

Шелюто В.М.

ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ПРОБЛЕМУ ВЗАЄМОВІДНОСИН МИСТЕЦТВА І РЕЛІГІЇ В ЕСТЕТИЧНИХ УЧЕННЯХ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Проблема відносин між мистецтвом і релігією актуальна і їй приділяється значна увага в літературі з естетики і релігієзнавства. Ця проблема є однією з ключових для розуміння особливостей шляхів розвитку культур різних народів. Її розгляд дає можливість виявити той глибокий зв'язок, який існує між естетичною і сакральною сторонами мистецтва. Особливе місце в процесі розвитку естетичних уявлень займає християнський світогляд, під міцним впливом якого протягом століть ішов процес формування європейської культури.

Проблема відносин між мистецтвом і сферою сакрального знайшла відображення як у працях сучасних західноєвропейських учених, до числа яких належать Г. ван дер Леу, Е. Панофський, К. Гілберт, Г. Кун, Т. Буркхардт та ін. [1; 2; 3; 4], так і в працях вітчизняних дослідників С.С. Аверинцева, В.В. Бичкова, А.Ф. Лосева, Д.М. Угриновича, Е.Н. Яковлева та ін. [5; 6; 7; 8; 9].

Разом з тим деякі аспекти цієї проблеми залишаються до цього часу недостатньо дослідженими. До них відносяться перш за все питання про вплив уявлень про сакральне на формування естетичних поглядів середньовіччя. Нерозробленість цієї проблеми пояснюється тим, що сакральне як метакатегорія ще не цілком засвоєна сучасною естетикою, а в деяких випадках, наприклад, у радянській естетичній науці, навмисно відхилена з ідеологічних причин. У той же час, якщо говорити про релігійне мистецтво, яким було, наприклад, мистецтво середньовіччя, сакральне (священне) становить собою саме ту фундаментальну категорію, без якої воно не може бути взагалі адекватно зрозумілим. Сакральне існує і в художній формі, і в естетичному образі, і в естетичному ідеалі релігійного мистецтва середньовіччя. Тому нехтування цією найважливішою метакатегорією, що виявляє свою присутність у всій системі культури, не є правомірним. Сакральне як найважливіша сторона мистецтва, яке в давню і середньовічну епохи було орієнтоване на релігійні цінності, служить тією основою, завдяки якій і було створено величну споруду людської культури.

Отже, мета даної статті полягає в з'ясуванні місця й ролі сакрального в естетичному процесі неможливе без визначення тих принципових відносин, які склалися між мистецтвом і християнською релігією у процесі їх історичного розвитку.

Раннє християнство, що утверджувало примат віри над розумом, у цілому негативно ставилось до мистецтва, яке асоціювалось на зорі християнства виключно з античним і давньосхідним світом. Таке мистецтво в розумінні ранньохристиянських мислителів пов'язувалося саме з язичницькими віруваннями епохи античності. Так, один з апологетів християнської церкви Тертулліан усіяко підкреслював принципову несумісність мистецтва і християнської віри. Стверджуючи, що спасіння може прийти тільки завдяки вірі, Тертулліан вважав за необхідне відхилити античну естетичну традицію, а також не бачив сенсу в раціональному пізнанні світу.

Шелюто В.М. ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ПРОБЛЕМУ ВЗАЄМОВІДНОСИН МИСТЕЦТВА І РЕЛІГІЇ В ЕСТЕТИЧНИХ УЧЕННЯХ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Внаслідок таких підходів ранньохристиянська думка мало спеціально займалась проблемами художньої творчості. Проте усе ж таки окремі міркування, які так чи інакше порушували естетичну проблематику, були попутно розсіпані в різних теологічних трактатах. Тому з багатьох допоміжних теоретичних побудов, необхідних для написання теологічних трактатів, вважається можливим вилучити й деякі художньо-естетичні уявлення мислителів християнського середньовіччя, таких як Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Августин Блаженний, Фома Аквінський та ін.

Позиція Псевдо-Діонісія Ареопагіта, незважаючи на деяку схожість з позицією Тертуліана, усе ж відрізнялась від неї. Ця відмінність полягала саме в тому, що Ареопагіт прагнув поєднати мистецтво з християнством, оскільки вбачав у мистецтві значний сакральний потенціал. Він вважав, що релігійне мистецтво необхідно для розповсюдження і утвердження християнської віри.

