

Диакон Артемий Овчаренко

Апофатическое понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого и в последующей греческой патристике



УДК 27-9-284(=14):111.85
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_54
EDN USORPM

Аннотация: С недавних пор в русскоязычном пространстве стала набирать популярность богословская эстетика. Одним из важных понятий, используемых и развиваемых в рамках данного направления, является понятие красоты Бога. Его важность объясняется тем, что оно пересекается с областью догматического и мистического богословия. В работах основателя богословской эстетики Г. У. фон Бальтазара под красотой Бога понимается эстетически воспринимаемая форма Христа, которая открывается человеку в трансцендентном свете или славе Святого Духа. Сам Г. У. фон Бальтазар, однако, упоминает об апофатическом восхождении человека к присутствующей Самому Богу красоте как об этапе, который следует за созерцанием красоты, являемой в форме Христа. Последующая богословская эстетика оставляет без внимания апофатическое понятие о красоте Бога и воспринимает в качестве основного катафатическое понятие о красоте как об имманентной форме, в которой является трансцендентный Бог. Рассмотрение показало, что у ряда греческих отцов Церкви под красотой Бога подразумевается апофатическое понятие, не сопряженное с эстетическим созерцанием формы. Это понятие зарождается в ранних работах свт. Василия Великого. Далее оно используется как дополнительное средство для выражения учения о Божественном свете в Макарьевском корпусе, в сочинениях прп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы. Анализ позволяет постулировать разницу в понимании Божественной красоты в современной богословской эстетике и у греческих отцов Церкви.

Ключевые слова: красота, Божественная красота, богословская эстетика, Г. У. фон Бальтазар, Василий Великий, Макарьевский корпус, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама.

Об авторе: **Диакон Артемий (Артём) Владимирович Овчаренко**

Магистр богословия, преподаватель догматического богословия Московской Сретенской духовной академии.

E-mail: ovchaart@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

Для цитирования: Овчаренко А., диак. Апофатическое понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого и в последующей греческой патристике // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 54–67.

Статья поступила в редакцию 31.03.2024; одобрена после рецензирования 18.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Deacon Artemius Ovcharenko

The Apophatic Concept of the Divine Beauty in the Writings of St. Basil of Caesarea and in Subsequent Greek Patristics

UDK 27-9-284(=14):111.85
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_54
EDN USORPM



Abstract: Since recently, theological aesthetics has started gaining popularity in the Russian-speaking society. One of the important notions used and developed in the field discussed is that of Divine beauty. Its importance stems from the fact that it intersects with the field of dogmatic and mystical theology. In the works of H. U. von Balthasar, the Divine beauty is understood as the aesthetically perceived form of Christ, which is revealed to man in the transcendental light or glory of the Holy Spirit. However, H. U. von Balthasar himself mentions the apophatic ascent of man to the inherent beauty of God Himself as the stage that follows the contemplation of the beauty revealed in the form of Christ. Subsequent theological aesthetics leaves the apophatic concept of the beauty of God out of consideration, and considers the cataphatic notion of beauty as of an immanent form of appearance of the transcendental God to be the main one. The research has shown that a number of Greek Church Fathers understood the beauty of God, implying an apophatic notion not related with aesthetic contemplation of the form. This concept originates in the early works of St. Basil of Caesarea. Further, it is used as an additional means to express the Divine light doctrine in *Corpus Macarianum*, in writings of St. Simeon the New Theologian and St. Gregory Palamas. The analysis makes it possible to posit a difference in the understanding of the Divine beauty by modern theological aesthetics and Greek Church Fathers.

Keywords: beauty, Divine beauty, H. U. von Balthasar, Basil of Caesarea, Macarius of Egypt, Symeon the New Theologian, Gregory Palamas.

About the author: **Deacon Artemius (Artem) Vladimirovich Ovcharenko**

Master of Theology; Lecturer of Dogmatic Theology at the Sretensky Theological Academy (Moscow).

E-mail: ovchaart@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

For citation: Ovcharenko A., deacon. The Apophatic Concept of the Divine Beauty in the Writings of St. Basil of Caesarea and in Subsequent Greek Patristics. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 54–67.

The article was submitted 31.03.2024; approved after reviewing 18.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

Катафатические представления о Божественной красоте в современной богословской эстетике

Долгое время понятие красоты было невозможно изучать с позиций богословия: красоту относили к ведению эстетики, которая рассматривала ее без учета христианской метафизики и была наукой светской, лишенной богословского измерения. В новоевропейской эстетике категорию красоты ограничили тем, «что вызывает эстетические переживания... будь то цвет, звук или мысль» [Татаркевич, 2002, 127], сделал ее автономной, изолированной от богословия и этики.

Ситуация изменилась после работы Г. У. фон Бальтазара «Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik» в 60-е гг. прошлого столетия [Бальтазар, 2019]. Его труд осуществил переворот сразу в двух сферах: с одной стороны, богословы были вынуждены заговорить о красоте и на другие эстетические темы [Bychkov, Fodor, 2008]; с другой — представители эстетики были вынуждены дополнить свою теорию богословским и этическим измерениями [Bychkov, 2010]. Начата Г. У. фон Бальтазаром дискуссия повлекла за собой зарождение *богословской эстетики* — междисциплинарного направления на стыке эстетики и богословия (см.: [Bychkov, Fodor, 2008, xii]), спектр вовлеченных в обсуждение тем и вопросов в которой весьма широк. Тем не менее, по замечанию ряда исследователей, центральной темой богословской эстетики для самого ее основателя была именно красота (см.: [Riches, 1986, 1; Bychkov, Fodor, 2008, 108]); с нее он начинает первый том своего труда (см.: [Бальтазар, 2019, 4]). Эта же тема останется в фокусе внимания таких авторов, как П. Евдокимов [Evdokimov, 1970] и Д. Б. Харт [Hart, 2004].

Одной из затрагиваемых богословской эстетикой тем является тема Божественной красоты. Ее значимость обусловлена тем, что она перекликается с догматической и мистической традицией православия. Что именно подразумевает богословская эстетика, соотнося понятие красоты с Богом? Соответствует ли комплекс ее идей о Божественной красоте тем идеям, которые характерны для Священного Предания Восточной Церкви?

