

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди
Національної Академії наук України

УДК 276:291.1+1(091) (477)+141.131 "3–14"

ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович

ЕВОЛЮЦІЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
доктор філософських наук
ПАВЛЕНКО Павло Юрійович,
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
старший науковий співробітник

Київ – 2011

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ 4

ВСТУП 5

**РОЗДІЛ 1. ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ ЯК ПРЕДМЕТ
РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО
ДОСЛІДЖЕННЯ 14**

1.1. Стан наукового опрацювання проблеми 14

1.2. Характеристика джерельної бази роботи 44

1.3. Методологічна основа та принципи дослідження 60

**РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО
НЕОПЛАТОНІЗМУ У ТВОРАХ ЙОАНА ФІЛОПОНА (ДІОНІСІЯ
АРЕОПАГІТА) 82**

2.1. Філософські пошуки Йоана Філопона

в ранній період творчості 82

2.2. Філософсько-теологічна пропедевтика в Ареопагітиках 91

2.3. Філософська теологія Ареопагітик 116

2.4. Практична філософія Ареопагітик 148

2.5. Філософська теологія полемічних трактатів Йоана Філопона
пізнього періоду творчості 159

**РОЗДІЛ 3. НЕОПЛАТОНІЧНА ОНТОЛОГІЯ МАКСИМА
СПОВІДНИКА 206**

3.1. Філософська теологія Максима Сповідника 206

3.2. Неоплатонізм Максима Сповідника в космології: трансформація
вчення Прокла про еманацию 240

3.3. Неоплатонізм Максима Сповідника в антропології 255

**РОЗДІЛ 4. ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЧНИЙ
ЕСЕНЦІАЛІЗМ КІНЦЯ VII — ПОЧАТКУ XIV СТОЛІТЬ 280**

4.1. Виникнення візантійського неоплатонічного есенціалізму 280

4.2. Есенціалізм Йоана Дамаскіна 286

4.3. Розвиток візантійського неоплатонічного есенціалізму в системі вищої освіти IX – XIII століть	308
РОЗДІЛ 5. ПАЛАМІЗМ ЯК ОСОБЛИВА ФОРМА ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ	321
5.1.Філософська теологія Григорія Палами як перший етап розвитку паламізму	321
5.2.Вчення Каліста Ангелікуда як другий етап розвитку паламізму	340
5.3.Паламітська схоластика другої половини XIV і XV століть	357
ВИСНОВКИ	379
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	396

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ

Посилання на твори візантійських письменників даються за пагінацією видання Міня. При посиланні на праці Арістотеля, Платона та інших класичних авторів використовується загальноприйнята пагінація. В дисертації використовуємо такі умовні позначення:

Enn. – Plotinus. Enneades.

In Phys. – Joannes Philoponus. In Aristotelis physicorum libros commentaria.

Inst. th. – Proclus. Institutio theologica. Цитується за параграфами.

Met. – Aristoteles. Metaphysica.

Parm. – Plato. Parmenides.

Phaedr. – Plato. Phaedrus.

Polit. – Plato. Politicus.

Princ. – Damascius. Дамаский Диадокх. De principiis.

Symp. – Plato. Symposium.

Th. Pl. — Proclus Diadochus. Theologia Platonica.

Theaet. – Plato. Theaetetus.

Tim. – Plato. Timaeus.

ВСТУП

Актуальність теми релігієзнавчого дослідження. Відкриття візантійського неоплатонізму як специфічного типу релігійної філософії дає релігієзнавцям ключ для розуміння розвитку православної теології впродовж тисячоліття, з VI по XV століття. Актуальним дослідження візантійської спадщини є і для розуміння сучасного православного богослов'я, оскільки православна теологія Візантії й до сьогодні є головним джерелом для всіх течій православного богослов'я XX і початку XX століття. У XX столітті православна теологія взагалі набула форми неопатристики, маючи на меті синтез вчення отців Церкви IV-XV століть з сучасною ідеалістичною філософією. Візантійська філософія і теологія багато століть визначали характер української філософської культури та здійснювали потужний вплив на богословську традицію України. До спадщини отців християнського Сходу зверталась католицька теологія XX століття в пошуках джерел власного оновлення. Сьогодні католицькі й православні теологи в спадщині християнської античності та Візантії шукають основу для теорії та практики католицько-православного діалогу й відновлення видимої єдності. Намагання утвердити богослов'я як одну з філософських спеціальностей в Україні зумовлюють гостру актуальність проблематики методології богослов'я взагалі та візантійського досвіду розвитку філософської теології в межах християнського неоплатонізму зокрема. Цей досвід є унікальним, оскільки дає величезний конкретний матеріал із проблематики співвідношення теології та філософії, теології та антропології, теології та космології, теології та логіки, теології та теорії пізнання. Окремо слід відзначити актуальність дослідження візантійського неоплатонізму у зв'язку з багатостороннім його впливом на загальну європейську традицію теології та філософії. Різні аспекти візантійського неоплатонізму здійснили вплив на філософію Еріугени, на латинську схоластику як «старої логіки», так і «нової логіки», на величкий синтез Томи Аквіната, на німецьку містику. За всієї широти впливу,

візантійський неоплатонізм – це унікальне явище історії релігійної думки найбільш розвиненої православної культури середньовіччя, а тому й сам по собі він заслуговує на спеціальне релігієзнавче вивчення. На сьогодні в науці відсутні комплексні дослідження еволюції візантійського неоплатонізму, яка визначала конкретні форми елінізації християнської теології та релігійної філософії Візантії в VI-XV століттях. Вивчення феномену та еволюції візантійського неоплатонізму в сучасному релігієзнавчому та історико-філософському дискурсі може перейти на новий теоретичний рівень, на якому можливим стає комплексний концептуальний підхід, що охопив би візантійський неоплатонізм як цілісний філософський і богословський феномен.

Закономірності розвитку філософської теології візантійського неоплатонізму можуть бути ключем до розуміння закономірностей розвитку православної теології взагалі. Також можливо стверджувати, що еволюція, яку можна виявити в історії візантійського неоплатонізму, є типовою для християнської теології та релігійної філософії. Принаймні, дослідження еволюції візантійського неоплатонізму відкриває нові можливості для релігієзнавчого аналізу закономірностей розвитку християнської теології та релігійної філософії і навіть для прогнозування можливих шляхів розвитку сучасної християнської думки.

Зв'язок з науковими програмами. Дисертація виконана згідно з науковими темами Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, зокрема «Процес конфесіоналізації релігії: закономірності та прогнози» (2006-2008 рр.), державний реєстраційний № 0108U011191, «Релігійний фактор в контексті духовного розвитку сучасної України» (2009-2011 рр.), державний реєстраційний № 0109U000265, «Поліконфесійність України як вияв її входження в культурно-цивілізаційний діалог XXI століття» (2007-2011 рр.), державний реєстраційний № 0108U009102.

Мета дослідження зумовлена актуальністю обраної теми і полягає у з'ясуванні закономірностей еволюції візантійського неоплатонізму, виявленні типологічних різновидів візантійської філософської теології, антропології та космології, які історично змінювалися та заклали фундамент для всіх наступних різновидів православного богослов'я.

Реалізація мети передбачає вирішення наступних **основних задач**:

- виявити особливості візантійського неоплатонізму та визначити методологію класифікації поглядів візантійських неоплатоніків;
- проаналізувати філософське і богословське вчення Йоанна Філопона (Діонісія Ареопагіта), зафіксоване в його численних трактатах і полемічних працях;
- проаналізувати особливості філософської теології, космології та антропології Максима Сповідника;
- виявити специфіку філософської теології, логіки, антропології, космології візантійського есенціалізму;
- дослідити специфіку філософської теології Григорія Палами як особливого різновиду візантійського неоплатонізму;
- проаналізувати трансформацію паламізму у неоплатонізмі Каліста Ангелікуда;
- дослідити специфіку паламітської схоластики другої половини XIV і XV століть.

Об'єктом дослідження є візантійський неоплатонізм як філософсько-богословське вчення про Бога, світ, людину, теоретичну, практичну і містичну діяльності християнина.

Предметом дослідження є закономірності еволюції візантійського неоплатонізму.

Методи дослідження. Аналіз еволюції візантійського неоплатонізму потребує продуманої системи **методології дослідження**, яке б здійснювалося на межі релігієзнавства та історії філософії. Тому аналіз виконано на основі комплексного підходу, який містить філософсько-релігієзнавчі та історико-

філософські методи. Автор дотримувався принципів історизму та системності. Свідома позиція позаконфесійності корелює в даному випадку з принципом наукової об'єктивності. Історико-філософська позиція дозволила вийти за межі богословсько-релігійного дискурсу та досягти релігієзнавчих узагальнень. За допомогою герменевтичного й компаративістського аналізу філософських і богословських текстів, створених у Візантії в VI-XV століттях виявлено основні тенденції в історії візантійського неоплатонізму, характерні риси його різних типів. Адекватне розуміння авторів візантійського неоплатонізму стало можливим завдяки постійному порівнянню їхніх текстів із вченням і текстами античних неоплатоніків. У дисертації застосовувалися загально-наукові методи: порівняльно-історичні та структурно-системні методи аналізу, методи узагальнення, аналогій і синтезу, а також проблемно-хронологічний спосіб викладу матеріалу. Конкретно-наукові методи дослідження становлять комплекс герменевтичних, культурологічних, компаративістських методик, реалізованих на засадах історизму, діалогічності та толерантності.

Наукова новизна дослідження. Аналіз процесу еволюції візантійського неоплатонізму проведений на межі релігієзнавства та історії філософії дозволяє констатувати, що він являє собою цілісну філософську традицію, постання і поширення якої мали закономірний характер і полягали в поступовому утвердженні метафізичного способу мислення та схоластичної філософської і богословської культури. Періодичні кризи візантійського неоплатонізму були спричинені спробами знайти нові типи філософської теології, позбавлені метафізичності та схоластичності. Філософія візантійського неоплатонізму визначала характер і розвиток теології у Візантії, здійснила визначальний вплив на православну теологію всіх її типів. Цей різновид християнського неоплатонізму був панівною філософською і теологічною течією впродовж усього існування Візантійської імперії.

Одержані автором наукові висновки та узагальнення обґрунтовано й розвинуто низкою теоретичних положень, що відзначаються науковою новизною, а саме:

- доведено, що відмінною рисою візантійського неоплатонізму є побудова християнських систем філософської теології, ідею якої засновники візантійського неоплатонізму запозичили із системи Прокла, а еволюційні зміни в його розвитку пов'язані з парадигмальними трансформаціями типів філософсько-теологічного вчення про Першопричину;
- встановлено, що першим різновидом візантійського неоплатонізму стала антиметафізична філософія Філопона-Діонісія, яка знаходилась під впливом філософії Дамаскія та була полемічно спрямована проти будь-якої метафізики, а насамперед – проти прокліанства. Для філософії Філопона-Діонісія характерними є філософія надбуття – в теорії Першопричини, агностицизм – в теорії теогносії, вчення про покликання людини стати ангелом («чистим розумом», який «повертається до Бога) – в антропології;
- доведено, що друга форма візантійського неоплатонізму, створена Максимом Сповідником, методологічно є християнською переінтерпретацією прокліанства. Для філософії Максима Сповідника характерні філософія буття – в теорії Першопричини, вчення про персональний характер Божої творчості – в космології, інтуїтивізм – у гносеології, позитивна характеристика всіх здібностей душі та тіла – в антропології;
- виявлено, що третя форма візантійського неоплатонізму виникла в процесі схоластизації філософії та теології Візантії, існувала з кінця VII до початку XIV століття як панівна форма релігійної думки на грецькому Сході. Цей різновид візантійського неоплатонізму розвивали Анастасій Синаїт, Йоан Дамаскін, Фотій, Арефа, Михаїл Псел, Йоан Італ, Миколай Мефонський, Євстратій Нікейський, Михаїл Ефеський, Нікіфор Влеммід та Григорій Кіпрський. Візантійський неоплатонічний есенціалізм знаходився під впливом схоластичної логіки пізнього александрійського неоплатонізму і Порфирія Для філософії цих авторів характерною є філософія сутності (есенціалізм) – в теорії Першопричини, антропології, космології, а також логіцизм – в гносеології та методології. Від есенціалізму латинської схоластики цей тип філософії відрізняється твердженням про неможливість безпосереднього пізнання

сутності Бога. Саме це твердження було радикалізоване попередниками паламізму Нікіфором Влеммідом і Григорієм Кіпрським;

- встановлено, що в 1330-х роках виникає паламізм як пізній візантійський неоплатонізм. Першим різновидом паламізму було вчення самого Палами, сформоване й розвинуте в полеміці з візантійським платонізмом. Методологія Палами суперечливо поєднувала ареопагітичний агностицизм та есенціалістичну схоластику. Для філософії Палами характерними є поєднання філософії надбуття й есенціалізму в теорії Першопричини;
- доведено, що другим типом паламізму було вчення Каліста Ангелікуда, сформоване й розвинуте в полеміці з візантійським томізмом. Методологія Каліста була новою християнською інтерпретацією прокліанства. Для вчення Каліста характерні філософія буття та Єдиного – в теорії Першопричини, містичний раціоналізм та фідеїзм – у гносеології, а також генадична антропологія;
- виявлено, що третім різновидом паламізму стало вчення Феофана Нікейського, Марка Ефеського, Миколая Кавасили та Геннадія Схоларія, яке розвивалося під впливом полеміки із візантійським та західноєвропейським томізмом. Методологією цього різновиду паламізму була силогістика, яка переходила від неоплатонізму до аристотелізму. Феофан Нікейський та Марк Ефеський дотримувалися паламізму і заперечували можливість безпосереднього пізнання Божої сутності. Миколай Кавасила та Геннадій Схоларій визнавали можливість такого пізнання в таїнстві Євхаристії, а тому відходили від паламізму. Миколай Кавасила вважав, що Бог є Любов, а не непізнавана сутність. Геннадій Схоларій доводив, що енергії Бога є його властивостями, а не особливою «благодаттю», як про них вчив Палама. Перехід до християнського аристотелізму підготував ґрунт для православної схоластичної й академічної теології XVI-XIX століть;
- Відтак загалом існувало два типи візантійського неоплатонізму: класичний і посткласичний (паламізм). Еволюція візантійського неоплатонізму відбувалася шляхом схоластизації філософської теології (вчення про

Першопричину). Доведено, що повна схоластика призводить до того, що теологія перестає бути переконливою, а тому подібна тенденція змінювалася спробами деконструкції теології як філософсько-богословської дисципліни, намаганнями повернутися до «чистого віровчення».

Теоретичне значення дослідження. Дисертація є першим в українському академічному релігієзнавстві та світовій науці комплексним фундаментальним дослідженням візантійського неоплатонізму та його еволюції. Результати аналізу дозволяють істотно скоригувати існуючі сьогодні уявлення про православну теологію та візантійську філософію, про розвиток філософської та теологічної думки у Візантії. Це, у свою чергу, дозволяє відійти від стереотипного сприйняття православної теології та релігійної філософії, побачити драматичну боротьбу між намаганням деконструвати метафізику та успішним творенням метафізики буття й метафізичного есенціалізму. Релігієзнавча теза про елінізацію православної теології знаходить комплексне підтвердження на основі вичерпного аналізу філософських і богословських текстів Візантії. Результати дослідження можуть бути використані у створенні широкої теоретико-методологічної і фактичної бази для подальшого вивчення феномену візантійського неоплатонізму, для нових досліджень еволюції православного богослов'я та релігійної філософії. Комплексне дослідження візантійського неоплатонізму дає можливість виявити загальні тенденції розвитку православної теології взагалі та прогнозувати шляхи розвитку сучасної православної думки.

Практичне значення дослідження полягає в тому, що висновки та результати дисертації створюють широке проблемно-тематичне поле для подальших наукових досліджень християнської теології та релігійної філософії. Отримані узагальнення та найважливіші положення дослідження можуть бути використані як методологічна основа для подальших досліджень історії та теорії теології, Результати дослідження дисертації дозволяють значно оновити курси з історії середньовічної теології та філософії. Матеріали дисертації можуть бути використані при розробці курсів з релігієзнавства, історії

філософії, візантієзнавства, філософії релігії. Поруч з цим зазначимо, що викладене в дисертації переосмислення традиційних уявлень про візантійську теологію відкриває нові перспективи для екуменічного богословського діалогу.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою її автора. Висновки, положення наукової новизни отримані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації. Наукова апробація дисертаційної теми здійснювалася у виступах на міжнародних конференціях: «Успінські читання. Суспільство. Сім'я. Освіта. Досвід новомучеників» (Київ, 2003), «Успінські читання. Особистість і традиція: зустріч поколінь та зв'язок часів» (Київ, 2004), «Православ'я і слов'янофільська традиція в релігійній філософії» (Київ, 2004), «Успінські читання: Людина. Історія. Вість» (Київ, 2005), «Роль православних духовних цінностей у формуванні національної свідомості та громадянської позиції сучасної молоді» (Київ, 2005), «Успінські читання. Людська цілісність і зустріч культур» (Київ, 2006), «Успінські читання. Дружба: її форми, випробування та дари» (Київ, 2007), «Простір гуманітарної комунікації: філософія, релігієзнавство, культурологія, теологія» (Київ, 2008), «Успінські читання. Пам'ять та історія: на перехресті культур» (Київ, 2008), ««Знати чи вірити?», до 10-ліття Енцикліки Папи Римського «Fides et Ratio»» (Київ, 2008), «Проблеми гуманізації навчання та виховання у вищому закладі освіти» (Ірпінь, 2009), «Успінські читання. Пам'ять та надія» (Київ, 2009), «Успінські читання. Свято: подяка, звільнення, єднання» (Київ, 2010), «Філософія і феноменологія релігії: демаркація предметних полів» (Івано-Франківськ, 2010) та ін.

Результати дослідження використовувалися дисертантом при викладанні курсів «Філософія» та «Релігієзнавство» в Національному університеті державної податкової служби України. Положення дисертації обговорювалися на засіданнях відділу філософії релігії та Вченої Ради Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Публікації. Результати дисертаційного дослідження викладені в індивідуальній монографії (33 др. арк.) та в 22 публікаціях у фахових наукових виданнях.

Структура дисертації й послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження та специфікою теми. Структура дисертації побудована згідно з проблемно-хронологічним принципом композиції. У першому розділі розглядаються феномен візантійського неоплатонізму, методологічні основи і джерела авторської концепції. Це дозволило перейти в другому розділі до аналізу виникнення візантійського неоплатонізму та дослідити ареопагітизм як перший різновид візантійського неоплатонізму. У протистоянні з ареопагітизмом було створено філософію буття Максима Сповідника, яка аналізується в третьому розділі. Схоластизація візантійського неоплатонізму стала причиною появи особливого його типу – візантійського есенціалізму, суттєві риси та особливості розвитку якого досліджуються в четвертому розділі. Полеміка з платонізмом зумовила виникнення ще одного особливого типу візантійського неоплатонізму – паламізму, а полеміка з томізмом – його швидкі еволюційні зміни. Аналізу еволюції паламізму присвячено п'ятий розділ дисертації.

Таким чином, дисертація складається зі вступу, п'яти розділів, висновків, списку використаних джерел і літератури (1520 позицій).

РОЗДІЛ 1

ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Стан наукового опрацювання проблеми

Явище візантійського неоплатонізму у філософській літературі як цілісний феномен ще не вивчалось. Не досліджувалась еволюція цього явища, і сама можливість виявлення її досі не заявлялася як наукове завдання. Релігієзнавчий аналіз візантійського неоплатонізму в царині історії релігії, філософії та богослов'я досі не здійснювався. Певні спроби досягнути це явище та його історію зробили лише історики філософії.

Творчість візантійських неоплатоніків вивчають сьогодні переважно ті історики філософії, які намагаються показати візантійську філософію у відриві від теології. Таку позицію вперше було заявлено в праці В. Татакіса «Візантійська філософія» (1949) [1412], розвинуто в книзі Г. Подскальські «Теологія та філософія у Візантії» (1977) [1229], а також у низці статей Л. Бенакіса [730; 731; 732; 733]. В. Татакіс, Г. Подскальські і Л. Бенакіс вважають, що філософією є лише «чиста філософія», тобто теоретична діяльність автономного від віри розуму [732, 285, 287, 288]. Філософом є лише той науковець, розум якого сам визначається в найглобальніших світоглядних питаннях. Проте знайти таку чисту філософію у Візантії – справа безнадійна, оскільки головною частиною філософії, згідно з уявленнями всіх античних і візантійських неоплатоніків, має бути філософська теологія [594, 208–209; 1318, 337–339]. Ця теологія є філософською метатеорією щодо власне релігійних уявлень філософів і їхніх богословських догматичних теорій. Коли йдеться про античних неоплатоніків, їхня філософська теологія була пошуком метафізичних раціональних підстав для античного язичництва в теорії Першопричини. А візантійські неоплатоніки розвивали власну філософську теологію як метатеорію щодо власне догматичної теології. Тобто релігійний

контекст вже виступав у раціоналізованій формі, а їм, як філософам, залишалося здійснити пошук основ для догматики або ж філософську критику догматичних уявлень. Наприклад, філософське обґрунтування догматичних тверджень шукали Максим Сповідник, Йоан Дамаскін, Каліст Ангелікуд. Критикували догматичну теологію Йоан Філопон (Діонісій Ареопагіт¹), Пліфон. Поєднати обидві тенденції прагнули Михаїл Псел, Йоан Італ, Григорій Палама.

Проте В. Татакіс, Г. Подскальські та Л. Бенакіс намагаються віднайти «чисту філософію» у Візантії, відкидаючи будь-яку античну та візантійську філософську теологію як містику. Вони вважають, що візантійська філософія – це та філософія, яку викладали в межах вищої візантійської освіти. Обсяг цієї філософії – написані викладачами візантійської вищої школи коментарі до «Органону» й Порфирієвої «Ісагоги», лекції з історії філософії, компендіуми з аристотелівської логіки та фізики, кілька коментарів до праць Прокла й полемічні трактати пізньовізантійського періоду про переваги платонізму чи аристотелізму [732, 287]. Усю цю філософію трактують як педагогічне та світське явище. На думку В. Татакіса, Г. Подскальські та Л. Бенакіса візантійська філософія не лише не мала філософської теології як головної дисципліни. Уся візантійська філософія та логіка, як її складова, не були служницями теології – ані для ортодоксів, ані для еретиків. Таке сміливе твердження В. Татакіс, Л. Бенакіс і Г. Подскальські обґрунтовують посиленням на буцімто цілковиту відсутність у візантійській теології раціональної форми та методологічних засад. В. Татакіс, Л. Бенакіс і Г. Подскальські намагаються довести, що раціональна теологія, побудована як наука, в добу середньовіччя існувала лише в Західній Європі. Там же розвивалась і логіка, яка слугувала для теології методологічним базисом. Візантійська ж теологія залишалася так само

¹ Оскільки Діонісій – це повноцінний псевдонім для автора Ареопагітик, ми, як і сучасні західні дослідники, відмовляємося від використання додавання «Псевдо-». Це видається виправданим особливо тому, що жодних творів самого Діонісія Ареопагіта з першого століття не збереглося, інші візантійські філософи з іменем Діонісій також невідомі.

ірраціональною, як і в патристичний період². Твердження про ірраціональний і нефілософський характер візантійської теології спростовується не лише текстами візантійських теологів, а й працями численних сучасних дослідників. А саме, дослідники пізнього античного неоплатонізму звертають увагу на те, що візантійська теологія була таким самим синтезом раціонального й ірраціонального, як неоплатонічна філософія після Ямвліха [1318, 337–339; 1209; 1216; 1215; 959; 962; 964; 970; 976; 858; 1358; 1075; 1073; 1057]. Зокрема, Г. Сафрей у своїй відомій статті [1312; 1318] довів, що середньовічний ідеал теології як науки було сформовано Проклом³. Г. Сафрей і Л. Вестерінк звернули увагу на те, що цей проклівський ідеал «наукової», або ж «філософської» теології став інтелектуальним викликом для візантійських християнських мислителів одразу після своєї появи. І вже Ареопагітики створюються як християнська «наукова» й «філософська теологія», що має бути адекватною альтернативою Проклівському корпусу загалом і його «Платонівській теології» зокрема [1318, 337–339]. Власне ідеал філософської теології Прокла спровокував появу візантійського неоплатонізму. Л. Вестерінк доводив, що цей ідеал був регулятивом філософської творчості Псела [1483; 1493]. Г. Сафрей також наголошував, що ідеал теології як «священної науки» Томи Аквіната є по суті проклівським [1318, 339], і доводив, що на Тому цей ідеал вплинув не безпосередньо, а через твори Діонісія й арабську філософію. Таким чином, для візантійських мислителів живим прикладом був ідеал Прокла, згідно з яким філософія й теологія пов'язані тісніше, ніж різні науки, між якими є лише зовнішня взаємодія. Філософська теологія мала бути головною складовою філософії. І саме як частина філософії філософська теологія вільно використовує логіку, методологію, фізичні й етичні теорії. І навіть більше: філософська теологія, як вершина філософії, не лише

² До речі, більшість мислителів грецької патристики неможливо вважати ірраціоналістами.

³ Ідеалу філософської теології Прокла присвячено спеціальну збірку наукових праць: *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.

користується досягненнями інших філософських дисциплін, а й знаходить теоретичний фундамент для всіх аксіом, принципів і теорій цих наук. Тому неможливо серйозно говорити про самостійність навіть логіки у візантійський період. На основі неоплатонічних коментарів на «Категорії» сучасний французький дослідник Ф. Гофман робить цілком закономірний висновок про постійну трансформацію логіки відповідно до потреб філософської теології античного неоплатонізму [989]. Аналогічна трансформація відбувалася протягом усього середньовіччя в усіх логічних працях візантійських мислителів. Таку трансформацію логіки у філософів Візантії спеціально досліджують А. Ллойд [1081, 70–75], Ю. Чорноморець [651], А. Лауф [1096], В. Лур'є [517], Г. Беневіч і А. Шуфрін [407].

Оскільки В. Татакіс, Г. Подскальські та Л. Бенакіс відкидають наявність візантійської філософської теології, обсяг інтелектуальної спадщини, що вивчається ними, різко звужується до матеріалу другорядних філософських дисциплін, переважно – до логіки [732, 287]. А оскільки вплив теології на логіку заперечено, то унеможливлено й визнання її неоплатонічного характеру. Але ж візантійські логічні тексти є переважно компіляціями та переказами логічних праць античних неоплатоніків, які свідомо пристосовували логіку до власної язичницької теології. А візантійські філософи при переказі логічних праць античних неоплатоніків пристосовували логіку до потреб власної християнської філософської і навіть догматичної теології. В. Татакіс, Г. Подскальські та Л. Бенакіс в логічних текстах візантійців вбачають лише «світську логіку», хоча мали б проаналізувати давно відкритий істориками теології факт впливу на візантійську логіку християнської теології середньовіччя. Найважливіші особливості візантійської логіки виникли завдяки накладанню наслідків впливу на логіку теології античного неоплатонізму та християнської теології. У будь-якому разі розгляд античних і середньовічних логічних текстів, як «світської логіки», вільної від теологічних та релігійних впливів, є історико-філософською помилкою.

Важливою для В. Татакіса, Г. Подскальські та Л. Бенакіса є проблема хронологічних меж візантійської філософії. Зрозуміло, що візантійська філософська традиція закінчується з падінням Константинополя (1453) і смертю останніх візантійських філософів [1412, 234–254, 263–265; 732, 287]. Після переривання традиції візантійської теології аж до початку XVII століття поствізантійські греки не писали філософських творів і навіть не переписували рукописів філософського змісту [474, 18–19]. Проте для В. Татакіса, Г. Подскальські та Л. Бенакіса критично важливим є датування початку візантійської філософії. Адже якщо вести періодизацію візантійської філософії від перших мислителів, що були власне візантійцями, то серед філософів неодмінно опиняться такі представники неоплатонічної традиції філософської теології як Діонісій, Максим Сповідник, Йоан Дамаскін. Г. Подскальські та Л. Бенакіс знаходять вихід зі складного становища за допомогою простого аргументу, який здається їм слухним. Візантійська філософія нібито розпочалася після епохи патристики, яка закінчилася творчістю Йоана Дамаскіна. На їхню думку, саме після Дамаскіна настає епоха, коли філософія й теологія розділилися. Від IX століття у Візантії, за твердженнями Г. Подскальські та Л. Бенакіса, філософія була лише раціональною, а теологія лише містичною. Сталося це після відновлення вищої освіти у Візантії у IX столітті. Тому першими візантійськими філософами були «іпат філософів» Лев Математик (бл. 790–869), патріарх Фотій (820–891), архієпископ Кесарійський Арефа (бл. 850–944), що коментували античні філософські тексти та розпочали візантійську традицію переписування творів Платона й Аристотеля [732, 287]. Цей аргумент про початок візантійської філософії у IX столітті базується на занадто великій кількості припущень. Адже закінчення грецької патристики часом творчості Йоана Дамаскіна – це наукова умовність [578, 12–13; 531, 9; 601, 77, 84]. Тексти, які є цілком аналогічними до пам'яток традиції патристики, продовжували писатися у Візантії, й православ'я офіційно визнає цілу низку візантійських авторів Отцями Церкви (Симеон Новий Богослов, Григорій Палама, усі діячі «ісихастського відродження»). Також недоведеним є

факт розриву філософії та теології у Візантії, про що ми вже писали вище. Той же патріарх Фотій був видатним теологом, і Г. Подскальські та Л. Бенакіс всупереч власним тезам визнають, що Фотій використовував логіку в своїх теологічних працях, що логіка в нього таки була «служницею» теології.

В. Татакіс визнає, що візантійська філософія розпочинається одночасно з виникненням візантійської цивілізації, а отже першим видатним філософом Візантії слід вважати не Фотія, а Діонісія Ареопагіта [1412, 15]. Проте В. Татакіс, визнавши більш правильну хронологію для візантійської філософії, відмовляється розглядати Йоана Філопона, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Йоана Дамаскіна як неоплатоніків. Александрійського неоплатоніка Філопона В. Татакіс характеризує як християнського аристотеліка [1412, 32–33]. Першим аргументом на користь такої класифікації є систематичне використання Філопоном аристотелівського понятійного апарату. Однак за таким критерієм аристотеліками мали б бути всі неоплатоніки. Другим аргументом є критика Філопоном вчення Прокла про вічність космосу. А проте Філопон критикував й Аристотеля за те саме вчення про вічність космосу. Адже 529 року Філопон написав трактат «Щодо вічності світу проти Прокла», а в 530–534 роки – «Щодо вічності світу проти Аристотеля». В. Татакіс вважає Діонісія Ареопагіта платоніком [1412, 15], Максима Сповідника [1412, 64] і Йоана Дамаскіна [1412, 88] – аристотеліками. У цій небезсторонній класифікації християнських неоплатоніків або як аристотеліків, або як платоніків виявлено всю специфіку історико-філософської методології В. Татакіса. «Чиста філософія» може бути або платонізмом, або аристотелізмом. Неоплатонізм – це взагалі не філософія. А тому, на думку В. Татакіса, всіх мислителів необхідно класифікувати саме за шкалою «платонізм-аристотелізм». Згідно з В. Татакісом усі мислителі, яких не вдається втулити до цієї дихотомії, мають автоматично вибувати з числа філософів. Необхідно віддати належне зусиллям В. Татакіса: він таки розміщує майже всіх візантійських мислителів у партіях «платоніків» й «аристотеліків». На відміну від В. Татакіса, Г. Подскальські та Л. Бенакіс виявляються об'єктивнішими

істориками філософії і визнають, що справжніх «платоніків» і «аристотеліків» у Візантії було не так багато. І саме вони з погляду згаданих дослідників були власне візантійськими філософами. Зазвичай це були викладачі філософії у візантійській системі вищої освіти. Г. Подскальські та Л. Бенакіс визнають існування візантійського неоплатонізму як окремого явища, відмінного від візантійського «аристотелізму» та «платонізму». Однак вони повторюють певною мірою помилку В. Татакіса і багатьох візантійських неоплатоніків продовжують класифікувати як «платоніків» або «аристотеліків». Така класифікація можлива завдяки некритичній довірі до слів самих візантійських авторів про власні симпатії до Платона чи Аристотеля.

В. Татакіс некритично трактує слова Фотія, Євстратія, Палами про їхню симпатію до Аристотеля й на підставі цих тверджень зараховує їх до аристотеліків. Проте Фотій у своїх логічних творах не є прибічником перипатетизму, не дотримується ні вчення Аристотеля, ні Олександра Афродізійського. Фотій суворо дотримується у своїй інтерпретації розуміння аристотелівської логіки, яке було в неоплатоніка Порфирія та пізніх александрійських неоплатоніків. І саме це мало б стати основою для історико-філософської оцінки. Усі праці Євстратія Нікейського є перифразами неоплатонічних коментарів на твори Аристотеля. Григорій Палама на початку власної енциклопедичної праці «Сто п'ятдесят глав» викладає свою фізику, антропологію, гносеологію та психологію. І весь цей виклад є саме перифразами з творів александрійських неоплатоніків, які далекі від чистого аристотелізму⁴. Єдина критична змістовна заувага до неоплатонізму в цьому творі Палами стосується вчення про Світову Душу, яку, на думку св. Григорія, неоплатоніки домислили через язичницькі переконання, відступаючи від наукової неупередженості [321, 14–16]. Так само невірно В. Татакіс слова Михаїла Псела та Йоана Італа про їхні симпатії до Платона трактує як ознаку

⁴ Цей перифраз доповнюється християнськими тлумаченнями викладеного матеріалу, але сам матеріал за своїм походженням є шкільною фізикою, антропологією, гносеологією та психологією Александрійського неоплатонізму.

