

Олексій Матицин

ПРОБЛЕМА АНАЛІЗУ ЛІТЕРАТУРНИХ ДЖЕРЕЛ У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ХАРАКТЕРНИХ РИС СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОЇ ІКОНОПИСНОЇ ТРАДИЦІЇ

Розглядається проблематика дослідження характерних рис східнохристиянської іконописної традиції в контексті аналізу літературних джерел. Аналізується література, що має безпосереднє відношення до вивчення богословсько — естетичних основ східнохристиянської іконописної традиції. Досліджується вплив даної групи джерел на формування окремих елементів східнохристиянського іконопису
Ключові слова: естетика, мистецтво, ікона, культура, сакральний

Специфіка дослідження мистецько — естетичних особливостей східнохристиянського (в тому числі і українського) іконопису передбачає аналіз даного питання на основі розгляду конкретних пам'яток сакрального мистецтва (це — ікона, фреска, мініатюра) та звернення до широкого кола літературних джерел, пов'язаних з даною проблематикою. Серед джерел, в яких у контексті християнської традиції, починають розроблятися питання богословсько — естетичного характеру слід виділити праці Плотіна, Квінта Флоренса Тертуліана, Діонісія Ареопагіта, Іоана Дамаскіна, Іоана Ліввичника, Макарія Єгипетського, Афанасія Великого, Василя Великого, Ісаака Сиріна, Симеона Нового Богослова, Іоана Златоуста, Феодора Студита, Григорія Синаїта, Григорія Палами та ін.

Відмітимо, що праці даних авторів — це література у якій розробляються питання образу, ікони, суті Божественних сил, Божественних енергій та їх графічного зображення, досліджується знакова і символічна суть ікони та розробляються її семіотичні складові. Проблема використання великого об'єму ранньохристиянської літератури зумовлена в першу чергу необхідністю окреслення основних аспектів християнської мистецької та богословсько — естетичної традицій без яких повноцінне осмислення феномену ікони (в тому числі української ікони) є неможливим. Нижче ми у стислій формі спробуємо окреслити основні проблеми богословсько — естетичного характеру, що вплинули на формування християнської іконографії.

Актуальність вибраної теми пояснюється необхідністю вивчення взаємовпливу літератури та іконопису в контексті східнохристиянської богословсько — естетичної традиції.

Мета даної праці полягає у визначенні характеру та ступеню впливу літературних джерел на розвиток характерних рис східнохристиянської іконописної традиції.

Внаслідок специфіки даного дослідження наш стислий огляд джерел слід розпочати з аналізу праць Плотіна та ранньохристиянських авторів. Саме Плотін (“Енеади”) через поняття “ейдос” та “краса” розробляє естетичні основи позапросторового та позачасового мистецтва, що згодом будуть використані християнською церквою. Він розробив цілу систему живопису, яка може слугувати обґрунтуванням художньої мови ранньохристиянського і візантійського мистецтва. Суть її зводиться до наступного: живопис за природою своєю не має справи з вищим духовним світом, хоч і може її мати, якщо, подібно до музики, зосередить свої зусилля на ритмі і гармонії.

У будь — якому випадку у живописі треба дотримуватися наступних принципів: уникати тих змін, які є, на думку Плотіна, наслідками недосконалості зору: зменшення величини і потьмяніння кольорів предметів, що знаходяться вдалині; перспективних деформацій, зміни зовнішності речей внаслідок відмінності освітлення. Всі предмети слід зображати так, як ми бачимо їх близько при гарному всесторонньому освітленні, зображати їх всі на першому плані, у всіх подробицях і локальними фарбами. Далі, оскільки матерія ототожнюється з масою і темнотою, а все духовне є світло, то живописець для того, щоб прорвати матеріальну оболонку і досягти душі, повинен уникати зображення просторової глибини і тіней. Зображена поверхня речі повинна випромінювати сяйво, яке і є блиском внутрішньої форми речі, тобто її красою. Цілком природньо, що при такому підході до сакрального мистецтва останнє повинне було одержати позачасовий і позапросторовий характер. У ньому перемагає принцип ірреальності.