Така точка зору християнського мислителя сприяла деякому зближенню мистецтва й релігії й давала можливість існування й розвитку символічного мистецтва в рамках християнської традиції. Це мистецтво, на відміну від мистецтва античності, яке прагнуло до наслідування природи і було засноване на мімесисі, повинно було виявити небачений світ. Свідомість епохи середніх віків внаслідок глибокого впливу християнства була символічною і включала в себе як релігійно-літургічний символізм, так і соціальний символізм і символізм побутового ритуалу. Тому можна говорити про своєрідну семіотику епохи середніх віків, у якій всі цінності, у тому числі й естетичні, виявлялись у знако-символічних формах [10].

Позиція Псевдо-Діонісія Ареопагіта була багато в чому схожа з позицією одного з батьків західного християнства – Августина Блаженного. Августин вважав, що Бог – це “єдина у своєму роді непідробна краса” [3, с. 165]. Він також допускав у рамках християнської традиції тільки символічне сакральне мистецтво, що впливає на душу віруючого. Усе чуттєве в мистецтві ним також категорично відхилялось. Прагнучи набути цільність свого “Я” й перебороти розрив між земним і небесним, Августин вважав, що мистецтво, засноване виключно на мімесисі, призводить до гріховних почуттів і бажань, відмежовує людину від Бога й наближає її до землі.

Визнаючи музику найбільш сакральним з усіх видів мистецтва, Августин проте боїться того, що естетичне начало в музиці поза релігійним змістом, само по собі буде становити серйозну небезпеку для душі християнина, яка замість прагнення до Бога раптом зачаровано заслухається звуками музики як такої. У своїх роздумах Августин допускає певні хитання стосовно цінності музики в релігійному житті.

Ранньосередньовічна культура була переважно “культурою слуху”. Тому стосовно пластичних мистецтв і в першу чергу стосовно живопису і скульптури думка батьків церкви була ще більш двоїстою. Іконоборський рух, який розгорнувся у Візантії і найближчих країнах і отримав покровительство з боку імператорів Ісаврійської династії, становив собою особливу небезпеку для існування пластичних мистецтв, які були представлені в епоху перших християнських соборів переважно іконописом.

Хоча перші століття християнства й відзначені дуже сильною імперсоналістською тенденцією, яка визріла у християнстві під впливом іудаїзму, а потім ісламу, проте,

у зіткненні двох цивілізацій – Сходу (іслам) і Заходу (християнства) – склався персоналістський характер християнської релігії. В естетичному плані це було пов'язано з перемогою іконопоклоніння над іконоборством. Колишньому нігілістському ставленню християнства до естетики, філософії, історії і до всієї попередньої культури було покладено кінець. Але саме переборення цього нігілізму було здійснено не в результаті впливу на християнство будь-якої іншої релігії або культури, а було визначально закладено в самій серцевині християнства, в особі Ісуса Христа. Таким чином, саме ця сакральна ідея пробудила до життя найміцніший естетичний процес, пов'язаний з розвитком символічних начал ікони. Це було єдино правильним для збереження й утвердження християнства виходом в умовах наростаючої ісламської релігійної хвилі.

Як зазначалося вище, уявлення про прекрасне в епоху середніх віків у західноєвропейській естетичній парадигмі були сформовані під впливом Августина. Розглядаючи проблему співвідношення частини й цілого, Августин виводить її на естетичний рівень розуміння співвідношення між прекрасним і потворним. Августин стверджує: “Творець усіх Бог, Який сам знає, де, коли і що потрібно буде або потрібно було створити, відаючи, схожістю або несхожістю яких частин Він утворює красу цілого, той же, хто окинути поглядом цілого не може, дивується уявній потворності частини, тому що не знає, з чим вона пов'язана і чого стосується” (О граде Божиим, XVI) [11, с. 785]. Тому, згідно з Августином, навіть прекрасне, що знаходиться у складі цілого, будучи відмежованим від нього, втрачає свою красу, у той час як саме по собі некрасиве стає прекрасним, якщо ввійде до складу прекрасного цілого [11, с. 785-786]. Свої уявлення про прекрасне Августин Блаженний розвиває також у трактатах “Про безсмертя душі”, “Про порядок”, “Про кількість душі” [12].