їхнього платонізму. Проте ці візантійські мислителі писали власні твори переважно методом перифраз фрагментів із праць александрійських і афінських неоплатоніків [1004; 864]. На основі текстів Михаїла Псела та Йоана Італа можна зробити лише той висновок, що вони були не «візантійськими платоніками», а візантійськими неоплатоніками. Відмінність між Михаїлом Пселом і Йоаном Італом, з одного боку, та патріархом Фотієм, Євстратієм Нікейським, Григорієм Паламою, з іншого, не є відмінністю між платоніками та аристотеліками. Тут В. Татакіс помиляється. Відмінність полягає лише в тому, що Михаїл Псел та Йоан Італ текстуально й ідейно залежали не лише від александрійського неоплатонізму, а й від мислителів афінської неоплатонічної школи, особливо від «божественного Прокла» [864]. Принаймні всі розбіжності між візантійськими філософами, що були більш схильними до платонізму чи до аристотелізму, – це розбіжності в межах саме неоплатонізму. Таким чином, головний методологічний прийом праці В. Татакіса – змалювання історії візантійської філософії як столітнього суперництва аристотелізму та платонізму є помилковим. Другим важливим недоліком «Візантійської філософії» В. Татакіса є відсутність будь-якої гіпотези про шляхи розвитку візантійської філософії. На думку В. Татакіса, платонізм і аристотелізм є видатними досягненнями грецького духу, тож якісні зміни у візантійській філософії – породженні грецького духу – аж ніяк неможливі. Аналіз у праці В. Татакіса самої лише «академічної філософії» створює ілюзію правдоподібності, яка, однак, зникає, якщо звернутися до вивчення першоджерел. Причина хибних висновків В. Татакіса полягає в недостатній обізнаності з особливостями філософської теології пізнього (постпроклівського) античного неоплатонізму та з пам'ятками античної філософії елліністичного й пізньоантичного періодів.

Погляди В. Татакіса на візантійську філософію намагався творчо розвинути Ф. Шеррард у своїй праці «Грецький Схід і латинський Захід» [1347; 661]. Однак гіперкритичне ставлення до католицтва в поєднанні з поверховими уявленнями в царині історії філософії зумовили значну кількість довільних припущень, що трактуються Ф. Шеррардом як встановлені наукою істини. На

думку Ф. Шеррарда, ортодоксальна православна теологія є аристотелізмом. Дослідник вважає, що асимілювати філософію Аристотеля християнству вдалося, а філософію Платона – ні, оскільки вчення про ідеї завжди залишається по суті язичницьким попри будь-які спроби його християнізації. Тому, згідно з Ф. Шеррардом, християнський аристотелізм є ортодоксією, а християнський платонізм – язичництвом у християнстві. Ф. Шеррард гадає, що платонізм постійно намагався відродитися у Візантії та підточити цю християнську цивілізацію зсередини. Дослідник вважає в платонізмі Михаїла Псела, Йоана Італа, Віссаріона Нікейського одностайний духовний рух гуманізму. Цей гуманізм регулятором суспільного життя замість Біблії робив платонівські «ідеї». На думку Ф. Шеррарда, платонізм у Візантії зазнав поразки внаслідок діяльності ортодоксів-аристотеліків, але переміг на Заході. Цікаво, що Ф. Шеррардові так і не вдалося хоча б приблизно схарактеризувати «християнський аристотелізм» Візантії, який буцімто завдав поразки платонізму гуманістів. Описуючи ортодоксальну візантійську теологію, Ф. Шеррард не може довести її аристотелізм. Зі згаданої праці годі зрозуміти, в чому полягає принаймні одна ознака аристотелізму ортодоксів (хоча б у сфері логіки). Таким чином, у праці Ф. Шеррарда містяться вельми суб'єктивні, довільні уявлення про історію боротьби ідей у Візантії. Хибною є основна теза Ф. Шеррарда, оскільки аристотелізм сам по собі, без докорінної трансформації, не може бути філософською основою християнської ортодоксії. Як правильно зазначає Д. Рунія, «перед тим, як аристотелізм міг бути покладений у фундамент християнської філософії, його слід було б адаптувати, насамперед неоплатонізувати. Тенденція до синтезу думки Платона й Аристотеля в пізній античності була засадовою. Теологію «Метафізики» було змінено через впровадження циркуляційного мотиву; сущі, створені Богом, поверталися до нього, як до власного джерела. Евдемонізм етичних праць було докорінно переінтерпретовано: людський кінець і вище покликання почали розуміти як споглядання Бога. У психології активний і пасивний інтелект почали

тракувати як такі, що належать людині, чия душа більше не вважається смертною» [1299, 26].

Усвідомлення помилковості гіпотези В. Татакіса (й Ф. Шеррарда) про боротьбу аристотелізму та платонізму уможливило появу нової інтерпретації історії візантійської думки. Л. Бенікіс проінтерпретував її як боротьбу християнського номіналізму візантійців із язичницьким реалізмом платонізму. Л. Бенакіс (до речі, його помилкові трактування було «творчо розвинуто» В. Лур'є) намагається довести, що візантійські неоплатоніки (і навіть їхні попередники – александрійські неоплатоніки від Аммонія, сина Гермія) були номіналістами (й тому аристотеліками), оскільки вони вважали, що реально існують лише індивідуальні речі та істоти. Теорію Л. Бенакіса критикували А. Ллойд [1081, 68–70] та С. Месяц [537]. Як правильно зазначає А. Ллойд, у традиції александрійського та візантійського неоплатонізму загальне не лише предикуюється індивідуальному, а й реально є загальним для індивідуального, є таким загальним, що існує в самому ж індивідуальному [1081, 68–75]. У свою чергу С. Месяц нагадує, що всі александрійські та візантійські неоплатоніки визнавали існування загального й «до речей» – як ідей у Божественному Розумі. Приписувати візантійським неоплатонікам номіналізм зразка Дунса Скотта чи Вільяма Оккама немає жодних підстав.

Отже, намагання В. Татакіса, Г. Подскальські та Л. Бенакіса віднайти «чисту філософію» у Візантії призводили до помилкових уявлень про візантійську філософію. Її очевидний неоплатонізм замовчувався або мінімізувався. Прихильність до Платона чи Аристотеля, що висловлювалася неоплатоніками, приймалася дослідниками за означення справжньої філософської позиції давніх авторів, які завжди залишалися винятково неоплатоніками. Через методологію, що суперечила фактам, виникла парадоксальна ситуація, коли головна течія візантійської філософії – неоплатонізм – залишалась без адекватного дослідження. Про неоплатонізм згадували лише в зв'язку з Ареопагітиками, щодо яких вплив текстів Прокла та Дамаскія був занадто очевидним, що ним можна було знехтувати. Помилкова

класифікація візантійських неоплатоніків як аристотеліків чи платоніків – лише перший варіант традиційних викривлених уявлень. Історики теології також часто застосовують у дослідженнях подібні «ідеальні моделі» візантійської думки, які суперечать фактам.

Якщо В. Татакіс, Г. Подскальські та Л. Бенакіс намагалися віднайти у Візантії філософію як автономну від теології інтелектуальну діяльність, то Н. Матзука, один із учнів провідного грецького теолога Х. Яннараса, взяв за основу протилежну, але не менш помилкову методологію. Грецький «православний філософ» Н. Матзука [1127] побачив у візантійській філософії синтез християнського віровчення (як змісту) та античної філософії (як форми). На думку Н. Матзуки, як форму для філософії християнської було використано два різновиди античної філософії. Автор Ареопагітик і Максим Сповідник вдало застосували мову Прокла, решта візантійських мислителів – мову логіки Аристотеля, але дві мови не заважають єдності християнської філософії Візантії. Н. Матзука переконаний, що створити такий синтез міг лише національний грецький геній. Тому візантійська філософія – це грецька філософія візантійської доби. Найповніше візантійську філософію як систему виражено в працях Йоана Дамаскіна. Останній (за словами Н. Матзуки) є синтетичним філософом і творцем візантійської енциклопедії знань. У цілісному християнському світогляді Йоан Дамаскін насамперед знаходить місце для філософії як природної теології, оскільки людина має істинні апостеріорні та апріорні знання, які спонукають її до визнання існування християнського Бога. Філософією також є й догматична теологія. Це буцімто підтверджують шість визначень філософії, що їх наводить Йоан Дамаскін [115, 533BC]. Філософія як теорія має бути: істинним пізнанням суцього (перше визначення), божественних і людських речей (друге), наукою наук і мистецтвом мистецтв (п'яте). Філософія як практика має бути: вмиранням для чуттєвого світу (третє визначення), уподібненням до Бога (четверте) та любов'ю до Нього як до Мудрості (шосте). На думку Н. Матзуки, у цих визначеннях відбувається зрощення теології та філософії, єднання благодатного та природного знання.

Зовсім не згадує Н. Матзука про те, що Йоан Дамаскін не є автором системи шести визначень філософії. Її запровадив у викладанні філософської пропедевтики засновник александрійського неоплатонізму Аммоній, син Гермія [666, 65]. У пропедевтиках до філософії александрійських неоплатоніків обов'язково зазначалося, що ці шість визначень створені Піфагором, Платоном і Аристотелем [325, 57–58], а неоплатоніки лише узагальнили їх. Усі александрійські неоплатоніки використовували у власних пропедевтиках тлумачення цих визначень [666, 65]. Завершилася ця традиція анонімними пролегоменами до філософії «Визначення філософії», що приписувалися александрійському неоплатоніку Давидові [325]. Тому приписувати християнський зміст системі шести визначень філософії немає жодних історико-філософських підстав. Далі Н. Матзука заявляє вже без жодних аргументів, що для Йоана Дамаскіна філософія була злютованою з літургійним життям та вірою. За Н. Матзукою, складові сфери формування ідей візантійської філософії – це віра, церковний досвід, відчуття священної історії, літургія. Він видає бажане для себе (як для конфесійно заангажованого мислителя) за дійсне. Описуючи засадові особливості візантійської філософії, Н. Матзука є радше теологом, що надів маску історика філософії. Згідно з Н. Матзукою, філософія Візантії є священною філософією. Вона є узагальненням у думці священної історії Візантії. У священній філософії Візантії більшість тем взято від догматичного вчення Церкви і найголовніша з них – Божественна Творчість. Грецьку філософію було прищеплено до стовбура догматики, і це уможливило ортодоксальне вчення про творення світу у візантійській філософії. Альтернативою до такого вчення може бути лише маніхейство. Усі античні філософи, на думку Н. Матзуки, були маніхеями до маніхейства. Грецька думка була християнізована, й лише це є виходом зі скептицизму, що був останнім словом античної філософії. Християнство дає можливість у візантійській філософії сформуванню нову епістемологію, для якої джерело знання – це догмати та практика. При вивченні візантійської філософії необхідно обмежити історико-критичну методологію апофатикою.

Філологічний та історико-критичний метод має застосовуватися лише доти, доки він не порушує органічної єдності предмету вивчення. А священна візантійська філософія таку єдність мала. Містика повинна завжди залишатися містикією, хоча на її основі й виникає наукове філософське знання згідно з методологією Григорія Палами. Уся ця пристрасна православна концепція доповнюється кількома конкретними зауваженнями щодо номіналізму візантійських філософів. Н. Матзука пише, що для нього очевидно є співзвучність номіналізму Григорія Палами та Вільяма Оккама. Проте він вважає, що паламізм породжений церковним досвідом, а оккамізм – кризою схоластики, що розпочалася з Бурідана. Схожість результатів ісихії та силогістики – це завжди лише схожість. Н. Матзука запевняє, що філософи ніколи не посідають істини й лише прагнуть до неї. А теологія таким знанням істини володіє. Лише теологи, як індивіди, прагнуть до істинного знання, а теологія, як наука, виражає істину. Згідно з Н. Матзукою, візантійська філософія постійно перетворювалася в теологію, оскільки візантійські філософи знали живого Бога Біблії й мислили на основі цього досвіду. Неоплатонізм візантійців не став предметом аналізу Н. Матзуки. Та він не зупиняється й на аристотелізмі чи платонізмі візантійських філософів. Для нього візантійська філософія після стадії формування не розвивалася. А сформована вона була каппадокійцями, й проіснувала незмінною до падіння Візантії. І Н. Матзука закликає греків повернутися до неї, як до своєї національної філософії. Але ж фактично змальована ним «філософія» є такою ідеальною теологією, якої реально у Візантії не існувало! Таким чином, християнський екзистенціалізм Н. Матзуки веде його до фактичної відмови від історико-філософського аналізу візантійської філософії на користь теологічної інтерпретації в дусі сучасної екзистенційної теології.

Предметом дослідження праці В. Лур'є «Історія візантійської філософії. Формативний період» (2006) [517] є історія візантійської теології. Як історик теології, В. Лур'є є учнем А. Грильмаєра, І. Меєндорфа, Г. Флоровського. Також В. Лур'є систематично намагається використати у своїй історії

візантійської теології досягнення історико-філософської думки загалом й істориків візантійської філософії зокрема. На жаль, В. Лур'є занадто довіряє таким дослідникам, як Л. Бенакіс, що призводить до низки помилок, коли він віднаходить аристотелізм та номіналізм там, де його немає. В. Лур'є намагається відтворити всі основні етапи христологічних дискусій Візантії та віднайти їхнє філософське підгрунтя. Фактично В. Лур'є цікавить не візантійська філософія, а її вплив на теологів, що століттями сперечалися про Христа. Хоча ці теологи часто й були візантійськими філософами, але все ж зміст книги не відповідає назві. Дивним чином у праці не розглянуто Ареопагітики. Навіть якщо в ній розглянуто лише філософський компонент христологічних дискусій, таку прогалину неможливо пояснити: Ареопагітики не лише становлять епоху в історії візантійської філософії, а й справили величезний вплив на христологічні дискусії. Візантійська філософія, на думку В. Лур'є, не є різновидом неоплатонізму, платонізму чи аристотелізму. Вона є специфічно християнською філософією, породженою інтелектуальним викликом християнства античній думці. А саме, християнське віровчення про Трійцю та Боголюдину об'єктивно неможливо осмислити за допомогою аристотелівської логіки чи неоплатонічної діалектики. Тому зміст християнського віровчення неможливо висловити за допомогою інструментарію античної філософії і знадобилася довга еволюція думки. перш ніж у системі Максима Сповідника було віднайдено способи задовільного інтелектуального тлумачення головних догматів християнства. В. Лур'є переконаний, що довершеного філософського вираження християнського віровчення про Трійцю й Боголюдину не було створено й досі. Візантійська філософія занадто залежна від Аристотеля, щоб вважатися таким адекватним вираженням. Уся наведена загальна характеристика візантійської філософії суперечить твердженням самого ж В. Лур'є про те, що всі візантійські філософи та теологи залежали або від Порфирія та александрійського неоплатонізму (каппадокійці, Леонтій Візантійський, Максим Сповідник та інші), або ж від Прокла (Михаїл Псел, Йоан Італ).

В. Лур'є правильно зазначає, що індивідуальне в теорії каппадокійців не мало онтологічного пріоритету стосовно загального⁵, але без будь-яких обґрунтувань веде мову про пріоритет гносеологічний. В. Лур'є твердить, що, згідно з каппадокійцями, індивідуальне буцімто є для пізнання явленим, а загальне – не явленим, апофатичним. Однак у текстах каппадокійців і візантійських філософів ідеться про рівну міру апофатичності індивідуального та загального, а також про рівну міру їхньої виявленості у властивостях і діях.

В. Лур'є приписує засновникові александрійського неоплатонізму Аммонію, сину Гермія, номіналізм й учення про подвійну індивідуалізацію [516]. Під останньою розуміють таке: загальне в індивідах є не самим загальним чи його присутністю, а особливим конкретним загальним, уже частково індивідуалізованим. Такого вчення в Аммонія не було, про що й нагадала В. Лур'є дослідниця неоплатонізму С. Месяц [537] ще при попередній публікації окремих фрагментів «Історії візантійського неоплатонізму». В. Лур'є проігнорував цю критику [517], не розглянувши тексти Аммонія, які цитувала С. Месяц. Зазначимо також, що В. Лур'є в цих своїх поглядах залежить від Л. Бенакіса, але теорії останнього аргументовано розкритиковані А. Ллойдом в книзі «Анатомія неоплатонізму» [1081, 68–75]. У приписуванні Аммонію номіналізму В. Лур'є виходить за межі наукового дискурсу, спотворюючи тексти Аммонія у своїх «перекладах». Так само В. Лур'є чинить при розгляді христології Йоана Філопона, який буцімто залежав від Аммонія. Хоч би як бажав того В. Лур'є, насправді Йоан Філопон не був номіналістом і не вдавався до теорії подвійної індивідуалізації. Це означає, що твердження В. Лур'є про те, що головною дилемою в історії візантійської філософії була боротьба між прибічниками різних теорій індивідуації, є помилковим, і вся інтрига з теоріями індивідуалізації існує тільки в уяві дослідника.

В. Лур'є викладає систему Максима Сповідника, спираючись на аналіз Сьомого трактату «Труднощів» та на монографію Ж.-К. Ларше 1996 року «Обоження згідно з Максимом Сповідником» [1062], але дивним чином невірно

⁵ Проти інтерпретацій сучасних православних екзистенціалістів.

розуміє досить просту центральну для цього візантійського мислителя концепцію способів існування – індивідуального та загального, яку, проте, було адекватно викладено в монографії Ф. Гайнцера [981]. Ф. Гайнцер переконливо доводить, що в антропології та христології Максима Сповідника центральним поняттям є «спосіб» («тропос») існування та дії. У будь-якої людини спосіб існування та спосіб дії зумовлені її іпостассю, особистістю, тоді як людяність визначається загальною ідеєю людинності («логосом», тобто задумом Бога про людську природу). Людяність як загальна сутність є незмінною й тотожною в усіх людей. А спосіб існування є індивідуальним, але й тут існує певна універсальність: риси способу існування задаються не лише унікальними іпостасями самих людей, а й іпостасними способами їхніх перших прабатьків. Спотворення природного для людини способу існування від Адама та Єви передається їхнім нащадкам через народження. У Христі загальна людинність індивідуалізується знову, оскільки її спосіб буття визначається Іпостассю Сина Божого: надприродний спосіб народження від Марії не був звичайним народженням від батьків через сім'я, Іпостась Сина Божого стала визначальним формальним принципом для людства-матерії від Марії. Така переіндивідуалізація людинності задає не лише індивідуальний спосіб існування людської природи самого Христа, а й зумовлює новий загальний спосіб існування для людей. Цей спосіб життя добровільно приймається людиною в хрещенні, зростає через євхаристичне єднання з Христом. Людина стає подібною до людської природи Христа й навіть до індивідуальних рис Його Особистості. Така діалектика між індивідуальними та загальними способами існування справді наявна у творах Максима Сповідника. Її виявлення та аналіз є величезною заслугою Ф. Гайнцера, оскільки це дало змогу побачити антропологію та христологію Максима Сповідника як єдину теоретичну систему, побудовану на одній основі, з використанням однакової системи категорій та метафізичних законів. Саме нерозуміння цієї центральної для теології та філософії святого Максима концепції зумовлює низку помилок В. Лур'є. Зокрема, він не визнає реалізму каппадокійців та Максима, згідно з яким

всі індивіди дійсно існують у чуттєвому чи ангельському світах. В. Лур'є вважає, що індивіди отримують справжнє існування лише в Бозі, при обоженні, а до цього мають лише потенційне існування. Нерозуміння Максимової теорії індивідуалізації, значення поняття способу існування та заперечення дійсності індивідуального – все це знецінює працю В. Лур'є в центральному для неї розділі про Максима Сповідника.

Розділ книги В. Лур'є про філософію іконоборців й іконошанувальників насправді є аналізом христологічного, а не філософського компоненту цих дискусій. В. Лур'є широко запозичує матеріали дисертації В. Баранова [707], який навіть називається співавтором розділу. Однак загалом виклад є плутаним і програє порівняно з присвяченими цій проблематиці працями В. Баранова.

Останні розділи книги містять низку домислів автора. Наприклад, В. Лур'є вважає Михаїла Псела прокліанцем через його восхваляння Прокла. Уся пізня візантійська філософія чомусь видається йому боротьбою прокліанських гуманістів і еретиків із ортодоксами, які відроджували теологію Максима Сповідника. Жодних доказів на користь існування православної ортодоксії саме у формі наслідування вчення Максима В. Лур'є не наводить. Фактично, В. Лур'є не знаходить адекватного інструментарію для аналізу всієї візантійської філософії та теології після Максима Сповідника.

Німецький дослідник К. Ойлер у межах наукової історико-філософської методології робить висновок про проблематичність виокремлення «чистої філософії» з теологічно-метафізичних уявлень візантійських мислителів. У своєму збірнику статей «Антична філософія та візантійське середньовіччя» (1969) [1174] він наголошує, що філософські питання порушувалися й розв'язувалися візантійцями невідривно від теології. Додаткова проблема, на думку К. Ойлера, полягає в тому, що зростання знань про пізню античну філософію, особливо неоплатонізм, переконливо доводить, що власне філософське у візантійському філософсько-теологічному синтезі було переважно продовженням античної традиції. К. Ойлер не вбачає можливості розв'язку зазначених проблем, але вже визнання їх є його великою заслугою.

Німецький дослідник Г.-Г. Бек намагався узагальнити історико-філософські уявлення про візантійську теологію в кількох розділах своїх монографій [716; 715; 717]. На його думку, специфіка візантійської теології визначається пануванням ірраціоналізму в її методології. Згідно з Г.-Г. Беком, ірраціоналізм і містицизм є ознакою розриву з філософським мисленням. Він не помічає того, що в історії філософії зустрічаємо чимало філософів, що обстоювали ірраціоналізм і містицизм у методології філософії та теології. В античності такими філософами були саме неоплатоніки. Г.-Г. Бек ігнорує той факт, що єдність містицизму та раціоналізму була властива античному та середньовічному неоплатонізму. Неоплатонізм не лише допускав таку єдність, а й теоретично її обґрунтовував. Не дивно, що така єдність була природною для більшості візантійських теологів і філософів.

Деякі дослідники фактично уникали концептуального історико-філософського аналізу візантійської думки, вдаючись до методу хронологічної розповіді про мислителів Візантії. До таких вчених належать С. Аверинцев та К. Ієродіакону.

С. Аверинцев описав візантійську філософію як галерею інтелектуалів, що намагалися мислити теологічно й по-філософськи, залежали від античних попередників, створювали синтетичні праці та коментарі, але так і не сформували оригінальних філософських учень і течій [383; 384]. Подібні оцінки характерні й для сучасної дослідниці візантійської філософії К. Ієродіакону, яка написала кілька розділів у монографії «Візантійська філософія та її античні джерела» [1003; 1004; 1005] та велику статтю «Візантійська філософія» у «Філософській енциклопедії» [1002]. Вона визнає великий вплив Платона, Аристотеля, античного неоплатонізму на візантійську філософію, але не робить жодних висновків із того факту, що візантійські філософи бачили платонізм й аристотелізм очима александрійських неоплатоніків. К. Ієродіакону подає власну періодизацію історії візантійської філософії [1003, 5–6]. Перший період – це час «християнських отців» (IV–VIII ст.), серед яких філософами були Василій Великий, Григорій Ниський, Немесій, Діонісій, Прокопій Газський,

Максим Сповідник і Йоан Дамаскін. Незрозуміло, як каппадокійці, що жили в античні часи, а не у візантійське середньовіччя, могли стати візантійськими філософами. Цікаво, що у своїй енциклопедичній статті К. Ієродіакону виправляє саму себе і вилучає весь цей перший період [1002, 787–788]. Однак чинить це за формальними ознаками, відшукавши початок для візантійської філософії відразу після епохи патристики (яку традиційно завершують для грецького Сходу 750 роком, датою смерті Йоана Дамаскіна). Другий період історії візантійської філософії в монографії (та її початок в енциклопедичній статті) згідно з К. Ієродіакону – це час «візантійського гуманізму» (IX–X ст.), коли філософами були Лев Математик, Фотій, Арефа. К. Ієродіакону зазначає, що характеристикою цього етапу є відновлення традицій шкільного коментування Аристотеля, однак із зауваг Фотія в «Амфілохіях» впливає, що така традиція у Візантії насправді не переривалася [376, 99]. К. Ієродіакону сприймає симпатії Фотія до Аристотеля як ознаку його аристотелізму, а симпатії Арефи до Платона як його визнання себе платоніком. Проте безпосереднє звернення до текстів цих авторів показує, що вони обидва як філософи залежали не від Платона чи Аристотеля, а від александрійських неоплатоніків та Порфирія [864, 144; 15]. Дивно, але жодних історико-філософських висновків з цього факту К. Ієродіакону не робить. Третім етапом розвитку візантійської філософії дослідниця вважає період Комніних (XI–XII ст.). Його представниками були Михаїл Псел, Йоан Італ, Феодоріт Смирнський, Євстратій Нікейський, Михаїл Ефеський, Микола Мефонський. Дивує сам перехід до періодизації за династіями. Четвертий період «імперії в Нікеї» здається зовсім штучним. Найважливішими його представниками є мислителі шкільної традиції – викладач Никифор Влеммід та імператор-інтелектуал Феодор II Ласкаріс. Хоча лише перший залишив значну філософську спадщину, що складається з підручників і коментарів. П'ятий період названо «Палеологівським» (XIII–XV ст.) і кількісно він представлений широко, що справляє враження доби розквіту, а не епохи запеклих світоглядних дискусій. Головними представниками цього Палеологівського періоду за К. Ієродіакону

є: Георгій Пахімер, Максим Плануд, Варлаам Калабрійський, Никифор Григора, Григорій Палама, Григорій Акіндін, Миколай Кавасила, Димитрій і Прохор Кідоніси, Георгій Геміст Пліфон, Георгій Трапезунтський, Феодор Газа, Андронік Каліст, Георгій (Геннадій) Схоларій, Віссаріон, Михаїл Апостолій. К. Ієродіакону не може назвати жодного принципу, який об'єднує цих філософів, крім того, що вони жили в одну історичну епоху. Проте історико-філософський і релігієзнавчий аналіз виявляє у візантійській філософії цього періоду кілька філософських течій. По-перше, продовжував розвиватися візантійський неоплатонізм, що набув форми «паламізму». По-друге, вже існував візантійський платонізм. По-третє, виник візантійський томізм. По-четверте, відбулося навіть відродження античного неоплатонізму, як явище анти-візантійське і проторенесансне. Історико-філософський погляд мав би замінити традиційний ідеологічний поділ візантійських інтелектуалів на «гуманістів» й «ісихастів», «філософів» і «містиків» класифікацією, здійсненою власне за парадигмами наявних у пізній Візантії філософських шкіл. Це б уможливило об'єктивний аналіз теологічних учень пізньовізантійського періоду. Зазначимо також, що К. Ієродіакону не пояснює причин кінця візантійської філософії, не вказує на логіку переходу до наступного періоду в історії філософії на грецькому Сході.

Здійснений аналіз праць, присвячених історії візантійської філософії, дає змогу зробити висновок, що її вивчення загалом не вийшло за межі ембріонального розвитку. Зокрема, пошуки схем для інтерпретації багатого фактичного матеріалу ще не стали основою відкриття дослідницької парадигми, адекватної об'єктові вивчення. На нашу думку, лише розгляд історії філософії Візантії як еволюції візантійського неоплатонізму може дати ключ до розуміння типологічної специфіки цієї філософії та пояснити закономірності її розвитку. Проте сьогодні ще не створено жодної праці, присвяченої візантійському неоплатонізмові як цілісному напрямку філософської та богословської думки, що мав складну еволюцію протягом майже тисячолітньої історії (VI–XV століття). Причина такої прогалини є об'єктивною. Такі праці

могли б з'явитися лише після фундаментальних досліджень александрійського неоплатонізму, який історично був безпосереднім ґрунтом для неоплатонізму візантійського протягом всього його існування. А вивчення александрійського неоплатонізму як особливого явища в історії філософії інтенсивно розвивається лише зараз завдяки систематичним дослідженням пізньої античної філософії, що розпочалися з праці А. Фестюжера, Л. Вестерінка, Р. Сорабджі. У їхніх працях наголошується на тому, що александрійський неоплатонізм трансформувався у візантійський, але ця лінія розвитку філософії ними систематично не розглядалася. Крім того, важливо враховувати, що на візантійську філософію суттєво вплинув афінський неоплатонізм. Залежність візантійців від останніх видатних античних неоплатоніків Дамаскія Діадоха (Афіни) та Аммонія, сина Гермія (Александрія), стає предметом спеціальних досліджень лише нині. Те, що на Ареопагітики справив суттєвий вплив не лише Прокл [1050; 1051; 1402; 1216; 1209; 726; 858], а й останній діадох Афінської школи Дамаскій, довела лише С. Лілла [1074, 135-152], а специфічна трансформація прокліанства в Максима ще не досліджена істориками філософії⁶. Залежність візантійських викладачів філософії від пізніх александрійських неоплатоніків лише починає усвідомлюватися як визначальна для їхнього світогляду. Методологічні дискусії про необхідність вивчення паламізму як форми неоплатонізму перебувають ще на стадії ембріональній [1508]. Таким чином, немає досліджень зародження та розвитку візантійського неоплатонізму, хоча на їхній доцільності наголошують Р. Сорабджі, Ю. Шичалін, Ф. Гофман та ін.

⁶ Необхідність вивчення спадщини Максима Сповідника як явища середньовічної філософії не може піддаватися сумніву після праць: Lacner W. Studien zur Philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitatzen bei Maximus dem Bekenner, Graz, 1962 (thèse dactylographiée) [1057]; Perl E. D. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor. Ph.D. thesis, Yale University, 1991 [1215]; Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles. Oslo: Universitet i Oslo, 1999 [1215]; Mueller-Jourdan P. Typologies patio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquite tardive. Leiden, Boston: Brill, 2005 [1151].

Невдалою спробою дослідження трансформації античного неоплатонізму в середньовіччі стала праця С. Герш «Від Ямвліха до Еріугени. Дослідження передісторії та еволюції Псевдо-Діонісієвої традиції» [910]. Учений намагається відтворити еволюцію афінського неоплатонізму, особливо прокліанства, у філософії Ареопагітик, Максима Сповідника та Скота Еріугени. Для нього Діонісій Ареопагіт і Максим Сповідник – це представники грецької патристики. С. Герш називає їх християнськими неоплатоніками проклівської традиції, відокремлюючи від Григорія Ниського та Августина, які, згідно з його інтерпретацією, були «плотиніанцями». Візантійського неоплатонізму як філософської течії, що тривала аж до XV століття, дослідник не помічає. Однак і його інтерпретацію християнського неоплатонізму Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника не можна вважати адекватною. С. Герш вважає, що ці візантійські автори належали до єдиної лінії в межах неоплатонізму, за якою йшли Ямвліх, Сиріан, Прокл, Дамаскій, Діонісій, Максим, Еріугена. У межах цієї лінії філософської спадкоємності буцімто існувала спадкоємність в інтерпретаціях неоплатонічних теорій. С. Герш намагається дослідити цю спадкоємність, але при цьому визнає, що на неоплатоніків від Сиріана до Еріугени справили вплив представники «неямвліхівських неоплатонічних традицій», а також автори, що належали до інших філософських і богословських шкіл. С. Герш вважає, що на Сиріана та Прокла справили вплив Плутарх Афінський, на Дамаскія – «невідомі християнські автори», на Діонісія – каппадокійці, на Максима Сповідника – каппадокійці та Леонтій Візантійський, на Еріугену – Ориген, каппадокійці, Епіфаній, Августин, Макробій, Марціан Капелла, Боецій. Дивно, але роль александрійського неоплатонізму нехтується. А проте саме александрійські неоплатоніки були важливою ланкою передачі традицій неоплатонізму від античності до середньовіччя [1494; 1381; 1386; 1382; 662, 317]. Зокрема, вони справили такий вплив на Максима Сповідника, що проігнорувати його означало б спотворити історичну дійсність. Цей вплив прослідковано в дисертації В. Лакнера

«Дослідження філософської шкільної традиції та цитування Німесія в Максима Сповідника» [1057], звичайно, відомій С. Гершу.

Суттєвим недоліком монографії С. Герша, на нашу думку, є обмежений набір тем, що вирізняються як головні для цієї традиції неоплатонізму від Ямвліха до Еріугени. Також суттєвим недоліком дослідження С. Герша є те, що автор розглядає історію наслідування та трансформацій низки неоплатонічних концепцій Ямвліха на рівні поверхових аналогій, які почасти вводять самого С. Герша в оману. Дослідник намагається фактично вивести певну «схему реальності» Ямвліха-Сиріана-Прокла-Дамаскія, після християнської трансформації якої виникає «схема реальності» Діонісія-Максима-Еріугени. С. Герш розглядає структури: реальності – як діалектичну єдність процесів сходження вниз і сходження вгору; каузальності – як циклічного процесу (перебування, вихід, повернення); свідомості – як повноти (плероми) ідей (логосів). Ця класифікація навіть стосовно античних неоплатоніків дещо спотворює їхні погляди, оскільки С. Герш спрощує теорії неоплатоніків до мертвих схем там, де вони були складнішими, ніж вимагало його дослідження, та знаходить складні розбіжності там, де їх не було. Ще більш штучними є інтерпретації С. Герша християнського неоплатонізму Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника, оскільки авторові необхідно підігнати думку цих мислителів під вищезгадані класифікації, а також показати їх як закономірний етап на шляху до системи Еріугени. С. Герш не бачить справжньої оригінальності кожної з трьох систем християнського неоплатонізму, які він вивчає: Діонісія, Максима та Еріугени. Нерозуміння оригінальності мислення Максима порівняно з іншими авторами античного та християнського неоплатонізму особливо впадає в око. Та це не дивно, оскільки загалом у дослідженні С. Герша немає необхідної для такого аналізу глибини. На нашу думку, це зумовлено вибором самої послідовності дослідження, що вибудовується, як аналіз певної узагальненої «схеми реальності» за античним неоплатонізмом Ямвліха, потім – трансформації цієї «схеми» та виникнення «схеми» християнського неоплатонізму. Також праці С. Герша властиві

принципові помилки, які виникли через конфесійну заангажованість дослідника. У неоплатонізмі він вбачає суттєве джерело томізму, не менш важливе, ніж аристотелізм. Дослідник намагається приписати афінському та християнському неоплатонізму ідеї класичної томістичної метафізики, відшукуючи в неоплатоніків корені теорій Аквіната про каузальність, потенцію та акт, сутність та існування. Для С. Герша важливо підвести читача до висновку про наявність єдиної філософської традиції від Ямвлиха до Томи. Проте його власна інтерпретація відповідних томістичних теорій про каузальність, потенцію та акт, сутність та існування є дуже специфічною. А вчення античних та християнських неоплатоніків тим більше не може відповідати тій особливій інтерпретації томізму, яку запропонував сам С. Герш.