Окремо слід звернутись до творчості елінізованого іудейського філософа Філона Александрійського. Його намагання синтезувати принципи античної філософії та ірраціоналізм давньоєврейської релігії призводить до того що, вчення Філона Александрійського стає в деякій мірі фундаментом, на якому базується вся ранньохристиянська а, згодом, і візантійська естетика. У контексті даного дослідження цікавим є те, що Філон наголошує на можливості зорового сприйняття Бога в його проявах. Саме з Філона Александрійського починається масштабна розробка теорій Божественного світла та Божественних енергій, теорій, що поклали початок так званій “світловій естетиці” (вираз В. Бичкова) Середніх віків.

В основі християнського символізму лежить розуміння згідно з яким все є оболонкою, що приховує істинний зміст. Одним з перших даних постулат починає розробляти Діонісій Ареопагіт. У своєму творі, що увійшов в історію під назвою “Corpus Areopagiticum” він розробляє питання теорії образу, символу та, вперше серед ранньохристиянських богословів ставить питання графічного зображення Божественних енергій. Діонісій стверджує,

що зображення божества повинні бути “вещественными светильниками невещественного озарения”.

Як пише Діонісій у своєму посланні до Тита: “Потому — то и не верят многие из нас словам о Божественных таинствах: ибо мы воспринимаем их только через приращенные к ним доступные чувствам символы”¹. В “Corpus Areopagiticum” у розділі “О Божественных іменах” Діонісій, в рамках християнської богословсько — естетичної традиції, розписує даний процес та аналізує поняття “прекрас(καλόν),а” та “люц(κάλλος),ясне” роз(ἀγάπη).глядається їм як таке, що долучається до “краси” а сама “краса” як саме долучення до причини усього прекрасного². Причиною ж усього є Бог. Діонісій зауважує, що Бог являючись одночасно початком та кінцем усього не маючи форми та краси (у людському розумінні) одночасно є найвищою формою та найвищою красою (у вищому сенсі), перебуваючи поза простором та часом Бог сам є одночасно вічністю³.

Corpus Areopagiticum — мабуть наймасштабніша (на ранньому періоді розвитку християнської богословсько — естетичної традиції) праця в якій формуються основи східнохристиянського символізму. Саме в ній Діонісій звертається до образу Премудрості Божої — образу, котрий, після ряду трансформацій, посяде одне з головних місць у східнохристиянській а, пізніше, й українській (під назвою Софії — Премудрості Божої) іконографічній традиції. У вищезгаданому посланні до ієрарха Тита Діонісій Ареопагіт, продовжуючи розмову про чуттєві символи, що роблять вищі суті доступними для споглядання простими людьми, каже, що: “Подобает же и раскрытыми, сами по себе, обнаженными и чистыми видеть их. Только так ведь их видя, мы сможем почтить “Источник жизни” (Пс. 35 – 10), созерцая его в Себя Самого изливающимся и Самим по Себе стоящим, и некую единую Силу”. Розтлумачення, що здійснив до Corpus Areopagiticum св. Максим Сповідник пояснюють, що “Источник жизни” — це “Свята Трійця”, “некая единая Сила” — це Премудрість Божа.

Відмітимо, що за твердженням перекладача Corpus Areopagiticum — Г.М. Прохорова: “...необходимость від символу, що сприймається чуттєво, сходити до того, що символізується їм та осягається розумом — одна з постійних думок усього Корпуса”. У посланні до Тита Діонісій говорить й про “різноманітні види символічної священнообразності, що приміняються до Бога”, серед цих видів присутня й візуальна образність. Надзвичайно цікавим (в рамках даної роботи) є твердження Діонісія про те, що візуальні умовні позначки (наприклад, іконографічне зображення) приховують знання, що є невидимим для більшості. На думку Діонісія Ареопагіта лише істинно віруючи можуть від візуальних символів сходити до істини.