Основатель богословской эстетики Г. У. фон Бальтазар осмысляет красоту в христоцентричной перспективе. Одним из ключевых ему видится понятие образа, формы (Gestalt)¹. «Только нечто оформленное может восхищать и поражать воображение, только из формы выстреливает молния вечной красоты» [Бальтазар, 2019, 18]. Вместе с тем он далек от стремления осмыслить красоту в тех или иных формальных понятиях. Под формой он подразумевает в первую очередь Христа — то, как Он явил Себя в Своей земной жизни и в дальнейшем был отображен в Евангелиях и последующей христианской традиции в целом. Форма, образ Христа — непременное условие в понимании Божественной красоты: «поскольку мы приходим к Живому Богу, каков Он есть, не иначе, как только через Его воплощенного Сына — но через Него совершенно реально, — то и о красоте Бога можем говорить, если только не отрываемся от Его образа, явленного в истории спасения» [Бальтазар, 2019, 105].

Вторым для осмысления Божественной красоты Христа понятием у Г. У. фон Бальтазара является понятие славы (Herrlichkeit) [Balthasar, 1961] или света: «Прекрасное — это прежде всего *форма*, и свет падает на нее не сверху и снаружи, а прорывается изнутри нее самой. *Species* <вид> и *lumen* <свет> в прекрасном сливаются воедино... Видимая форма не только „отсылает“ к невидимой глубинной тайне, но и проявляет, являет ее, одновременно также прикрывая» [Бальтазар, 2019, 131–132]. Если образ, форму богослов связывает преимущественно с Христом, то свет — преимущественно со Святым Духом, что видно из следующих его слов: «Только увидев глазами веры, с присущей ей пронизательностью, этот образ [Христа], очевидцы оставили устное, а затем и письменное свидетельство, а поскольку Святой Дух дал их глазам увидеть

¹ Первый том своей «Богословской эстетики», в котором отражены основные идеи всего цикла, он так и назвал: «Schau der Gestalt» — «Созерцание формы» [Balthasar, 1961].

сияние этого образа, Он был в их устах и двигал их пером, чтобы отиск, создаваемый ими на основании первообраза, соответствовал тому представлению, которое имеет сам Святой Божий Дух об изображениях Бога во плоти» [Бальтазар, 2019, 16].

Комплекс идей Г. У. фон Бальтазара о красоте Бога, являемой через Христа во Святом Духе, хотя и высказывается в сочинении по богословской эстетике, по существу может быть отнесен к области мистического опыта и богословия². Божественная красота осмысливается им как качество Бога, не просто Ему принадлежащее, но открывающееся человеку, требующее от него отклика веры, чтобы в продолжение своего духовного пути тот предстал одновременно «художником и произведением» [Бальтазар, 2019, 201]. «Христианский опыт» Г. У. фон Бальтазар предлагает в этом контексте понимать динамически, как вращение «собственного бытия в бытие Христа через постепенное формирование образа Христа в верующем» [Бальтазар, 2019, 204]. Этот опыт (нем. *Erfahrung*) есть «понимание, полученное в пути», которое может приобрести лишь «тот, кто себя отдает и начинает путь, то есть практикует веру и живет как верующий» [Бальтазар, 2019, 208]. Поскольку, пишет автор, красота (в частности, Христова) «требует ответа от цельного человека» [Бальтазар, 2019, 200], то христианский опыт включает не только разум и волю, но также и чувство [Бальтазар, 2019, 224]. «Любовь, которую дает человеку пребывающий в нем Святой Дух, позволяет ему чувствовать Бога, наслаждаться им и, так сказать, понимать Его „вкус“» [Бальтазар, 2019, 228]. Иными словами, вера, опыт веры предполагает в том числе и получаемый за счет органов чувств опыт эстетического восприятия.

Итак, следует зафиксировать: тема красоты у Г. У. фон Бальтазара раскрывается в связи с понятием образа Христа, формы, которая созерцается в свете, славе, благодати Святого Духа и подразумевает в том числе эстетическое, чувственное восприятие. Однако это лишь часть целой картины. Помимо «учения о созерцании», то есть о созерцании образа Христа, есть еще «учение об экстазе» [Бальтазар, 2019, 106]: «Из явления Бога, Его непостижимой и приличествующей Богу славы можно сделать вывод о присущих Самому Богу красоте и славе, при том что мы ни в коей мере не *приравняем* саму красоту и славу Бога к их проявлениям» [Бальтазар, 2019, 105], «нам следует выйти к Самому Богу посредством *theologia negativa* <апофатического богословия>, которая никогда не отрывается от корней *theologia positiva* <катафатического богословия>» [Бальтазар, 2019, 105]. Таким образом, эстетическое созерцание формы — это, в понимании автора, все-таки еще не весь путь, за ним следует далее апофатическое восхождение к «присущим Самому Богу красоте и славе». Как подмечает Ф. А. Мерфи (*Franchesca Aran Murphy*), богословская эстетика сама по себе Г. У. фон Бальтазара мало интересовала, для него «эстетический опыт есть вход (*gateway*) к агапическому богословию» (цит. по: [Bychkov, Fodor, 2008, 5]). Каким будет это последнее, автор в рамках своей богословской эстетики подробно не раскрывает, поскольку она посвящена первому этапу — созерцанию образа Христа как явленной красоты Бога.

Послебальтазаровская богословская эстетика также сосредотачивается на первом этапе описанного пути — на проблематике, связанной с темой образа, формы, эстетического восприятия, искусства [Leeuw, 1963; Wolterstorff, 1980; Green, 1989; Nichols, 1989; Brown F., 1990; Begbie, 1991; Harries, 1993; Brown J., 1997; Viladesau, 1999]. С учетом этого вполне обоснованным выглядит обобщающее суждение о том, что богословская эстетика в целом «занимается вопросами о Боге и проблемами богословия в свете

² Под мистическим богословием здесь можно понимать «аспект духовной жизни, выражающий ту или иную догматическую установку» [Лосский, 2006, 111]. Сам Г. У. фон Бальтазар высказывает следующую мысль по поводу Рим 8:16: «здесь, в самом сокровенном христианском сознании, развитие догмата происходит из опыта, но не психологического (в смысле либерального и модернистского богословия), а изначально „догматического“, поскольку свидетельство Духа, которое звучит внутри нас, никогда не может рассматриваться как разговор чада Божьего с самим собой» [Бальтазар, 2019, 210]. Тот «опыт», о котором здесь пишет автор, несомненно следует отнести к мистическому.