Ті історики філософії, які беззаперечно визнавали неоплатонічний характер творів візантійських мислителів, тривалий час вбачали у візантійській філософії лише «християнський платонізм» – такий самий, як і «платонізм» ранніх отців Церкви та каппадокійців. Найвидатнішою працею, в якій неоплатонізм християнських мислителів обмежено до «християнського платонізму», стала «Історія пізньої античної та ранньої середньовічної філософії», що вийшла за редакцією К. Армстронга [1417]. К. Армстронг у «Вступі» зазначає, що «грецький християнський платонізм» був різноманітнішим, ніж західний [638, 8]. На Заході було створено дві впливові неоплатонічні системи – Августина й Боеція. На грецькому Сході існував християнський платонізм каппадокійців, Діонісія, Максима Сповідника, «візантійців» [638, 9]. К. Армстронг пише, що до XIII століття у Візантії неможливо вести мову про змагання християнського платонізму з християнським аристотелізмом. І тут він цілком правильно констатує, що християнський аристотелізм у Візантії був лише «аристотелівським елементом у неоплатонізмі» [638, 9].

Зазначимо, що загальний евристичний потенціал підходу, за якого не розрізняються християнський платонізм і християнський неоплатонізм, не міг бути значним. Згідно з авторами «Історії» на грецькому Сході першими

християнськими платоніками були Климент Александрійський і Ориген [1417, 168–193], а класичний християнський платонізм на грецькому Сході сформували каппадокійці Василій Кесарійський, Григорій Нізіанзин, Григорій Ниський [1417, 425–456]. Ще Климент і Ориген намагалися для вираження змісту християнського світогляду створити християнську філософську теологію, для чого й використовували платонізм як метод побудови такої теології. Проте Климент і Ориген привнесли занадто багато від платонізму в свій синтез християнського змісту та філософської форми. Платонізм фактично став не лише формою для теології в Климента і Оригена, а й змінив їхні уявлення про християнський зміст. Саме тому Ориген, йдучи за платонівським «Федром», учив про людей, як про духів, що потрапили в тіла внаслідок відпадиння від споглядання Блага.

Каппадокійці ж зуміли віднайти баланс, зберігши незмінним християнський зміст попри те, що значно пристосували для християнських потреб платонізм як форму теологічної думки. Тому вони змогли побудувати філософську теологію, яка виражала християнський зміст, а не змінювала його. Балансу між змістом і формою було досягнуто не лише завдяки тому, що платонізм пристосовувався до потреб християнства, а й завдяки певному попередньому відбору філософських теорій. Так, у гносеології каппадокійці потрапили під вплив загального духу неоплатонізму Плотина, але не поділяли впевненості останнього в існуванні інтелектуальної інтуїції щодо ідеальної сфери. Їхня гносеологія є більше стоїчною, ніж платонічною. У метафізиці ж каппадокійці заперечують субординацію трьох первинних іпостасей, наголошують на тому, що Бог є трансцендентним «океаном буття», а не Плотиновим надбуттєвим Єдиним. Розвиваючи християнський платонізм каппадокійців, Діонісій Ареопагіт виражав християнське вчення за допомогою філософської теології Прокла, широко використовуючи неоплатонічні тріади: «перебування – вихід – повернення», «непричетне – причетність – причетне», «початок – середина – кінець», «сутність – сила – енергія». Діонісій виявляється неоплатоніком-структуралістом, що за мотивами християнської догматики

створив картину світових ієрархій. Апофатика Ареопагітик зводиться до елементарної платонічної і неоплатонічної «афайрези», абстрагування від множинного в інтенції до єдиного [1417, 457–472]. Учнем Діонісія в «Історії...» названо Йоана Скіфопольського, який запозичив також деякі поняття у Плотина [1417, 473–477]⁷. Філософія Максима Сповідника оцінюється як така, що виникла внаслідок поєднання вчення про світ Діонісія з антропологією Григорія Ниського. Змістовно система Максима залежить від каппадокійців і Ареопагітик, але методологічно викладена за допомогою аристотелівської логіки та тріад категорій, розроблених у філософії Порфирія та Прокла. У центрі уваги «Історії...» перебуває теорія Сповідника про динамічний розвиток світу аж до стану довершеності. Ця теорія розглядається як така, що суттєво залежить і від Аристотеля, і від неоплатонізму [1417, 492–505].

При аналізі поглядів Діонісія, Йоана Скіфопольського, Максима Сповідника в «Історії...» доводить, що названі мислителі були християнськими неоплатоніками, але загалом цей напрям думки чомусь характеризується авторами «Історії...» як «християнський платонізм». Така непослідовність не може не дивувати. Сама вона не дає змоги порушити проблеми розмежування між християнським платонізмом і християнським неоплатонізмом, тоді як в історико-філософській науці розмежування середнього платонізму та неоплатонізму мало величезний евристичний потенціал.

Серед дослідників християнського неоплатонізму Візантії слід назвати також Ш. Нуцубідзе [546; 547], який намагався обґрунтувати існування специфічного «східного Ренесансу». Насправді у візантійській філософії жодного «ренесансу» знайти не можна. Не відповідають історичній істині твердження дослідника про Діонісія, Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова, як про затятих антицерковників й апологетів античного

⁷ Про незалежність філософії та теології Йоана Скіфопольського від Діонісія див.: Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford: Oxford University Press, 1998 [1284]; про використання Йоаном Скіфопольським ідей Плотина див.: Beierwaltes W. Johannes von Skythopolis und Plotin // Studia Patristica 11, 1972.– P. 3–7 [721].

неоплатонізму. Приписування цим мислителям пантеїстичних поглядів, аналогічних до спінозизму, взагалі є довільною інтерпретацією Ш. Нуцубідзе. Жоден із зазначених візантійських теологів не був пантеїстом, навіть більше, всі вони критикували пантеїзм. Загалом можна припустити, що проект Ш. Нуцубідзе було спрямовано не на досягнення об'єктивної істини, а на уможливлення хоч якогось дискурсу про середньовічну думку в умовах сталінізму. Гіпотеза Хонігмана [617] (і Ш. Нуцубідзе) про Петра Івера як автора Ареопагітик є помилковою через виявлену текстуальну залежність Ареопагітик від твору Дамаскія «Про перші початки», написаного після 510 року [1074, 135-152], що дає всі підстави говорити про виникнення цієї пам'ятки ранньої середньовічної думки на початку VI століття, тоді як Петро Івер помер 491 року [1285]. Слушною є теорія Ш. Нуцубідзе (вперше таку гіпотезу висунув А. Штігльмаєр [1403; 1404]) про створення Ареопагітик у середовищі монофізитів, що підтверджують новітні дослідження С. Першля [1213], Р. Осє [692], Ю. Чорноморця [653], але автора-монофізита слід шукати не в поколінні Петра Івера, а серед монофізитів початку VI століття.

Український дослідник Г. Христокін у своїй статті [622] намагається довести, що християнський неоплатонізм притаманний усій традиції грецької патристики й візантійської філософії. Це твердження базується на штучно розширеному понятті неоплатонізму. Згідно з Христокіним, неоплатонізм – це синтез платонізму, аристотелізму та певного релігійного світогляду (язичницького чи християнського) [622, 180–184]. Під таке широке визначення підпадає будь-яка філософська теологія грецького християнського Сходу від Климента Александрійського до Григорія Палами. Це суперечить фактичній історії філософії через низку причин. По-перше, грецька патристика від Климента (й навіть від Юстина) до каппадокійців залежала від середнього платонізму. Певний вплив неоплатонічних ідей на Григорія Ниського чи Немесія Емеського не зробив їх християнськими неоплатоніками [843; 1405; 426]. По-друге, існування певних аналогій між світоглядом Оригена та світоглядом неоплатоніків не робить християнського середнього платоніка

Оригена неоплатоніком [736]. Помилкове сприйняття Оригена як неоплатоніка ґрунтується в працях А. Спасьського [600] та І. Мозгового [543] на гіпотезі, що неоплатонічна система була цілковито розвинута вже Аммонієм Сакком. Цю гіпотезу було спростовано в сучасній історії філософії завдяки реконструкції філософських поглядів Аммонія Сакка, яка виявила, що він був середнім платоніком [1475; 447, 365–367; 1060]. З'ясувалося, що неоплатонізм справді започаткував Плотин. А він був молодшим сучасником Оригена, і коли Плотин вперше почав читати власні лекції, Ориген уже написав свої засадові твори. У сучасній історії філософії досягнуто згоди щодо дати виникнення християнського неоплатонізму на грецькому Сході. А саме, християнський неоплатонізм на грецькому Сході виник зі створенням Ареопагітик, тобто відразу постав як візантійський неоплатонізм. Багатьма дослідниками доведено, що лише філософи середнього платонізму мали визначальний вплив на мислителів грецької патристики до Діонісія. І тому Ориген та каппадокійці характеризуються як середні платоніки, а не неоплатоніки [1259, 386-400, 408-409].

Проблемою для істориків філософії тривалий час залишалося встановлення хронологічної верхньої межі християнського неоплатонізму на грецькому Сході. Р. Уільямс [1508; 610] зміг довести неоплатонічний характер світогляду Григорія Палами та його учнів. Це дало змогу встановити факт, що неоплатонізм панував у пізньовізантійський період, а не лише був однією зі світоглядних течій.

Важливою методологічною помилкою істориків філософії, що заважала адекватно проаналізувати феномен та еволюцію візантійського неоплатонізму, була традиційна ідентифікація цілої низки християнських неоплатоніків Візантії як аристотеліків. Особливо часто до візантійських аристотеліків помилково зараховували Йоана Дамаскіна, Никифора Влемміда, Григорія Паламу. Ця помилка викликана недостатнім знанням філософії александрійських неоплатоніків, твори яких вивчає вкрай мале коло дослідників. Проте саме ці твори суттєво впливали на тих візантійських

неоплатоніків, яких традиційно зараховують до числа аристотеліків. Лише при виявленні неоплатонічного характеру світогляду «візантійських аристотеліків» можна адекватно й послідовно прослідкувати еволюцію візантійського неоплатонізму, і, відповідно, проаналізувати й оцінити феномен візантійського неоплатонізму.

Типологічна характеристика візантійського неоплатонізму загалом і виокремлення атрибутів цього різновиду неоплатонізму зокрема є тим історико-філософською завданням, яке дослідники не ставили й не розв'язували. Єдину спробу вирізнити головні риси «східно-християнського типу неоплатонізму» зроблено в статті Г. Христокіна «Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм». Український дослідник пише: «Східно-християнський персоналістичний неоплатонізм грецької патристики є самостійним різновидом неоплатонічної філософії, оскільки: 1) це є синтез положень філософських концепцій Платона та Аристотеля зі значно більшим використанням аристотелізму, ніж в античному неоплатонізмі; 2) історично він сформувався у Оригена незалежно і раніше від неоплатонізму Плотина; 3) для нього характерні відмінні від античного неоплатонізму трактування Абсолюту (християнський неоплатонізм бачить в Богові Сущє, що є трансцендентним по відношенню до будь-якого іншого буття, і не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність в ньому буття і небуття), людини (як особистості та єдності душі й тіла, а не душі, що рухає тіло), світу (діалектичний теїзм, а не діалектичний пантеїзм), співвідношення загального і одиничного (оригінальний синтез платонівського ідеалізму та аристотелівського реалізму, а не лише визнання існування індивідуальних ідей)» [622, 187]. Насправді візантійський неоплатонізм не можемо схарактеризувати настільки однозначно. Цьому різновиду неоплатонізму притаманні світоглядні хитання між абсолютним і відносним апофатизмом, між антиметафізичним вченням про Бога як Надбуття та метафізикою Бога-Буття, між уявленнями про Бога як Діяча та твердженнями про нього як Сутність. Візантійські неоплатоніки вагалися у виборі між персоналістичними й

есенціалістичними християнськими інтерпретаціями вчення Прокла про еманацию загалом і завершальний її етап («повернення», «епістрофі») зокрема. Тому необхідно здійснити саме історико-філософський та релігієзнавчий аналіз еволюції візантійського неоплатонізму, що може привести й до того, що відкриється й загальна парадигмальна характеристика цього типу неоплатонізму.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі загальні висновки. Візантійський неоплатонізм ще не був об'єктом комплексного релігієзнавчого й історико-філософського дослідження. Автори класичних праць із історії візантійської думки (В. Татакіс, Г. Подскальські, Л. Бенакіс) не змогли здійснити аналіз візантійського неоплатонізму через їхні намагання вивчати винятково «чисту філософію» Візантії, позбавлену теологічних елементів. Візантійську історію філософії в них представлено як боротьбу платонізму й аристотелізму, реалізму й номіналізму, але головна течія візантійської філософії та її еволюція залишаються поза увагою цих авторів. Неможливість виокремити «чисту філософію» у Візантії доведено в працях К. Ойлера, Г. Сафрея, Л. Вестерінка, Ю. Шичаліна, С. Месяц, В. Ханкей, які також звернули увагу на те, що визначальним для візантійської думки стало прийняття ідеалу філософської теології, створеного Проклом. Ф. Шеррард, Н. Матзука, В. Лур'є дають суб'єктивні інтерпретації історії філософії Візантії, виходячи з власного розуміння «правильної православної філософії». Для Ф. Шеррарда справжньою візантійською філософією є християнський аристотелізм, а платонізм у Візантії виступає джерелом усіх ересей. Для Н. Матзуки православна філософія – це містична й догматична теологія. Для В. Лур'є вона є ортодоксальним реалізмом каппадокійців і Максима Сповідника, який століттями був вимушений боротися з неоплатонічним номіналізмом Аммонія та Філопона, а також із прокліанством. С. Аверинцев і К. Ієродіакону обмежуються хронологічним викладом здобутків візантійських мислителів.

Дослідження візантійського неоплатонізму стало можливим завдяки досягненням істориків філософії (А. Фестюжер, Л. Вестерінк, Р. Сорабджі) у

вивченні спадщини пізніх александрійських й афінських неоплатоніків і виявленні у філософській теології античних неоплатоніків боротьби тенденцій до метафізики та антиметафізики. Єдиною спробою застосувати досягнення істориків античного неоплатонізму при аналізі візантійського неоплатонізму є праця С. Герша «Від Ямвліха до Еріугени. Дослідження передісторії та еволюції Псевдо-Діонісієвої традиції». Але автор намагається приписати афінському та християнському неоплатонізму вчення класичної томістичної метафізики про каузальність, потенцію та акт, сутність та існування, а також довести наявність єдиної філософської традиції від Ямвліха до Томи Аквінського, частиною якої був візантійський неоплатонізм. Через цю специфічну конфесійну заангажованість С. Герш замість реальної історії візантійського неоплатонізму створює уявну картину, погано підтверджену текстуально й аналітично. Через це його дослідження не було сприйняте науковцями. Переважна більшість сучасних західних дослідників розглядають мислителів візантійського неоплатонізму спрощено як християнських платоніків. Ш. Нуцубідзе намагається приписати візантійським неоплатонікам пантеїзм, що не відповідає їхнім текстам. Г. Христокін та І. Мозговий не виокремлюють візантійський неоплатонізм як специфічне явище, а вивчають східно-християнський неоплатонізм як єдине ціле, концентруючись на вивченні спадщини Оригена та Григорія Ниського. Проте візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія – це специфічна течія філософської та теологічної думки з власними характеристиками та специфічною еволюцією.

1.2. Характеристика джерельної бази роботи

Джерельну базу дослідження утворюють праці візантійських неоплатоніків. Візантійський неоплатонізм у хронологічних межах приблизно збігається з часом існування Візантії. 474 року варвари захопили Рим і Візантія постала як самостійне ціле, а вже на початку VI століття з'являються перші праці візантійських неоплатоніків (до цього існували лише візантійські платоніки та аристотеліки). Останнім візантійським неоплатоніком був

Геннадій Схоларій – перший патріарх Константинопольський після завоювання турками столиці Візантії.

Візантійський неоплатонізм виник внаслідок діяльності видатного християнського філософа та теолога Йоана Філопона [85, 41-56; 1377, 1-40; 1453, 233-274], й появі цієї нової течії думки передували кілька спроб александрійських християнських мислителів вести полеміку з неоплатоніками, виходячи із засад середнього платонізму. Тому виникнення візантійського неоплатонізму було тісно пов'язане з конкретними обставинами розвитку александрійської школи неоплатонізму та християнської культури візантійського Єгипту V–VI століть [1473]. Після вбивства Гіпатії (415 рік) в Александрії філософія не викладалась приблизно тридцять років. У 40–ві роки V століття викладання філософських дисциплін відновив Гієрокл Александрійський, учень Плутарха Афінського й друг Прокла. За часів його викладання розгорілися дискусії між ним і його учнями-християнами. Серед цих християн був Еней Газський, викладач риторики; він написав діалог «Геофраст» [1; 2], у якому критикував неоплатонічні вчення про вічність світу й передіснування душ, захищав християнський креаціонізм за допомогою філософії середнього платонізму. Оскільки Гієрокл помер (приблизно в 460 році), не відповівши Енею, це за нього зробив сам Прокл у трактаті «Про вічність світу, проти християн» [271]. Цей короткий твір пізнього Прокла складався з вісімнадцяти аргументів проти вчення християн та середніх платоніків про творення та знищення світу в часі [1058, 1-35].

Полеміка між неоплатонізмом і християнством з новою силою розгорілася, коли Аммоній, учень Прокла, приблизно 470 року знову відновив викладання філософії в Александрії⁸. Він досяг угоди з християнським єпископом Александрії, щоб уможливити це викладання. Згідно з цією угодою Аммоній не викладав «Халдейських оракулів» та теології Платона (не коментував «Федра», «Бенкету», «Філеба», «Тімея» та «Парменіда»), дозволяв

⁸ В реконструкції історичних подій, пов'язаних із долею Александрійської школи ми слідуємо за ґрунтовним дослідженням: Watts E.J. City and School in Late Antique Athens and Alexandria. [1473].

діяльність у межах школи християнського братства «філопонів» («працелюбців»). Братство складалося з викладачів граматики та риторики, що були християнами й провадили релігійно-просвітницьку роботу серед студентів. Головним різновидом цієї роботи були спеціальні щотижневі заняття зі студентами, на яких читалися й коментувалися «Шестиднев» Василя Кесарійського, «П'ять теологічних слів» Григорія Назіанзина, різні твори Афанасія та Кирила Александрійських. Коментарі викладачів-християн мали полемічний характер і були переважно спрямовані проти неоплатонічного вчення про вічність світу та вічні еманції. Відомо, що при написанні «Шестидневу» Василій Кесарійський використовував твори середнього платоніка Плутарха Кіринейського. Викладачі християнського семінару в Александрії використовували філософські аргументи на користь створеності світу, запозичені з коментарів на «Тімей» Платона різних платоніків. Захарія Мелетинський – один із викладачів – записав власні заняття у формі діалогу між студентом-християнином, навченим на семінарі, та язичником-неоплатоніком [308; 309]. Цей діалог отримав назву «Аммоній» за ім'ям неоплатоніка, з яким полемізують християни. Захарія написав свій діалог, коли закінчував викладання в Александрії й почав викладати в інших містах імперії. Філософські аргументи проти вічності світу в цьому діалозі чергуються з риторичними. Полеміка починається зі спростування вчення Аммонія про те, що добрий Бог не може зруйнувати прекрасний світ, а тому християнське вчення про кінець світу – абсурдне. Захарія риторично посилається на той факт, що у світі чимало прекрасних речей, які не існують вічно, а поступаються місцем іншим прекрасним речам. Основним завданням Захарії Мелетинського було доведення можливості виникнення світу в часі та знищення його із заміною на вічне царство Боже. У кінці діалогу знаходимо й полеміку з неоплатонічною теорією про Бога як Єдине і виклад християнського вчення про Бога як Трійцю. Якщо в кінці «Теофраста» Еней описував визнання справедливості вчення християн Гієроклом, то в кінці «Аммонія» Захарія приписує подібне визнання Аммонію.

Насправді «Теофраст» Енея Газького й «Аммоній» Захарії Мелетинського не могли справити жодного впливу на неоплатоніків, оскільки в цих творах використовувалась філософська методологія середнього платонізму [1173, 183-185]. У порівнянні з неоплатонізмом ця філософія була примітивною. Християнська апологетика могла зацікавити неоплатоніків лише за умови, якщо б вона стала неоплатонічною за власною методологією і не була б захистом відразу всіх християнських догматів [976, 97]. Завдання створення християнського неоплатонізму було усвідомлене Йоаном Філопоном. Цей учень Аммонія претендував на те, щоб очолити александрійську школу. Для доведення власної спроможності бути головою школи він у 10–ті роки VI століття написав коментарі на такі твори Аристотеля: «Категорії», «Друга Аналітика», «Фізика», «Про виникнення та знищення», «Про душу», в яких вже починає формуватися специфічне для християнського неоплатонізму Візантії вчення про каузальність, Бога та рух. Однак до смерті Аммонія Філопон, маючи надію очолити школу, відкрито не полемізував з язичницьким неоплатонізмом, критикуючи лише вчення Аристотеля про рух. У 525 році Аммоній помирає, але Філопона не вибрали ані головою школи, ані викладачем філософії. Йоанові Філопону доручили бути викладачем граматики, за що він отримав своє друге прізвище «Грамастик». Після такої образи Йоан Філопон відкрито виступає проти язичницького неоплатонізму й починає писати великий твір «Проти Прокла». У цьому трактаті, завершеному приблизно 530 року, послідовно спростовуються вісімнадцять аргументів Проклівського твору «Про вічність світу» проти християнського вчення про творення світу. Важливо, що Йоан Філопон критикує засадові філософські догмати неоплатонізму з позицій власного філософського вчення, з позицій цілковито сформованого власного варіанту християнського неоплатонізму – першої християнсько-неоплатонічної системи Візантії. Оскільки вчення про вічність світу Прокл запозичив із філософії Аристотеля, то логічним продовженням трактату «Проти Прокла» став твір «Проти Аристотеля». У ньому Йоан Філопон критикує вчення Аристотеля про особливий нетлінний елемент «ефір», про нескінченність.

Паралельно з працею над цим трактатом Йоан Філопон створює «Додатки» до власного «Коментаря на “Фізику” Аристотеля», де критикує аристотелівське вчення про рух і формує власне вчення про кінетичну енергію, яка передається рухомому об’єкту від рушія й зумовлює рух об’єкта аж до вичерпання цієї енергії.

Із трьох трактатів проти прокліанства та аристотелізму зберігся майже в повному обсязі лише твір «Проти Прокла». Зміст перших п’яти книг «Проти Аристотеля» частково реконструйовано на основі полеміки Симплікія проти цього твору. Проте Симплікій аналізує та критикує лише ті аргументи Філопона, які вважає філософськими. Ті ж з аргументів, які він вважав «теологічними», він навіть не згадував. Через це Симплікій цілковито проігнорував 6–8 книги «Проти Аристотеля», про які згадують арабські джерела. «Додатки» до «Коментаря на “Фізику” Аристотеля» переписувачами творів Філопона було включено до основного тексту коментаря, що породило певну плутанину. Однак загалом християнський неоплатонізм у Філопона можливо реконструювати, спираючись на текст твору «Проти Прокла». У 40–60-ті роки VI століття Філопон застосовував неоплатонізм у теологічних трактатах «Про створення світу», «Арбітр», «Про воскресіння», «Про Трійцю». Головною особливістю творів Йоана Філопона є перетлумачення вчення неоплатонізму відповідно до християнських потреб. Найважливішим для генези візантійського неоплатонізму стало те, що Філопон не відкидав вчення про еманацию, як це робили Еней Газський та Захарія Мелетинський, а переінтерпретовував його на прийнятне для християн.

У 515 році монофізитський патріарх Севір вперше цитує трактат «Про небесну ієрархію» Діонісія Ареопагіта, а в 528 році використовує вже весь корпус «Ареопагітики», особливо часто посилаючись на «Листи» [692, 104-109; 1284, 10-14]. Нижню межу написання «Ареопагітик» було уточнено нещодавно завдяки доведенню текстуальної залежності корпусу від твору Дамаскія «Про перші початки», написання якого було завершено в 510 році [1073, 162; 1074, 135-152; 976, 18-19]. Таким чином, «Ареопагітики» було створено в 510–520

роки. Автор мав бути професійним філософом-неоплатоніком і християнином-монофізитом (що зрозуміло з трактату «Про небесну ієрархію» та з «Четвертого листа»). Єдиний християнин-монофізит, який був філософом-неоплатоніком в 10–20 роки VI століття – це Йоан Філопон. Побудова тексту на перифразах з Прокла [1051; 1401; 1209] та Дамаскія [1074, 135-152] об'єктивно унеможлиблює розгляд «Ареопагітик» як записів містика [1447; 1450]. «Ареопагітики» – це свідомо й вдала спроба заснувати традицію християнського неоплатонізму. Цей корпус складається з двох частин. Перша частина Ареопагітик – три великі трактати: «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про Божественні імена», де систематично розвинуто космологію, антропологію, філософську теологію і є критика попередників (філософів та теологів). Друга частина – це короткий трактат «Про містичну теологію» та десять листів, створені в жанрі філософського нагадування основних тез попередньо доведеного вчення. Приписування авторства учню апостола Павла надало корпусу виняткового авторитету, й першими на нього почали систематично посилалися друг Філопона патріарх Севір (528 р.) і сам Філопон (529 р.).

Ортодоксальні християни спочатку не прийняли «Ареопагітики» як авторитетний текст. При першому публічному його обговоренні під час офіційного диспуту ортодоксів і монофізитів у 532 році перші звинуватили останніх у фальсифікації. Причому методи доведення факту підробки були суто науковими: відсутність цитування упродовж п'яти століть, відмінність складного філософського стилю корпусу та простоти пам'яток апостольської доби [1284, 14–17; 1197, 12–13]. Проте невдовзі ортодоксальні автори усвідомили переваги визнання давнини такої пам'ятки християнської філософської та теологічної думки. Для прийняття в не-монофізитському середовищі необхідно було лише здійснити власну інтерпретацію Ареопагітик. Уже в 30–ті роки VI століття Йоан Скіфопольський (автор приблизно двох третин коментарів до ареопагітського корпусу) намагається витлумачити філософську теологію Діонісія як тотожну християнській ортодоксії [1284].

Таке завдання було виконане Йоаном Скіфопольським у межах філософської риторики, оскільки думки автора корпусу в коментарях штучно підганяються під стандарти каппадокійської та халкідонської теологій. Філософія самого Йоана Скіфопольського належить до традиції християнського платонізму каппадокійського типу. Спорадичне використання ним концепцій Плотина не виводить його за межі ортодоксальної теології каппадокійців і не має жодних нових рис порівняно з ортодоксією довізантійського періоду. Парадоксально, але філософська теологія корпусу, який Йоан Скіфопольський коментував, не справила на нього жодного впливу. Це було б неможливим, якби єпископ Скіфополя не знав, що корпус є фальсифікацією його сучасників, і визнавав би його апостольський авторитет. Фактично, Йоан Скіфопольський у коментарях до корпусу полемізував з усіма тезами неоплатонізму Ареопагітик. У цьому коментатор дотримувався позицій каппадокійської та халкідонської ортодоксії, яку автор корпусу фактично спростовував за допомогою свого радикального апофатизму та теологічного скептицизму.

Йоан Скіфопольський по-своєму зрозумів переваги корпусу як авторитетного тексту першого століття та демонстрував можливості його використання для боротьби з різними суперниками ортодоксального християнства [1284]. У полеміці з євреями та аріанами корисно було доводити, що слово «Трійця» використовувалося в «апостольські часи». Позитивна оцінка створеного світу мала працювати проти маніхеїв. Закиди світських інтелектуалів щодо варварського характеру мислення перших християн спростовувалися рафінованою теологією Ареопагітик. Проти різноманітних християнських ересей тексти корпусу працювали або самі, або при певній творчій інтерпретації єпископа Скіфополя. Переваги були настільки виразними, що втриматися від апології автентичності корпусу було вельми важко. Йоан Скіфопольський наводить у тексті передмови та схолій різноманітні «докази» автентичності, використовуючи аргументи монофізитів-читачів корпусу. У VIII чи IX столітті візантійські інтелектуали скористалися тим, що Максим Сповідник (580–662) написав кілька десятків незначних схолій до корпусу.

Його іменем було надписано всі схолії, а також передмову до схолій, сповнену аргументів на користь авторства першого єпископа Афін Діонісія Ареопагіта. Святість Максима Сповідника вважали запорукою правильності аргументів на користь автентичності пам'ятника: адже він мав знати, хто є автором, оскільки святі є духовидцями й не можуть помилятися.

Якщо Йоан Філопон є автором «Ареопагітик», то найменування «Діонісій Ареопагіт» може розглядатися як псевдонім і використовуватися для називання автора корпусу. На думку сучасних дослідників, вибір псевдоніма для автора корпусу не був випадковістю. «Діонісій Ареопагіт» – це псевдонім, що сам має програмовий характер [1326, 163–169]. Історичний Діонісій Ареопагіт був одним із тих, хто навернувся в християнство після проповіді апостола Павла в Афінах (Діяння св. Апостолів 17:34), яку апостол виголосив на прохання «деяких із епікурейських та стоїчних філософів» (Діяння св. Апостолів 17:18). У цій проповіді в афінському ареопазі Бога християн було названо тією трансцендентною й апофатичною Першопричиною всесвіту, про існування якої філософи здогадуються, споглядаючи світовий лад (Діяння св. Апостолів 17:22–32, Послання до Римлян 1:19, 28). Псевдонім «Діонісій Ареопагіт» стає символом для позначення філософії, що навертається до християнства. Цей псевдонім нагадував про таке християнство, яке проповідується для освіченої у філософії еліти. Таким чином, «Діонісій Ареопагіт» для автора корпусу був не просто повноцінним псевдонімом, а й мав значення символу для формування візантійського неоплатонізму. Наведений аналіз слугує ще одним аргументом на користь використання самоназви автора корпусу «Діонісій Ареопагіт» саме як псевдоніму. Оскільки до нас не дійшло жодних творів історичного Діонісія Ареопагіта (учня ап. Павла), йменування автора корпусу «Діонісієм» без додавання «псевдо» серед дослідників вже стало загальноприйнятим в останні десятиліття. А виходячи з нашої теорії про авторство «Ареопагітик», можемо вести мову про філософію Філопона-Діонісія. Ця філософія була явищем етапним, і написані Філопоном-Діонісієм твори слід аналізувати послідовно, як ланки в процесі формування

візантійського неоплатонізму. Такий аналіз може підтвердити авторство Філопона через виявлення суттєвої єдності філософії «Ареопагітик» і філософії творів Філопона, підписаних його власним ім'ям.

Неоплатонізм Філопона-Діонісія справив вплив не лише на розвиток усієї візантійської філософії. Твори Йоана Філопона «Проти Прокла», «Проти Аристотеля» та «Про створення світу» здійснили значний вплив на західноєвропейську середньовічну філософію через посередництво арабської філософії. Деякі коментарі Йоана Філопона до творів Аристотеля були відомі на Заході як коментарі Олександра Афродизійського [870, 446-459]. «Ареопагітики» стали найвпливовішим твором усієї середньовічної філософії. Однак самому Йоанові Філопону в його добу не вдалося створити власної філософської школи. Християни, які викладали філософію в Александрії в VI–VII століттях, – Давид, Еліас, Стефан – залишилися вірними філософській програмі Аммонія та його учня-язичника Олімпіадора. Вони дотримувалися теорії подвійної істини в ученні про Бога, творення світу, в антропології. Своїм завданням вони вважали викладання «філософської істини» про Бога як Єдине, Розум і Світову Душу; вчили про вічність космосу; вбачали в людині душу, яка передвічно існувала в ідеальному світі. Християнство впливало лише на маргінальні сторони їхніх творів: приклади в логічних працях, уточнення вчення про промисел Божий тощо.

Неоплатонізм Прокла, Аммонія, Давида, Еліаса та Стефана став викликом для Максима Сповідника, на який він відповів розробкою власної філософської системи християнського неоплатонізму. Максим був родичем імператора Іраклія, очолював його особисту канцелярію, мав не лише всебічну освіту, але навіть викладав у Константинопольському університеті. До нас дійшли рукописи його лекцій із коментарями на логічні твори Аристототеля, як підписані офіційним титулом професора філософії «*ho megas didaskalos*» [1294, 65]. Відмовившись від карери, Максим вже як монах, зайнявся розробкою власної системи християнського неоплатонізму. Вчення Філопона-Діонісія було неприйнятним для Максима через його монофізитський характер. Максим став

першим візантійським неоплатоніком, який належав до ортодоксального християнства. Як учень останніх александрійських неоплатоніків Максим отримав ґрунтовну філософську освіту в традиції цієї школи [632, 165-167], і вже сам зацікавився філософією Прокла. Тому при побудові власного неоплатонізму Максим використовував концепції як александрійського, так і афінського неоплатонізму. Від останнього він навіть залежав дещо більше. Значення творів Максима Сповідника в історії візантійського неоплатонізму неможливо переоцінити. Їхня роль для цієї традиції є визначальною настільки ж, наскільки для західноєвропейської схоластики важливі твори Томи Аквіната, а для латинської патристики – Августина. Максим плідно працював над створенням і розвитком власної філософської теології в 20–30–ті роки VII століття. У цей час ним створено «Труднощі до Йоана», «Труднощі до Фоми», «Відповіді Фалассію», «Теологічні глави», «Глави про любов». Від кінця 30–х VII століття й до смерті в 662 році його зусилля були спрямовані на полеміку з монофелітством. Твори цього часу вже є менш філософськими, а більш полемічно-богословськими. Це догматичні послання (збірка яких традиційно називається «Твори теологічні та полемічні»), діалоги («Діалог з Пірром», «Діалог в Візії»), різноманітне листування («Листи»). Хоча ці твори є власне теологічними, але Максим систематично звертається до своєї філософії також і в них.