Прекрасне розглядається Августином як божествене, сакральне. Усе, що відхилено Богом, перетворюється у потворне. Краса світу – це відображення божественної краси. Бог – це найвища краса, первообраз краси матеріальної й духовної [19, с. 280]. Розуміння краси у Августина багато в чому схоже з її розумінням грецькими філософами, у першу чергу з Платоном і неоплатоніками. Він разом з ними стверджує, що бог “усе розмістив мірою, числом и вагою” (Прем. 11, 21). Таким чином, краса стає Божеством, і проблема сакрального тісно пов'язується з естетичним процесом.

З ідеєю краси у Августина пов'язується ідея порядку. Ця ідея формулюється на сторінках його знаменитого трактату “Про град Божий”: “Отже, світ тіла є упорядковане розміщення частин, світ душі нерозумної – упорядковане узгодження потягів. Світ душі розумної – упорядкована узгодженість суджень і дії. Світ тіла й душі – упорядковане життя і добробут персоніфікованої істоти. Світ людини смертної і Бога – упорядкована покора вірі під вічним законом. Світ людей – упорядкована одностайність. Світ дому – упорядкована відносно управління і покори згода співмешканців. Світ міста – упорядкована відносно управління і покори згода громадян. Світ небесного міста – найупорядкованіше і одностайніше спілкування в насолоді Богом і взаємно в Бозі. Світ усього – спокій порядку. Порядок є розміщення рівних і нерівних речей, що дає кожній її місце” (О граде Божиим, XIII) [11, с. 1028].

Варто відзначити, що християнські уявлення про естетичне на ранньому етапі

розвитку багато в чому протистоять античним уявленням про нього, властивим останньому етапу, пов'язаному з кінцем античного світу. Кінець античного світу характеризувався тим, що естетичне начало в культурі певною мірою витіснило з неї етичне й релігійне начало і стало превалюючим. На відміну від естетичного начала, сакральне, релігійне начало завжди несе на собі відбиток серйозності. Естетичне ж завжди містить у собі елемент гри. Якщо сакральне володіє вищою доцільністю для даної культури, то естетичне становить собою доцільність без цілі.

Християнство, яке висунуло беззаперечний пріоритет сакральних цінностей над естетичними, прагне у свою чергу якісно перетворити естетичне начало. Це перетворення виникає на шляху інтеріоризації естетичного, “залучення” його до сакрального, зменшення в ньому елементів гри. Проте при цьому не можна стверджувати, що християнство ставить перед собою задачу повного придушення естетичного начала. Навпаки, воно прагне його розвинути, але вже в тому напрямку, який заданий сакральним вектором. Християнство окреслює тим самим коло проблем, які можуть бути вирішені естетичними засобами.

Середньовічні мислителі підкреслюють зв'язок між сакральним і естетичним. Вони намагаються побудувати ієрархію форм відповідно до цього зв'язку. Найбільш високо в ієрархії форм стоять ті форми, які безпосередньо пов'язані з основною сакральною ідеєю – Богом. Так, християнський філософ Псевдо-Діонісій Ареопагіт розробив навіть цілу ієрархію духовної сфери, прийнявши за основу критерій, що полягає у здатності ангелів до прозріння, відвертості й тлумачення божественних таїнств, до споглядання божественної досконалості і до відображення божественного світла [14, с. 409]. У цій ієрархії дев'ять “чинів”: у найближчій до божеств тріаді були „серафіми”, „херувіми”, „престоли”, нижче стояла тріада „верховенств”, „сил”, „влад”, ще нижче знаходилась тріада „начал”, „архангелів” и власне „ангелів” [15].

Християнство відштовхувалось у своїх роздумах естетичного характеру від поставленої ще Платоном проблеми ідеї як абсолютного буття. Проте учення про ідеї, яке в епоху античності представляло філософію людського розуму, перетворилось “врешті решт у дещо на зразок логіки божественного мислення” [3,с.27]. З таким розумінням ідеї були пов'язані три великих питання, які протягом тривалого часу визначили розвиток християнської естетичної думки. Ці питання формулювались таким чином: чи є в Бога ідеї, що передують образам створених речей; чи багато їх у божественному розумі або є тільки одна ідея; чи може Бог пізнавати речі тільки шляхом ідей?

Християнство відповіло на всі три питання майже цілком позитивно, відкинувши багато в чому платонівське розуміння ідеї.

Естетичні уявлення Середньовіччя виходили багато в чому з неоплатонічної ідеї про те, що видима краса – відображення невидимої, яка у свою чергу є лише відображенням абсолютної краси [2, с. 24].