и посредством чувственного познания (ощущения, чувства, воображения) через красоту и искусство» [Thiessen, 2004, 1].

В разнородном потоке этого направления с самого его зарождения наметилась и православная линия [Евдокимов, 2006; Харт, 2010; Давыдов, 2020]. Для указанных трех авторов также характерно при разговоре о красоте говорить о чувственно, эстетически являемой реальности, которая вместе с тем наполнена высшим, трансцендентным светом. Следовательно, и у них представление о том, как человеку является Божественная красота, укладывается в первую часть бальтазаровской модели: красота предстает как эстетический образ, освещаемый Высшим светом. Правда, у Д. Б. Харта обширная часть его богословского эссе посвящена теме красоты как описывающей отношения между Лицами Святой Троицы. «Красота Бога, — пишет он, — это наслаждение и объект наслаждения, взаимные взоры той любви, которая свойственна Лицам Троицы, она — то, на что смотрит Бог, то, что видит Отец и чему Он радуется в Сыне, в сладости Духа, та радость, которую Сын и Дух находят друг в друге» [Харт, 2010, 268]. Можно предположить, что в данном контексте выражение Д. Б. Харта «красота Бога» переключается с упомянутым бальтазаровским выражением «сама красота и слава Бога». Правда, хотя американский богослов находит возможным об этой красоте писать, он все же не дает обещаний, что человеку ее можно увидеть. В гносеологическом ключе при разговоре о красоте он также остается в рамках бальтазаровской модели: красота Бога подразумевает посредничество формы, образа либо Христа [Харт, 2010, 487], либо вещей мира в творении [Харт, 2010, 379–380]. Снова, стало быть, речь идет о форме, образе, являемой человеку в высшем, трансцендентном свете.

Но может ли быть встреча с Богом, восхождение к Богу без посредничества формы, образа? Может ли человек воспринимать красоту Бога безобразно, безвидно? Можно ли человеку «видеть» сам Божественный свет?

Если Г. У. фон Бальтазар наметил лишь пунктиром, что помимо «учения о видении», то есть о созерцании образа, есть еще «учение об экстазе», то в сочинениях некоторых авторитетных византийских отцов Церкви именно это последнее выносится на передний план как ключевой аспект в понимании Божественной красоты. Красота Бога для них — это не форма, а, напротив, то, что открывается подвижнику лишь после того, как он оставит все формы позади. Среди греческих авторов IV в. первым эту апофатическую идею развивает свт. Василий Великий³.

Апофатическое понятие Божественной красоты в сочинениях свт. Василия Великого

Понятие Божественной красоты обнаруживается в 15 сочинениях Великого каппадокийца⁴; самым ранним является Письмо 2 (358 г., [Fedwick, 1981, 6]). Оно было написано в начале первого понтийского уединения, когда молодой свт. Василий, «отказавшись от всей славы внешней учености», «перешел к смиренной жизни» (Greg. Nyss. In Bas. fr., 126), то есть вступил на путь христианской аскезы. В этот-то период, когда молодой подвижник провел в новом образе жизни год или чуть более [Silvas, 2005, 87], он впервые в своих сохранившихся до наших дней текстах употребляет понятие Божественной красоты. Письмо 2 оценивают как «зародыш» аскетической доктрины свт. Василия [Rouchet, 1992, 99], которая впоследствии будет выражена в его аскетических произведениях, особенно в «Правилах, пространно изложенных» и «Правилах, кратко изложенных». И правда, в нем автор больше всего внимания

³ До сих пор внимание исследователей сосредотачивалось главным образом на катафатическом понятии красоты в писаниях Великого каппадокийца, см.: [Courtonne, 1934; Аγγελης, 2004; Serafim Seppälä, 2011; Karahan, 2012; Грюнерт, 2020].

⁴ Понятие Божественной красоты встречается в ряде фрагментов свт. Василия Великого: *Bas. De Spirit. Sanct.* 9.23; 18.47; *Bas. Ep.* 2.2; 150.1; 233.1; *Bas. Hom. in. Hex.* 1.2, 11; 2.2; 6.2; *Bas. Hom.* 4.2, 4; 9.7; 15.1; *Bas. Hom. in. Ps.* 1.3; 29.5; 32.1; 33.3; 44.4–6; 114.5; *Bas. Reg. fus. tract.* 2.1.

уделяет описанию аскетического регламента монашеского общежития, в частности изучения Священного Писания (*Bas. Ep. 2.3*), молитвословий (*Bas. Ep. 2.4*), принципов коммуникации друг с другом (*Bas. Ep. 2.5*), манер, одежды, приема пищи подвижников (*Bas. Ep. 2.6*) и пр.

В Письме 2 наибольший интерес представляет не столько «зародыш» монашеского устава, сколько часть письма, непосредственно ему предшествующая (*Bas. Ep. 2.2*). Именно здесь свт. Василий впервые в своей литературной практике использует понятие Божественной красоты. Если последующую часть письма можно рассматривать как детализацию аскетического жительства — те формы деятельности, в которых оно может и должно выражаться, — то во фрагменте *Ep. 2.2* можно видеть мини-трактат о том, как осуществляется переход к этому роду жизни, проще говоря — об отречении от мира.

Тема отречения от мира в *Ep. 2.2* развивается с привлечением неимоверного по количеству и лексическому разнообразию набора выразительных средств. Можно насчитать по меньшей мере 32 обозначения аскетических актов или процессов. Большинство выражений указывают на внутреннюю, психологическую практику, подразумевающую переориентацию глубинных смыслов, установок, ценностей подвижника; все они подразумевают отказ, уход от чего-то, лишение себя чего-то (см. табл. 1). Все это можно назвать негативной мотивацией либо мотивацией «отречения от».