Філософська теологія Максима більше узгоджувалася з догматами християнської ортодоксії, ніж ареопагітизм. Тому його неоплатонізм для візантійських інтелектуалів став тими окулярами, через які вони дивилися на ризиковані тези Ареопагітик. Максим створив нову метафізику, яка перемогла ареопагітизм, стала ключем для метафізичного розуміння антиметафізичних Ареопагітик на довгі століття.

Наприкінці VII століття серед творів візантійських неоплатоніків переважають праці енциклопедичного характеру, підручники та полемічні трактати. Усі ці твори створювалися під значним впливом коментарів на Аристотеля, написаних александрійськими неоплатоніками.

У 686–689 роках Анастасій Синаїт (прибл. 620–705) створює енциклопедичний «Шлях» на основі своїх попередніх трактатів і записів. Другим важливим його твором є «Три слова про образ та подобу до Бога». Приблизно 730 року Йоан Дамаскін (675–749) створив своє «Джерело знання», що складається з «Діалектики», «Про єресі» та «Точного викладу православної віри». Ці праці Анастасія Синаїта та Йоана Дамаскіна мали вагомое значення для становлення візантійської традиції передачі теологічних і філософських знань так само, як для еволюції візантійського неоплатонізму. Важливими для історії філософської теології та логіки є численні христологічні трактати Йоана Дамаскіна.

Візантійська вища школа в Константинополі більш-менш постійно існувала від часів імператора Іраклія, про що свідчать не лише згадки в історичних хроніках. До нашого часу дійшли численні фрагменти конспектів із логіки, листи викладачів із описом буднів вищої школи [1389; 778]. Ця шкільна традиція відображалася в ряді творів візантійських авторів IX–XIII століть. Більшість цих творів не можна назвати видатними пам'ятками філософського мислення, вони лише свідчать про сталу традицію шкільного викладання, засновану на програмах александрійського неоплатонізму. Ці самі твори свідчать також про те, що всі мислителі, які не вийшли за межі ортодоксії, дотримувалися філософської теології Йоана Дамаскіна. Традиція університетського викладання відображена насамперед у творах патріарха Фотія (820–891). Як філософ він коментував «Категорії» в дусі александрійського неоплатонізму. В «Амфілохіях» Фотій наголошував на реальності загальних сутностей в індивідах [376, 97], а також нагадував Амфілохію, митрополиту Кізіка, про логіку александрійських неоплатоніків, яку вони разом вивчали, коли здобували вищу освіту (Трактат 27) [376, 99]. Реалізм александрійського неоплатонізму характерний і для 77 трактату «Амфілохій», де розглянуто питання про особливості видової та родової предикації [376, 167–170]. До числа філософів можна залічити Арефу Кесарійського (прибл. 850–944), який коментував «Категорії» Аристотеля та

«Ісагогу» Порфирія. Новіші пам'ятки шкільної освіти збереглися з XI ст. Михаїл Псел (1018–1078) коментував «Категорії», «Про тлумачення», «Першу аналітику», «Фізику» Аристотеля відповідно до традицій александрійського неоплатонізму. Збереглися лекції, в яких він проповідує синкретизм і окультизм, які видає за універсальне «таємне знання». У цих лекціях він наголошує на глибинній тотожності християнських уявлень про Трійцю з неоплатонічним вченням про Три перші Іпостасі, висловлює захоплення Проклом, окультизмом пізніх неоплатоніків. Текст лекцій є відбитком дилетантського захоплення александрійським і афінським неоплатонізмом. Пам'яткою візантійської філософської традиції є написана Михаїлом Пселом коротка енциклопедія теологічних, філософських і наукових знань під назвою «Всеохопне вчення». Деякі глави цієї енциклопедії, що містять вчення про Бога, важливі для історії філософської теології візантійського неоплатонізму.

Йоан Італ (прибл. 1025–після 1082) традиційно коментував «Про витлумачення» й уперше у візантійській традиції написав коментар на «Топіку». Головним його твором є збірка трактатів, яка називається «Апорії та їхні розв'язки». Недостовірна інформація про філософські погляди Йоана Італа міститься в анафемах проти його теологічних та філософсько-теологічних учень, уміщених у «Синодіку». Значення анафем як джерела довгий час перебільшувалося й на цій підставі робилися висновки про характер філософського світогляду Йоана Італа [506, 862–865]. Новітні дослідження довели, що більшість звинувачень «Синодика» на адресу Йоана Італа є шаблонним візантійським наклепом на адресу філософів [682].

Наприкінці XI ст. філософський гурток Анни Комніної намагався реалізувати проект написання коментарів на всі праці Аристотеля. Найкращий учень Італа Євстратій Нікейський (прибл. 1050–1120) написав коментарі на «Другу аналітику» та «Нікомахову етику». До речі, з його екземпляру Органону була перекладено латиною так звану «Logica nova», тобто раніше невідому на Заході частину логічних творів Аристотеля [869, 22-]. Товариш Євстратія по гуртку Михаїл Ефеський (роки життя невідомі) коментував метафізику, логіку

(«Софістичні спростування»), етику та біологію Аристотеля відповідно до традицій александрійського неоплатонізму.

Миколай Мефонський (прибл. 1100–прибл. 1165) написав «Заперечення “Елементів теології” Прокла», яке є систематичним спростуванням видатної пам’ятки афінського неоплатонізму. Твір Миколая є рідкісним випадком прямої критики християнським неоплатонізмом неоплатонізму античного, а тому й важливим джерелом для вивчення візантійської філософії загалом і візантійського неоплатонізму зокрема.

Видатний педагог Візантії Никифор Влеммід (1197–1272) створив енциклопедичні підручники «Скорочена логіка» та «Скорочена фізика». Останній твір є особливим через те, що автор під час його написання використав не лише коментарі александрійських неоплатоніків, а й «Елементи фізики» Прокла. Праці Влемміда стали початком для великої низки перифразів творів Аристотеля, які створювалися візантійськими педагогами. Софоній (XIII–XIV ст.) пише перифрази «Категорій», «Софістичних спростувань» та «Про душу», Лев Магентін – «Про тлумачення», «Першої аналітики», «Софістичних спростувань».

Никифор Влеммід і його учень Григорій Кіпрський створили кілька полемічних праць, спрямованих проти католицизму. Ці твори важливі як такі, що підготували появу філософської теології Григорія Палами.

Пізній візантійський неоплатонізм розвивався в умовах інтелектуальної конкуренції з платонізмом візантійських гуманістів і візантійським томізмом. Небачена в історії Візантії інтенсивність філософських і теологічних дискусій в XIV столітті була причиною появи великої кількості праць пізніх візантійських неоплатоніків. Значну спадщину залишив засновник пізнього візантійського неоплатонізму Григорій Палама (бл. 1296–1357). У його творах парадоксально поєднуються заклики до містицизму зі схоластичним ідеалом аподиктичних суджень у теології та філософії. Твори Григорія Палами дають підстави для виокремлення в особливу групу його ранніх праць. Ці праці – «Аподиктичні трактати про сходження Святого Духу» та листування 1330–х років – виповнює

переконаність у силі схоластичного методу. У них формується паламізм, як форма пізнього візантійського неоплатонізму. Паламізм як філософська теологія розвивається в численних полемічних працях Григорія Палами, спрямованих проти візантійського платонізму Варлаама (30–40 роки XIV ст.), Григорія Акіндіна (40–ві роки XIV ст.) та Никифора Григори (50–ті роки XIV ст.). Видатним пам'ятником філософської теології пізнього етапу творчості Григорія Палами є «Сто п'ятдесят глав», які є своєрідною «сумою теології», де викладено космологію, антропологію, філософську та догматичну теологію паламізму в найрадикальніших для цієї традиції формулюваннях.

Розуміння філософської теології пізнього візантійського неоплатонізму неможливе без ґрунтовного знання праць опонентів Григорія Палами, серед яких були видатні візантійські платоніки Варлаам Калабрійський (прибл. 1290–1348), Никифор Григора (1290/3–1358/61), Григорій Акіндін (прибл. 1300–1348).

Під час паламітських суперечок класичний паламізм захищали Йоан Кантакузін і Йосиф Вріентій. Їм опонували з позицій візантійського платонізму Мануїл Калека та Йоан Кіпарісіот. Однак у суперечках цих авторів не було нічого принципово нового.

Особливим етапом розвитку пізнього візантійського неоплатонізму була творчість Каліста Ангелікуда. У творі «Проти Томи» він спробував полемізувати з «Сумою проти язичників» Аквіната. У «Главах про єднання з Богом і споглядальне життя» він створив на основі паламізму оригінальне християнське прокліанство, аналогічне до вчення Максима Сповідника.

У 60–70–ті роки XIV століття сталася криза паламізму внаслідок полеміки між візантійськими томістами та паламітами щодо статусу євхаристійних дарів і фаворського світла. Ця суперечка розпочалася з трактату «Про сутність і енергію» візантійського томіста Прохора Кідоніса, який закинув паламітам нехтування твердженням християнського вчення про присутність Божої сутності в євхаристійних дарах. Найважливішим серед полемічних творів паламітів, спрямованих проти цього трактату, є «П'ять слів

про Фаворське світло» Феофана Нікейського, який визнавав, що згідно з паламізмом у дарах є лише присутність енергій Бога. Миколай Кавасила зрозумів, що слід відмовитися від паламізму з його метафізичною дилемою сутність–енергія. У творах «Життя в Христі» та «Тлумачення божественної літургії» Микола Кавасила відмовлявся від християнського неоплатонізму на користь християнського аристотелізму, від паламізму на користь Євангелія. Така трансформація не була сприйнята сучасниками, але вплинула на аналогічну відмову від паламізму на користь аристотелізму, що відбувалась у Візантії XV століття.

У першій половині XV століття філософську теологію паламізму за допомогою силогізмів намагався довести Марк Ефеський. Такі доведення складають зміст його творів «Силогістичні глави про розрізнення божественної сутності та енергії проти ересі акіндіністів», «Силогістичні глави проти латинян», «До перших». Намагаючись захищати паламізм із допомогою силогістики, Марк, сам того не бажаючи, фактично сприяв наступному переходу до аристотелізму, який здійснив Геннадій Схоларій.

Двом трактатам Геннадія (Георгій) Схоларія (1400/5–1472) – «Про розрізнення Божих енергій і Божої сутності», «Проти прибічників Акіндіна» (1445) – належить особливе місце в еволюції пізнього візантійського неоплатонізму. У цих трактатах останній візантійський неоплатонік переходить на позиції християнського аристотелізму, що й став панівною філософією в православній теології Нового часу.

Всі твори візантійських неоплатоніків, які аналізуються в дисертаційному дослідженні вивчалися за виданнями оригінальних текстів. Практично всі тексти аналізуватися за критичними виданнями текстів. Різноманітний характер творів візантійських неоплатоніків зумовлює необхідність різних підходів до цих текстів. У тих випадках, коли праці цих неоплатоніків мають велике значення як пам'ятники філософської та богословської думки, їх необхідно вивчати, аналізуючи послідовно ці тексти. Саме такого аналізу заслуговують основні твори засновника візантійського

неоплатонізму Йоана Філопона (Діонісія Ареопагіта), деякі тексти Максима Сповідника, Анастасія Синаїта, Йоана Дамаскіна. В тих випадках, коли предметом вивчення стають духовні течії чи дискусії, аналізувати необхідно саме їх, а не всі тексти, що є пам'ятками цих течій чи дискусій.

Значна кількість текстів візантійських неоплатоніків аналізується вперше в релігієзнавчій та історико-філософській літературі. До таких творів належать «Проти Прокла» Йоана Філопона, «Визначення» Анастасія Синаїта, «Проти Томи» та «Глави про єднання» Каліста Ангелікуда, «Спростування 'Першоелементів теології' Прокла платоніка» Миколая Мефонського. Для значної кількості творів дається нова інтерпретація, яка значно відрізняється від традиційної. До такого роду творів належать Ареопагітики, «Амбігви» Максима Сповідника, «Джерело знання» Йоана Дамаскіна, твори учасників паламітських суперечок.

Додатковою складовою джерельної бази дослідження стали твори античних неоплатоніків, візантійських філософів та богословів, які не належали до числа візантійських неоплатоніків, але дискутувати з ними. Також в дослідженні використані результати численних книг та статей багатьох дослідників античної та середньовічної думки.

Здійснений аналіз дає змогу зробити кілька висновків. Джерельна база дисертаційного дослідження складають численні твори візантійських неоплатоніків, видані мовою оригіналу. В залежності від характеру цих творів та їх ролі в історії візантійського неоплатонізму вони потребують різних підходів при їх дослідженні. Додатковими джерелами для дослідження були твори античних філософів та сучасних дослідників античної та середньовічної думки.

1.3. Методологічна основа та принципи дослідження

Візантійський неоплатонізм як етап розвитку християнської теології та філософії виник внаслідок впливу на мислителів Візантії ідеалу філософської теології Прокла. Цілком природно, що Йоан Філопон (Діонісій Ареопагіт) і Максим Сповідник звернули увагу на проклівське намагання обґрунтувати теологію як науку і як філософську дисципліну. Для них шлях обґрунтування власної метафізики та теології за допомогою методології Прокла був синонімом досягнення наукового ідеалу. Інші візантійські неоплатоніки з ідеалом філософської теології, створеної Проклом, знайомилися переважно через посередництво Ареопагітик і творів Максима Сповідника.

Прокл у своїх міркуваннях виходить із того, що «богами» філософи називають «самодостатні початки існуючих речей», «перше за природою», а науку про ці перші принципи називають теологією [Th. Pl. I, 13, 6–8; 12, 11–13]. Таких нематеріальних перших принципів платонізм визнає три. Це душа, розум та єдине [Th. Pl. I, 14, 5–9]. Уся філософія є сходженням до пізнання цих перших причин, а тому філософія власної вершиною має філософську теологію [Th. Pl. I, 5, 16]. Пізнаючи власну душу, людина здатна пізнати й усесвітню душу. Споглядаючи власну розумність, вона здатна пізнавати всезагальну розумність. Містичний досвід є сходженням на найвищий пункт розумності, до переживання в собі невимовної єдності, а це робить можливим екстатичне пізнання Божественного Єдиного в усьому [Th. Pl. I, 15, 18–16, 26]. Той, хто пізнав Єдине, споглядає становлення Розуму з Нього. А також пізнають у цій самій інтелектуальній інтуїції становлення Душі з Розуму й усього існуючого – з цих трьох причин: Єдиного, Розуму, Душі [Th. Pl. I, 17, 1–9]. Сходження до перших причин базується на гіпотезах і є справою філософії. А ось споглядання цих причин та їхньої еманаций – це те знання, що робить можливою філософську теологію, як аподиктичне вчення про дедукцію всього з Єдиного. Згідно з Проклом таке споглядання мають лише деякі люди, і серед них першим є Платон. Саме йому Прокл приписує власне вчення про способи висловлювань у філософській теології.

Прокл стверджує, що Платон висловлював вчення про Божественне у чотири способи: 1) пророчо; 2) діалектично; 3) символічно; 4) іконічно [Th. Pl. I, 4]. Перший спосіб викладу використовується, згідно з Проклом, у «Федрі», коли Платон під впливом надраціонального натхнення безпосередньо висловлює «множину невимовних догматів стосовно розумних богів». Сповідене в таких богонатхненних промовах потребує раціонального тлумачення, оскільки слухачі не споглядають те саме, що екстатично пізнавав Платон. Діалектичний спосіб викладу вчення про Божественне використано в «Софісті» та «Парменіді», коли теологія викладається у вигляді аподиктичних суджень філософії про Першопричину. Однак такі судження вимагають власного міфологічного витлумачення. Хоча вчення про Божественне викладено тут прямо, інтерпретація повинна показати, до чого з розказаного в богонатхненних пророчих міфах належать ті чи інші аподиктичні судження. Отже, пророчий і діалектичний методи філософської теології висловлюють вчення про Божественне безпосередньо. Метою Прокла є побудова філософської теології як такої системи аподиктичних суджень, що: 1) є самореферентною діалектикою про Божественне («логікою»); 2) показує, яких саме богів об'єктивно позначають усі твердження філософії («міфологізація логіки»); 3) перетлумачує всі міфи в об'єктивну філософську аподиктику («логізація міфів»). Таким чином, пророчий і діалектичний способи висловлювань про Божественне утворюють єдине ціле через безпосередність притаманного їм богопізнання та взаємодоповнюваність. Ці два основні методи доповнюються символічним й іконічним як допоміжними. Символічно вчення про богів викладено у вигаданих (не пророчих!) міфах, зміст яких можна розшифрувати. Проте зашифрованими в такий спосіб переважно є пророчі споглядання богів. Іконічний спосіб – це передача вчення про богів за допомогою абстрактних теорій, математики, космології, етики тощо. У такий спосіб зображуються переважно вчення про богів, запозичені з діалектичних суджень. Прокл наголошує, що від символічного й іконічного необхідно переходити до пророчого й діалектичного, а все пророче потрібно переводити в

діалектику. Саме система аподиктичних суджень про Божественне і є філософською теологією.

Відразу зазначимо, що методологічні трансформації мали вагу не лише для теологізації філософії, а й були засобом звільнення філософського мислення від безпосереднього регулювання догматичними та віровчительними принципами. Йоан Філопон та Максим Сповідник будували філософську теологію як науку, самостійну щодо догматичної теології. Водночас Йоан Філопон заперечував можливість єдиної правильної догматики й лише надавав переваги монофізитству через власні фідеїстичні міркування й антиметафізичні мотиви. Максим Сповідник був на грецькому Сході автором, який у своїх творах у повному обсязі проаналізував методологію догматичної теології, показавши її позафілософський характер. Адже джерелами істини для догматичної теології, згідно з ним, є Св. Письмо, Передання, учительство єпископів (передусім висловлене на соборах). Усі три джерела є засобами передачі Одкровення від Бога. Це Одкровення є не інформацією, що сприймається розумом, а Звісткою, яка приймається вірою, особистістю, що вірує. Ця звістка визначає не стільки спосіб мислення особистості, скільки спосіб життя, етос, моральну та культову поведінку особи. Навіть якщо Св. Письмо, передання й учительство Церкви проповідують ті істини, які може зрозуміти й довести людський розум (існування єдиного Бога та душі, створеність світу тощо), християни повинні приймати їх на віру. Така концепція методології догматичної теології є констатацією ірраціональності цієї теології та її відокремленості від філософії, що намагається навіть про Бога мислити раціонально.

Максим віртуозно користувався методологією догматичної теології у своїй полеміці з северіанами та монофелітами. Водночас він розвивав методологію філософської теології у своїх неполемічних працях. Для Максима очевидно, що філософській теології має належати центральне місце в межах філософії і що ця теологія має власну методологію та не залежить від догматичної теології. Філософська теологія за допомогою власного

методологічного інструментарію може «філософськи» прийти до тих істин, які відомі християнкам із догматики. І це буде нібито незалежне підтвердження філософією богословських істин. Для сучасного мислення методологія філософської теології в Максима та неоплатоніків загалом не може бути взірцем раціоналізму, але відповідно до тогочасних неоплатонічних стандартів ця методологія була втіленням того, чим має бути справжнє філософське мислення. Ця своєрідна неоплатонічна методологія заслуговує на назву «містичного раціоналізму». Важливо при цьому, що філософська теологія мала володіти самостійними джерелами для власних істин, аж до власного містицизму та власних божественних одкровенень. Догматичну теологію за допомогою методології, аналогічної до методології філософської теології, можливо лише частково раціоналізувати, наблизивши її фідейзм до містичного раціоналізму. І справді, методологія православної догматики, як і методологія західноєвропейської схоластики – побічний продукт ідеї філософської теології Прокла.

У першому розділі «Платонівської теології» Прокл доводить необхідність авторитетних текстів для побудови теології. Логіка Прокла спричинена об'єктивно-ідеалістичним «реалізмом» у розумінні істини та визнанням трансцендентності Божественного. Істина – це знання, що адекватно відбиває дійсність у людському розумі. Божественне – це така дійсність, яка є непізнаваною для звичайних людей і навіть філософів. Божественна дійсність відкривається через «ієрофанта» – людину, що мала надприродне, екстатичне пізнання Божественного. Такою людиною для Прокла є Платон як першовідкривач справжнього екстатичного споглядання Божественного та володар відповідного знання. Через це Платон є головним авторитетом, чії тексти мають бути основою для філософської теології як науки. Також Божественне споглядали Плотин, Амелій, Порфирій, Ямвліх, Феодор та вчитель самого Прокла – Сиріан. Прокл натякає, що й сам мав споглядання Божественного, а тому теж претендує на певний авторитет в очах «тих, хто буде жити пізніше» [Th. Pl. I, 7, 11–15].

В Ареопагітиках зустрічаємо посилання на авторитет і самого Діонісія Ареопагіта, і його вчителя – ап. Павла, якого названо «св. Ієрофеєм». Ім'я «Ієрофей» має символізувати ап. Павла, як ієрофанта. А сам ап. Павло може бути таким авторитетом через те, що пережив екстаз, у якому бачив Бога й «небесну» дійсність, про що й пише у своїх посланнях (2 Кор. 12:1–6). Автор корпусу Йоан Філопон визнавав авторитет свого старшого товариша монофізитського патріарха Севіра. Його він також риторично шанував іменами «св. Ієрофей» і навіть «ап. Павло», відвівши собі роль учня – Діонісія Ареопагіта.

Максим не приписував собі авторитету «духовидця», але наполягав на існуванні такого дару у свого «старця» – під яким слід розуміти найімовірніше Софронія Ієрусалимського. Видіння святого Софронія відбулося нібито під час літургії й було спогляданням Бога та всієї ідеальної основи світу, людини, історії, богослужіння. Онтологія, теологія, космологія, антропологія, еклесіологія Максима представлені як результат видіння цього «старця» в його програмному творі «Містагогія».

Для візантійських неоплатоніків авторитет боговидців мали Мойсей, Христос, апостоли та ін. Однак описи видінь біблійних фігур були для Діонісія та Максима лише нагодою для того, щоб приписати їм такий екстатичний досвід, якого вимагав неоплатонізм. Важливо, що конкретні твердження Біблії про досвід Богоспоглядання та про самого Бога є другорядним матеріалом порівняно з неоплатонічними видіннями «ієрофеїв» та «старців», якими є або самі автори – християнські неоплатоніки, або їхні вчителі.

Авторитетні боговидці залишили після себе різні тексти, й неоплатонік має вибирати серед них те, що стане матеріалом для його коментування. Прокл вважав найавторитетнішими тексти Платона, особливо «Парменід», оскільки в них нібито найясніше викладено вчення про богів, яке може бути основою для аподиктичних теологічних суджень. Статус особливо авторитетного тексту також мали «Халдейські оракули». Фактично їхні афористичні твердження з малозрозумілим змістом слугували Проклові нагодою для тлумачень Платона в

дусі неопіфагореїзму. Усі тексти платоніків мають авторитет другорядний порівняно з творами самого Платона та «Халдейськими оракулами». Останні, витлумачені в руслі піфагорейства й неопіфагорейства, стають чимось на зразок Старого Заповіту. Тексти ж Платона є ясним вираженням істини подібно до Нового Заповіту в християн.

До речі, виникає природне запитання: чому «Еннеади» Плотина, що свідомо створювалися як альтернатива Біблії, не набули відповідного авторитету для Прокла, а перебували серед звичайних текстів неоплатоніків – Амелія, Порфирія, Ямвліха, Феодора, Сиріана? Нам видається, що авторитет Плотина підривала одна з його концепцій. У трактаті «Про свободу та волю Єдиного» [Enn. VI, 8] Плотин викладає вчення про те, що Єдине є Волею. Ця Воля тотожна з Єдиним, але про неї Плотин говорить, щоб довести – Єдине є Вільним, воно є Волею (Свободою) за самою своєю суттю. Ця теорія суперечить твердженням про надбуттєвий статус Єдиного з трактату «Про Благо чи Єдине» (VI, 9) та багатьох місць «Еннеад». Концепція трактату «Про свободу та волю Єдиного» [Enn. VI, 8] була критикована всіма античними неоплатоніками (особливо Проклом і Дамаскієм). Це і є, на нашу думку, головною причиною, чому «Еннеади» не набули для неоплатоніків такого ж авторитетного статусу, який мали тексти Платона та «Халдейські оракули», хоча й творилися самим Плотиним та Порфирієм як «неоплатонічна Біблія».

Отже, ідеал філософської теології як науки про Першопричину та її діяльність, разом зі своєю неоплатонічною методологією цієї науки, було перейнято візантійськими неоплатоніками. У цій методології раціоналізм поєднувався з містицизмом, логічне мислення – з інтуїтивізмом споглядальників та символізмом теологічних текстів. Уся ця неоплатонічна методологія саме у Візантії починає впливати на розуміння завдань і методів християнської теології та релігійної філософії.

Не слід забувати й про те, що теологічна проблематика перебуває в центрі уваги візантійських неоплатоніків ще й тому, що історія середньовічної теології та філософії є історією розвитку теоцентричного теоретичного

світогляду. Богослови та філософи середньовіччя давали відповіді на власні три найзагальніші запитання: «Що є Бог (Причина всього)?», «Що є людина?», «Що є світ?». На думку Г. Сафрея, філософія Прокла надала певної спрямованості середньовічним мислителям, оскільки доводила: на ці запитання можна давати відповіді в межах філософської теології [1318]. На думку того ж Г. Сафрея, ця спрямованість зберігалася аж до Томи Аквіната й номіналістів XIV століття, що відокремили «священну науку» від філософських дисциплін. І, як переконливо доводить Ф. Гофман, філософія як логіка була покликана бути служницею саме філософської теології, а не теології загалом [989]. Адже навіть логіка теології містичній чи догматичній? Вони потребували логіки лише через власну філософізацію, яка за зразком прокліанства постійно здійснювалась візантійськими неоплатоніками.

Дослідження середньовічної філософії, частиною якої є візантійський неоплатонізм – це аналіз насамперед філософської теології, тобто вчення про Причину всього і про співвідношення людини та світу з цією Причиною. Водночас дослідження середньовічної філософії є вивченням змісту та форми інших філософських дисциплін – логіки, антропології, космології, характер яких визначався типом філософської теології. Порядок вивчення може бути різним, але досліднику не оминати саме цих двох сфер середньовічного філософського знання. Г. Сафрей вважав правильним порядок вивчення середньовічної філософії «згори», від філософської теології, Ф. Гофман – «знизу», від логіки. Так чи так, необхідно завжди усвідомлювати, яку філософію досліджуємо зараз – «першу філософію», яка стала філософською теологією, чи її численних «служниць». Зокрема це важливо тому, що перша філософія може мати зовсім інше співвідношення з вірою (чи її догматами), ніж її «служниці» (логіка, етика, фізика).

Різні системи середньовічної філософії – це передусім різні філософські теології. Поділ філософських систем за розбіжностями в гносеології є другорядним для середньовічного мислення. Адже різне бачення Першопричини зазвичай породжує відмінність у гносеологічних підходах, а не

навпаки. Тип філософської теології задає і тип гносеології, тип логіки, тип антропології, етики, космології, естетики тощо.

Дослідження філософських теологій середньовіччя можливе через їхню типологізацію. Філософська і богословська думка про Першопочаток у середньовіччі не була типологічно однорідною. Цю істину давно констатували історики теології, що вчили про різні школи в епоху патристики (антіохійська й александрійська в А. Гарнака; халкідоніти, нехалкідоніти та неохалкідоніти в А. Грильмаєра) і в добу схоластики (томісти, августіанці, скотисти). Ще до написання Т. Куном «Структури наукових революцій» історики філософії та історики теології твердили про парадигмальну різницю між різними школами в середньовічній філософії.

Історики філософії ХХ століття змогли продуктивно розвинути парадигмальний аналіз середньовічної філософської теології. Найбільш евристично плідним виявився поділ Е. Жильсоном філософських теологій на есенціалізм (Августин) і екзистенціалізм (Тома). А саме, Е. Жильсон вважав, що звичайним у середньовіччі було розуміння Бога як трансцендентної Сутності, для якої буття є однією з властивостей. Початок цієї традиції Е. Жильсон знаходив у філософії Августина, яка перебувала під визначальним впливом античної метафізики. Альтернативою до цього есенціалізму, на думку Е. Жильсона, стала філософія Томи Аквіната. Згідно з Томою Бог є Буттям. І саме Буття є сутністю Бога. У праці «Буття та сутність» [454] Е. Жильсон переконливо доводить, що «есенціалістичне» й «екзистенціальне» визначення Бога породжують дві різні метафізики. І лише друга, екзистенціальна метафізика Томи, на думку Е. Жильсона, є адекватною щодо біблійного образу Бога. Цей парадигмальний поділ дозволив «прочитати середньовічну філософію заново» багатьом історикам філософії, й із багатьма обмеженнями такий поділ зустрічається в науці до сьогодні.

Популярнішою в середовищі істориків філософії виявилось парадигмальне розрізнення середньовічних філософських теологій на метафізичні та антиметафізичні, або на онто-теологічні та тео-онтологічні [968;

963]. Така класифікація була інспірована гайдеггерівською критикою західної метафізики [963]. Французькі історики середньовічної теології та античної філософії, які належать до наступних за Е. Жильсоном поколінь, доводять, що неоплатонічна традиція є антиметафізикою, щодо якої гайдеггерівська критика неможлива [968; 963; 966; 969; 973]. Ці історики вважають, що згідно з неоплатонічним вченням основою всього є Невимовне й Непізнаване, стосовно якого неможливі звичайні теоретичні філософія та теологія. Неоплатонічний ідеал філософії та філософської теології описується як віднайдений альтернативний шлях містичного пізнання, яке, проте, є справжньою основою для істинного філософського мислення, по суті – постметафізичного мислення. Ці історики теології вважають досягненням неоплатонізму радикальну критику всіх понять про Першопочаток і апологію містики як нераціонального «дотику» до Божественного. Французькі дослідники навіть наголошували на цілковитій аналогічності вчення Гайдеггера про Буття та неоплатоніків про Єдине. Пояснення цього знаходили в інспірованості Екхарта неоплатоніками, а Гайдеггера – Екхартом.

Розвиток досліджень неоплатонізму французькими та німецькими істориками філософії став причиною відкриття того, що поділ на метафізику (онто-теологію) та антиметафізику (тео-онтологію) фактично існував і в межах неоплатонізму. І Порфирій є яскравим представником метафізичного неоплатонізму. Близький до метафізики й Плотин в трактаті «Про свободу та волю Єдиного» [Enn. VI, 8], коли вчить, що Єдине є Волею та Мисленням. Антиметафізиками у філософській теології неоплатонізму є Прокл і Дамаскій, що завжди дотримувалися вчення про Єдине як Невимовне. Хоча вчення Прокла про еманацию є метафізичним. Вершина антиметафізичного напрямку в неоплатонізмі – це філософія Дамаскія, що вчив про Невимовне, яке є вищим навіть за Єдине. Антиметафізиком є Плотин у всіх своїх трактатах, окрім «Про свободу та волю Єдиного» [Enn. VI, 8]. Така класифікація античних неоплатоніків французькими дослідниками дає змогу побачити й парадигмальну різноманітність у середньовічному неоплатонізмі. Наприклад,

більшість французьких істориків філософії вважають, що метафізичний неоплатонізм є адекватною характеристикою для філософської теології Марія Вікторина й Августина. Цей неоплатонізм є продовженням традиції Порфирія. Антиметафізичний неоплатонізм вважають притаманним Діонісію [852; 854; 1018; 1019; 1020; 1021; 1022; 1023; 1290]. Адже його радикальна апофатика, що поєднується з теургією катафатики, вочевидь належать до традиції Ямвліха–Прокла–Дамаскія. Французькі історики філософії часто видають бажане (для них) за дійсне й намагаються довести, що через Діонісія й Тома Аквінат перебував під впливом антиметафізичного неоплатонізму. Цей погляд на Тому протиставляється традиційному «аристотелівсько-томістичному» [968]. Французькі історики філософії зацікавлені в такій інтерпретації Томи, оскільки так вони гадають вивести томізм з-під вогню гайдегтерівської критики метафізики. Втім, це не применшує правильності й евристичності самого поділу філософських теологій античного та середньовічного неоплатонізму на метафізичні та антиметафізичні.

Православні грецькі історики філософії та теологи вбачають у візантійській філософії анти-метафізику, взірць тео-онтології – вчення, яке залишає живого Бога Біблії не концептуалізованим [1127; 669]. Православні російські історики теології (В. Лоський, І. Меєндорф) змальовують візантійських мислителів як екзистенціалістів, що протистояли західному есенціалізму [510; 529].

На нашу думку, критичний релігієзнавчий та історико-філософський аналіз має спиратися на аналіз текстів візантійських неоплатоніків, і до класифікації їх за дилемами «метафізика – антиметафізика» чи «есенціалізм – філософія буття» треба вдаватися, коли є серйозні текстуальні підтвердження. Необхідно виявляти й загальний зміст вчення про Першопричину, й усі можливі деталі. Визначення парадигмальної належності філософської теології, за нашими спостереженнями, має підтверджуватися матеріалами з антропології, логіки, космології. Адже філософські погляди візантійських мислителів мають систематичний характер, і тип філософської теології є визначальним для інших

філософських дисциплін. Тому вивчення логіки, методології, антропології, космології є важливим для підтвердження правильності класифікації філософської теології.