Такий підхід до проблеми прекрасного багато в чому заперечував античний мімізис, стверджував, за словами Августина Блаженного, що “прекрасне притаманне не тільки природним речам, наслідування яким могло б привнести його в художні твори, але що воно існує скоріше у свідомості самого художника й безпосередньо звідси може

бути перенесене в матерію” [2, с. 24].

Суттєві зміни в постановці проблеми сакрального в естетичному процесі намічуються в рамках західноєвропейської схоластики. Її найбільш видатні представники Фома Аквінський, Альберт Великий, Іоанн Дунс Скотт значною мірою відмовляються від неоплатоністської традиції категоричного заперечення цінностей земного людського буття в силу його первородної гріховності.

Західноєвропейські схоласти стверджують, що інтелект – зброя, за допомогою якої людина може пізнавати і божественну ідею, і земне буття. Тому, на відміну від Августина, Фома Аквінський у своїх роздумах виходить з того, що краса земного буття не заперечує духовних устремлінь до Бога. На його думку, людина повинна підкорити Богові не тільки розум, але й спрямувати до нього всі свої духовні сили, і в першу чергу, серце й почуття [15, с. 362].

Фактично в подальшому внаслідок раціоналістичного підходу до проблеми світу, Бога і людини в західноєвропейській схоластиці виникає механічний розрив зв'язку між формою і змістом, загальним і одиничним, який у найбільш яскравій формі і виявляється у мистецтві Ренесансу.

Найважливішою проблемою середньовічної художньо-теоретичної думки була проблема форми і подібності.

Панівним у християнському Середньовіччі було аристотелівське уявлення про мистецтво, яке хоча й знало про взаємостосунки внутрішньої форми і матерій, але не знало про стосунки між внутрішньою формою і зовнішнім об'єктом [8, с. 30].

Це було пов'язано з особливостями християнського мистецтва, яке не працювало з моделлю й не прагнуло до наслідування (мімезису), а створювало твір за тим же принципом, як і природа, тобто виходячи зі сформованого в душі художника образу. Як підкреслює Е. Панофський, “згідно з середньовічним поглядом твір мистецтва – виникає не в результаті взаємодії людини з природою, як вважалось у ХІХ столітті, а через проекцію внутрішнього образу на матерію” [2, с. 30].

Вищезазначене дозволяє зробити такі висновки:

1) між античною філософією Платона і християнською патристикою (Августин) і схоластикою (Фома Аквінський) існує глибокий зв'язок у розумінні ідеї як сакральних сутностей, які створюються і зміщуються Божественним розумом;

2) у християнському мистецтві мімезис вбачався не в наслідуванні природи, а в аналогії діяльності художника і діяльності Творця. Тому основну увагу приділялось вилученню зі свідомості ідей, які досягнуті шляхом містичного споглядання ідей, які повинні бути втілені у тій чи іншій матеріальній формі.

Література:

1. Leeuw G. van der Phänomenologie der Religion. – Tübingen: Mohr, 1970. – 808 S.
2. Панофски Э. IDEA: к истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. – СПб: Аксиома, 1999. – 228 с.
3. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. – М., 1960.
4. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. – М.: Алетея, 1999. – 216 с.

Шелюто В.М. ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ПРОБЛЕМУ ВЗАЄМОВІДНОСИН МИСТЕЦТВА І РЕЛІГІЇ В ЕСТЕТИЧНИХ УЧЕННЯХ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

5. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.: Наука, 1977. – 320 с.
6. Бычков В.В. Aesthetica Patrum. Эстетика отцов церкви I. Апологеты. Блаженный Августин. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
7. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
8. Угринович Д.М. Искусство и религия. – М.: Политиздат, 1982. – 288 с.
9. Яковлев Е.Г. Эстетика. Искусствознание. Религиоведение. – М.: Книжный дом “Университет”, 2003. – 640 с.
10. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина:Очерк истории эстетической аксиологии – М.: Республика, 1994. – 464 с.
11. Августин. О граде Божиим. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
12. Августин. О бессмертии души. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2004. – 511 с.
13. История эстетической мысли. Т.1. Древний мир. Средние века в Европе. – М.: Искусство, 1982. – 464 с.
14. Вайнтрауб И.В. Священные лики цивилизации. – К.: Техніка, 2001. – 512 с.
15. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – М.: РМ, 1994. – 96 с.