поведінки.

Важливим для обох мислителів є поняття *цїлі* зображення, яка має відповідати цїлі людського життя – богоуподібнення та *якобоження*. Обидва мислителі наголошують, що метою створення зображення є не тільки явлення Бога для споглядання, а саме вплив зображення на волю, ствердження волі в устремлінні до богоуподібнення і, таким чином, її освячення. Тому основне своє

призначення сакральний образ здійснює в аскетичному житті людини як допоміжний засіб на шляху досягнення богоподоби та обоження.

У Максима Сповідника є наявним вчення про естетичний характер ідеалу людяності, естетичний характер споглядання символічної дійсності, естетичний характер аскетичної діяльності. Основне творче покликання людини він бачить у досягненні обоження та піклуванні про створений світ. У педагогічній діяльності він вважає доцільним використання словесних образів із виховною метою.

Дамаскін особливо наголошує на *естетичному характері* сприйняття образів (як словесних, так і живописних). При створенні та спогляданні образів задіяні та освячуються не тільки тілесні відчуття (дотику, зору, слуху), не тільки ум, а задіяною є чуттєво-емоційна сфера, безпосередньо пов'язана із формуванням мотивації людини (почуття любові, надії, вдячності, ревності та ін.). До такого висновку Дамаскіна приводить не тільки власний аскетичний досвід, а й аналіз причин значущості реальної практики шанування образів, що мала місце у Візантії. Порівнюючи живописні образи із словесними, Дамаскін приходить до обґрунтування можливості та необхідності релігійного мистецтва загалом з огляду на природність та необхідність естетичного сприйняття для людини та можливість освячення цього сприйняття внаслідок Боговтілення.

Сакральний образ, зображуючи минуле, одночасно відкриває його причетність до вічності та тим самим актуалізує минуле. Така природа образу стає основою його порівняння із проповіддю.

І Максим, і Дамаскін вважають створення сакральних образів виправданим з огляду на їх синтетичну естетично-виховну дію на людину. Метою створення образів є прославлення Бога та допомога людині на шляху до цілі її життя (богоуподібнення й обоження).

Сакральний живопис уподібнюється до проповіді і своєю соціальною значущістю. Дамаскін вважає природним та доцільним, щоб шанування святих мали не тільки індивідуальний характер, а і суспільний. Таким чином, він не тільки стверджує суспільну значущість зображуваного, а й проголошує місіонерське бажання позитивного впливу на суспільство через образ.