Таблица 1. Лексика «отречения от» в *Ep. 2.1–2*

№	Выражение	Перевод	Адрес (<i>Bas. Ep. 2.1–2</i>)
1	ἐρημία	пустынное место; одиночество	<i>Ep. 2.1.21</i>
2	ἐν ἡσυχίᾳ τὸν νοῦν ἔχειν	иметь ум в безмолвии	2.2.1–2
3	τούτων φυγή	побег/избегание этих [житейских треволнений]	2.2.21
4	ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντὸς	отделение от всего мира	2.2.21–22
5	κόσμου ἀναχώρησις	удаление от мира	2.2.22
6	τὸ ἔξω αὐτοῦ <κόσμου> γενέσθαι σωματικῶς	оказаться вне мира телом	2.2.22–23
7	τῆς πρὸς τὸ σῶμα συμπλαθείας τὴν ψυχὴν ἀπορρήξαι	отделить душу от сочувствия телу	2.2.23–24
8	γενέσθαι ἄπολιν	отказаться от своего города	2.2.24–26
9	γενέσθαι... ἄοικον	отказаться от своего дома	
10	γενέσθαι... ἀνίδιον	отказаться от собственности	
11	γενέσθαι... ἀφιλέτατον	отказаться от товарищества	
12	γενέσθαι... ἀκτήμονα	стать нестяжательным	
13	γενέσθαι... ἄβιον	стать лишенным средств к поддержанию жизни	
14	γενέσθαι... ἀπράγμονα	не заботиться о делах	2.2.26
15	γενέσθαι... ἀσυνάλλακτον	лишиться социальных контактов	
16	γενέσθαι... ἀμαθῆ τῶν ἀνθρωπίνων διδαγμάτων	стать свободным от человеческих мнений	2.2.26

17	ἡ ἀπομάθησις τῶν ἐκ πονηρᾶς συνηθείας προκατασχόντων αὐτῆν <ψυχὴν> διδαγμάτων	отучивание души от мнений, приобретенных по причине лукавой привычки	2.2.29–30
18	τὰς ἐκ τοῦ ἔθους προλήψεις αὐτῆς <ψυχῆς> ἐξελόντα	изгладить из души предрассудки, приобретенные навыком	2.2.32–33
19	ἡ ἐρημία... κατευνάζουσα ἡμῶν τὰ πάθη	пустынное место / одиночество усыпляет наши страсти	2.2.34–35
20	ἡ ἐρημία... σχολὴν διδούσα τῷ λόγῳ παντελῶς αὐτὰ <τὰ πάθη> τῆς ψυχῆς ἐκτεμεῖν	...дает досуг разуму полностью отсесть страсти от души	2.2.35–36
21	ἐπιθυμίαи καὶ ὄργαι καὶ φόβοι καὶ λυπαί... κατευνασθέντα διὰ τῆς ἡσυχίας	пожелания, и агрессия, и страх, и печаль усыпляются безмолвием	2.2.37–39
22	τὸ χωρίον... ἐπιμιξίας ἀνθρώπων ἀπηλλαγμένων	место, удаленное от контакта с людьми	2.2.41–42
23	ἡσυχία ἀρχὴ καθάρσεως τῆ ψυχῆ	безмолвие есть начало очищения в душе	2.2.52
24	μήτε γλώττης λαλούσης τὰ τῶν ἀνθρώπων	...когда язык не произносит свойственного людям	2.2.52–53
25	μήτε ὀφθαλμῶν εὐχροίας σωμάτων καὶ συμμετρίας περισκολούντων	...когда глаза не озирают приятные цвета и гармонию предметов	2.2.53–54
26	μήτε ἀκοῆς τὸν τόνον τῆς ψυχῆς ἐκλούσης ἐν ἀκροάμασι μελῶν πρὸς ἡδονὴν πεποιημένων	...когда слух не расслабляет душевной собранности слушанием песен, созданных для удовольствия	2.2.54–56
27	μήτε ἐν ῥήμασιν εὐτραπέλων καὶ γελοιαστῶν ἀνθρώπων	...и [не расслабляет слушанием] выступлений шутников и смехотворцев	2.2.56–57
28	νοῦς μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἔξω	ум не рассеивается на внешнее	2.2.58
29	νοῦς... μηδὲ ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων ἐπὶ τὸν κόσμον διαχεόμενος	органы чувств не рассеивают ум созерцанием мира	2.2.59
30	νοῦς... καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως λήθην λαμβάνει	ум принимает забвение самой [своей] природы	2.2.62
31	νοῦς... μήτε πρὸς τροφῆς φροντίδα, μήτε πρὸς περιβολαίαν μέριμναν τὴν ψυχὴν καθελκόμενος	ум не увлекает душу ни на заботы о пропитании, ни на хлопоты об одежде	2.2.63–64
32	ανοῦς... σχολὴν ἀπὸ τῶν γῆϊνῶν φροντίδων ἄγων	ум ведет жизнь, свободную от земных забот	2.2.65

При виде этого обилия выражений можно было бы прийти к выводу, что «отречение от» и есть то главное, о чем говорит и к чему призывает автор. Однако в этом заставляет усомниться композиция фрагмента Ер. 2.2. После обильного

нагромождения лексики «отречения от» он завершается другой темой, которая первую дополняет и в некотором смысле ей противопоставляется. Эта тема — деятельность, основанная на положительной мотивации, та самая созидательная цель, ради которой свт. Василий и призывает к удалению от мира. Здесь он и прибегает к понятию Божественной красоты:

Ибо [в безмолвии] ум (*νοῦς*), не рассеиваемый на внешнее и не выплескиваемый органами чувств в материальный мир, *возвращается к самому себе, а через себя восходит к мысли о Боге. И в этой Красоте — озарённый и просвещённый — он забывает даже собственную свою природу* (курсив наш. — *диак. А. О.*). Не увлекая душу на заботу о пище и на хлопоты об одежде, но, напротив, находясь в отдохновении от земных забот, *ум переносит все свое рвение на приобретение вечных благ* (курсив наш. — *диак. А. О.*). А именно: чтобы ум преуспевал в цельности мышления, мужестве, справедливости, рассудительности и в прочих достоинствах, составляющих четыре эти вида (*Bas. Ep. 2.2.58–69*; перевод наш).