Серед чисельної ранньохристиянської літератури слід також відмітити “Ліствицю” Іоана Ліствичника та “Бесіди” Макарія Єгипетського як праці де питання Божественного образу та Божественних енергій розглядаються з точки зору ченця — аскета. Ці автори вперше в християнській богословській літературі починають розробляти такі важливі проблеми як естетика чернечої аскези та християнський містицизм.

Проблеми образу та символу піднімаються в працях Афанасія Великого. В трактаті “О Втіленні” Афанасій розробляє питання Боговтілення та образу Божого. Ще в ранніх своїх працях, до початку боротьби з аріанством, Афанасій намагався вирішити проблему творіння, яка для нього була тісним чином пов’язана з ядром християнської віри — спокутним втіленням Бога Слова. Так трактовка Боговтілення, що викладена в його праці “О Втіленні Бога Слова та о пришесті Його до нас во плоті”, спирається на цілком конкретне уявлення про космос.

На думку св. Афанасія, існує глибокий, принципівий розкол — hiatus — між абсолютним Божим буттям і умовним буттям Світу. Є два абсолютно різних види буття: вічне буття Бога, що не відає “тління” і “смерті”, і перебіг космосу, внутрішньо непостійний і “смертний”, завжди схильний до змін і “тління”. Основна онтологічна напруга тут саме між Божественною *αφθαρσία* [нетлінністю] і [φθόρα] ю космічних перетворень. Як результат того, що світ було створено волею Божею “з нічого”, все тварне має в самій своїй природі стійку меонічну схильність. “Природа” всіх створених речей є щось текуче, нестабільне, немічне, смертне. І якщо у Всесвіті є якась постійність, якийсь порядок, то він, можна сказати, ззовні накладається на його “природу” і повідомляється Божественним Словом. Саме Слово містить і скріплює все творіння (*συνέχει και συσφίγγει*),

протидіючи властивому світу прагненню до розпаду.

У “Письмі Григорію брату о розрізненні сутності і іпостасі” святий Василій говорить: “всьяке благо, що сходить на нас від Божественної Сили, ми називаємо дією ...”. Відмітимо, що трактування св. Василієм Божественної сили як дії збігається з розумінням Іоанном Дамаскіном Божественних енергій як руху (*κίνησις*). Дамаскін стверджує, що Бог є непізнаваним. За своєю природою він вище буття, отже, і вище пізнання. На його суть можна вказувати тільки за допомогою заперечень. А те, що ми говоримо про Бога позитивно, вказує не на його природу, а на його властивості, на те, що біля природи. Це те, що Діонісій називав силами, а каппадокійці — енергіями.

Визначення енергії досить часто зустрічаються в пізній патристиці (“Точне викладення православної віри” св. Іоанна Дамаскіна), проте найраніше з них знаходимо у св. Григорія Нисського, у вигляді цитат у складі

збірки (флорилегія), складеної з учбовою метою невідомим автором бл. 700 р., в так званому Вченні Отців про втілення Бога — Слова (*Doctrina patrum de incarnatione Dei Verbi*). Тут приводиться, з посиланням на св. Григорія Нисського, зокрема, наступне визначення: “Енергія є який — небудь рух сутності

Тут же дається визначення поняття руху, дії (у філософському сенсі): “рухе (ἐνέργεια ἐστὶ ποια τις κίνησις τῆς οὐσίας)”. зміна першопочаткового

Визначення енергії як руху сходить до Арістотеля (Метафізика IX, 6, (κίνησις δὲ ἐστὶ παράλλαξις τοῦ προτέρου)”).

1048 b 18-37), де він розрізняє дію (енергію, лат. *actus*) та здатність (або можливість — лат. *potentia*); власне, рухом виявляється процес здійснення цієї здатності, *δύναμις*, тоді як енергія як така — це здійснена дія. Проте, у Богові неможлива недосконалість (нездійсненість), а тому стосовно Бога розрізнення сили і енергії в плані можливості та дійсності не має сенсу. Тому і у каппадокійців, як і у Афанасія Великого і інших їх попередників, термін використовуватиметься як простий синонім до терміну “енергія”⁴.