Завдяки попередньому аналізу текстів нам вдалося виявити ефективність для аналізу візантійського неоплатонізму всіх класифікацій, що застосовуються в сучасній історико-філософській науці при вивченні неоплатонізму загалом. Тож на основі текстів візантійських неоплатоніків можемо виокремити серед цих мислителів метафізиків й антиметафізиків. Додатковим успіхом було підтвердження в багатьох випадках залежності метафізиків від Порфирія й александрійського неоплатонізму, антиметафізиків – від Дамаскія та Прокла. Класифікація «есенціалізм – екзистенціалізм» виявилася плідною лише за умови методологічного уточнення. Пойменування Е. Жильсоном філософії буття Томи «екзистенціалізмом» викликало справедливі зауваження. Тому ми відмовилися від назви «екзистенціалізм». Адже те, що Першопочаток характеризується як Буття, зовсім не означає, що його можна називати Екзистенцією чи Трьома екзистенціями, як це робить Е. Жильсон. Нам видається правильним у тих випадках, коли Бог розуміється візантійськими неоплатоніками як Буття, вести мову саме про «філософію буття». Крім того, характеристика Бога як Буття не означає автоматично того, що відповідне вчення буде антиметафізичним, буде тео-онтологією, антиесенціалізмом. Дослідники ранньосередньовічного платонізму свого часу звернули увагу на метафізичність мислення Климента Александрійського й Оригена попри те, що Бог для них, як і для всіх середніх платоніків, був саме Буттям, – Трансцендентним, але Буттям. Візантійським неоплатонікам також вдалося створити саме метафізичну філософію Буття (Максим Сповідник). Вивчення текстів візантійських неоплатоніків спонукало нас до висновку про недостатність дилеми «есенціалізм – філософія Буття» («есенціалізм – екзистенціалізм» у Е. Жильсона). Адже визначенню Бога як Сутності в неоплатонізмі протилежні не одне, а два інші розуміння Бога. Адже, згідно з античним неоплатонізмом, Божественне може розумітися як Буття, але

найчастіше – як Надбуття. Дослідження французькими істориками філософії античного неоплатонізму виявили, що існували також різні тлумачення цього Надбуття: надбуттєвий Суб'єкт у Плотина, єдина тотожність всього в Прокла, Ніщо в Дамаскія. Ці спостереження зумовили необхідність модифікації дилеми Е. Жильсона. Тож у філософській теології візантійських неоплатоніків ми розрізняємо три типи: «есенціалізм», «філософія буття», «філософія надбуття». При цьому конкретний різновид «філософії надбуття» потрібно теж встановити, враховуючи плідний досвід французьких істориків філософії. Розбіжність у розумінні Першопричини за класифікацією «есенціалізм – філософія буття – філософія надбуття» має підтверджуватися тим, що філософське тлумачення людини та світу, етики та логіки (гносеології) має узгоджуватися за своїм характером із типом філософської теології. Це припущення під час аналізу текстів візантійських неоплатоніків знаходило своє підтвердження.

Повнота класифікації за парадигмами «метафізика – антиметафізика» й «есенціалізм – філософія буття – філософія надбуття» підтвердила великі можливості цієї типології при науковому вивченні неоплатонізму. Можливості ширшого застосування цих парадигм при виході за межі античності та середньовіччя нами не перевірялися, бо це не було завданням нашого дослідження. Однак для критики сучасних православних і католицьких істориків теології нам видаються важливими кілька спостережень. Не завжди трансцендентність Бога означає його надбуттєвість. Навпаки, у візантійських неоплатоніків Трансцендентний Бог є переважно або Сутністю, або Буттям, і лише іноді описується саме як Трансцендентне Надбуття. Водночас прирівнювання тверджень про трансцендентність до вчення про Надбуттєвість постійно відбувається в грецьких і російських істориків теології. Зокрема, грецьке поняття «трансцендентна сутність» систематично розуміється ними в абсурдному сенсі «надсутнісна сутність», тільки тому, що буквально слово «трансцендентний» грецькою мовою звучало як «надсутністний». Такі помилки потрібні заангажованим теологам для осучаснення візантійської думки. А

історик філософії та релігієзнавець повинні, спираючись на контекст, чітко розрізняти трансцендентність і надбуттєвість. Адже в неоплатонізмі ці поняття мають зовсім відмінний зміст. Сучасні російські та грецькі історики теології часто вважають есенціалізм і метафізику явищами негативними в історії думки. Тому вони, а також деякі історики філософії, намагаються не звертати увагу на ознаки есенціалізму та метафізики в текстах візантійських авторів. Есенціалістів і метафізиків перетлумачують на персоналістів і містиків. Оскільки можливості обґрунтування текстами таких переінтерпретацій обмежені, зустрічаються прямі перекручення при цитуванні та посилання на «дух отців» (К. Яннарас) [620].

На наше глибоке переконання, історик філософії взагалі не може керуватися оцінювальними судженнями, згідно з якими «есенціалізм» чи «метафізика» оцінюються негативно. Усі різновиди візантійського неоплатонізму є рівнозначними для історика філософії. І якщо виявлення візантійського есенціалізму руйнує звичні схеми теологів на зразок «латинський есенціалізм проти православного екзистенціалізму», то, на нашу думку, це лише дає нові підстави для екуменічного діалогу та толерантності. Так само видається нам важливою констатація панування у Візантії метафізичного, а не містичного способу мислення. Загалом історико-філософський аналіз відкриває існування аналогічних етапів еволюції думки в західноєвропейській та візантійській традиціях у середньовіччі. Невизнання цього істориками теології є наслідком саме палкого намагання довести власну «іншість», у тому числі «цивілізаційну». Саме це, а не апологетичні наміри врятувати власну традицію від гайдегтерівської критики есенціалізму й метафізики є причиною перекручень при оцінюванні візантійської філософії з боку православних істориків теології. При використанні такої методології неможливо очікувати об'єктивної оцінки візантійського неоплатонізму. Деякі історики теології також вважають негативною оцінкою характеристику візантійських мислителів як неоплатоніків. Виходячи з цього вони приписують середньовічним авторам будь-які сучасні теологічні та філософські теорії, аби

лише заперечити два очевидні факти: християнські неоплатоніки були панівною більшістю серед візантійських мислителів, а візантійська філософія зазнала визначального впливу з боку саме античного неоплатонізму.

Принагідно зазначимо, що у випадку з візантійським неоплатонізмом традиційні розрізнення раціонального та містичного часто не відповідають специфіці предмета дослідження. Неоплатонізм загалом є поєднанням рафінованого інтелектуалізму з містицизмом, критичного мислення з екстатизмом. За рідкісним винятком візантійські філософи були апологетами й раціоналізму, й містицизму. Вони не шукали синкретичного знання, а вважали, що мають і повноту раціональних знань, і знання надраціональні, екстатичні.

Важливим для методології нашого дослідження є розрізнення двох видів залежності візантійських неоплатоніків від їхніх античних попередників: текстуального й ідейного. Адже запозичення текстуальні можуть збігатися з ідейними, як у випадку візантійського есенціалізму. А можуть і відрізнятись. Наприклад, Ареопагітики містять тисячі перифразів із Прокла [1051; 1209], але ідейно вони залежать від Дамаскія, хоча від останнього запозичено лише до сотні формулювань [1074, 135-152]. Необхідно також розрізняти залежність від аналогічності. Погляди візантійського філософа можуть бути аналогічними до когось із античних неоплатоніків, але текстуальної чи ідейної залежності при цьому може не бути. Такими, наприклад, є аналогії між деякими тезами Діонісія чи Максима з відповідними твердженнями Плотина. Таким чином, щоразу у випадку аналогій поглядів візантійських неоплатоніків з концепціями античних неоплатоніків, нам доводилося досліджувати можливість ідейних і текстуальних запозичень. Для встановлення істини було необхідно вивчати весь історичний контекст, історію ідей у пізній античності та в середньовіччі, провадити текстуальний аналіз. Проте самі по собі такі методи аналізу є лише засобами, й, на нашу думку, не можна підміняти філософський аналіз історією, культурологією, філологією. Подібна методологічна помилка часто зустрічається в працях англійських і американських істориків філософії.

Історичні, культурологічні, філологічні дослідження є допоміжними для власне філософського аналізу.

Для української релігієзнавчої та історико-філософської думки аналіз релігійно-філософських і богословських концепцій – це область, в якій сформовані ефективні дослідницькі стратегії та досягнуто значних результатів. Загальним методологічним підґрунтям для дисертації стали праці українських науковців, в яких аналізуються проблеми «філософізації» теології, співвідношення богослов'я та філософії, створюються методологічні основи для релігієзнавчого аналізу богословських та релігієзнавчих концепцій. Найбільше значення мають праці таких українських дослідників, як: А. Арістова, І. Богачевська, В. Бондаренко, О. Бродецький, С. Головащенко, О. Горкуша, Є. Дулуман, В. Єленський, С. Кияк, В. Климов, П. Кралюк, А. Колодний, Л. Конотоп, В. Ларіонова, В. Литвинов, Б. Лобовик, І. Мозговий, О. Саган, О. Сарапін, П. Саух, П. Павленко, Г. Панков, Л. Филипович, Г. Христокін, М. Черенков, В. Шевченко, П. Яроцький. Запозичення філософських концепцій для побудови теологічних вчень – це постійний процес. Він починається із самого виникнення християнства (П. Павленко), розвивається в часи формування християнської доктрини (І. Мозговий). Більш різноманітним став вплив філософії на теологію в XIX-XX століттях, спричинюючи появу численних спроб модернізації богословських вчень (В. Бондаренко, А. Колодний, О. Сарапін, Г. Панков, Г. Христокін, М. Черенков, П. Яроцький). Виокремлення в богословських текстах елементів філософської культури та методологія історико-філософського аналізу були предметом наукових досліджень цілого ряду українських істориків філософії, серед яких найбільше значення мають праці таких дослідників як: О. Олександрова, В. Андрушко, А. Баумейстер, С. Бондар, В. Горський, В. Дем'янов, С. Йосипенко, В. Котусенко, М. Кашуба, С. Кримський, М. Попович, В. Нічик, М. Симчич, О. Сирцова, Я. Стратій, М. Ткачук, Т. Чайка. Творче використання в українській філософській культурі надбання православної теології зробило необхідною розробку методології історико-

філософського аналізу відповідних вчень. Ці напрацювання істориків філософії відкрили нові можливості для релігієзнавчої науки (В. Литвинов, В. Климов, П. Кралюк).

Дослідження еволюції візантійського неоплатонізму відкриває нові перспективи для релігієзнавчого розуміння сутності та еволюції православної теології. Розкриття закономірностей як філософізації та схоластизації теології, так і періодичних антиметафізичних поворотів дають можливість по-новому оцінювати історію та перспективи православної думки.

Застосування запропонованої методології до вивчення давніх текстів може мати значення для розуміння перспектив сучасної теології. Зокрема це стосується осмислення поняття про Бога в сучасній християнській філософії та відкриття нових можливостей для екуменічної теології.

Релігієзнавче та історико-філософське вивчення візантійської філософії даватиме змогу краще зрозуміти специфіку української філософської культури в перші століття її розвитку. Адже саме в характері візантійського філософування слід шукати витоки для тих чи інших форм давньоукраїнської філософської культури ще до того, як пояснювати їх причинами місцевими.

Здійснений аналіз дає змогу зробити кілька загальних висновків. На візантійський неоплатонізм справив визначальний вплив ідеал філософської теології Прокла. Це зумовило необхідність такої методології, при якій релігієзнавчий та історико-філософський аналіз візантійського неоплатонізму буде дослідженням *типу* філософської теології мислителів Візантії. Визначення типів філософської теології для пізньої античності та середньовіччя Е. Жильсон, П. Адо, Г. Сафрей, А. Фестюжер, Ф. Гофман використовували класифікацію за парадигмами «метафізика – антиметафізика», «есенціалізм – філософія буття», «філософія буття – філософія надбуття». Відповідні розрізнення іманентні для філософської теології та впливають на класифікацію типів теології загалом. Виникнення відповідних поділів у філософській теології вперше відбулося в античному неоплатонізмі. Філософія Прокла була вершиною неоплатонічної метафізики, а філософія його учня Дамаскія –

прикладом неоплатонічної антиметафізики. Філософія надбуття характерна для всіх неоплатоніків, але в Порфирія та в пізньому александрійському неоплатонізмі помітні передусім риси філософського есенціалізму. Філософія буття не зустрічається в античному неоплатонізмі, а в середньовічній філософії її розвивали Максим Сповідник і Тома Аквінат. І метафізика, й антиметафізика, й різні типи онтології Першопричини є різновидами філософського світогляду, що спричинюють різні види «елінізації» та «філософізації» християнської теології.

Висновки розділу

Доведено, що візантійський неоплатонізм ще не був об'єктом комплексного релігієзнавчого та історико-філософського дослідження. Класикам історико-філософського дослідження візантійської філософії В. Татакісу, Г. Подскальські і Л. Бенакісу дослідити візантійський неоплатонізм не вдалося через намагання вивчати виключно «чисту філософію» Візантії, позбавлену теологічних елементів. Візантійська історія філософії в цих дослідників зображується як боротьба платонізму і аристотелізму, реалізму і номіналізму, а головна течія візантійської філософії та її еволюція залишаються поза увагою цих дослідників. Неможливість виділити «чисту філософію» у Візантії довели К. Ойлер, Г. Сафрі, Л. Вестерінк, Ю. Шичалін, С. Месяц, В. Ханкей, які також звернули увагу на слідування візантійців ідеалу філософської теології Прокла. Ф. Шеррард, Н. Матзука, В. Лур'є переінтерпретовують історію філософії Візантії, виходячи з власного розуміння «правильної православної філософії». Для Ф. Шеррарда істинною візантійською філософією є християнський аристотелізм, а платонізм у Візантії – джерело всіх ересей. Для Н. Матзуки православна філософія – це містична і догматична теологія. Для В. Лур'є візантійська філософія – це ортодоксальний реалізм кападокійців та Максима Сповідника, який століттями вимушений боротися з неоплатонічним номіналізмом Аммонія та Філопона і впливом язичницької метафізики Прокла. С. Аверинцев і К. Ієродіакону обмежуються

хронологічним викладом досягнень візантійських мислителів. Дослідження візантійського неоплатонізму стало можливим завдяки досягненням істориків філософії (А. Фестюжер, Л. Вестерінк, Р. Сорабджі) у вивченні спадщини пізніх александрійських і афінських неоплатоніків та виявленні боротьби у філософській теології античних неоплатоніків тенденцій до метафізики та антиметафізики. Єдиною спробою застосувати досягнення істориків античного неоплатонізму до аналізу візантійського неоплатонізму стала праця С. Герша «Від Ямвліха до Еріугени. Дослідження передісторії та еволюції Псевдо-Діонісієвої традиції». Але С. Герш намагається приписати античному та християнському неоплатонізму вчення класичної томістичної метафізики про причинність, потенцію та акт, сутність та існування, а також довести існування єдиної філософської традиції від Ямвліха до Томи, частиною якої був візантійський неоплатонізм. Через такого роду католицьку конфесійну заангажованість С. Герш замість реальної історії візантійського неоплатонізму створює уявну картину, яка слабо підкріплена текстуально та аналітично. З цієї причини дослідження С. Герша не було сприйнято науковцями. Переважна більшість сучасних західних дослідників розглядають мислителів візантійського неоплатонізму спрощено, як християнських платоніків.

Ш. Нуцубідзе намагається приписати візантійським неоплатонікам пантеїзм подібний до спінозівського, що не відповідає їхнім текстам. Г. Христокін та І. Мозговий не виокремлюють візантійський неоплатонізм як специфічне явище, а досліджують східно-християнський неоплатонізм як єдине ціле, концентруючись на вивченні спадщини Оригена та Григорія Ниського. Між тим, візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія – особлива течія філософської і теологічної думки з власними характеристиками та власною еволюцією.

Доведено, що візантійські неоплатоніки написали численні твори філософського і теологічного характеру, більша частина з яких є оригінальними, менша – християнськими перифразами творів античних неоплатоніків (переважно александрійської школи). Традиційно історія

візантійського неоплатонізму починається з Ареопагітик, які були написані згідно з уточненим датуванням в 515-525 роках. Уточнення дати написання стає ключем до вирішення проблеми авторства Ареопагітик, оскільки історичні та текстуальні дані говорять за те, що цей корпус був написаний Йоаном Філопоном. Єдність філософського світогляду Філопона та Ареопагітик підтверджує цю гіпотезу. Це означає, що першим візантійським неоплатоніком було створено велику кількість творів: коментарі на твори Аристотеля, Ареопагітики, великі філософські трактати «Проти Прокла» і «Проти Аристотеля», теологічні трактати «Про створення світу», «Арбітр», «Про Трійцю», «Про воскресіння». Найвидатнішим мислителем візантійського неоплатонізму Максимом Сповідником створено цілий ряд творів, найважливішими із яких є «Амбігви», «Відповіді Фаласію», «Гностичні глави», «Глави про любов». Додаткове значення мають його послання та діалоги на догматичні теми. Схоластичний характер мають твори представників візантійського неоплатонізму кінця VII – початку XIV століть. Найважливішими із них є: «Шлях» Анастасія Синаїта, «Джерело знання» Йоана Дамаскіна, «Всеохоплююче вчення» Михаїла Псела, «Апорії та їх вирішення» Йоана Італа, «Заперечення ‘Елементів теології’ Прокла» Миколая Мефонського, полемічні трактати Нікіфора Влемміда і Григорія Кіпрського. Менше значення мають численні коментарі на Аристотеля та підручники авторства Фотія, Арефи, Михаїла Псела, Йоана Італа, Євстратія Нікейського, Михаїла Ефеського, Нікіфора Влемміда, Софонія, Льва Магентіна, оскільки ці твори переважно є перифразами спадщини александрійських неоплатоніків. Теологічні дискусії XIV-XV століть зумовили появу численних полемічних творів та систематичних трактатів візантійських неоплатоніків цієї доби Григорія Палами, Йоана Кантакузіна, Іосифа Врієнтія, Каліста Ангелікуда, Феофана Нікейського, Миколая Кавасили, Марка Ефеського, Геннадія Схоларія та їх опонентів – Варлаама, Акіндіна, Нікіфора Григори, Прохора і Димитрія Кидонісів, Пліфона. На сьогодні практично всі твори візантійського неоплатонізму видані критично, що уможлиблює їх релігієзнавчий та історико-

філософський аналіз. Огляд джерельної бази дослідження засвідчує, що візантійський неоплатонізм був панівною філософською і теологічною течією протягом всього існування Візантії, безпосередньо продовжуючи традиції афінської та александрійської шкіл античного неоплатонізму.

Доведено, що на візантійський неоплатонізм здійснив визначальний вплив ідеал філософської теології Прокла. Це стало підставою для того, щоб релігієзнавчий та історико-філософський аналіз візантійського неоплатонізму має бути перш за все дослідженням типу філософської теології мислителів Візантії. Для визначення типів філософської теології для пізньої античності та середньовіччя Е. Жильсон, П. Адо, Г. Сафрей, А. Фестюжер, Ф. Гофман використовували класифікацію за парадигмами «метафізика – антиметафізика» і «есенціалізм – філософія буття – філософія надбуття». Відповідні розрізнення іманентні для філософської теології та впливають на класифікацію типів теології взагалі. Від пізнього античного неоплатонізму візантійський неоплатонізм успадкував боротьбу трьох тенденцій: до деконструкції метафізики в філософії надбуття та агностицизму; до побудови метафізики буття та містичного раціоналізму; до побудови метафізики сутності та логіцизму. І метафізика, і антиметафізика, і різні типи онтології Першопричини є різновидами філософського світогляду, що спричинюють різні види «елінізації» та «філософізації» християнської теології. Для української релігієзнавчої та історико-філософської думки аналіз релігійно-філософських і богословських концепцій – це область, в якій сформовані ефективні дослідницькі стратегії та досягнуто значних результатів. Загальним методологічним підґрунтям для дисертації стали праці українських науковців, в яких аналізуються проблеми «філософізації» теології, співвідношення богослов'я та філософії, створюються методологічні основи для релігієзнавчого аналізу богословських та релігієзнавчих концепцій. Найбільше значення мають праці таких українських дослідників, як: А. Арістова, І. Богачевська, В. Бондаренко, О. Бродецький, С. Головащенко, О. Горкуша, Є. Дулуман, В. Єленський, С. Кияк, В. Климов, П. Кралуєк, А. Колодний, Л. Конотоп,

В. Ларіонова, В. Литвинов, Б. Лобовик, І. Мозговий, О. Саган, О. Сарапін, П. Саух, П. Павленко, Г. Панков, Л. Филипович, Г. Христокін, М. Черенков, В. Шевченко, П. Яроцький. Виокремлення в богословських текстах елементів філософської культури та методологія історико-філософського аналізу були предметом наукових досліджень цілого ряду українських істориків філософії, серед яких найбільше значення мають праці таких дослідників як: О. Олександрова, В. Андрушко, А. Баумейстер, С. Бондар, В. Горський, В. Дем'янов, С. Йосипенко, В. Котусенко, М. Кашуба, С. Кримський, М. Попович, В. Нічик, М. Симчич, О. Сирцова, Я. Стратій, М. Ткачук, Т. Чайка.

Отже, у цьому розділі було сформульовано головні методологічні засади роботи та вказано на її місце серед раніше проведених досліджень, виходячи із виявленої специфіки об'єкту дослідження. Встановлено, що візантійський неоплатонізм – це різновид християнського неоплатонізму, який розвивався у Візантії в VI-XV століттях. Він був заснований Йоаном Філопоном – автором низки коментарів на твори Аристотеля, Ареопагітського корпусу, великих полемічних богословських і філософських трактатів. Візантійський неоплатонізм розвивався більшістю богословів-теоретиків Візантії та зник після падіння Константинополя і переривання традиції середньовічної візантійської педагогіки. Візантійський неоплатонізм розвивався під визначальним впливом ідеалу філософської теології Прокла. Всі візантійські неоплатоніки намагалися створити власні філософські системи, в центрі яких знаходилась би філософська теологія як наука, як система аподиктично доведених суджень про Бога, його властивості, його відношення до світу і людини. В такій філософській теології шукали метафізичних засад для пояснення догматики, космології, антропології, гносеології, логіки, природної та євангельської моралі, аскетички, естетики. Філософська теологія візантійських неоплатоніків закономірно розпадалася на три типи в залежності від тлумачення поняття Першопричини (Бога): філософію Надбуття, філософію Буття та філософію Сутності. Антрополія може характеризуватися як негативна – якщо ідеалом людини вважається ангельське буття «чистим розумом», що «повертається до

Бога» у «спогляданні», або позитивна – якщо віднаходиться смисл для всього людського в людині.

РОЗДІЛ 2

ФОРМУВАННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ У ТВОРАХ ЙОАНА ФІЛОПОНА (ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА)

2.1. Філософські пошуки Йоана Філопона в ранній період творчості

Візантійський неоплатонізм як цілісна система вперше постає в Ареопагітському корпусі, написаному Йоаном Філопоном у 10–20 роках VI століття, й досягає власної довершеності в трактаті «Проти Прокла» (528–530 рр.). Проте окремі елементи першої системи візантійського неоплатонізму були створені ще до Ареопагітик. Їх ми знаходимо у ранніх творах Філопона.

Перші філософські праці Філопона – це коментарі на твори Аристотеля. Традиційно неоплатоніки, які коментували Аристотеля, намагалися довести, що Стагирит у своїй філософії наближався до неоплатонічної метафізики, й применшували відмінність між аристотелізмом і платонізмом. Особливістю коментарів Філопона є намагання з'ясувати думку самого Аристотеля, не приховуючи принципових відмінностей між Платоном і Аристотелем. Така специфіка Філопонових коментарів є лише їхньою першою перевагою. Чітко усвідомлюючи особливості фізики, метафізики й психології Аристотеля, Філопон починає поступово критикувати ті теорії Стагирита, які, на думку коментатора, не мають фактичного підтвердження. У «Коментарі на 'Фізику'» Філопон критикує вчення Аристотеля про рух, створюючи на основі неоплатонічного вчення про еманацию власне оригінальне вчення про рух, його причини та кінетичну енергію. Це уможливило створення оригінального фізичного вчення, що краще узгоджувалося з фактами, ніж фізичні теорії Аристотеля, Платона чи Прокла. Саме тому до фізичних ідей Філопона зверталися арабські філософи, латинські схоласти XII–XIV століть та Галілео Галілей.

У «Коментарі на 'Фізику'» Філопон аналізує метафізику каузальності, яку розвивали Платон, Аристотель, неоплатоніки. Визнаючи принциповий

характер критики Аристотелем вчення Платона про ідеї, він пропонує власне розв'язання старих суперечок про ідеї та реальність. Філопон визнає існування Бога як Творця й захищає субстанційну реальність речей світу.

У «Коментарі на 'Про душу'» Філопон критикує вчення Аристотеля про людську діяльність як таку, що визначається прагненням до блага. Він доводить, що людина вільна від прагнення до блага, і тому свобода діяльності є більшою так само, як і відповідальність за неї.

Усі три аспекти нового філософського вчення, до яких дійшов Філопон у процесі критики Аристотеля, внутрішньо взаємопов'язані. Нове вчення про співвідношення між рушієм і рухомим об'єктом у фізиці дає змогу створити і нову метафізику. А нові фізичне розуміння рушій та метафізичне уявлення про причину-творця стають підставою для формування нового вчення про вільного суб'єкта діяльності.

Трансформація античного неоплатонізму у новий тип неоплатонізму – візантійський – не була в Йоана Філопона результатом навернення язичницького філософа у християнство. Йоан Філопон народився в християнській сім'ї й мав християнське ім'я від початку свого життя. Як християнин, він не міг би навчатися філософії в Афінах, але зміг це зробити в Александрії. Згідно з домовленостями голови александрійської школи Аммонія та александрійського єпископа християни допускалися до навчання філософії. Йоан був одним із таких християн, виявив власні непересічні здібності та став улюбленим учнем старенького Аммонія.

Для того, щоб бути обраним головою школи після смерті Аммонія, треба було стати професором філософії. Необхідною передумовою виборів на місце професора філософії було написання великого філософського трактату, зазвичай коментаря на твори Платона чи Аристотеля. Йоан написав не один, а цілу низку коментарів, спираючись на відповідні курси лекцій Аммонія. У коментарях Філопон намагався не виявляти власного християнського світогляду, а тому критика окремих тверджень античного неоплатонізму ще не стає в нього критикою язичницького світогляду чи неоплатонізму загалом.

Елементи майбутнього візантійського неоплатонізму з'являються внаслідок суто філософських аргументів, ще без жодного релігійно-філософського чи теологічного християнського контексту.

Розробка візантійського неоплатонізму почалася в творчості Йоанна Філопона із виникнення особливого вчення про рух, яке радикально суперечило аристотелівській теорії [1510, 109-111]. Згідно з Аристотелем, для початку руху списа, кинутого людиною, необхідний кидок. А подальший політ списа потребує впливу причини руху, якою стає повітря. Філопон вважає, що така теорія не відповідає фактам. Списи, кинуті з різною силою, пролетять різну відстань залежно від того, з якою силою їх кинути. Середовище може зменшувати швидкість руху й зупинити його, але не спричиняти. Наприклад, коли човен пливе ставком, вода зменшує швидкість човна, а не підштовхує його. Вчення Аристотеля про те, що човен рухається під впливом води є уявною конструкцією, яка не відповідає дійсності. Згідно з Філопоном, єдиною причиною руху є енергія, якою рушій наділяє рухомий об'єкт. Воїн кидає спис із силою, і кінетична енергія стає внутрішньо притаманною списові. Саме завдяки цій енергії, яка стала власною енергією для списа, він і летить. Рух припиняється винятково через вичерпаність кінетичної енергії. Енергія, якою рушії наділяють обмежені предмети, завжди є обмеженою. А тому вона вичерпується рано чи пізно. Під час польоту списа кінетична енергія вичерпується за хвилини, у русі небесної сфери – за тисячоліття. Проте будь-яка кінетична енергія є вичерпною. Кінетична енергія вичерпується не лише завдяки витраті її на власне рух, а й через необхідність долати спротив середовища. Під час польоту списа в повітрі це практично непомітно, але явно спостерігається під час руху предметів у воді. Небесна сфера рухається тисячоліттями тільки тому, що вона перебуває у порожнечі, а не в повітрі чи в будь-якій іншій матерії. До речі, згідно з Аристотелем, рух у порожнечі (вакуумі) неможливий саме через відсутність середовища, яке б спричиняло продовження руху. Філопон, навпаки, вважає, що предмет, наділений кінетичною енергією, вільно рухатиметься у вакуумі.

Теоретичним джерелом учення Філопона про кінетичну енергію є неоплатонічне вчення про еманацию. Згідно з Проклом, рух істот, які перебувають на нижчих щаблях світової ієрархії, зумовлений тим, що вищі істоти наділяють їх енергією. Філопон переносить вчення про наділення енергією з метафізики до фізики. Окрім того він звільняє це вчення від деяких важливих для Прокла рис. Згідно з метафізичним вченням Прокла про еманацию, рушії наділяють енергією рухомі об'єкти постійно. Філопон твердить про непостійний вплив. У момент «зараз», який є моментом часовим, рушій надає рухомому об'єкту «імпульс» «кінетичної енергії». Замість проклівської картини вічного перетікання еманации він пропонує уявлення про «точковий» вплив рушії. Визнання часового характеру моменту надання «імпульсу» є важливим для фізики. Адже, згідно з Проклом, усі метафізичні зміни в світі відбуваються настільки раптово, що цей момент «зараз» власне випадає з часу, є позачасовим. Філопон вважає переходи від руху до спокою, від спокою до руху явищами винятково фізичними й такими, що відбуваються в часі, хоч би яким коротким він був. Таким чином, вчення Філопона про рух є принципово новим порівняно з ученням Прокла про еманацию, під впливом якого воно виникло.

Теорія Філопона про рух дає йому змогу критично переосмислити вчення Прокла про еманацию, її етапи. Першим етапом еманации за Проклом є «перебування» енергії в причині. Філопон погоджується з Проклом у тому, що причина має силу, але перебування енергії не порушує спокою причини. Другим етапом еманации Прокл вважає «походження» («вихід»). Згідно з Проклом, цей етап є наділенням енергією «іншого», вічно створеного цією енергією. Це творення й наділення енергією є постійними, оскільки вони спричинені самим існуванням причини. Причина може бажати існування спричиненого й обдарування його енергією, але таке бажання існує, оскільки такі процеси вже відбуваються. А за Філопоном, наділення енергією іншого є окремим актом творця, актом, який відбувається в часі для спричиненого. Кидання спису є часовим процесом, навіть якщо відбувається дуже швидко.

Творення світу Богом є часовим процесом, навіть якщо відбувається «миттєво». Згідно з Проклом, еманация завжди має за кінцеву мету «повернення» рухомого до існування в причині, до «перебування». Увесь світ існує в стані «повернення». Філопон вважає, що рух має різні конкретні цілі. І прагнення до досконалості, яке може спричинити «повернення» – це окремий процес, відмінний від звичайного руху. Кінетична енергія, якою наділяє рушій, спричинює не повернення до рушія, а власне рух.

Подолання аристотелізму та прокліанства у вченні про рух дозволило Філопону переосмислити і метафізику каузальності. У «Коментарі на ‘Фізику’» Філопон аналізує вчення Аристотеля про причини; їх чотири: *субстанційна форма, матерія, дієва причина, мета*. Згідно з розумінням коментатора, Платон теж визнавав існування цих чотирьох причин і додавав до них ще дві: речі мають власні парадигми (ідеї, парадигмальна причина за Проклом); речі творяться за допомогою світової душі (інструментальна причина). Згідно з Філопоном, не можна зводити вчення Платона про причини лише до існування ідеї (парадигми) та матерії. Філопон вважав, що неоплатоніки цілком правильно виводять вчення про шість причин із текстів Платона. Проте сам Філопон вважав, що є одна причина для всього світу та речей – Творець.

Філопон у «Коментарі на ‘Фізику’» погоджується з Аристотелем стосовно того, що неможливо відділити форму від матерії речі. Та водночас визнає, що крім субстанційних форм існують також ідеї. Ці ідеї не є окремим світом ідеальних сутностей і взагалі не є субстанційними – вони є «логосами», тобто думками Бога. Філопон наголошує на реальності речей. Саме речі є тими сутностями, які існують, «першими сутностями» за термінологією Аристотеля. Також існує така індивідуальна сутність, як Бог, Божественний Розум, Причина всього. Субстанційні форми не існують окремо, а лише в речах. Логоси (ідеї) існують не окремо, а лише в Божественному Розумі [In Phys. 2, 225, 5–226, 11].

Співвідношення субстанційної форми і речі не є співвідношенням причини і наслідку. Аналогічно Філопон висловлюється про матерію. Власне, причиною для речей є їхня дієва причина. Ідеї як парадигми для речей не

утворюють окремого світу причин. Бог творить речі згідно з цими ідеями, але вони не мають ні особливого існування, ні власної активності, а тому не можуть бути «причинами». Філопон заперечує, що для появи світу як єдиної «речі» необхідна така особлива «інструментальна» (допоміжна) причина як світова душа. На його думку, такою допоміжною причиною для світу є лише матерія. А розповідь у «Тімеї» про світову душу є тільки міфом, про що і попереджає герой діалогу – піфагорієць Тімей. Існування та гармонійний рух світу, продовження його існування до нескінченності – усе це наслідки дії єдиної причини – Творця.

Філопон вважає, що існування світу буде вічним і не згадує про створення світу в часі. Однак не можна й сказати, що Філопонове розуміння вічності є таким самим, як у неоплатоніків. Згідно з Проклом, світ є вічним завдяки вічному впливу Бога, присутності його еманцій і тому, що світ є «тілом» Бога. У коментарях Філопона знаходимо іншу онтологію, яка виникла з його власного християнського тлумачення «Тімея» Платона. Для речей природно бути «створеними» (мати власне походження від Творця) і «тлінними» (бути схильними до розпаду, до загибелі). Світ загалом продовжує існувати завдяки впливові Творця. А небесна сфера, яка є зовнішньою межею матеріального світу, продовжує вічно рухатися завдяки кінетичній енергії, якою ця сфера була первісно наділена Творцем. Оскільки ця сфера обертається у порожнечі, її рух може тривати нескінченно.

Для Прокла існування світу як вічного «тіла» Бога, яке можливе завдяки вічним еманціям і є субстанційним існуванням світу. Поява та зникнення окремих речей – це не субстанційні, а акцидентальні явища. Філопон, навпаки, вважає, що поява та зникнення окремих речей, поява та зникнення всього світу є для світу субстанційними процеси. А вічне існування світу – акцидентальний для світу стан, що набувається внаслідок особливої дії Бога, а не є природним для світу.

У «Коментарі на ‘Фізику’» Філопон визнає існування таких видів матерії: 1) «найближча» матерія, власне речовина, з якої складається річ,

матерія як якісна субстанція; 2) чотири елементи, матерія як субстанція першоякостей; 3) тривимірна протяжність, матерія як кількісна субстанція; 4) перша матерія, тобто матерія, позбавлена всіх якісних і кількісних властивостей, субстанція для матеріального світу. Однак пізніше, у творі «Проти Прокла» Філопон заперечуватиме існування першоматерії. Власне матерією він вважатиме тривимірну протяжність.