Отсюда становится ясным, что «отречение от» требуется, по мнению свт. Василия, не само по себе, но как инструмент, посредством которого ум «восходит к мысли о Боге». Таким образом, понятие Божественной красоты при первом появлении в творчестве начинающего аскета входит в арсенал выразительных средств для обозначения той деятельности ума, ради которой предпринимаются акты внешнего и внутреннего отречения. Ее суть автор выражает так:

ум... возвращается к самому себе, а через себя восходит к мысли о Боге...

Можно предположить, что здесь свт. Василий имеет в виду ту самую внутреннюю практику, которая позднее в аскетической традиции Востока будет именоваться «умным деланием» (см. подр.: [Умное делание, 2001]). Последующая часть письма — набросок устава аскетов — в глазах автора есть не что иное, как раскрытие внешнего пути, который к этому самому «умному деланию» ведет. «А самый главный путь (*μεγίστη ὁδός*) к обретению должного есть изучение богодухновенных Писаний» (*Bas. Ep. 2.3.1–2*), — с этих слов, непосредственно следующих после места об умном делании, открывается отрывок *Ep. 2.3–6*, который можно назвать инструментально-практическим.

Таким образом, понятие Божественной красоты привлекается свт. Василием для обозначения опыта, в котором нет решительно ничего эстетического; который не подразумевает чего-нибудь, какого-либо посредствующего *объекта*, воспринимаемого органами чувственной перцепции, будь то природа, икона, крест или что-то еще; который не подразумевает также воображения, мысли, представления какого-либо образа, пусть даже Христового.

В дошедшем до нас корпусе сочинений свт. Василия есть два сочинения — «Правила, пространно изложенные» (*Bas. Reg. fus. tract.*) и «Правила, кратко изложенные» (*Bas. Reg. brev. tract.*), — которые перекликаются по жанру и содержанию: в обоих содержатся вопросы, обращенные к свт. Василию членами монашеской общины, и его ответы на них. Сегодня уже известно, что оба текста, дошедшие до нас как отдельные произведения, в древности были частями одного целого сочинения, которое в кругу исследователей получило название «Аскетикон». Последний сохранился в двух редакциях. Более ранняя, сохранившаяся в латинском переводе Руфина, представляет собой сборник с меньшим количеством вопросов-ответов. Этот первоначальный текст называют «Малым Аскетиконом». А Сильвас датирует его 365–366 гг. (см.: [Silvas, 2005, 145]). Позднее свт. Василий этот текст редактировал, расширял, пополнял новыми вопросами-ответами; так появилась вторая, расширенная редакция «Аскетикона», которую называют «Большим Аскетиконом» или «Великим Аскетиконом». Считается, что дошедшая до нас версия отражает редакторскую

работу самого автора, растянутую на всю его жизнь, вплоть до кон. 370-х гг. (см.: [Silvas, 2005, 101]).

А. Сильвас предприняла перевод обоих «Аскетиконов» — «Малого» и «Великого». Особенность этой попытки заключается в том, что текст перевода дает представление о времени появления тех или иных отрывков текста: какие из них относятся к «Малому Аскетикону», то есть к сер. 360-х гг., а какие были добавлены позднее [Silvas, 2005].

Среди текстов, относящихся к более раннему «Малому Аскетикону», находится пространный отрывок, одной из ключевых тем которого выступает Божественная красота (*Bas. Reg. fus. tract. 2.1, 909B — 912A*). Здесь тема Божественной красоты раскрывается автором наиболее полно, причем с точки зрения и объема, и содержания (см. подр.: [Овчаренко, 2023, 29–31]). Прочие упоминания свт. Василием Божественной красоты, которые являются более поздними (см. об этом: [Fedwick, 1981]), значительно меньше по объему и не добавляют ничего нового сравнительно с этим отрывком (обзор и анализ отрывков см. в: [Овчаренко, 2023]). Все самое главное, что свт. Василий имел высказать о Божественной красоте, он сообщил понтийским монахам и никогда более не раскрывал этой темы столь же развернуто.

Важным является то композиционное положение, куда он помещает данный текст. «Правила, пространно изложенные» открываются вопросом братий, какая из заповедей главнее, на что получают ответ: «заповедь о любви к Богу есть первая и большая» (*Bas. Reg. fus. tract. 1, 908A*). Во втором вопросе, непосредственно вытекающем из первого, братия спрашивают, как им эту заповедь исполнить — как преуспеть в любви к Богу. При ответе на этот архиважный вопрос свт. Василий и предлагает развернутый отрывок, в котором Божественная красота предстает одной из фокальных тем. Это место выдержано в столь возвышенном, почти поэтическом тоне, что его можно назвать «гимном Божественной красоте». Стало быть, композиционное расположение «гимна» таково, что им, собственно, открывается «Малый Аскетикон». Это свидетельствует о том, что в сер. 360-х гг. тема Божественной красоты представляется аскету-Василию крайне значимой. С годами он что-то пересмотрит, внесет правки. Но его редакторское перо практически не коснется «гимна» (см.: [Silvas, 2005, 165–166]) — текст останется мало измененным по содержанию и не потеряет своего места в композиции всего произведения.

Здесь имеет смысл привести часть «гимна» (полный фрагмент см. в: [Овчаренко, 2023, 29]).

Итак, что же может быть удивительнее красоты Божественной (κάλλους θείου)?.. Совершенно невыразимы и неизреченны блистания Божественной красоты (τοῦ θείου κάλλους): словом — не передать, слухом — не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием утренней звезды, или с блистательностью луны, или с солнечным светом, — все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света, чем глубокая, мрачная, безлунная ночь — от ясного полудня. Эта красота (τὸ κάλλος), не видимая плотскими глазами, но воспринимаемая только душой (ψυχῇ) и мыслью (διανοίᾳ), если когда-либо открывалась кому из святых и оставляла в них невыносимое жало вожделения, то, смущенные, они говорили здешней жизни: „Горе мне, что пребывание мое продлилось“ (Пс 119:5)... Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное вожделение. Они, не насыщаясь созерцанием Божественной красоты (τοῦ θείου κάλλους), молились о том, чтобы на протяжении всей вечной жизни продолжалось созерцание привлекательности Господа (τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου — см. Пс 26:4) (*Bas. Reg. fus. tract. 2.1, 909B — 912A*).