(δοξα). У рамках даної роботи слід приділити окрему увагу літературному спадку вищезгадуваного св. Іоана Дамаскіна. Св. Іоан наголошує на необхідності зображення образу Божого: “... тогда начертывай на досках и выставляй для созерцания Восхотевшего явиться”⁵. Саме у св. Іоана ми вперше зустрічаємо формулювання ролі ікони як Біблії для неграмотних. Ікона у нього відіграє комеморативну (нагадування) функцію, адже за св. Іоаном “...изображение есть напоминание...”⁶. У вченні св. Іоана Дамаскіна іконі відводиться роль знаку, що позбавлений власного змісту але набуває його тільки у відношенні з тим, що означає. У багатьох місцях своєї праці св. Іоан розглядає ікони і як символ.

Одним з прикладів полеміки стосовно матеріальної природи іконописних творів є “Друге слово” св. Іоана Дамаскіна на захист іконошанування. В ньому св. Іоан вказуючи на божественну природу усього (в тому числі і матерії) на Землі стверджує, що ікона як матеріальна річ одночасно є одним з проявів божественної суті. У розділі XII даної літературної пам’ятки св. Іоан пише: “Итак я признаю что вещество — творение Бога и что оно — прекрасно; ты же, если называешь его дурным или признаешь что оно — не от Бога, или делаешь Бога виновником зла”⁷. У розділі XIV: “Итак, почитаю вещество, через которое соделалось мое спасение, и благоговею [перед ним], и поклоняюсь [ему]. Но почитаю не как Бога, а как исполненное божественного действия и благости”⁸.

Наступний етап у розвитку теорій Божественного втілення, образу та Божественних енергій був зумовлений появою таких значних постатей як Сімеон Новий Богослов “Двадцять п’ять глав уможлядних та богословських”,

Григорій Синаїт “Про безмолв’я та молитву” та Григорій Палама “Триади” та “Святогорський Томос”. З цих праць починається фундаментальна розробка питання обоження, яке матиме значний вплив на еволюцію образу в християнській іконографії. Як релігійно — філософське вчення грецьких богословів Григорія Синаїта й Григорія Палами про індивідуальне спасіння шляхом усамітнення, усвідомлення власних гріхів, молитви й єднання з Богом ісихазм набув цілісної теоретичної форми в середині XIV століття, а з 1351 року був визнаний офіційною ідеологією православної церкви у Візантії. Зауважимо, що не зважаючи на чітке протиставлення вчення Григорія Палами та духовно — естетичної традиції європейського Ренесансу (наприклад, у І. Мейєндорфа) спільність цих, на перший погляд, таких різних напрямів полягає у сприйнятті духовного розвитку людини як деякого “прориву” за межі (душевні та тілесні), що окреслені її природою.

Враховуючи вищезгадані аспекти досить цікавим є аналіз поняття “творчості” у Григорія Палами як фундаменту подальших змін, що згодом відбулися у духовно — естетичній традиції всього православного світу вцілому й України зокрема. Характерним моментом для нашого дослідження є те, що ці зміни найбільш наочно й виразно проявились саме у сакральному мистецтві (зокрема у іконописі).

Поняття “творчості” для Григорія Палами є досить багатограним. Нас цікавить, в першу чергу, саме розуміння Паламою художньої творчості. За Паламою: людина спроможна (та покликана) творити але творити так, щоб вийти за межі матеріального (“тварного”) світу в світ духовний, подолавши умовності матеріального світу⁹. Саме тому поняття “творчості” а саме “художньої творчості” у Палами в буквальному розумінні сповнене наскрізного символізму та типологізму. Серед символів, що аналізуються Григорієм Паламою на особливу увагу заслуговує його аналіз Фаворського світла, як богословсько — естетичного феномену.