Учення про створеність матерії в «Коментарі на ‘Фізику’» спеціально не аналізується Філопоном. Проте він не твердить і про вічність та нествореність матерії. Такий підхід найімовірніше зумовлений прагненням Філопона уникнути відвертого протистояння з александрійськими неоплатоніками в 10–ті роки VI століття, коли ще зберігалася надія очолити Академію після Аммонія. Однак, як доводить аналіз фізики руху Філопона, уже виникала його власна онтологія, яка пізніше розвинулася у філософсько-богословську систему християнського неоплатонізму.

Нове вчення про рух та каузальність робить можливим і переосмислення психологічного вчення про людську спонтанність, уможливорює віднайдення певного «простору свободи». У «Коментарі на ‘Про душу’» Філопон створює власне вчення про діяльність людини. Діяльність людської душі є природною для неї. Власне людська діяльність – це розумна та вольова активність розуму. Однак людська душа також має й емоційну сферу, й чуттєвість. Регулювання розумом останніх є обмеженим, але все ж існує.

Згідно з тлумаченням Філопоном психології Аристотеля, Стагирит вважав, що людська діяльність визначається власною природною метою. Це можливо тому, що діє людська душа, а вона є «природою», сутністю. Саме як природа чи сутність душа має власну природну мету. Однак природні цілі існують не для окремих здібностей душі. Розум не має за власну природну мету знання, а воля – блага. Людська душа загалом прагне до блага, одним із різновидів якого є знання. Із психології Філопона випливає, що здібності людської душі у власній діяльності є спонтанними, і саме завдяки цьому людська душа є вільною. Спонтанність особливим чином виявляється в

людській волі. Воля – це здатність визначати власну діяльність, здатність вільного вибору. Людина вільно погоджується на добро чи на зло. Можливість свідомого здійснення зла попри знання про те, що є добром – найкраще доведення реальності людської свободи, існування свободи як спонтанності діяльності.

Людина, як розумна істота, відрізняється від речей, рослин і тварин завдяки спонтанності діяльності. Сонце, найвеличніша річ чуттєвого світу, не має свободи, не має спонтанності власної діяльності. Сонце природно покликане світити, й воно завжди світить. Діяльність світіння є автоматичною й виникає вже внаслідок існування сонця як сонця. Сонце діє як сутність. Діяльність рослин і тварин цілковито зумовлена їхньою природою, тим, який спосіб життя їм природно властивий. Рослини та тварини діють як певні різновиди життя. Вважати, що людська діяльність зумовлена природою людини, означає намагатися пояснити вищу форму існування за аналогією з нижчими. Проте такий спосіб пояснення є принципово хибним. Людина є істотою зі спонтанною діяльністю, але ця спонтанність є свідомою. Людина свідомо обирає, як їй діяти, і для неї природно мати вибір.

Людина як істота тілесна не має влади над фізіологічними процесами власного тіла. Однак над душею вона має певну владу. Людина не може принципово змінити власну чуттєвість чи емоціональність. Проте людський розум через власну волю може накласти певні обмеження на активність цих здібностей. Філопон так окреслює сферу свободи: розумність душі та те, що підкоряється цій розумності. Межі свободи є також межами людської відповідальності. Добром є те з об'єктивно доброго, що свідомо здійснене людиною. Так само і злом є те з поганого, що свідомо обрано та здійснено.

Філопон серед своїх сучасників був єдиним, хто вважав, що люди свідомо обирають собі форму політичного життя та несуть цілковиту відповідальність за свій вибір. Створення суспільної ієрархії – наслідок політичної діяльності вільних людей. Так само й підтримка життя суспільства

потребує вільних зусиль особистостей. Кожен здійснює свідомий вибір: брати участь чи ні в людських спільнотах, долучатися до ієрархічних стосунків чи ні.

На думку Філопона, вільне творення добра є природним покликанням людини. Людина створена Богом як істота розумна. Ця розумність є такою, що реалізує себе тільки спонтанно. Людська розумна діяльність не запрограмована на автоматичне здійснення. Ця діяльність можлива лише як вільна, спонтанна, а не автоматична. Створення людини розумною вже було актом надання їй свободи, спонтанності, творчості. Філопон не уявляє собі можливості такої розумності, яка б не мала спонтанності, а здійснювалася автоматично.

Людина як розумна істота мала свободу вибору для вільного творення добра. Проте крім реалізації цієї можливості, людина почала чинити також дії протилежного характеру, до яких не мала природного покликання. Завдяки спонтанності людської діяльності людина здатна творити не лише добро, а й зло. Добро та зло творяться не автоматично. Їхнє існування – наслідок вільної діяльності людини, людської особистості. Однак творення добра є природним покликанням людської душі, а творення зла – відхиленням від здійснення цього покликання. Таким чином, добро та зло – «надприродні» в тому значенні, що творяться людиною не як частиною природи, а як розумною істотою. Утім добро та зло однаково «природні» для людини в тому сенсі, що вони є можливими завдяки розумності й спонтанності людської душі. Добро є «природним», а зло «антиприродним», оскільки до добра людина має природне покликання, а до зла – ні.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. У коментарях до Аристотеля, написаних Йоаном Філопоном у 10-ті роки VI століття, формуються концепції, які стануть центральними для його системи візантійського неоплатонізму. Початком нової філософії стала теорія діяльності; згідно з нею, діяч передає кінетичну енергію об'єктові, на який впливає. Це дало Філопону змогу створити вчення про самостійне існування створеного, якому надається кінетична енергія від Бога-Діяча. Створеність матеріального світу очевидна тому що для світу природно бути схильним для

розпаду, а зберігати власне існування можливо лише через вплив Творця. Світу ідей як самостійної реальності немає, оскільки ідеї є думками Бога. Людина як суб'єкт діяльності подібна до Бога-діяча, має власне природне прагнення до Бога як мети всього, але може з власної волі здійснювати це прагнення чи ухилятися від нього. Усі ці ідеї стануть важливими складовими в першій системі візантійського неоплатонізму. Проте цілісною ця система постала у творах Йоана Філопона, написаних у 15–25 роках VI століття під псевдонімом Діонісій Ареопагіт.

2.2. Пропедевтика до онтології в Ареопагітиках

До 525 року Йоан Філопон ще мав надію на те, що його буде обрано професором філософії та головою александрійської школи неоплатоніків [1473]. Тому він не виступав відверто проти античного неоплатонізму з власним проектом християнської філософії, а написав корпус творів із чотирьох трактатів та десяти листів під псевдонімом «Діонісій Ареопагіт». Були також іще дві важливі причини для вибору такого псевдоніму. Монофізити, до яких належав Філопон, відчували потребу в авторитетних текстах, на які можна було б посилатися при полеміці з халкідонітами. Сам Йоан розумів важливість авторитетних християнських текстів із неоплатонічною методологією, які можна було використовувати під час занять зі студентами в християнському гуртку при александрійській школі. Саме прізвище «філопон», яке в традиції набуло значення імені, вказує на належність Йоана до числа викладачів-християн, які разом зі студентами щонеділі мали особливі заняття. Викладачі-«філопони» («працелюбці») пояснювали «Шестиднев» Василя Великого, біблійні тексти, а також тлумачили Платонів «Тімей» як твір, що теоретично підтверджував християнський креаціонізм. Під час цих занять Йоан усвідомив потребу створення християнської неоплатонічної системи, в центрі якої перебувала б християнська теологія, а пропедевтикою до неї були б інші філософські дисципліни: космологія, антропологія й етика. Філопон починає розбудову власної неоплатонічної системи не «згори», від теології, а «знизу» –

від створеного, від людини, від етичної практики. Такий шлях побудови філософських систем був «пайдеологічним». Читач Ареопагітик мав виростати в процесі читання від істин про світ, людину та мораль до істин про Божественне. Саме тому трактату «Про Божі імена», в якому викладено філософську теологію, передували трактат «Про ангельську ієрархію», де подавалася космологія та антропологія, й трактат «Про церковну ієрархію», в якому Філопон відшукує фундамент для власної християнсько-неоплатонічної етики.

Ключем до інтерпретації філософського змісту Ареопагітик має бути адекватне розуміння структури та стилю цього корпусу текстів [703, 154-164]. Його текстуальний аналіз – складне історико-філософське завдання, що не втрачає своєї актуальності. Тривалий час історики філософії обмежувалися лише констатацією залежності Діонісія від Прокла, а нову сторінку в аналізі Ареопагітик вдалося розпочати з доведення залежності цієї пам'ятки ранньосередньовічної думки від творів Дамаскія, останнього схолярха Афіньської Академії [1074, 135-152]. Додаткові можливості для нової інтерпретації корпусу відкриває розуміння того, що його створено як посібник із християнської містико-філософської пайдеї. Останнім часом спеціальну увагу вивченню логіки будови корпусу приділяють П. Рорем [1283], К. Коріган [827], І. Перцел [1209]. Їхні розвідки доводять, що Ареопагітики – це не записи містика, а свідомо сконструйована пам'ятка [976, XV, 37; 828, 121, 165; 1447, 286–306]. Вважаємо, що оригінальне трактування християнської пайдеї стало конструктивним принципом будови Ареопагітик.

Основу Ареопагітик складають три великі трактати: «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про Божественні імена». Додатковими елементами корпусу є короткий трактат (у формі послання) «Про містичну теологію» та десять листів. Оскільки автор корпусу обмислював навіть композицію окремих фраз свого твору, не дивно, що велике значення має й загальна структура корпусу та його складових. У найдавніших списках корпусу знаходимо саме зазначений вище порядок текстів, який підтверджується

системою посилань у тексті. На початку трактату «Про церковну ієрархію» міститься посилання на працю «Про небесну ієрархію». У тексті «Про Божественні імена» використано теорії, доведені в двох трактатах про ієрархії. «Про містичну теологію» містить посилання на «Про Божественні імена». У листах подибуємо посилання на тези всіх попередніх текстів корпусу. Таким чином, центральним для корпусу є найбільший трактат «Про Божественні імена». Викладена в ньому філософська теологія є головним змістом філософії Ареопагітик. Трактати про ієрархію є пропедевтичними щодо філософської теології праці «Про Божественні імена». Трактат «Про містичну теологію» та листи є додатковим осмисленням головних тез філософської теології Ареопагітик.

Пропедевтичний характер трактатів «Про небесну ієрархію» і «Про церковну ієрархію» підтверджує сама структура текстів. Згідно зі стандартами стоїчної та неоплатонічної філософії, пропедевтика має складатися з «фізики» як загального вчення про світ, «логіки» – вчення про пізнання, «етики» – вчення про онтологічні основи чеснот і способи практичного здійснення їх. На нашу думку, текст «Про небесну ієрархію» містить розділи, в яких викладено ареопагітичні «фізику» та «логіку», а трактат «Про церковну ієрархію» цілковито присвячений «етиці».

Перший трактат корпусу – «Про небесну ієрархію». У ньому не лише зображено ангельський світ, а й викладено філософську пропедевтику до Ареопагітик. 1–3 розділи «Про небесну ієрархію» є вступом до всієї філософської системи Ареопагітик. 4–6 розділи присвячено онтології створеного. 7–9 розділи містять вчення про онтологію розумності, виявлену на прикладі ангельського розуму. У 10–12 розділах доводиться можливість застосування загальної онтології розумності не лише в ангелології, а й в антропології. 13–15 розділи змальовують перспективи процесу Богопізнання з погляду виявленої та сформульованої онтології розумності.

При побудові онтології створеного (аналога стоїчної та неоплатонічної «фізики») ключовою тезою для Діонісія є твердження про створеність світу.

«Найпершою є та істина, що надбуттєвий Божественний Першопочаток увів до існування всі сутності суших, іпостазувавши їх» [57, 177C]. Поняття «іпостазування» є неоплатонічним варіантом категорії «покладання». У цьому покладанні, згідно з Діонісієм, відбувається дарування існування сушим, а також визначення їхніх сутностей, визначення того, чим вони власне є [57, 177C]. Це визначення сутностей, за словами Ареопагіта, є наслідком Промислу [57, 177C], тобто Божественного мислення ще до покладання існування світу. Покладання існування також не є стихійним, а відбувається «згідно з мірою» [57, 177C], визначеною тим же Промислом. Таким чином, Діонісій розрізняє замисел світу та власне його покладання, створення. Християнська догма про чудо створення світу осмислюється Ареопагітом по-філософськи. Фактично ця теорія покладання має бути альтернативою щодо вчень про виникнення світу через свідому чи несвідому еманацию. Стоїчна й неоплатонічна дисципліна «фізика» трансформується в розвинену Діонісієм онтологію створеного.

Діонісій фактично заперечує можливість самозародження світу, заперечує самотійність його існування, категорично відкидає можливість самодетермінації [57, 177D]. Згідно з Ареопагітом, для того, щоб світ існував, обов'язково потрібне «існування» як таке [57, 177CD], а отже, має бути Причина Існування – Благо («бути благом» – це й означає «дарувати існування») [57, 177C]. А для того, щоб світ був чимось (а саме – світом), потрібна визначеність світу, тобто має бути й Причина визначеності – Промисел (дарування визначеності) [57, 177C]. Тож Діонісій мислить Бога саме як причину сутності та існування світу. Проте сам Бог не має ні сутності, ні існування. Твердження про трансцендентність Першопочатку щодо сутності та щодо існування [57, 177D] стає характерною ознакою неоплатонізму Ареопагітик.

Увесь створений світ, а також індивідуальні речі та істоти, існують завдяки причетності до самого Першопринципу [57, 177CD]. Сутнісна структурність світу постійно причетна до Промислу, а існування світу постійно причетне до зберігаючої діяльності Першопричини. Існування світу оцінюється

Діонісієм як постійне диво, постійний дар. Отже, Бог-Першопричина – це Промислитель і Творець. Згідно з Діонісієм, світ покладається щомиті. Ареопагіт є прихильником теорії постійного творіння, але не еманациї – бо покладається світ як щось інше, ніж Бог. Постійність дива не робить дарунок обов'язком Бога. Бог вільний будь-якої миті перестати покладати («іпостазувати») світ. І навпаки, світ цілковито залежить від Першопочатку й не може існувати та бути собою (світом) без діяльності Бога, що дарує й існування, й визначеність світу [57, 177CD]. Таким чином, світ є наслідком діяльності Розумної Причини. Бог спричинює все це через дві діяльності: теоретичну (Промисел) і творчу (дарування існування). Залежність світу від двоєдиної діяльності Бога є абсолютною. У цьому Діонісій свідомо суперечить Оригеніві, який твердив, що творіння й існування цього світу були наслідком вільного падіння розумних істот. Згідно з Діонісієм, структура та існування цього світу є наслідком вільної діяльності лише Бога, а вільна діяльність інших істот не бере участі в космотворенні. Вільна діяльність розумних істот не визначає космологічних умов їхнього існування, тривалості їхнього життя. Простір свободи є лише на шляху повернення до Першопричини. Людина не бере участі у створенні умов власного існування, але сама вільно існує. Ориген же в намаганні покласти на людину відповідальність за все, що з нею відбувається, приписав її розумові (душі) таку свободу, яка є лише в Першопричині: свободу творення світу. Діонісій же вважає, що свобода людини може бути лише її свободою, але не може бути свободою загалом. Адже й свобода Бога є лише Його свободою, а не свободою як такою. Свобода людини полягає у вільному визначенні свого існування, коли воно вже триває. Проте люди та ангели не беруть участі у створенні власного існування. І приписування такої абсолютної свободи та відповідальності створеному було фундаментальною помилкою Оригена.

Для Діонісія принциповим є розрізнення між природною та надприродною єдностями світу. Причиною обох цих єдностей є Бог. Для Прокла ці дві єдності зливалися в одну, а спричинення їх також було одним

процесом. Згідно з Діонісієм, світ сам має природну єдність, оскільки є єдиною структурою. Таким єдиним світ замислений Богом. І ця єдина структура світу стає провідником для передачі єдиної діяльності Бога, що надає світу Божественних властивостей.

Креаціонізм Діонісія для багатьох дослідників не є очевидним через його розповіді про передачу вищими істотами нижчим єдиної діяльності Бога. Проте сам Ареопагіт визнавав, що для того, аби щось передавати, потрібно вже бути. Ангели створюються Богом не внаслідок потреби передавати творчу енергію світові. Ангели є вільними істотами, які є самоцінними для Бога. Вони виникають не тому, що комусь необхідно виконувати певну функцію в космосі. Бог діє також і без їхнього посередництва.

На нашу думку, аналізуючи трактат «Про небесну ієрархію», слід чітко розрізняти предмет самого твору та педагогічно-містичну мету автора, якої він хотів досягти за допомогою цього тексту. Остання виявляється при аналізі зображення Діонісієм ангельського світу як такого. Ключем до християнської пайдеї Діонісія є наділення трьох ієрархій ангельського світу характеристиками платонівської розумної душі. Тож вищі чини ангелів уособлюють чесноту, притаманну розумові – мудрість, оскільки вони безпосередньо [57, 208D] споглядають [57, 205C] Бога – першопочаткову Таємничу Мудрість [57, 205B–D]. Життя цих ангелів – це постійне «пізнання» [57, 209D], «освянення» [57, 209C], яке відбувається під час їхнього містеріального кружляння довкола Єдиного Блага [57, 205BC]. Відповіддю мудрих ангелів на дар безпосереднього знання Бога є постійне прославляння Його [57, 212C]. Середній чин ангелів уособлює платонівську чесноту «мужності» [57, 237D], оскільки непохитно дотримується розумності [57, 240A], виявляє міць сходження до мудрості як богознання [57, 240A], вільно власною силою унеможлиблює рабство незнання [57, 237C]. Життя середнього чину ангелів – це свобода [57, 237C], прагнення до Божественного [57, 237C, 240A], постійність руху до кола хору ангелів, які славословлять Бога. Мужність цих ангелів – це постійність їхнього руху до Бога, прагнення бути богоподібними, жага довершених освянь, які мають вищі

ангели [57, 240В]. Нижчий чин ангелів уособлює платонівську чесноту стриманості, тобто «здатності цілком повертати себе до Першопочатку» [57, 257В]. Життя цього чину ангелів – це відкриття власного «Я» як єдиного центру особистості, джерела всіх (можливих) вільних мужніх дій та мудрих думок. Віднайдення істинного «Я» можливе завдяки наверненню до Бога від усього різноманіття іншого. Той розумний діяч, який повертається до Бога від всього чуттєвого, і є «Я». Набуття стриманості як повернення до свого «Я» є духовним народженням для розумних істот. У цьому Діонісій наслідує логіку платонізму [429]. Платонівські корені має також твердження Діонісія, що в мудрості вже латентно перебуває вся мужність, а в мужності – вся стриманість. Із Платона запозичено також твердження, що стриманість є частковою реалізацією мужності та мудрості, а мужність – обмеженим здійсненням мудрості [57, 292С–293А].

Ангельська ієрархія уособлює таку онтологію розумності, яка є основою для антропології [57, 273С]. Наскільки людина є розумною душею, настільки її буття полягає в мудрості, мужності та стриманості [57, 273С]. Покликання людини – здійснити духовне народження й пройти шляхом стриманості заради віднайдення власного істинного «Я». Ним є не тіло та його бажання, а саме розум і його прагнення. Це «Я» повинно мужньо утримувати себе у свободі та прагнути своєю єдністю до Єдиного всього. Споглядання Єдиного в мудрості є довершеним вінцем життя людини як істоти розумної [57, 293В].

Перша можлива причина, через яку Діонісій змалював онтологічні основи антропології як зображення ангельської ієрархії – це загальна ідеалістична настанова на тлумачення людини як розумної душі, що покликана до споглядання Бога (мудрість), прагнення до Нього (мужність), навернення до Нього (стриманість). Такий ідеалізм є природним для традиції платонізму й неоплатонізму. Друга можлива причина – це чернече благочестя автора корпусу. Від зародження чернечого руху в християнстві ідеалом монахів було «ангельське життя». Діонісій за допомогою платонізму наповнює цей ідеал філософським змістом. Ареопатит вважає, що покликання людини до

уподібнення до Бога, про яке вчать і Біблія, і Платон, означає необхідність існувати як ангели – оскільки вони вже богоподібні [57, 301С–304В]. Моральні вимоги Христа редукуються Діонісієм до платонівського ідеалу розумних чеснот. Біблійний і патристичний ідеал обоження обмежується станами неоплатонічного перебування (біля Бога в мудрому спогляданні) та повернення (в мужності та стриманості). Утім, Діонісій найімовірніше не мав на меті здійснити редукцію християнського антропологічного ідеалу до платонівської діалектики головних чеснот. Своім завданням він, напевно, вважав показати, що засади життя християнських монахів є обов'язковими для людей як розумних істот. Очевидно, що для самого Діонісія відкритість до платонізму означала не редукцію християнства заради пошуку спільної духовної спадщини з античністю, а філософську апологію християнського чернецтва.

Загальновідомо, що уподібнення людей до ангелів і платонівських душ було головною рисою евагріанського оригенізму. Ця духовна течія в добу написання корпусу набула значної популярності серед чернецтва, що й зумовило засудження оригенізму через кілька десятиліть на Константинопольському соборі 543 року (підтверджене на VI Вселенському соборі 553 року). Оригеністи VI століття вчили, що душі людей покликані поповнити ієрархію ангелів, злитися з розумною душею Христа, разом із усім ангельським світом досягти повноти єднання з Богом аж до ототожнення з Ним. На думку дослідників, автор Ареопагітик розвивав свою антропологію й онтологію як свідому альтернативу тогочасному оригенізму [692; 693]. Згідно з оригенівським міфом, ієрархія розумних істот загалом і ангелів зокрема виникла внаслідок їхнього гріхопадіння. Спочатку всі розумні істоти були єдині з Богом через споглядання Його. Однак через перенасичення цим спогляданням вони відпали від Нього. Різною мірою відвернення від Бога пояснюється відмінність місць розумних істот у світовій ієрархії. Зокрема, поділ на різні чини ангелів існує через різну міру їхнього відступництва та різний поступ на шляху повернення до Бога. Діонісій фактично заперечує оригенівське пояснення існування поділу на різні чини ангелів внаслідок різної міри

відпадиння від Бога. Ангелів, згідно з Ареопагітом, створено Богом для різноманітного служіння. Тому вони й утворюють ієрархію. Загалом ієрархія ангелів є втіленням Божого задуму й уособлює божественний лад, тож ангели існують як єдина спільнота (койнонія) [57, 292C], побудована за взірцем платонівської держави. Вищі чини ангелів уособлюють мудрість так само, як філософи в ідеальній державі Платона. Середні чини репрезентують мужність, як платонівська «варта». Нижчі чини уособлюють стриманість, яку покликані виявляти звичайні громадяни держави в Платона. Діонісій намагається донести до читача власне богословське благовістя: держава, змальована Платоном, уже є! Якщо для античного філософа його держава була лише ідеалом, здійснення якого можливе в майбутньому, то для Діонісія ідеальна спільнота, вибудована на основі онтології платонівських чеснот мудрості – мужності – стриманості, є реальністю повсякчасною, вічною. Існування ідеальної спільноти розумних істот, нехай у вигляді ангельської ієрархії, передбачає перемогу філософського ідеалу платонізму. Загалом ієрархія ангелів представляє здійснену платонівську справедливість, тобто ідеальний лад, втілений у гармонію мудрості, мужності та стриманості [57, 272D–273A].

Діонісій характеризує ангельську ієрархію як утілення ладу («справедливості» Платона) лише після змалювання нижчого чину ангелів, які уособлювали собою стриманість [57, 273A]. Цим він стверджує, що лише мудрості (споглядання, знання) недостатньо для ідеального ладу. Окрім вищої чесноти, яка уособлює споглядальний спосіб життя, необхідними для формування ідеального ладу є й нижчі чесноти, які розвиваються на основі мудрого споглядання: мужність і стриманість. За логікою оригенізму все нижче необхідно редукувати до вищого, й у цьому полягає ідеальний стан. На думку Діонісія, мають існувати й вищі, й середні, й нижчі реальності, що уособлюють різноманітність ідеального життя. Єдність ідеальних мудрості, мужності та стриманості полягає не в редукації до мудрості як найвищої чесноти, а в справедливості-ладі як гармонійному поєднанні трьох чеснот [57, 273A].

Нагадаймо, що за Платоном мудрість є чеснотою розуму, мужність –

афективної здатності душі, стриманість має бути сталим проявом здатності бажання. Згідно з Платоном, афективність і бажання з'являються в душі як прояв розуму. Мужність – це прагнення втілити розумність в іншому, а стриманість – бажання самототожності при цьому. Платон мислить співвідношення афективності та бажання з розумністю діалектично. З одного боку, нижчі здатності є необхідними проявами розуму, які виникають при діяльності розумних істот. З іншого боку, афективність і бажання, на думку Платона, слід приводити до ототожнення з розумом, й у цьому поверненні до «чистого розуму» полягає сутність духовного життя. Таким чином, у вченні Платона закладено можливість і оригеністичної, і діонісієвої інтерпретацій. Сам Платон, здається, не надав переваги жодному з варіантів.

Для Оригена та Діонісія подібна діалектика була неможливою, оскільки вони обидва були прибічниками християнського розуміння свободи розумних істот. Це Платон міг звинуватити душу загалом (афективність і бажання зокрема) в падінні, та водночас наголосити, що процес появи афективності та бажання з розуму (який і призвів до падіння) був закономірним і необхідним. Для Діонісія й Оригена не може існувати свободи, яка є тотожною необхідності. Свобода є лише свободою. Згідно з такою логікою, Ориген визнає ідеальним станом лише розумність (мудрість, споглядання), а бажання й афективність – тим, чого не мало б бути, наслідком падіння й лише падіння. А Діонісій вважає афективність і бажання необхідними проявами розумності, оскільки ідеальний стан розумності полягає не лише в спогляданні-мудрості, а й у прагненні-мужності та поверненні-стриманості. Жодної гріховності в розумних афективності та бажанні для Ареопагіта бути не може. Таке уявлення Діонісія спричинює появу вчення, згідно з яким, окрім розумних афективності та бажання, існують відповідні чуттєві психологічні характеристики. Їхня поява трактується як ненормативне функціонування розумних афективності та бажання. Розвиток цієї логіки стає причиною того, що саму чуттєвість Діонісій тлумачить як ненормативне застосування розуму, як гріховне, аномальне явище. Утім Ареопагіт все ж знаходить можливість не засуджувати чуттєвість,

витлумачивши її як мінімальну розумність. Таке тлумачення пов'язане з неоплатонічним прочитанням праці «Про душу» Аристотеля. Аристотель вважав, що на рівні відчуттів вже розпочинається процес осмислення, тож у відчуттях можливо віднайти щось раціональне. На думку Діонісія, чуттєві інтуїції можуть бути представлені як раціональні інтуїтивні акти осягнення. Усе це дає можливість у трактаті «Про небесну ієрархію» говорити про зір і слух ангельських розумів, а в праці «Про церковну ієрархію» приписувати ангелам нюх, смак і дотик. Іншим джерелом такого вчення Ареопагітик стали погляди Плотина та Прокла на чуттєвість як ослаблений прояв інтуїтивної раціональності [1216, 83–100].

Застосування характерної для ангелології онтології розумності в антропології було метою Діонісія: «Я можу безспідставно стверджувати, що й сам по собі кожен небесний і людський розум має власні й перші, й середні, й останні чини та сили» [57, 273C]. Таким чином, власні природні здатності людського розуму, так само, як і ангельського, – це платонівські «частини душі»: розум, афективність і бажання. Людському й ангельському розумові притаманні ці властивості в їхньому найвищому ідеальному сенсі. «Афективне начало їх – розумна мужність, останній відголосок якої – це гнів. А бажання – божественний ерос» [57, 337B]. Такі ідеальні афективність і бажання є проявами розуму.

Згідно з Діонісієм, розум як носій цих здібностей і розум як одна зі здібностей ангела чи людини – це те саме. «Розумна душа» людини – це власне розум, який має інші властивості, як внутрішні структурні елементи.

Розум – це здатність до інтелектуального споглядання. Споглядання можливе завдяки Благу, яке не лише уможлиблює існування реальності та робить її пізнаваною для розуму, а й саме є першим предметом пізнання. Розумові від природи властиво повертатися до Єдиного Блага як до Таємничого центру всього, завдяки якому для розуму все стає пізнаваним. Саме ж Єдине Благо є «сокровенним» (*κρυφιος*), але природно вабить розум, привертає його настільки, наскільки розум є здатністю пізнання, а отже – притягує природно й

довершено. Чесноти – як природний прояв розуму – є його поверненням до власного джерела, до Першопочатку всього. Стриманість – початок повернення, навернення; мужність – середина прагнення; мудрість – завершення прагнення, спокій споглядання. Першопочаток усього, до якого природно повертається розум, якого він природно бажає (любить), якого він природно намагається споглядати у своєму спокої – це, за Діонісієм, «Богочаткова Сокровенність» [57, 293В].

Згідно з Ареопагітиками, ангели та люди є розумами як такими, а Бог є Тим, що розум передусім прагне пізнавати. Непізнаванність Бога, його сокровенність не відмінює того, що Він є першим предметом пізнання, є першим умоосяжним як таким. Те, що Бог є першим предметом пізнання, не робить Його самого розумом. Неоплатоніки вчили, що умоосяжне взагалі вище за розум. Також і платонівське Благо визначає розум, а не навпаки. Розумами є люди та ангели. Розум – це їхня сутність. Розум також є їхньою першою здатністю, першою силою. Другою є афективність, третьою – бажання. Енергією розуму-сили є мудрість, афективності – мужність, бажання – стриманість. Саме Божественне Благо має своїми властивостями як енергіями мудрість, мужність і стриманість. Те, що в Бога наявні ці три енергії, не означає, що в Нього є три відповідні здібності: розум, афективність і бажання. Згідно із Діонісієм, Бог має енергії, але не має відповідних здібностей чи властивостей. Усе те, що могло б у Нього бути здібностями та властивостями вже реалізоване, здійснене в Ньому. Це й відрізняє Бога від людей. У людей мудрість, мужність і стриманість можуть бути лише проявами здібностей й існують у них настільки, наскільки ці здібності діють. У Бозі мудрість, мужність і стриманість існують лише як дії, а не як властивості. Тому, на думку Діонісія, люди стають богоподібними тоді, коли в їхніх діях постійно реалізуються відповідні чесноти.

Згідно з неоплатонізмом, суб'єктом пізнання всезагального Єдиного є не людський розум, а «єдине» людини. Цей мотив є центральним для містики Плотина, який вчив про «повернення єдиного в нас до Єдиного всього». Прокл

розвинув цю концепцію в учення про «генади» (єдності) кожного сушого, які й пізнають Єдине всього. У Діонісія ж Єдине пізнає саме розум. Якби Ареопагіт лише копіював античний неоплатонізм, то вчив би, що в ангелах і людях існують вищі за розум «єдині», «генади». Проте Діонісій характеризує людей і ангелів саме як розуми. Не «єдність», а розум є їхньою суб'єктивністю. «Єдність», як і «умоосяжність», належать Богові. У створених істот сокровенність, суб'єктивність, єдність, невимовність – все це характеристики розуму, тобто конкретно характеристики або ангела, або людини. У Бозі вони не є його характеристиками, це і є Він Сам.

Бог є Мудрістю (за своєю діяльністю, але не сам по собі). І як Мудрість Бог є Мужністю та Стриманістю. Бог ці чесноти має як свої енергії. І щодо цих енергій Він є їхньою сутністю [57, 301C], але це не робить Його сутністю як такою. Це для розуму людини й ангела характерна онтологічна структура «сутність, сила, енергія» [57, 284D]. Бог не має такої структури, навіть якщо йому належать енергії-чесноти. Діонісій називає самі ці умоосяжні чесноти сокровеними, а самого Бога Сокровенністю як такою [57, 308A].

Бог є трансцендентним Іншим. І тому, згідно з Діонісієм, Бог є принципово неподібним до всього, в тому числі й до розуму, буття, світла. Особливо важливим є твердження Ареопагіта про те, що «буття» не є властивістю ані Бога, ані світу. Буття не належить світові, але світ належить буттю. Це буття, завдяки якому існує світ, є вищим за самий світ. Усе існує в бутті, яке, однак, є не Богом, а лише Його діяльністю. Буття є енергією Бога, так само як його мудрість, мужність і стриманість. І навіть більше – буття є діяльністю Бога як такою. Проте Сам Бог є Сокровенністю, яка є іншою, ніж Його діяльність. Бог є іншим, ніж буття, мудрість, мужність, стриманість – хоча все це є Його діяльністю. Розум природно прагне пізнати Бога як такого, тобто як сокровенну Причину всього, але коли спрямовує власну інтенцію на Бога, то пізнає лише Його діяльність. Сам же по собі Бог, цей перший природний предмет пізнання для розуму, – залишається непізнаним.

Отже, онтологія розуму Діонісія приводить до парадоксального

твердження: структура розумності є такою, що природним предметом пізнання для розуму є Бог-Першопочаток, і до знання Бога розум необхідно природно прагне; але Сам Бог є непізнаванною Сокровенністю; розум необхідно досягає саме незнання Бога. Споглядання Божої Сокровенності є завершенням будь-якого розумного пізнання, але саме це споглядання не є знанням і не може бути основою для жодного знання. Раціональна теологія чи філософія щодо такого сокровенного Першопочатку неможливі. Згідно з Діонісієм, раціональне знання можливе лише про людину та світ, а Бог залишається Сокровенністю, таємницею, хоча розум природно покликаний пізнавати саме Його, бо Він є Першопочатком, до Якого розум природно повертається, є Першопочатком, який розум мав би пізнавати.