Обращает на себя внимание апофатический пафос свт. Василия. Его здесь заботит вовсе не то, что красота творения аналогически возводит созерцателя к мысли о Боге. В этом контексте также нет места идее о том, что Божественная красота созерцается

посредством чувственно воспринимаемого объекта либо предполагает некий образ или форму. Напротив, он всячески подчеркивает инаковость описываемого опыта любому эстетическому созерцанию и любой форме, представляемой в воображении.

Если вспомнить свидетельство Созомена об основании свт. Василием монашеских общин в Понте (*Sozom. Hist. eccl. VI 17*), то напрашивается вывод о практическом назначении «Аскетикона». Видимо, он был нужен для более широкого распространения его аскетической концепции, а значит, к его редактуре свт. Василий относился с предельной тщательностью. С учетом этого выражаемая отмеченной композиционной особенностью мысль автора становится вполне прозрачной: по его мнению, любовь к Богу и (не сопряженное с эстетическим восприятием) созерцание Божественной красоты — важные темы, которые не должны ускользать от внимания подвижника с самого его вступления на аскетический путь.

Апофатическое понятие красоты в последующей греческой патристике в связи с учением о Божественном свете

Свт. Василий, стоящий у истоков малоазийской аскетической традиции, не разработал развернутого учения о Божественной красоте. Однако введенное им в обиход мистического богословия понятие благополучно прижилось в последующей греческой патристике. Все перипетии этого растянувшегося на века процесса пока только ждут своей реконструкции. Но что можно сделать в рамках настоящей статьи — отметить рецепцию этого понятия в последующем богословии света.

Справедливости ради следует отметить, что уже сам свт. Василий вполне недвусмысленно ассоциирует в мистическом контексте метафору красоты со световыми метафорами. Он заявляет о том, что ум (*νοῦς*) подвижника бывает «озарен и просвещен» (*περίλαμπόμενος τε καὶ ἐλλαμπόμενος*) красотой Бога (*Bas. Ep. 2.2*), она является как «совершенно неизреченные и неизъяснимые» (*ἄρρητοι παντελῶς καὶ ἀνεκδιήγητοι*) «блистания» (*αἱ ἀστράλαι*) (*Bas. Reg. fus. tract. 2.1*) или как «вспышки света» (*μαρμαρυγαί*) (*Bas. Hom. in Ps. 29.5*), своей блистательностью она превосходит солнце (*ὑπερλάμπον τὴν τοῦ ἡλίου λαμπρότητα*) (*Bas. Hom. in Ps. 44.5*)⁵. Можно предположить, что эта концепция имеет эмпирическое происхождение и связана с собственным его мистическим опытом⁶.

Однако на регулярной основе связь красоты с богословием света разовьет уже автор Макарьевского корпуса⁷. Анализ использования в корпусе термина *κάλλος* с помощью инструмента TLG позволяет заявить следующее. В собрании типа I (содержащем 64 беседы) можно указать по меньшей мере 19 фрагментов, где понятие красоты используется применительно к Богу (*Macar. Aegypt. Sermones I, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 16.1.6.5; 18.6.2.11; 48.2.3.8; 48.2.5.4, 10; 49.2.14.8; 50.2.1.10; 50.2.2.7; 57.1.1.2; 59.1.2.6; 64.1.1.3; 64.4.3.6, 8*). В 10 из них понятие ассоциируется с Божественным светом (*Macar. Aegypt. Sermones I, 4.7.4.3; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11;*

⁵ Связь Божественной красоты со световыми метафорами очевидна и в других контекстах, см.: *Bas. Nomilia 15.1; Bas. De Spirit. Sanct. 9.23; 18.47; Bas. Nomilia in Hexaameron 1.2; 6.1*.

⁶ См. следующее свидетельство его брата: «В одну ночь, когда он молился, было ему сияние света в доме; невещественный был этот свет, Божественною силою осветивший жилище, не возженный никаким вещественным предметом» (*Greg. Nyss. In Bas. fr., 127*).

⁷ Оставляя за скобками вопрос о личности этого выдающегося мистика IV в. и со ссылкой на позицию А. Г. Дунаева, который разделяет гипотезу об идентичности автора Макарьевского корпуса с Симеоном Месопотамским (см.: [Дунаев, 2015, 98]), здесь можно лишь высказать предположение, что представленные в Макарьевском корпусе беседы не могли начать циркулировать ранее 358 г., которым датируют Письмо 2 свт. Василия. Более того, вполне правдоподобно, что первые списки этих бесед появились после 366 г., которым датируют «Малый Аскетикон» свт. Василия. Следовательно, если предполагать идейное влияние одного подвижника на другого, то более вероятным представляется, что автор Макарьевского корпуса воспринимает и развивает мистические интуиции свт. Василия, чем наоборот.

10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 18.6.2.11; 50.2.1.10; 59.1.2.6; 64.4.3.6, 8). В частности, в следующем контексте:

Силою действия и сами соуподобляемые — те именно, кто внутренними очами видят в себе, как в зеркале, этот умный Свет, блистающий в сердцах, — не заняты ничем из земного и вещественного, но всецело привязаны к той неизреченной красоте (τὸ ἄρρητον κάλλος) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 10.3.4.1*).

Отсюда видно, что под красотой понимается опыт, не сопряженный с эстетическим восприятием какой-либо формы. Напротив, автор всячески подчеркивает его апофатичность. Так, используя понятие красоты как синоним понятий «свет» (φῶς) и «слава» (δόξα), он характеризует этот опыт как «неизреченный» (ἄρρητον) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.2.7; 9.1.3.6; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 48.2.3.8; 50.2.1.10; 64.1.1.3*), «невыразимый» (ἀλάλητον, ἀνεκλάλητον) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 15.1.2.6; 48.2.5.4; 49.2.14.8*), «невообразимый» (ἀνευνόητον) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 48.2.5.4; 64.1.1.3*).