Для Григорія Палами Фаворське світло адекватне вищій красі, що витікає з багатьох його думок. “Істинну та найпривабливішу красу” можна побачити тільки очистивши свій розум, писав Григорій, у вигляді якогось яскравого саява, яке пронизує і того хто спостерігає. Сяючий білосніжний одяг Христа в Преображенні представляється Паламі надприродною красою, а світло, що було там, він називає Божественною славою царством, красою, благодаттю¹⁰.

(δοξα),

Роздумуючи про таємницю Преображення Господа, закликає Григорій, “пойдем к сиянию оного света и, возжаждав красоты его неизменной славы, очистим зрение ума своего от земных скверн, привлекающих нас своей преходящей сладостью”. З цих і подібних висловів добре видно

власне естетичний аспект Фаворськрго світла. Крім тотожності з красою тут звертає на себе увагу і постійно фігуруюче вищезгадане поняття слави яка ще із старозаповітних часів затвердилася в іудейсько — хрис- (δοξα), тиянському світі як своєрідний посередник між трансцендентним Богом і світом¹¹.

У Палами слава найтіснішим чином пов'язана з Фаворським світлом і предстає іноді абсолютно адекватною йому, а іноді — його заміною, що має, можливо, меншу силу саява. Так, в одному випадку він стверджує, що Христос називав “славою Батька ... світло свого Преображення”, а в другому говорить, що на Фаворі Христос мав для присутніх з ним “замість світла ..(αντὶζδὲ φωτὸς)

Для нас важливі зараз не ці нюанси розуміння Паламю слави, а художньо — естетичні наслідки уваги ісихастів до цього феномену. З XIV століття зображення слави на іконах набуло широкого поширення як в самій Візантії, так і в слов'янських країнах — особливо в Київській Русі. Божественне світло починає сприйматись як матеріальна субстанція, яку можна спостерігати. Це світло або осяяння ісихасти визначають як видиму ознаку Бога.

Християни за допомогою Господа можуть обрести Царство Боже, що прийшло в силі, вже в цьому житті, подібно тому, як три апостоли бачили його на Фаворі (Мк. 9, 1). Фаворське світло властиве Богу за його природою. Воно згадується у Старому Заповіті як Слава Господня (Исх. 24, 17). Бога називають Світлом не тільки по аналогії з світлом фізичним. Божественне світло має не тільки алегоричне значення: Воно — дійсна реальність, дана в духовному досвіді. В момент втілення Бога Божественне світло зосередилося у Христі Боголюдині, в якому тілесно мешкала повнота Божества (Кол. 2, 9). Ось чому від фігури Христа відходять промені світла.

Великий вплив на формування болгарського ісихазму здійснив Григорій Синаїта. На аскетичну систему преподобного Григорія Синаїта суттєво вплинула “Ліствиця” святого Іоанна, ігумена Синайської гори (VII ст.). У творіннях преподобного Григорія є багато посилань на цю працю. Крім того, “Ліствиця” у багатьох відношеннях послужила йому зразком. Подібно до святого Іоанна Ліствичника, вчення про ісихію він також звів в складну, але детально розроблену систему, яка вказує подвижнику шлях до вищого ступеня духовного росту — споглядання і обоження.

Перша частина системи преподобного Григорія Синаїта містить підготовчі ази на шляху до духовної досконалості. Другу ж частину його вчення складає теорія чернецтва, що веде до вищого ступеня досконалості. Глави обох частин вчення Григорія Синаїта представляють тільки теоретичні принципи духовно — етичного життя людини або догматичну сторону вчення.

Практичні повчання або практичні настанови на шляху до чеснот викладені в творах “Наставления к безмолвствующим”, “О безмолвии и молитве”, “О безмолвии”¹².