Непізнаваність Бога знецінює всі традиційні визначення Бога, навіть біблійне Його власне називання Себе «Сущим» (Вих. 3:14). Для заперечення прямих тверджень Писання про Бога, як Буття, Логос, Світло, Життя, Діонісій знаходить інші висловлювання в Біблії щодо Бога, наприклад: Вогонь, Ангел, Гнів та ін. Думка Ареопагіта досить проста: якщо розуміти певні твердження Писання як філософські висловлювання щодо Бога, то так само треба розуміти й усі характеристики Бога в Біблії. Однак це, на думку Діонісія, є вочевидь абсурдним. Він робить інший висновок: усі характеристики Бога у Святому Письмі є метафорами, образами й жодна з них не має авторитету метафізичних тверджень. Діонісій доводить, що висловлювання Біблії щодо ангелів є так само метафоричними. Поряд із твердженнями про ангелів, які могли б мати метафізичний сенс (сили, вісники, світло), ангелам приписуються характеристики тварин і предметів [57, 136D–137B]. Нагадаймо, що догматика християнства формувалася саме за допомогою вибіркової систематизації тверджень про Бога із Біблії, а відповідальними за таку селекцію й інтерпретацію були єпископи Церкви як носії священного передання. (Передання – загально визнане усне чи записане вчення християн, за допомогою якого тлумачиться Біблія). Діонісій фактично заперечує традиційну методологію теологів, за допомогою якої формувалася догматика всіх

тогочасних християн, серед них і монофізитів, до яких належав автор корпусу. Визнання всіх висловлень Біблії про Бога чи ангелів метафорами зумовлює необхідність використання щодо них алегоричних способів тлумачення. Згідно з античною філософською герменевтикою, алегорично необхідно тлумачити у священних текстах лише «темні» або суперечливі місця, які не мають очевидного буквального сенсу [545]. Діонісій вчиняє радикально: він оцінює всі висловлювання Біблії про Бога як темні та суперечливі. Ці твердження, на думку Ареопагіта, не мають буквального сенсу, оскільки так чи інакше використовують слова, що мають значення у земній дійсності.

На особливу увагу заслуговує твердження Діонісія про необхідне посередництво ангелів у сповіщенні Божого одкровення людству [57, 181BC]. Діонісій наполягає на тому, що ангели передали євреям закон на Синаї, ангели сповіщали Божу волю Ісусу й апостолам [57, 181C]. Усе знання дій Бога, яке є у містиків, теж від ангелів [57, 181B]. Згідно з Діонісієм, безпосередня дія Бога на розум містика можлива лише внаслідок набуття ним ангельської природи. Це можливо тому, що ангельська природа («чистий розум») є прихованою сутністю людського розуму. Твердження Діонісія про необхідне посередництво ангелів між Богом і людьми є апологією філософа-містика. Адже якщо розум філософа-містика визнається тотожним ангельському, то розум філософа необхідно може й повинен бути посередником для Бога та людства. Ангели сповіщають одкровення Бога, й це ж має робити філософ-містик. Містик стає носієм єдиної енергії Бога, яку передає тим, хто неподібний до ангелів, але здатен її сприйняти, тобто своїм учням. У такий спосіб Діонісій, з одного боку, принижує пересічну людину, оскільки вона не може безпосередньо від Бога отримувати Його енергію, а з іншого – звеличує тих людей, які уподібнені ангелам і можуть бути посередниками у передаванні людству Божественних енергій. Діонісій претендує на авторитет не тільки як перший єпископ Афін і учень апостолів, а ще і як філософ, розум якого є медіатором для одкровення Божого, так само, як ангельські розуми.

Здійснений аналіз переконливо доводить, що головною темою трактату

«Про небесну ієрархію» є онтологія споглядального розуму, який мають ангели та люди. Ангели та люди і є власне такого роду розумами. Через усвідомлення читачами свого істинного «Я» як споглядального розуму можливі їхнє навернення (стриманість), прагнення знання Бога (мужність) і власне споглядання (мудрість). Згідно з онтологією Діонісія, розум має природне прагнення до споглядання Бога, який, проте, є Сокровенним і не може бути знаним. Така онтологія призводить до перетворення філософської теології на містичну. Діонісій особливо наголошує на тому, що розум є таким, що його природним предметом пізнання є Бог-Першопочаток, і до знання Бога розум необхідно природно прагне; але Сам Бог є непізнаваною Сокровенністю; розум необхідно досягає саме незнання Бога. Споглядання Божої Сокровенності є завершенням будь-якого розумного пізнання, але саме це споглядання не є знанням і не може бути основою для жодного знання. Згідно з Діонісієм, раціональне знання можливе лише про людину та світ, а Бог залишається Сокровенністю, Таємницею, хоча розум природно покликаний пізнавати саме Його, бо Він є Першопочатком, до Якого розум природно повертається, є Першопочатком, який мав би пізнаватися.

Власну етику Діонісій вибудовує на основі платонівської онтології розумної душі, й ця етика для нього може бути лише вченням про навернення (стриманість), повернення (мужність) та обоження (мудрість). Проте, згідно з Ареопагітом, Першопричина всього є Таємничою Сокровенністю, а тому навернення – повернення – обоження розумних істот є містерією. Через це етика Ареопагітик є вченням не про просту моральну поведінку, а про правила містеріального життя.

Традиційно розгляд етики Ареопагітик обмежується аналізом учення про природу зла з четвертої книги «Про Божественні імена». Останній приклад – розділи «Проблема зла» з досліджень Е. Перла [1216] і Дж. Діллона [858]. Проте залишається поза увагою головне в етичному вченні Ареопагітик – трансформація концепцій платонізму про чотири чесноти та про філософа як ідеал моральної людини. Таке філософське етичне вчення є головним смислом

трактату «Про церковну ієрархію», важливішим за роздуми про еклесіологічний порядок. Діонісій дає морально-філософське тлумачення життя вірних у таїнствах Церкви, створюючи християнсько-неоплатонічну етику. Ця етика заснована на тій онтології розумності, яка була викладена в трактаті «Про небесну ієрархію».

Навернення – повернення – обоження є природним способом життя для розуму, що й дає людині змогу існувати в ідеальній «спільноті» розумних істот. Ця реальність є власне спільнотою ангелів, але має продовження в церковній спільноті («койнонії»). Діонісій не тлумачить Церкву як Тіло Христове чи «нове людство в Христі». Він характеризує Церкву як ієрархію людей, що передають «єдину діяльність Бога». Деякі дослідники вважають, що Ареопажит мав на увазі «благодать Святого Духа» й тому називають його еклесіологію пневматологічною [921]. Таке тлумачення не має підстав. У текстах Діонісія «єдина енергія» Бога, яку передає церковна ієрархія, зовсім не пов'язана з іпостассю Святого Духа, так само, як з іпостасями Сина Божого чи Отця. Бог є суб'єктом цієї діяльності як Першопричина всього. Проте Бог не є Причиною ні за Своєю сутністю, ні за Своїми іпостасями. Існування Божої сутності, догматизоване Нікейським і Халкідонським соборами, Діонісій недвозначно заперечує. Існування Трьох Іпостасей в Ареопажітиках постулюється як елемент віровчення, яке неможливо філософськи чи теологічно довести.

Діонісій зупиняється на аналізі трьох таїнств («містерій»), які він вважає головними для вірних: хрещення, причастя, приготування мира. Природно, що першим етапом церковного життя людини є хрещення. Однак це таїнство описується не як вступ до життя в Христі, а як містерія навернення до Бога. Це навернення є духовним народженням не завдяки усиновленню вірного Христом, а завдяки самоусвідомленню себе як розумної душі, яка повинна повернутися до Першопричини. У тлумаченні Діонісія все християнське в хрещенні не належить до справжнього сенсу «містерії». Можна сказати, що Діонісій початком духовного життя називає сократівсько-платонівське самопізнання [59, 400BC]. Споглядаючи власну природу, людина усвідомить

себе такою, якою вона є. Самопізнання як таке вже є благом. А незнання себе є гріхом, якого слід позбутися. Усвідомлення різниці між двома станами: природним для людини та наявним призводить до навернення особистості. Як і більшість мислителів сократівсько-платонівської традиції, Діонісій абсолютизує роль знання та самопізнання. У цій же традиції лежать корені вчення Ареопагітик, згідно з яким усвідомлення відмінності між природним (належним) та наявним обов'язково зумовлює навернення. Неоплатонізму завдячуємо твердженням Діонісія, відповідно до якого людина усвідомлює як неприродний для себе спосіб існування в багатоманітності, а як природний – існування «єдиним» у єдиній спрямованості втечі до єдиного Бога [59, 401AC]. Згідно з апостолом Павлом, таїнство хрещення є містерією уподібнення Христу. А згідно з Діонісієм, новонавернений уподібнюється Єдиному. Принципово важливою для ап. Павла є теза, що в хрещенні людина стає містеріально причетною до викупної смерті Христа та його спасительного воскресіння. Діонісій розуміє містеріальну смерть як відсторонення від розмаїття пристрастей, а воскресіння вбачає в набутті єдності розуму [59, 401A–404D], яка подібна до абсолютної єдності Єдиного. Єдність розуму людини є єдністю природною. Особистість, пізнавши свою «єдність», нібито обов'язково навертається. У цьому наверненні є інтенція до Єдиного, й саме навернення є цією інтенцією. Інтенція до Єдиного зберігається й у прагненні повернутися до пізнаного Єдиного [59, 401BC]. Сенс хрещення полягає у відновленні природної єдності розуму.

Нехристиянський і платонічний характер тлумачення таїнства хрещення потребує пояснення. Таїнство хрещення було для Діонісія лише приводом, щоб викласти власне філософське вчення про початок духовного життя. Згідно з Ареопагітом, усі інтелектуальні та чуттєві символи Божественного є абсолютно неподібними до самого Божественного. Аналогічно й сакраментальні символи він вважав майже зовсім неподібними до того, що відбувається в таємничій дійсності духовного народження. Діонісій фактично здійснює радикальну філософську редукцію хрещення, яке вже стає для нього не таїнством, а лише

символом для духовного народження, про яке вчила сократівсько-платонівська традиція. У висліді Діонісій замість містичної сакраменталогії при тлумаченні таїнств створює філософську етику. З історико-філософського погляду таке явище є закономірним. Адже не лише теорія таїнств Діонісія має мало спільного з церковною догматичною сакраментологією. Учення античних неоплатоніків про язичницькі містерії також були далекі від нормативних уявлень політеїстів про ці ритуали. Дивними були б якраз спроби останніх витлумачити в рамках своїх уявлень теорії неоплатоніків. Християнські теологи чомусь вважають власним обов'язком «рехристиянізувати» вчення Ареопагітик і не визнають, що Діонісій редукував значення таїнств до елементарних тез філософсько-містичної етики неоплатонізму. Спроби повернути повноцінний християнський зміст цим теоріям є втручанням догматики у сферу вільного філософського мислення, а отже, є методологічно помилковими інтерпретаціями.

Учення Ареопагітик про евхаристію є не менш філософсько-платонічним, ніж теорія про хрещення. Діонісій тлумачить евхаристійне причастя як символ мужнього повернення єдиного людського розуму до Єдиного всього. Таке повернення вимагає інтеграції людської особистості навколо власної розумної єдності. Хрещення було лише наверненням людини до такої цілісності. Здійснення ж природно-необхідної єдності можливе через набуття розумом людини структури істинно сущого, описаної в «Софісті»: існування, розрізнення, тотожність, рух, спокій. Ці п'ять категорій Плотин витлумачив як головні складові Розуму всього, тієї Другої після Єдиного Іпостасі, яка є не лише Ідеальністю як такою, а й Суцим як таким. Друга Іпостась Плотина – це живий «Розумний Світ». Те, що душа людини, згідно з Діонісієм, має набувати саме такої структурності, вказує лише на його глибинну вкоріненість у традиції платонізму та неоплатонізму. Специфічно християнського в цій теорії нічого немає.

Платонівська та неоплатонічна діалектика п'яти категорій сущого застосовується щодо людського розуму саме у зв'язку з теорією духовного

розвитку. Стан людини після навернення (хрещення) позначений суперечливістю між природним і протиприродним проявом людських здібностей. Особистості мають такі природні характеристики, в яких проявлені їх здібності: мудра єдність, мужня рухливість, стримана стійкість, тотожність розуму з собою, розрізнення розумності від усього іншого. Також в особистості можуть бути чотири неприродні характеристики: боязка пасивність, нестримана рухливість, тотожність із множинним, не-єдність із собою. Духовний прогрес полягає в зростанні самототожності, єдності з собою. Стриманість є стійкою самозамкненістю. Мужність є рухом до себе самого. Тотожність є пізнанням себе. Розрізнення є відмовою від пізнання всього іншого. Досягнута єдність із собою дає змогу автоматично опинитися в Єдиному, згідно з платонівським «Федоном» і вченням неоплатоніків. Якби Діонісій підтвердив останню тезу, то він би взагалі нічим не відрізнявся від античних філософів у сфері містики. Проте Діонісій вважає Першопочаток настільки Сокровенним, що досягнення абсолютної простоти зовсім не означає досягнення якогось злиття з Абсолютом. Євхаристія у викладі Діонісія – не койнонія вірних і не реальне причастя Богові, а лише символ духовних процесів. Проте й не таїнство цілковитого ототожнення особистості з Богом, а лише етап на шляху єднання себе.

Хоча євхаристія є реальністю в житті громади, спільноти, а в Ареопагітиках ідеться лише про значення причастя для окремої особистості. Таїнство єдності спільноти вірних стає нагодою для апології філософської етики самозамкненості. І від тлумачення громади Діонісій переходить до інтерпретації образу ієрарха та його дій. Лише ієрарх, виявляється, є адекватним символом тієї єдності особистості, яка має бути досягнута в таїнстві євхаристії. Оскільки Діонісій визнає євхаристію лише як символ духовної єдності особистості, його теорія суперечить ортодоксії. Проте найбільш філософським є вчення Діонісія про освячення мира.

Згідно з Ареопагітом, завершення містеріального сходження до Єдиного відбувається під час обряду освячення мира. Мир – це суміш оливкової олії та

бальзаму, яка в християнстві використовується як матеріальний носій благодаті Св. Духа; нею єпископи наділяють вірних у таїнстві миропомазання. Миро освячувалося лише єпископами, які очолювали самостійні церкви. Згідно з Діонісієм, після досягнення абсолютної єдності з собою, в чому й полягає сутність євхаристії для єпископа, останній може репрезентувати саме Божественне Єдине. Оскільки Божественна Першопричина є Діячем, діями якого є буття, мудрість, мужність, стриманість, то таку діяльність репрезентує і єпископ. Він є живим образом Бога, оскільки його єдність має всі дії, властиві Богові. Очевидними є платонічні корені такого вчення. Згідно з «Бенкетом» та «Алківіадом Першим», розум Сократа для учнів був зображенням Божественної мудрості, краси, блага. Діонісій переконаний, що в християнстві подібними «сократами» є єпископи, які освячують миро. Може здатися, що тут Ареопагіт звеличує авторитет або монофізитського єпископату, або патріарха-богослова Севіра. Та насправді єпископ для нього був лише символом для «сокровенної серцем людини», якою він вважав саме філософа-містика.

Богopodobний ієрарх є носієм «єдиної Божої дії», оскільки він входить до складу ангельської ієрархії розумних істот, яка в стані мудрості кружляє навколо Єдиної Першопричини. При цьому Єдине всього залишається «сокровенним» і не пізнається. Діонісій уподібнює Єдине до невидимого предмету, присутність якого видає лише запах. Така метафора може вводити в оману. Адже запах від самого предмета до суб'єкта його сприйняття переноситься безпосередньо. Думка ж Діонісія не передбачає виходу Божественної діяльності назустріч розумові, що спрямований на пізнання абсолютної Сокровенності. «Запах» символізує присутність Божої діяльності в усьому світі. Творча діяльність Бога наділяє людину сутністю та існуванням, визначає її духовний розвиток (навернення, повернення, єдине поривання до Сокровенного). Людина не зустрічається з діяльністю чи особою Бога, а починає пізнавати присутність творчої діяльності Першопричини в осерді всього створеного й у самій собі. Найкраще людина може відчувати діяльність Бога в середині себе під час власного поривання до Бога. Діяльність Бога

робить «коло» – від Бога до Бога. У межах цього циклу відбувається і походження людини, і її повернення. Людський розум може бачити це коло Божественної діяльності, але не бачить ані Діяча-Бога, ані якоїсь спеціальної «енергії-світла» Бога. Бог Діонісія «випромінює» лише єдину творчу енергію, яка пронизує все, даруючи створеному сутність та існування. Ця ж творча діяльність дарує всі елементи існування. Так вона надає розумові як сутності мудрість, мужність, стриманість, а розумові як існуванню – довершене знання, просвітлення знанням й очищення від незнання [59, 537BC]. Містика Діонісія так і залишається теологією самоусвідомлення й аж ніяк не стає теологією зустрічі з Сокровенністю, яка б з'явилася перед людиною Обличчям до обличчя. Бог Ареопагітик не відкривається людині ні як подібний до неї Взірець, ні як зовсім Інший. Бог Діонісія усвідомлюється людиною як джерело діяльності, яка може дедалі більше пізнаватися. Будь-якої діяльності поза цією творчою діяльністю Бог Ареопагітик не має.

Пояснити появу такої парадоксальної теорії можливо лише з огляду на те, що й сам Бог Діонісія є лише Першопричиною. Діяльність Його починається в Ньому, оскільки вічним є Його Промисел. Однак цей Промисел є інтенцією до творчості й не може бути «фаворським світлом», яке було б природно властивим Богові, навіть якби Він не був Творцем. Відповідно до цієї концепції Діонісія, ідеї Бога щодо світу осягаються не в Ньому чи «навколо» Нього, а в діяльності Бога, яка пронизує світову реальність від Бога як Причини до Бога як Мети.

Божа діяльність може відкриватися людині тією мірою, якою вона присутня тут і зараз для визначення сутностей та існувань. Якщо ж людина «озирнеться назад», на джерело цієї діяльності, то вона не побачить нічого – бо перед цим була лише присутність Божої енергії в попередньому моменті «тепер». Якщо уподібнити Божу діяльність до світла, то вона є світлом «порційним». Нескінченна порція світла присутня тут і тепер, визначаючи все. Так само було й раніше, в попередній момент «тепер». Боже світло не є променем від Бога як Сонця. Таким чином, Діонісій спростовує думки деяких

містиків, згідно з якими, озирнувшись на джерело діяльності Причини, можна побачити саму Причину, або Її сутність, або ж Її властивості. На думку Діонісія, діяльність, яку спостерігають філософи, дає їм змогу розуміти, чим є Діяч, але самого Діяча містики зовсім не бачать, коли дивляться на джерело всього.

Таким чином, у трактаті «Про церковну ієрархію» Діонісій викладає власну оригінальну концепцію Бога та його пізнання, яка кардинально відрізняється від попередніх теорій християнського платонізму й аристотелізму, від ортодоксальних учень про Богопізнання. Ця концепція стає центральним елементом у всій системі філософії та теології Діонісія, в ареопагетизмі як першому типі візантійського неоплатонізму.

У трактаті «Про церковну ієрархію» після розгляду обряду освячення мира Діонісій переходить до апології церковної ієрархії. Єпископам він приписує ті функції, якими наділяє філософів Платон у діалозі «Держава». Згідно з Платоном, філософи повинні керувати державою, тому що споглядають ідеї – це і є мудрість. Також вони здатні регулювати діяльність усіх громадян для втілення єдиного ідеалу. Описуючи спільноту розумних сутностей, Діонісій стверджує, що єпископи пізнають істину, яка їм відкривається об'єктивно. Тобто єпископи мають сповіщати не Євангеліє, а об'єктивну істину, повинні проповідувати знання, яке вони отримали не з Біблії, а з пізнання дійсності. Згідно з Ареопагітиками, життя церкви має вибудовуватися за вказівками єпископів саме так, як за «Державою» життям поліса мають керувати філософи. «Іереї» в зображенні Діонісія цілком подібні до мужніх стражів із платонівської держави. «Диякони» характеризуються в Ареопагітиках так, як третій клас у полісі Платона: як уособлення стриманості. Платонівська логіка трьох станів використовується Діонісієм також при розрізненні класів серед пересічних вірних, не священиків. Аналогом філософів є монахи, мужніх стражів – лаїки (звичайні вірні), третього класу – оглашенні. Знову ж за Діонісієм відмінність між монахами, лаїками та оглашеними спричинено неоднаковістю їхніх знань. Оглашенні намагаються очиститися від незнання, стримано навертаються до Мудрості. Лаїки перебувають у процесі просвітлення, здобуття знань і тому

мужньо повертаються до Мудрості, прагнуть повноти знання. Монахи споглядають Мудрість, мають довершену повноту знання.

Ті, що обожилися («мудрі»), ті, що повертається («мужні»), ті, що лише навертаються до повернення («стримані»), утворюють «ієрархію», ідеальну «спільноту» («койнонію»). До неї належать як ангели, так і душі. Ті, хто відмовляється навернутися й повертатися є розпорошенням грішників, як ангелів (тобто демонів), так і людей. Грішні ангели та люди не утворюють власної ієрархії, своєї койнонії, свого «міста». Вони є «анархією», розділенням, розпорошенням, добровільними вигнаннями з єдиного дійсного «міста» – з Божого міста, з Божественної ієрархії.

«Філософ» Платона, «ангел», «єпископ» і «монах» Діонісія – це образи духовних самотників, які «померли» для чуттєвості, пристрастей, множинності. Логічно, що свою апологію усамітненого розуму Ареопагіт завершує аналізом обряду похорону. Смерть – це цілковито звершена індивідуалізація. Смерть – це остаточний перехід до нескінченного життя.

Есхатологія Діонісія передбачає незмінність інтенцій душі після смерті й у воскресінні. Ареопагіт у цьому суперечить теоріям Оригена та Григорія Ниського про можливість посмертного покаяння й очищення. Сформований на момент смерті етос назавжди залишається незмінним. Цей етос є визначеністю не лише душі, а й тіла. Діонісій приписує моменту завершення всіх часів «утвердження душ у незмінному божественному житті» [59, 553A]. Він має на увазі, що душі природно властива часовість, життя темпоральне. Утвердження в незмінності етосу є справою смерті, припинення часу. Якщо етос людини є благим, вона утверджується у вічному житті Божественною дією, що завершує космічний час. Діонісій дотримується ортодоксального вчення, згідно з яким мають воскреснути саме ті тіла, які мали люди в цьому житті, а люди будуть членами Тіла Христового. Ареопагіт різко критикує тих мислителів, які заперечують воскресіння тіл, вважають що безсмертя заслуговує лише душа [59, 553B–556A]. Пізні неоплатоніки вже твердили, що ідеальний світ розумів потребує власної тілесності. Діонісій розвиває цю тезу радикально, натякаючи

на есхатологічну появу всіх ангелів і розумних душ із тілами в єдиному коlobігу хваління Бога, в гімні подяки за дар існування та дари всіх визначеностей.

Онтологія створеного, описана Діонісієм, має на меті довести читачеві Ареопагітик природність «повернення» до Першопричини всього. Високе покликання до буття в Бозі є реальністю для всіх істот. Усі існують у Ньому, оскільки Його діяльність щомиті дарує кожному й існування, й сутнісну визначеність. А від особистості залежить лише спосіб прийняття цього онтологічного факту. Ті індивіди, що сприймають його з вдячністю, природно прагнуть до зростання повноти існування в Бозі. Невдячні вільно спотворюють свої природні прагнення й відмовляються від можливостей довершеного існування в Бозі. Тобто всі однаково залишаються в Бозі, але їхнє існування є різним через їхнє різне ставлення до цього «існування в Першопричині». Кожен добрий вчинок, кожне зусилля пізнання, кожна молитва (хвала) є зусиллям до поглиблення спільності між Богом та індивідами. Кожен гріх, кожна відмова пізнавати, кожна відмова бути вдячним своїй Причині є зусиллям, спрямованим на відчуження індивіда від Бога.

Для всього створеного природно «повертатися» до Першопричини. Однак розумні істоти як індивіди мають свободу вибору: або слідувати за природним потягом до повернення, до буття в Бозі, або ж опиратися такій інтенції своєї сутності та свого існування, відхилитися зі шляху повернення на манівці розпорошеності пристрастей.

Отже, в трактаті «Про церковну ієрархію» вибудовано містеріальну етику. При створенні цієї дисципліни Діонісій мислить як неоплатонік, що постійно намагається повернутися до платонівської системи. Тріади «навернення – прагнення – споглядання» і «стриманість – мужність – мудрість» є головними засадами містеріальної етики. Вони ж були визначальними в онтології ангельської та людської розумності. Таким чином, Діонісій створює вчення про Невимовну Першопричину, яка структурує все існуюче за схемою платонівських чеснот – мудрості, мужності, стриманості. Не дивно, що ця сама

схема стала основою для побудови етики й етико-філософської інтерпретації сакраментології. Платонівську основу має також і вчення Ареопагіта про морально довершеного філософа-єпископа, споглядальника та сповісника істини.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі загальні висновки. Із неоплатонічної еманацийної тріади «перебування – вихід – повернення» Діонісій-Філопон розвиває лише теорію «повернення». «Перебування» світу в думках-воліннях Бога не є першою стадією існування світу, а «вихід» є не моментом еманачії, а дивом створення світу з нічого. У теорії «перебування» та «створення» Діонісій-Філопон задовольняється християнською інтерпретацією «Тімея». Учення ж про «повернення» стає фундаментом для етики, гносеології, антропології, ангелології. Тайнства й обряди Церкви є символами етапів повернення розумної душі до Бога-Першопричини – повернення, що є онтологічним і етичним, а не містеріальним і містичним. Людина, а особливо філософ, є подобою ангелів, Церква як нове людство подібна до ангельської єдності та до держави Платона.

2.3. Філософська теологія Ареопагітик

Філософська теологія трактату «Про Божественні імена» завжди була предметом для різноманітних інтерпретацій. Візантійські богослови, від Йоана Скіфопольського почавши, віднаходили в текстах Діонісія каппадокійську ортодоксію, а монофізити від часів Севіра вбачали в них авторитетне підтвердження власних доктрин [1284]. Альберт Великий і Тома Аквінат приписували Ареопагіту власну метафізику каузальності [1019]. Сучасні православні мислителі розглядають Діонісія як екзистенціаліста [669], а католицькі – як постмодерного апологета теології Любові [799; 1119].

Історико-філософські інтерпретації зазвичай не мають нічого спільного з теологічними спекуляціями навколо Ареопагітик. Центральною для неоплатонізму була дискусія навколо платонівського «Парменіду». Діонісій свій теологічний проект формує як власний варіант відповідей на проблемні

запитання, що порушувалися й у самому діалозі, й у неоплатонічних коментарях до нього. Саме цим слід пояснювати близькість методології Діонісія до філософії «Парменіда», на якій наголошують Б. МакГінн [1128], Дж. Діллон [858], і спорідненість містичної теології Ареопагітик із коментарями неоплатоніків до діалогів Платона, яку досліджували Е. Корсіні [828], С. Лілла [1073]. Новий прогрес у розумінні справжнього сенсу теології Ареопагітик, на нашу думку, також буде пов'язаний із поглибленням розуміння позиції Діонісія в неоплатонічних дискусіях навколо платонівського «Парменіду». Це можливо через виявлену нещодавно залежність Ареопагітик від філософії останнього схолярха Афінської академії Дамаскія [1074, 135-152] та розуміння оригінальності філософського проекту Дамаскія, який радикально різнився від поглядів, звичайних для неоплатонічної школи [1244; 585; 431]. Ці два досягнення науки, тобто розуміння особливостей системи Дамаскія та виявлення принципової залежності Ареопагітик саме від цієї філософської концепції, і роблять можливою адекватну, на нашу думку, інтерпретацію теології трактату «Про Божественні імена».

Розвиток неоплатонічного вчення про Єдине після деконструкції будь-якої метафізики Дамаскієм спонукає Діонісія до розбудови оригінальної антиметафізичної теології. Згідно з Ареопагом, Бог, якого платоніки вважали Єдиним, насправді є абсолютно трансцендентною Живою Першопричиною, трансцендентним Діячем, щодо якого не можна застосовувати логіку ані першої, ані другої гіпотез «Парменіда». Бог Діонісія – це Жива Причина, трансцендентна щодо власної діяльності спричинення, це Діяч, цілковито Інший, ніж його діяльність. Бог Ареопагіта – це Діяч, щодо якого не може бути тверджень «Бог є Бог» і «Бог існує». Такі судження були б помилковою субстанціалізацією Першопричини всього. На думку Діонісія, є самоочевидним, що християнський Бог сам по собі перебуває поза логікою другої гіпотези «Парменіда». Бог творить світ не через покладання власного існування, а через покладання своєю діяльністю світу як зовсім іншого, ніж Він Сам. Проте до Бога Самого по собі не можна застосовувати й першої гіпотези

«Парменіда». Адже Бог Діонісія настільки «Невимовний», що Йому Самому по собі неможливо приписувати єдність. Відповідно не можна також відкидати всі можливі властивості як «неєдині». Бог Сам у собі не має жодних властивостей, тобто й цієї кількісної визначеності як одиниці, Єдиного. Щодо Бога неможливо застосувати категорію «кількості» загалом і «єдиничності» зокрема. Бог сам по собі є «Сокровенність», про існування якої здогадуються лише з огляду на те, що повинна існувати Першопричина всього.

Метафізика каузальності була центральною в неоплатонізмі Прокла. Прокл вважав, що Єдиній Причині всього частково тотожна її діяльність спричинення і навіть – спричинене (створене). Діонісій заперечує саме цю теорію часткової тотожності між Причиною та діяльністю Причини, між діяльністю спричинення та її результатами, між Причиною та спричиненим її діяльністю. Він не може прийняти метафізику каузальності Прокла саме через її пантеїстичний характер, який яскраво виявився у твердженнях про тотожність між членами тріади «Причина – діяльність спричинення – спричинене». Згідно з Діонісієм, метафізика каузальності Прокла не відповідає дійсності. Діяльність спричинення абсолютно трансцендентна щодо спричиненого, а Причина діяльності спричинення всього – тобто Бог-Діяч – абсолютно трансцендентна і стосовно спричиненого, і стосовно своєї діяльності спричинення.

Завдяки такому радикальному розумінню трансцендентності Першопричини Діонісій формує основу для систематичної критики вчення Платона про Божественне. На його думку, Платон приписує Божественному (Єдиному) множини властивостей від існування до єдності та довершеності. Позитивні характеристики Божественного Діонісій знайшов не лише в другій гіпотезі «Парменіда», а й виписав їх із усіх творів великого філософа. Своє філософське завдання він вбачає в скептичній критиці можливості приписувати Богові відповідні властивості. Ареопагіт прояснює значення кожного поняття, показує, в якому саме сенсі його можна застосовувати для опису Божої Діяльності, та щоразу доводить: Сам Бог-Діяч не може підпадати під відповідну категорію. Таким чином, те, що в Платона є загальним висновком із першої

гіпотези «Парменіда», в Діонісія стає перманентним результатом, яким завершується кожна спроба приписати Богові якусь властивість. Для Діонісія зрозуміло, що не можна заперечувати низку предикатів у Бога через приписування Йому якогось особливого предиката, наприклад, єдності, простоти чи нескінченності. Тому постало питання статусу всіх можливих предикатів Божественного.

Усі можливі предикати Діонісій намагається застосувати для опису діяльності Бога. Ці спроби переважно є вдалими. На думку Ареопагіта, це означає, що зазвичай імена Божественного, якими оперує філософія та теологія, є назвами діяльності Бога. А сам Бог-Діяч є вищим за всі поняття та імена, є абсолютно «невимовним». Тобто загальні категорії є характеристиками діяльності Першопричини всього. Першопричина всього є також і причиною власної діяльності. Причина є саме Причиною й відрізняється від власної діяльності як причина. Тобто, якщо буття та добро – це характеристики діяльності Бога, то сам Бог не є буттям і добром, а є саме причиною для буття та добра. Сам Бог як причина своєї діяльності не може бути тотожним зі своєю діяльністю, оскільки діяльність – це діяльність, а Причина її – це причина її, а не сама діяльність. Тобто кожна характеристика Бога сама по собі належить саме діяльності Бога, а в цієї діяльності є причина – Бог-Діяч. При визнанні цієї тези можливо мислити, що характеристики Діяча є подібними до властивостей діяльності. Проте Діонісій заперечує таку можливість щодо Першопричини всього. Він намагається довести, що самі по собі ідеальності – буття саме по собі, краса сама по собі та інші – є характеристиками саме Божої діяльності. Причиною буття-діяльності могло б бути Буття-причина, якби буття-діяльність не розумілося Діонісієм як буття-саме-по-собі. А отже й причина буття-самого-по-собі не може бути буттям, а є саме причиною буття-самого-по-собі.

Уся реальність, що пізнається людиною, має свої суттєві характеристики завдяки причетності до таких характеристик самих-по-собі. Останні є властивостями діяльності Бога – саме цю тезу намагається довести Діонісій. Таким чином, існує подібність між властивостями світу та властивостями

діяльності Бога. Подібними до цих характеристик світу та Божої діяльності могли б бути і властивості самого Бога-Діяча, якби вони могли бути взагалі. Радикальність теорії Діонісія якраз і полягає в запереченні існування властивостей у Бога-Діяча. Увесь трактат Діонісія «Про Божественні імена» покликаний послужити підтвердженням загальної онтологічної структури: «Бог-Діяч – властивості Божественної діяльності – характеристики створеного, що виникають через причетність до властивостей діяльності Бога». Сама ця структура є інтерпретацією платонівської схеми «Благо – ідеї – світ, що причетний до ідей». Адже, згідно з Платоном, ідеї – це властивості світу самі по собі: краса сама по собі, життя саме по собі, справедливість сама по собі, тощо. Ті «самості», які Платон вважав ідеями, Діонісій розглядав як характеристики діяльності Бога. У неоплатонічній інтерпретації платонівське Благо – це єдина трансцендентна й непізнавана Причина як ідей, так і світової реальності, причетної до ідей. Це Благо Платон вважав трансцендентним. Згідно з Платоном, Благо – це умова буття, пізнаваності та пізнання. Однак, як впливає з його філософії, це Благо є лише умовою буття, а саме воно – «по той бік буття». Благо – умова можливості пізнання, але «по той бік» пізнання та пізнаваності. Зазначимо, що у своїй філософській теології неоплатонік Діонісій повертається до засадових тез онтології Платона. Це відповідає загальній спрямованості філософії Ареопагіта. Адже його теорія розумності, космологія та етика є неоплатонічними, проте характеризуються також частковим поверненням до філософії Платона.