Понятие Божественной красоты гораздо позднее широко использует прп. Симеон Новый Богослов. Как показывает TLG, в одних только «Божественных гимнах» можно указать 31 контекст, где красота (κάλλος) эксплицитно соотносится с Богом (*Sym. Neotheol. Hymni 2.18; 9.2; 11.56; 15.14; 15.80; 15.154; 16.18; 16.29; 18.66; 18.117; 21.170; 23.501; 24.7; 24.29; 24.246; 24.283; 25.2; 25.71; 27.117; 29.237; 30.196; 30.375; 31.3; 39.1; 42.76; 47.49; 48.152; 49.29; 49.75, 78; 50.81; 52.10*). Характер использования понятия вполне соответствует Макарьевскому корпусу, а именно: понятие «красота» используется наряду с понятиями «свет» и «слава» для описания внутреннего мистического опыта. Эксплицитная ассоциация красоты с Божественным светом имеет место в 13 контекстах (*Sym. Neotheol. Hymni 2.18; 11.56; 16.29; 18.66; 18.117; 21.170; 30.196; 42.76; 47.49; 48.152; 49.29; 49.75, 78; 52.10*). В частности:

Я вижу красоту [Твою], вижу сияние, [как] в зеркале, вижу свет благодати Твоей, и изумляюсь неизреченному [чуду] света (*Sym. Neotheol. Hymni 2.18*).

Сравнительно с Макарьевским корпусом прп. Симеон Новый Богослов еще более настойчиво подчеркивает апофатический характер этого опыта:

Как посредством слуха вместит то,
Чего никогда не слыхало ухо людское,
Чтобы и уразумел он хорошо те вещи
И мог обнять мыслью то,
Красота чего неизъяснима для видящих,
И вид пребывает безвидным,
И что непостижимо для всех,
Кому видится? Как, повторяю тебе,
Кто-либо, воображая это помыслом,
Не удалился бы далеко от истины,
Обольстившись воображением и фантазиями
И ложные образы измышлений
Ума своего рисуя и видя? (*Sym. Neotheol. Hymni 24.283*).

Тема Божественной красоты приобретает новую актуальность в XIV в. в связи с паламитскими спорами. Для свт. Григория Паламы понятие красоты также выступает одним из дополнительных средств для обозначения Божественного света, как это видно из следующего фрагмента:

[Итак,] прекрасно веруя так, как были научены, и разумея тайну Господнего Преображения, пойдем к сиянию оно́го Света и, возжаждав красоты неизменной славы, очистим очи ума от земных скверн (*Greg. Palam. Homiliae xxi–xlii, 34.17.9*).

В полемике с оппонентами святитель тщательно подкрепляет свою богословскую позицию ссылками на Священное Предание. Немало случаев, когда понятие Божественной красоты содержится в приводимых им цитатах из предшествовавшей греческой патристики или из литургической поэзии. Для него несомненно, что, во-первых, учение о Божественной красоте представлено в церковной традиции и, во-вторых, оно несомненно подтверждает его учение о несотворенном Божественном свете. Он неоднократно ссылается на «Беседы» свт. Василия Великого, в частности:

Ибо Василий Великий говорит, что Свет тот есть красота Божия, созерцаемая только святыми в силе Божественного Духа. Поэтому и говорит снова: «Видели красоту Его Петр и сыны Громы на горе... которая была светлее светлости солнечной, и удостоились узреть очами предначатие славного Его Пришествия»⁸ (Greg. Palam. *Capita physica, theologica, moralia et practica* CL, 146.14, 16).

Опыт Божественной красоты или, что для него идентично, Божественного света также носит апофатический характер, хотя этот аспект развивается свт. Григорием Паламой не столь подчеркнуто, как то имело место в Макарьевском корпусе и особенно в мистической поэзии прп. Симеона Нового Богослова. Тем не менее, можно привести фрагменты, красноречиво подтверждающие, что святитель, как и греческая патристика до него, понимает опыт света безвидным, безобразным:

А разве это может произойти телесно, если после Его восхождения на небеса Он уже не пребывает телесно? Ясно, что теперь возможно только умное озарение. Оно совершается тогда, когда ум, сделавшись небесным и взяв как бы в спутники Того, Кто взшел ради нас на небеса, явно и таинственно соединяется там с Богом и получает сверхприродные и несказанные созерцания (τῶν ὑπερφύων καὶ ἀπὸρρήτων ἐπιτοῦχάνοι θεαμάτων), полноту невещественного знания (πάσης ἀύλου γνώσεως), наполняясь высшим светом, — не как зритель чувственных священных символов и не как познаватель пестрого разнообразия Священного Писания, а как украшаемый изначальной творящей красотой и озаряемый Божиим сиянием (Greg. Palam. *Pro hesychastis*, 1.3.5.22).

Заключение

Проведенное рассмотрение дает основание заявить о наличии противоречия между современной богословской эстетикой и греческой патристикой в понимании Божественной красоты. Если первая под красотой понимает форму, образ, являемую в свете, славе, благодати, то вторая — сам этот свет, саму славу, благодать. Если первая связывает красоту с опытом катафатического восприятия, то вторая — с опытом апофатического восхождения.

Проведенные наблюдения поощряют к дальнейшему изучению места красоты в восточной патристике и к дальнейшей критической рецепции богословской эстетики.

Источники и литература

Источники

1. *Bas. De Spirit. Sanct. — Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Introd., trad. par B. Pruche // Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du CERF, 1968. № 17 bis. P. 250–530.*
2. *Bas. Ep. 2 — Saint Basile. Lettres. T. I / Trad. par Y. Courtonne. Paris, 1957.*

⁸ Это цитата из «Беседы на псалом 44» (*Bas. Hom. in Ps. 44.6*).