Досить цікавим, у контексті розуміння Григорієм Синаїтом ролі та місця людини у створеному Богом Всесвіті, є його погляд на виникнення в душі людини тих чи інших якостей. Поява в душі гріховних якостей, згідно вченню преподобного Григорія Синаїта, залежить від спрямованості сил душі до добра або зла і від того, якою мірою вона здатна або не здатна йти шляхом добра. “Добродетели, хотя одни из других рождаются, но бытие свое имеют из трех сил душевных. Начало и источник добродетелей есть благое произволение, или желание добра”¹³. Тим самим преподобний надає людині певну свободу як у духовному так і у фізичному плані.

На останок слід згадати про літературний спадок такої, без сумніву видатної фігури серед християнських богословів, як Августин Аврелій та його розуміння краси. На відміну від Плотіна та платоників, що зневажали земну красу, Августин вважав, що краса матеріального світу образ та знак краси божественної, та постійно вказує на неї.

Цікавими, у контексті даної роботи є роздуми Августина над питанням краси тіла Христа. Августин вважає, що Христос через втілення у недосконалому (і в плані зовнішньої краси також) людському тілі зняв протиріччя між прекрасною (вічною) душею та потворним (матеріальним) тілом. У своїй естетиці Августин якби виправдовує існування потворного в світі. Цей крок мав суттєві наслідки для розвитку європейського (і українського) сакрального мистецтва. Як пише з цього приводу В. В. Бичков: “Елементи непомітного, неприємного та навіть потворного з ранньохристиянських часів стали активно вводиться в західне мистецтво та міцно затвердилися в ньому до кінця Середньовіччя”¹⁴.

Підводячи підсумок зауважимо, що саме в період Середньовіччя в працях видатних християнських богословів виникають та відшліфовуються ті елементи богословсько — естетичного характеру які, переважно, і сформулюють, згодом, неповторний стиль східнохристиянського іконопису.

1 Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — Спб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. — С. 829.

2 Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. — Санкт — Петербург. Университетская книга — СПб., 2009. — С. 165

3 Там само. — С. 190 — 191

4 Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. — Санкт — Петербург. Аxiома, 2000. — С. 91 — 92

5 Дамаскин Иоанн. Три слова в защиту иконопочитания / Пер.с греч. А. Бронзова;

- Ред. В.А. Крохи. — Спб.:Издательский Дом “Азбука — классика”. 2008. — С. 35
- 6 Там само. — С. 43
- 7 Там само. — С. 64
- 8 Там само. — С. 65
- 9 Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI — XVII вв. — Минск: Экономпресс, 2001. — С. 209
- 10 Керн Киприан архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996. — 177 с.
- 11 Бычков В. В. Эстетика поздней античности. — М., 1981. — С. 25 — 27
- 12 Сырку П.А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. — Спб., 1899. — Т.1, — С. 191
- 13 Добротолубие. — М., 1889. — С. 195 — 196
- 14 Бычков В. В. 2000 лет христианской культуре *sub specie aesthetica*. В 2-х тт. М. — Спб.: Университетская книга, 1999. — Т.1. — С. 164 — 165

SUMMARY

Aleksej Matytsyn

PROBLEM ANALYSIS OF LITERARY SOURCES IN THE CONTEXT OF THE STUDY OF CHARACTERISTIC FEATURES OF THE EASTERN ICONOGRAPHY TRADITION

This article discusses the problems of study characteristics of Eastern iconographic tradition in the context of analysis of the literary sources. Body of literature that is relevant to the study of theological — aesthetic principles of Eastern iconographic tradition is analysed. Investigated the influence of this group of sources on the formation of the individual elements of Eastern iconography.

Анатолій Салій

ОБРАЗИ ЗЛА В УКРАЇНСЬКІЙ ІКОНОГРАФІЇ

Автор звертається до малодослідженої у сучасному українському релігієзнавстві теми. На основі аналізу наявних зображень Диявола на українських іконах, автор намагається прослідкувати відповідні паралелі у іконописній традиції, які склались у східному християнстві.

Ключові слова: ікона, іконописна традиція, образ зла, Диявол, Сатана.

Сучасна людина, при всьому своєму прагматизмі, у глибинах підсвідомого все-таки зберегла віру у можливість існування зла як нематеріальної