3. *Bas. Ep.* 150 — *Saint Basile*. Lettres. T. II / Par Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
4. *Bas. Ep.* 233 — *Saint Basile*. Lettres. T. III / Par Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
5. *Bas. Hom.* — *Basilius Caesariensis*. Homiliae et sermones 1–16, 18–24 // PG. T. 31. Col. 163B–618B.
6. *Bas. Hom.* in Hex. — *Basilius von Caesarea*. Homilien zum Hexaemeron / Hrsg. E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudberg // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 2. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
7. *Bas. Hom.* in Ps. — *Basilius Caesariensis*. Homiliae in Psalmos 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 // PG. T. 2. Col. 207–494.
8. *Bas. Reg. brev. tract.* — *Basilius Caesariensis*. Regulae brevius tractatae // PG. T. 31. Col. 1051–1321.
9. *Bas. Reg. fus. tract.* — *Basilius Caesariensis*. Regulae fusius tractatae // PG. T. 31. Col. 890–1050.
10. *Greg. Nyss.* In Bas. fr. — Grigorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger. Vol. X. T. 1: Grigorii Nysseni Sermones. Pars II / Ed. O. Lendle. 1990.
11. *Greg. Palam.* Homiliae xxi–xlii — Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα, vol. 10 / P. K. Chrestou [Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 76]. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985. Σελ. 22–602.
12. *Greg. Palam.* Capita physica, theologica, moralia et practica CL — *Saint Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. by R. E. Sinkewicz [Studies and Texts 83]. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. P. 82–256.
13. *Greg. Palam.* Pro hesychastis — *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / Ed. par J. Meyendorff [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30]. Louvain, 1973. P. 5–727.
14. *Macar. Aegypt.* Sermones I — Sancti Patris nostri Macarii Aegyptii (Symeonis Mesopotamitae) Sermones ascetici et epistulae, collectio I / Textus Graecus intereger receptus cum versione Rossica et Gallice amplissimis multisque appendicibus et indicibus instructa ab A. Danuvio et hieromonacho V. Desprez. Sancti montis Athou, Moscvae, MMXV.
15. *Sozom. Hist. eccl.* — *Sozomène*. Histoire ecclésiastique. Livres V–VI / Texte grec J. Bidez, G. C. Hansen, introd. et annotat. par G. Sabbah, traduct. par A.-J. Festugière et B. Grillet // SC 495. Paris: Les Éditions du CERF. 2005.
16. *Sym. Neotheol.* Hymni — *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / Hsgb. von Kambylis [Supplementa Byzantina 3]. Berlin, New York: De Gruyter, 1976. S. 34–462.

Литература

17. Бальтазар (2019) — *Бальтазар Г. У., фон*. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы. М.: Изд-во ББИ, 2019.
18. Грюнерт (2020) — *Грюнерт А.* О трепете перед красотой мироздания (по свт. Василию Великому) // Теоэстетика. URL: <https://theoaesthetics.ru/o-trepete-pered-krasotoj-mirozdaniya-po-svt-vasiliju-velikomu.html> (дата обращения: 01.06.2024).
19. Давыдов (2020) — *Давыдов О.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М.: Изд-во ББИ, 2020.
20. Дунаев (2015) — *Дунаев А. Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий Макариевского корпуса первого типа // *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. Собр. I. Святая Гора Афон; М.: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова м-ря, 2015. С. 5–224.
21. Евдокимов (2006) — *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие красоты / Пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова). Клион: Христианская жизнь, 2006 [Ориг. изд.: *Evdokimov P.* L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Paris: Desclée de Brouwer, 1970].
22. Лосский (2006) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 111–310.
23. Овчаренко (2023) — *Овчаренко А., диак.* Концепт Божественной красоты в произведениях св. Василия Великого: Семантическая функция и происхождение // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 26–45.

24. Татаркевич (2002) — *Татаркевич В.* История шести понятий. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002 [Ориг. изд.: *Tatarkiewicz W.* Dzieje sześciu pojęć. Warszawa, 1975].
25. Умное делание (2001) — Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. иг. Харитон. Минск: Лучи Софии, 2001.
26. Харт (2010) — *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010 [Ориг. изд.: *Hart D.B.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, 2004].
27. Balthasar (1961) — *Balthasar H. U., von.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961.
28. Begbie (1991) — *Begbie J.S.* Voicing Creation's Praise. Towards a Theology of the Arts. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
29. Brown F. (1990) — *Brown F.B.* Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
30. Brown J. (1997) — *Brown, J. Daniel.* Masks of Mystery. Exploration in Christian Faith and Arts. Lanham, N. Y., L.: University Press of America, 1997.
31. Bychkov (2010) — *Bychkov O.* Aesthetic Revelation: Reading Ancient and Medieval Texts after Hans Urs von Balthasar. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010.
32. Bychkov, Fodor (2008) — Theological Aesthetics after von Balthasar / Ed. by O.V. Bychkov and J. Fodor. Hampshire, Burlington: Ashgate, 2008.
33. Courtonne (1934) — *Courtonne Y.* Saint Basile et l'héllénisme: Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand. Paris: Didot, 1934.
34. Fedwick (1981) — *Fedwick P. J.* A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. P. 3–19.
35. Green (1989) — *Green G.* Imagining God. Theology and the Religious Imagination. San Francisco: Harper & Row, 1989.
36. Harries (1993) — *Harries R.* Art and the Beauty of God. L.: Mobray, 1993.
37. Karahan (2012) — *Karahan A.* Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea // Byzantion. 2012. Vol. 82. P. 165–212.
38. Nichols (1989) — *Nichols A.* The Art of God Incarnate. N. Y.: Paulist Press, 1989.
39. Pouchet (1992) — *Pouchet R.* Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion. Roma: Institutum patristicum «Augustinianum», 1992.
40. Riches (1986) — The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar / Ed. By J. Riches. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1986.
41. Serafim Seppälä (2011) — *Serafim Seppälä.* Functions of beauty in St. Basil the Great // The actuality of St. Basil the Great: conference lectures: texts from the conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010. Turku: Åbo Akademi, 2011. P. 235–256.
42. Silvas (2005) — *Silvas A.* The Asketikon of St Basil the Great. Oxford: Oxford University Press, 2005.
43. Thiessen (2004) — Theological Aesthetics: A Reader / By G. E. Thiessen. Eerdmans, 2004.
44. Viladesau (1999) — *Viladesau R.* Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty and Art. Oxford: Oxford University Press, 1999.
45. Wolterstorff (1980) — *Wolterstorff N.* Art in Action. Toward to Christian Aesthetic. Grand-Rapid: William B. Eerdmans, 1980.
46. Αγγελής (2004) — *Αγγελής Δ.* Αισθητική Βυζαντινή: Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο. Αθήνα: Οι εκδόσεις των φίλων, 2004.