Фактично у своїй філософській теології Діонісій змінює в порівнянні з Платоном лише кілька тез. Те, що в Платона було Благом, в Ареопагітиках інтерпретується як Жива Першопричина, Бог-Діяч. Те, що в Платона було світом ідей, тлумачиться Діонісієм як діяльність Бога, в тому числі і Його мислення. Якщо Августин витлумачив «світ ідей» лише як мислення Бога, то Діонісій не обмежував себе інтелектуалізмом в оцінці статусу діяльності Бога. Справді, діяльність Бога має своїми властивостями саме те, що Платон називав ідеями. Однак сама ця діяльність є не лише мисленням Бога-Діяча, а й Його

волінням, Його любов'ю, Його діяльністю загалом. Християнські платоніки – попередники Діонісія – намагалися довести, що платонівські ідеї є змістом Божественного мислення. Ареопагіт же доводить іншу теорію. Платонівські ідеї є загальними властивостями діяльності Бога, а не змістом Його мислення. Діонісій наголошує, що виокремити зміст Божественного мислення взагалі неможливо. Людина не пізнає думки Бога відсторонено від Його загальної діяльності. Уже Григорій Ниський зрозумів, що дуже важко в Бозі розрізнити мислення та воління. Навіть в акті творення світу важко розрізнити акт судження про світ і акт воління щодо існування світу. На думку Діонісія, розрізнити всі ці аспекти й не потрібно. У діяльності Бога міститься Його мислення невідривно від Його волі та всіх інших можливих різновидів Його дій.

На перший погляд слабким місцем концепції Діонісія може видаватися постулювання розриву між діяльністю Бога та самим Богом-Суб'єктом. Адже логічно думати, що Бог-Діяч має свої властивості, й що вони подібні до властивостей його діяльності. Твердження про відсутність у Бога-Діяча властивостей, які має його діяльність, могло виникнути лише тому, що Діонісієва концепція Бога-Діяча перебувала під впливом вчення Платона про трансцендентне Благо, яке є вищим за всі ідеальні характеристики. Таким самим є вчення про Першопричину всього в Дамаскія. Причина всього є «Невимовною», але її діяльність щодо всього є пізнаваною для інтелектуальної інтуїції. Остання не може охопити всю нескінченність діяльності Першопричини, але може збільшувати власне споглядальне знання її. Саме такою діяльністю поступового споглядання нескінченної діяльності Першопричини має бути істинна філософія. Згідно з Григорієм Ниським, поступ у спогляданні нескінченної Божої діяльності сам є нескінченним. Згідно з Дамаскієм, людський розум може злитися з Божественним Розумом і тоді справді споглядатиме всю Божественну діяльність. Для Григорія Ниського це неможливо; навіть у стані обоження людина не може мати нескінченного знання нескінченної діяльності Бога. Адже душа людини залишається завжди

обмеженою, але все-таки може мати скінченне знання нескінченної Божої діяльності. Діонісій погоджувався з Григорієм Ниським. Навіть обоження не надає людині того знання, яким Бог знає себе, воно не інтегрує людину в Божий Розум (такий елемент мав ідеал обоження неоплатоніків). Людина навіть у стані обоження залишається суб'єктом, що пізнає діяльність Бога як Інше, а не як власну сутність. Заперечення пантеїстичної гносеології обоженого розуму Дамаскія є принциповим для Діонісія як християнина. Таким чином, згідно з Дамаскієм, для обоженого розуму є лише апофатичність Єдиного, викликана його трансцендентністю, а, згідно з Діонісієм, існує ще одна апофатичність, а саме непізнаваність Божої діяльності, спричинена її нескінченністю та скінченністю суб'єкта пізнання. Ця остання непізнаваність є відносною, тоді як перша – абсолютна.

Розум як інтелектуальна інтуїція може споглядати Божественну діяльність не саму по собі, а лише в її відношенні до світу. А тому, згідно з Діонісієм, споглядання світу є необхідним тлом для споглядання Божественної діяльності. Саме у відношенні до світу ця діяльність споглядається як краса сама по собі, світло само по собі, буття само по собі, тощо. Її усвідомлюються ці характеристики лише при мисленні відношенні Божественної діяльності до світу.

Божественна діяльність існує не сама по собі, а лише як діяльність, що постійно творить світ у всіх його позитивних, природних аспектах. При відстороненні споглядання від світу людський розум не бачить нічого – ні Бога-Діяча, ні його діяльності. Таке твердження характерне саме для трактату «Про Божественні імена». Платонізм, античний неоплатонізм і паламізм учать, що, відсторонившись від споглядання світу, людський розум може споглядати Божественну діяльність або Божественні ідеї. Платонізм і неоплатонізм стверджували також, що споглядання Божественної діяльності (ідей) є у кожного, хто здійснив відсторонення від споглядання світу. Діонісій учить, що Бог не має такої світлоносної діяльності, спрямованої на людський розум «безпосередньо». Божественна діяльність споглядається лише як творчість Бога

щодо світу та людини. Кожна людина, яка досягне стану мудрості, пройшовши через стриманість-навернення і мужність-прагнення, споглядатиме цю творчу діяльність Бога. Це споглядання діяльності Бога є інтелектуальною інтуїцією, до якої природно покликані всі розумні істоти. Тому всі розумні істоти – ангели й люди – є потенційними філософами. І лише від них залежить, чи матимуть вони таке споглядання актуально.

Оскільки Божу діяльність споглядає розум, то, згідно з Діонісієм, відбувається усвідомлення того, що саме споглядається. Розум може мислити про все, що він споглядає в інтелектуальних інтуїціях, тобто й про Божу діяльність. Осмислення може бути різним залежно від філософської освіченості людини. Тож, згідно з Діонісієм, щоб мати інтелектуальну інтуїцію, необхідна підготовка, переважно моральна. А для того, щоб осмислювати побачене, необхідна ще й теоретична, філософська виучка. Себе автор Ареопагітик позиціонує саме як такого філософа, що не лише може здійснювати інтуїтивне споглядання Божої діяльності, а й вільно осмислює все, що споглядає. Це вчення про споглядання й осмислення Божої діяльності є ідеалізмом, ідеалістичною феноменологією діяльності Першопричини.

Для Діонісія вчення про споглядання Божої діяльності інтелектуальною інтуїцією й осмислення побаченого розсудом є теорією інструментальною. Перехід до тверджень власне антиметафізичної теології відбувається вже після осмислення побаченого інтелектом, коли Ареопагіт доводить необхідність систематично відмовлятися від кожного сформованого поняття про Бога-Діяча. Діонісій як ідеаліст вчить про можливість інтелектуальної інтуїції щодо діяльності Першопричини й осмислення побаченого, але він же стає апологетом містики, антиметафізиком, радикальним апофатиком і скептиком, коли доводить необхідність деконструкції всіх результатів осмислення. Окрім того, Ареопагіт так вибудовує власну таблицю категорій, які описують Божу діяльність, що сама ця таблиця доводить необхідність систематичного деконструювання всіх понять про Бога. Антиметафізичний скептицизм і радикальна апофатика в текстах Діонісія не є вихідними принципами його

системи. Такими засадами є онтологія розуму, космологія, антропологія та філософська теологія. Антиметафізичний скептицизм і радикальна апофатика є постійними висновками, до яких підводить читача розгляд кожного елементу філософської системи Ареопагітик. Діонісій виявляється у цьому послідовником Дамаскія. Апофатики й антиметафізичного скептицизму філософія має досягати, але вона не може з них починати. На думку Діонісія і Дамаскія, хоч би з якої царини філософської думки починалися дослідження, філософ приречений прийти до апофатики. Тим закономірнішими висновками є антиметафізичний скептицизм і апофатизм із філософської теології, тобто з осмислення інтелектуального споглядання творчої діяльності Першопричини.

Значна кількість дослідників намагалася уникнути висновку про радикальний антиметафізичний скептицизм Діонісія як учня Дамаскія. Зусилля дослідників були спрямовані на пошук поміркованих інтерпретацій учення Ареопагітик про статус позитивних і негативних суджень щодо Бога. Проте сьогодні всі ці інтерпретації історико-філософська наука вже відкинула. Першою помилковою інтерпретацією багатьох дослідників є думка, що позитивні й негативні судження про Бога у Діонісія стосуються Бога самого по собі. Насправді позитивні та негативні висловлювання про Бога мають один предмет, але ним є діяльність Бога, а не Бог сам по собі. Щодо Бога самого по собі Ареопагіт заперечує можливість і позитивних, і негативних висловлювань [58, 953В–956В]. Другою помилковою інтерпретацією є пов'язування позитивних суджень про Бога з його діяльністю, а негативних – із Ним самим. Насправді в Ареопагітиках і позитивні, й негативні судження про Божественне характеризують лише діяльність Першопричини [889]. Щодо Бога самого по собі, згідно з Діонісієм, неможливі будь-які судження – чи то позитивні, чи то негативні. Щодо невимовного та непізнаного Бога-Діяча можлива лише «зупинка мислення», про яку вчив і Дамаскій. Ця зупинка мислення є вищою не лише від позитивних, а й від негативних суджень розуму. Певно, що для Діонісія такий висновок є результатом не лише побудови системи антиметафізичного скептицизму, а й наслідком його постійних зусиль через

інтелектуальну інтуїцію споглядати Бога-Діяча, наслідком неуспіху таких спроб. За свідченням Дамаскія, саме в таких спробах «народити» знання про Непізнаване досягається особисте розуміння Невимовного, хоча й не здобувається жодного дійсного знання.

Учення Діонісія про те, що Бог-Діяч не має жодних властивостей, а всі можливі характеристики описують Його діяльність, створює основу для першого типу візантійського неоплатонізму. Цей ареопагітський неоплатонізм суттєво залежить від вчення Дамаскія про Невимовність Першопричини. На основі такої теорії можливою є деконструкція всіх філософських і теологічних визначень Бога, й таку деконструкцію здійснено в трактаті «Про Божественні імена».

Якщо можна пізнати лише властивості діяльності Бога, то таке пізнання стає першим завданням філософської теології. А поступом у пізнанні того, чим є діяльність Першопричини, є зростання знання про те, чим не є сама Першопричина. Тому чим більше пізнаються властивості діяльності Бога, тим більше читач Ареопагітик має утверджуватися в переконанні, щоб сам Бог є непізнаваним.

Аналізуючи дії Бога щодо створеного [58, 693В–701В], Діонісій вирізняє першу властивість діяльності Першопричини. Оскільки ця діяльність є діяльністю саме Причини всього, то й сама ця діяльність є причиною стосовно всього. Спричинення всього осмислене самою Першопричиною. Через це – в тому самому сенсі, в якому діяльність Бога є причиною для всього, – вона є Промислом для всього. Так само для Діонісія очевидно, що спричинення всього є добром для всього. У тому самому сенсі, у якому діяльність Бога є причиною, вона є Благом. Таким чином, першою характеристикою діяльності Першопричини є те, що виражається для людської свідомості в трьох поняттях «Причина, Промисел, Благо». Згідно з Діонісієм, ці властивості є характеристиками тільки діяльності Бога як такої. Вони не можуть бути характеристиками створеного світу, адже все створене діяльністю Бога не є всезагальною Причиною, Промислом і Благом. Згідно з Діонісієм, навіть

ангельським розумам ці характеристики невластиві. Ці властивості належать лише діяльності Бога, оскільки вони характеризують Його унікальну творчу діяльність, активність Першопричини. Усе створене не є Творцем і не причетне до цих характеристик. Таким чином, Діонісій учить про те, що благість, промислення та спричинення, які характеризують Божу діяльність, якісно відрізняються (є цілковито іншими), ніж ті доброта, промислення та творчість, які мають люди й ангели. Адже Божі «Благість, Промисел, Спричинення» є характеристиками Творця всього. А людині чи ангелу жодним чином не притаманно бути Причиною всього, Благістю для всього, Промислом стосовно всього. Навіть у найвищому стані єднання з Богом ангели чи людські розуми не мають властивості: «бути причиною всього», «бути благістю для всього», «бути промислом для всього». Саме ці характеристики можна й треба оцінити як трансцендентальні характеристики Божої діяльності за Діонісієм. Ці три трансценденталії для Ареопагіта є позначенням тієї самої властивості, а тому можуть бути зведені до єдиного поняття «Божої промислительної Причини». Для вираження цього єдиного концепту використовується переважно слово «Благо». Діонісій спеціально пояснює, що поняття Блага передбачає розуміння його не лише як цільової причини всього, а саме як Творчої діяльності та формальної каузальності для всього. А отже, єдиним позначення Божої діяльності як такої стає слово «Благо», але розуміється при цьому поняття «Причина» [58, 697В, 816В]. І це єдине поняття розгортається в тріаду, коли необхідно виділити різні аспекти Спричинення. У тріаді терміни набувають наступної визначеності: «Причина» – це аристотелівська дієва причина [58, 700В], «Промисел» – формальна причина [58, 700В], «Благо» – цільова причина [58, 700А].

Отже, діяльність Першопринципу є насамперед Благом, Причиною, Промислом. Тому, за логікою Діонісія, Першопричиною всього взагалі є Бог-Діяч, але буквально причиною всього є Його діяльність. Якщо Тома Аквінат зробив звідси висновок про тотожність Діяча та його діяльності, то Ареопагіт наголошує на розрізненні Причини та діяльності спричинення. Діонісій визнає,

що причиною всього є творча діяльність, але, виходячи з власної логіки, продовжує стверджувати, що причина-діяльність повинна мати власною причиною Діяча, який є вищим за цю власну діяльність. І, відповідно, саме Діяч є Безосновною Основою всього. А його діяльність є лише такою основою всього, яка потребує власної основності на Безосновному. Логіка Діонісія в цих твердженнях – неоплатонічна за своєю формальною структурою. Однак оскільки Безосновна Основа характеризується як Бог-Діяч, Причина діяльності спричинення всього, то виникає очевидна відмінність від класичного неоплатонізму. Для останнього Безосновна Основа всього була Єдиним. Для Діонісія – Живою Причиною, Діячем. Ця новизна в тлумаченні Першопричини, характеристика її як Діяча, а не Єдиного – ознака належності Діонісія до середньовічної парадигми філософського мислення. А точніше – до однієї з середньовічних парадигм, згідно з якою Першопричина – це Бог-Діяч, який відрізняється від власної творчої діяльності. Для іншої парадигми середньовічного мислення – томізму – характерна логіка, яка ототожнює Діяча та діяльність на тій підставі, що і Діяч, і Діяльність є власне Буттям. Для Діонісія Першопричина є не Буттям, а Причиною буття.

Буття – це перша [58, 820A, 820CD] серед тих характеристик діяльності Першопричини, що можуть належати не лише їй, а й створеному [58, 820B], оскільки останнє причетне до Божої діяльності [58, 816B]. Саме буття (*αὐτὸ εἶναι*) є власне діяльністю Бога [58, 820D, 821D, 817D], яку Бог-Причина поклав першою [58, 820A]. Сам по собі Бог не є буттям і «не існує» [58, 817D], оскільки Він є вищим за буття [58, 720B]. Буття є лише Божественною діяльністю, яку Він поклав спершу – ще до будь-якої власне творчої діяльності [58, 820B]. До цього буття причетне все створене, що виникло внаслідок другого покладання, яке є творінням [58, 820B]. Самі по собі створені істоти та речі буття не мають. Вони існують лише в причетності до буття, яке є діяльністю Бога [58, 720D, 820AB; 57, 177D]. Діонісій уникає ототожнення нествореного буття, яке належить Богові, та створеного існування, яке належить речам та істотам цього світу. Проте уникає його не через розрізнення

нествореного буття та створеного існування, а через заперечення останнього. За Ареопагітом, є лише нестворене буття – діяльність Бога, до якого причетні всі створені істоти та речі [58, 820AC]. Ці іпостасі та речі відрізняються від Бога за своїми сутностями та як індивіди [58, 896D], але не за своїм існуванням. Адже власних існувань вони просто не мають. Для них усіх існувати означає бути в причетності до одного і того ж буття-діяльності Бога [58, 820CD]. Така онтологія здається неможливою, оскільки Бог є вічним, а створеному притаманна часовість. Діонісій по-своєму розв'язує цю проблему. На його думку, єдина діяльність Бога є і вічністю для всього [58, 817C, 937B], і часом для всього [58, 817C, 937B] – і саме це дає діяльності Бога змогу бути буттям для всього [58, 817CD]. Але Бог-Діяч трансцендентний як щодо часу, так і щодо вічності. Діонісій називає Бога причиною вічності та часу, але в такому сенсі, в якому Бог-Діяч є причиною власної діяльності.

Згідно з Діонісієм, і вічність, і час характеризують єдине буття всього, яке є діяльністю Бога. Створені речі та істоти не мають власної часовості, їм належить лише структурна визначеність – суттєва й індивідуальна. Різна структурна влаштованість зумовлює різну причетність істот і предметів до буття. І тому ангели є вічними; людські душі – й вічними, й часовими [58, 937D]; тварини, рослини, тіла – часовими. Буття, вічність і час належать не створеному, а є характеристиками діяльності Бога в її відношенні до створеного. Діяльність Бога одна, але при дії на структурно різні предмети виникають різні її наслідки – вічність і час. І навіть більше – Діонісій фактично передбачає, що для створених істот (ангелів і душ) вічність – це час, який триває нескінченно. Для самої Божої діяльності вічність – це одномоментність, відсутність часової тривалості, постійне «тепер». Вічність як нескінченна часова тривалість існує не лише для душ та ангелів, а є також загальним космічним часом для всього [58, 937CD]. Вона є вічною темпоральністю для душ, часом, у якому відбуваються всі космічні процеси для тварин, рослин і тіл. Внутрішність часу та вічності щодо створеного не робить їх чимось іншим, ніж дарунком Бога, ніж Божою творчою діяльністю, до якої причетне все [58,

940A]. Загалом причетність – це наявність у створеного чогось головного для створеного, а не другорядного [58, 953С–956В]. Створене не є чимось, що може або бути причетним до Божої діяльності, або існувати й без такої причетності. Створене може існувати лише в причетності до творчої діяльності Бога, яка для створеного є насамперед буттям, а тому й нескінченною часовістю. Люди не мають власних історичностей, вони належать до єдиної історичності. І ця історичність є Божою діяльністю, а отже історією Його промислу, Його творчості, Його благості. Саме при такій тотальності Божої дії на створених істот (ангелів і людей зокрема) дуже важко пояснити існування зла, існування свободи, існування автономії розуму. Оскільки Діонісій визнає час єдиним і Божественним, то дуже важко довести самотійність створеного, але автор Ареопагітик розв’язує це завдання. На його думку, людська та ангельська свободи існують лише в момент вибору як свобода зміни інтенції власної діяльності. Діяльність створеного є такою, якою вона задумана Богом. Діяльність людей є суттєво людською. Діяльність особистостей є індивідуальною характеристикою для них. Усе це задумано Богом. Час, у якому відбувається ця діяльність, належить власне Богові. Лише в моменти зміни інтенцій людина чинить вільно. У ці моменти вона може вибирати для себе природні чи протиприродні інтенції. І тут є моменти свободи, а отже й відповідальності. Усе інше є результатом діяльності Бога, а тому – Його даром. Сама можливість зміни інтенцій – дарунок Бога, оскільки людей та ангелів замислено з такою здатністю. Однак це такий дарунок, що є складовою суттєвого, яке Бог не змінює при своєму постійному творенні світу.

Здається, що в онтології Діонісія занадто багато Бога. Буття та час – аспекти діяльності Першопричини. Люди – лише структурні визначеності, що плывуть в океані Божої діяльності. Сама їхня структурна визначеність є наслідком цієї ж діяльності. Самостійність людини дедалі звужується. Сама людина – створена, кожна мить її часу – це причетність до Творця. Усе навколо людини існує лише завдяки діяльності Бога й у цій діяльності. Парадоксально, але в Діонісія вчення про абсолютну трансцендентність Першопричини-Діяча

поєднується з твердженням про радикальну Присутність Діяльності цього Діяча. Ця Присутність є тотальністю, в якій людина має власне місце, але не час. У якій людина має свободу вибору, але не може визначати власного життя. Адже Божа діяльність – це океан, що визначає людське життя: як зважаючи на вільний вибір людей, так і незалежно від цього вибору. Тотальність дару існування, тотальність дару суттєвої й індивідуальної визначеності є полем необхідності для людини, царинною, в якій панує стихія Божої творчості щодо людства. Людська свобода – лише самовизначення людської діяльності в умовах, коли життя загалом визначене Богом, тотально визначене. Діонісій ігнорує вчення про винятковий статус людини, яке розвивали каппадокійці (особливо Григорій Ниський), Немесій Емеський, Діадох Фотікійський. На думку Діонісія, вся гідність людини пов'язана з можливістю досягти статусу «ангела», тобто бути філософом, який споглядає Божу діяльність і оспівує її у своїх гімнах. Релігійний ідеал людини Діонісій фактично замінює філософським. А тому людську гідність і святість у системі неоплатонізму Ареопагітик мають не лицарі віри, а філософи-містики. Онтологія Діонісія не може бути основою для ідей християнського та загальнолюдського гуманізму. Неоплатонізм Ареопагітик може бути лише апологією людської гідності інтелектуальної еліти. Людина в системі Діонісія майже поглинута тотальністю Божої Присутності, хоча містик-філософ має порівняно величній статус, фактично отримавши місце в ангельській ієрархії. Однак і цей містик звеличений лише відносно. І його свобода мінімальна, а його ангельська гідність – це гідність раба, якого господар наблизив до себе. В онтології Діонісія немає місця для особистих людських стосунків із Богом, коли людина стає сином Божим, коли людська душа стає нареченою Бога. Містика особистих стосунків людського «Я» з Божим «Ти» цілковито відсутня в системі Діонісія.

З аналізу вчення трактату «Про Божественні імена» про перші властивості діяльності Бога можна зробити важливий висновок. Традиційні метафізичні визначення Бога як Причини, Блага, Промислу, Буття Діонісій вважає помилковими. У цих поняттях сама Першопричина зовсім не

схоплюється. Також ці визначення не характеризують і властивостей Першопричини, оскільки, згідно з онтологією Ареопагітик, таких властивостей взагалі немає. Ці поняття лише називають головні властивості діяльності Бога.

Такий загальний підсумок має важливе значення для переосмислення Діонісієм неоплатонічної теорії еманациї, яка традиційно мала відбиток у тріаді «перебування – вихід – повернення». Створені речі й істоти перебувають у Божому промислі як його ідеї. Це перебування не є їхнім існуванням, вони як ідеї ще не причетні до буття як Божої діяльності. Вихід із перебування є виникненням речей та істот, спричиненим постійною творчою діяльністю Першопричини. Природним для створених істот і речей є повернення до Першопричини, що Діонісій обґрунтовував ще в онтології розумності, викладеній у трактаті «Про небесну ієрархію». Власне, лише «повернення» характеризує діяльність створених речей. «Вихід» характеризує їхнє виникнення, яке не залежить від самих речей, а є наслідком Божої діяльності. А «перебування» взагалі характеризує тільки Божу діяльність, оскільки речі та істоти на цьому етапі ще не існують реально, а є лише ідеями Божого Промислу, тобто є задумами всього в Діяльності Першопричини. Отже, «перебування» характеризує лише Божу діяльність, «вихід» – створення нею речей та істот, «повернення» – як самі речі та істоти, так і діяльність Бога. Адже Божа діяльність супроводжує «повернення», оскільки для того, щоб повертатися, необхідно продовжувати існувати й бути собою. Існування та визначеність є постійними дарами творчої діяльності Бога.

Діонісій категорично заперечує можливість застосування понятійної тріади «перебування – вихід – повернення» для характеристики взаємовідношення Бога-Діяча та Його діяльності. Бог-Діяч не є перебуванням своїх енергій чи власним «перебуванням». Його діяльність не є «виходом» власне Бога, а створене не є «поверненням» Бога до Себе. Ця схема неприйнятна для Діонісія не лише в її традиційній для античного неоплатонізму пантеїстичній інтерпретації. Ареопагіт відкидає й застосування понятійної тріади «перебування – вихід – повернення» для характеристики

взаємовідношення Бога-Діяча та Його діяльності в межах теїстичної інтерпретації. Проте намагання прочитати Ареопагітики саме в такому сенсі розпочалося зі схолій Йоана Скіфопольського. Останній вважав, йдучи за каппадокійцями та халкідонітами, що Бог має загальну сутність, яка є причиною Божої діяльності. Цю діяльність Йоан Скіфопольський поділив на «внутрішню енергію сутності» – діяльність Божих Промислу, Мислення, Воління, Життя, та «зовнішню діяльність сутності» – дії Бога щодо створеного⁹. Зовнішня діяльність спричиняється внутрішньою, а внутрішня належить самій сутності. Зовнішня діяльність може існувати, а може й не існувати. Ця зовнішня діяльність називається «ергон» («діло»), щоб відрізнити її від внутрішньої – власне «енергії» («діяльності») Бога. Саме щодо цієї онтології Йоан Скіфопольський у двох варіантах застосовує триаду «перебування – вихід – повернення». Відповідно до першого варіанту, перебування є Божою Сутністю, вихід – енергією внутрішньою та зовнішньою, повернення – діяльністю речей та співдіяльністю енергій Бога. Згідно з другим варіантом, перебування є внутрішньою діяльністю сутності, вихід – власне творчими діями Бога, повернення – діяльністю створеного при творчій співдіяльності Бога. Під останньою творчою співдіяльністю Йоан Скіфопольський розуміє такі «виходи», дії Бога, які спасають і дарують обоження, діють на тих створених істот, які своєю діяльністю повертаються до Бога. Друга схема Йоана Скіфопольського подібна до схеми Діонісія, оскільки не передбачає характеристики Бога в собі як «перебування», «виходом» якого є енергії. Проте перша схема є антидіонісієвою, оскільки передбачає опис Бога в собі як «перебування», а його діяльності як виходу. Згідно з Діонісієм, Бог сам по собі є лише Діячем. Характеристика його як перебування є метафізичною субстанціалізацією. Відповідно до логіки Ареопагіта, поділ Божих енергій на внутрішні щодо сутності та зовнішні щодо неї також є метафізичною схемою, що немає нічого спільного з Богом. Адже Бог, на його думку, взагалі не має сутності, тож у нього не може бути ані внутрішньої щодо сутності, ані

⁹ Ця дихотомія запозичена з філософії Плотина.

зовнішньої щодо неї діяльності. Бог є Причиною діяльності як іншого, ніж Він Сам. Це таке інше, що завжди є «зовнішнім» щодо Бога-Причини.

Оскільки в Бозі немає сутності, то щодо Нього неможливо застосувати й неоплатонічну тріаду «сутність – сила – енергія», яка є виправданою в онтології створеного й використовується самим Діонісієм для опису ангелів [57, 284D]. Згідно з Ареопагітиками, є Божа діяльність, яка належить Богу-Діячеві, Першопричині. Проте це не робить Бога-Діяча сутністю й не означає, що Йому належить якась сутність із силами (здібностями). Діяльність Бога належить Йому як Діячеві, а не як сутності. Слово ж «сила» щодо Бога може бути лише синонімом до слова «енергія». В Ареопагітиках слово «сила» щодо Бога описує або діяльність загалом, або її аспекти, характеристики. Таким чином, слово «сила» Діонісій використовує як синонім до слова «енергія», й воно не може позначати «властивостей» Бога самого по собі.

Здійснений аналіз дає змогу зробити кілька загальних висновків. Діонісій заперечує можливість визначити Бога як Благо, Причину, Промисел. Ці три поняття характеризують діяльність Бога як благої розумної причини всього. Однак сам Бог залишається живим Діячем, який уникає визначення, оскільки Він є Причиною своєї діяльності, яка спричинює все. Благо, Причина, Промисел – характеристики лише діяльності Бога, й до них зовсім не причетні створені істоти та речі. Буття – це теж властивість діяльності Бога. У Бутті існує все створене. Це Буття є часом та вічністю для всього створеного. Буття є першою з властивостей діяльності Бога, до якої створені істоти та речі є причетними. Отже, Бог не може бути визначений як Благо, Причина, Промисел, Буття оскільки – це лише властивості діяльності Бога.

Після доведення того, що Бог не може бути визначений як Благо, Причина, Промисел, Буття, оскільки це лише властивості діяльності Бога, Діонісій намагається досягти повноти деконструкції метафізичних понять про Абсолют. На цьому шляху Ареопагіт передусім доводить, що Бог не може бути визначений як Довершеність.

Згідно з Діонісієм, поняття довершеності є самосуперечливим. Адже

абсолютна довершеність повинна бути й нескінченною, й визначеною як така, тобто мати множину всіх позитивних властивостей як власну структуру. Оскільки нескінченність, на думку Ареопагіта, протилежна структурності, то структурне не може бути нескінченним, а нескінченне – структурним. А отже, за Діонісієм Бог не є довершеною істотою, оскільки саме поняття «довершеності» є неконкретним, а отже й немає довершеності взагалі, довершеності як такої. Є дві довершеності – нескінченного та визначеного. На думку Діонісія, навіть діяльність Першопричини є вищою і за нескінченність, і за визначеність. Відповідно до цього довершеність не може бути характеристикою ні діяльності Бога, ні Бога самого по собі.

Зрозуміло, що деконструкція поняття довершеного має особливе значення, оскільки унеможливорює докази існування Бога як довершеної істоти. Мислити Бога як абсолютну довершеність, згідно з Діонісієм, неможливо, оскільки не можуть суміщатися довершеність нескінченності та довершеність визначеності. Приписування Богові довершеності Діонісій вважає природним для думки людини і навіть для філософа. Проте схильність мислити Бога довершеним не перетворює помилку на істину, і цей антропоморфізм необхідно відкинути. Отже, довершеність не може бути визначенням ані Бога самого по собі, ані Його діяльності.

Особливо важливим є доведення в Ареопагітиках того, що Бог не може бути визначений як Єдине. Адже античні неоплатоніки вважали Першопочатком всього саме Єдине. Згідно з Діонісієм, Бог сам по собі є Діячем, а єдність є властивістю його діяльності. Ця єдина діяльність, по-перше, визначає все, що існує, а по-друге, підтримує існування всього. Тобто, єдина діяльність Бога забезпечує і структурну єдність усього, і єдине існування всього. Проте сам по собі Бог є вищим за визначеність Його як Єдиного. Адже єдність для Діонісія має два значення – перше серед чисел і відсутність множинності. Зрозуміло, що Бог не є єдиним у сенсі першого серед усього. Навіть діяльність Бога є не першою серед усього, а є до всього й поза всім. Так само вважати, що Бог є єдиним, оскільки в Ньому відсутня множинність,

неможливо, оскільки це робило б Бога чимось визначеним. Адже Бог був би обмеженим, визначеним як «немножинний», «єдиний». Згідно з Діонісієм, бути обмеженим для Бога самого по собі неможливо. Так само, як неможливо й бути необмеженим.

Єдність створеного є наслідком єдиної творчої діяльності Бога-Діяча. Те, що єдність є властивістю діяльності Бога, зовсім не означає, боуцімто єдність властива й самому Богові-Діячеві. Адже Бог зовсім не має властивостей. Єдність, як і інші категорії, може бути (або не бути) лише характеристикою Його діяльності.

Діонісій розвиває вчення про єдність Божої діяльності в річищі власного неоплатонізму. Згідно з Ареопагітом, Божа діяльність характеризується єдністю в трьох аспектах. По-перше, діяльність Бога є єдиною сама по собі. По-друге, діяльність Бога є єдиною, оскільки є єдиним існуванням для всього. По-третє, діяльність Бога є єдиною, оскільки промишляє (визначає) єдину структурність усього, творить єдиний світовий порядок, й у твердженні про це Діонісій повертається до характеристики Божої діяльності як Блага, Промислу, Причини. Таким чином, Божа діяльність може бути схарактеризована як Єдине Благо Буття для всього. Проте сам по собі Бог-Діяч не може бути єдиним, оскільки єдиною є Його діяльність. Відповідно до логіки Діонісія, це означає, що Бог-Діяч є причиною єдності (єдності своєї діяльності та єдності загалом), але не самою єдністю.

Отже, Діонісій сам вибудував таку онтологію Першопричини-Діяча та Його творчої діяльності, що не давала авторові Ареопагітик змоги описувати Бога-Діяча як Єдине, а також приписати Йому єдність як властивість. Єдність Діонісій визнає однією з трьох найважливіших властивостей діяльності Бога – поряд із Благом і Буттям. При цьому Благо та Буття для того, щоб бути собою, мають бути єдиними. Окрім того, й сама Діяльність Першопричини є самою собою, оскільки є єдиною.

Деконструкція поняття про Бога самого по собі як єдності стикається з проблемою, що Бог-Діяч завжди мислиться як єдиний. Твердження, що Бог-

Діяч (Першопричина всього) сам по собі є поза єдністю, викликає ще більший подив, ніж попередні результати глобальних деконструкцій, коли Бог сам по собі виявився і не Благом, і не Буттям. Справді, поняття Першопричини передбачає все ж її визначеність як єдності. Так само і поняття Діяча, що творить усе. Відмова від визначення Бога як Єдиного не була б дивною, якби взамін пропонувалося визнати множину першопричин. Однак заперечення єдності одночасно з запереченням множинності фактично знищує можливість мислення про Першопричину. Проте саме такого результату й прагне досягти Діонісій. Філософське мислення має логічно приходити до визнання неможливості мислити Бога самого по собі. Про Бога-Діяча (Першопричину всього), Який є вищим не лише за Благо та Буття, а й за Єдність, філософія справді може лише мовчати. Здається, що Діонісій досяг свого – цілковито описав людський розум, космос, діяльність Бога й указав на предмет, щодо якого філософське пізнання неможливе, а можливе лише мовчання. Ця настанова схожа не лише на славетне закінчення «Логіко-філософського трактату» Л. Вітгенштайна («Про що не можна говорити, про те слід мовчати»), а й на аналогічне завершення мовчанням усіх деконструкцій у філософії Дамаскія.

Діонісій учить, що назви Єдиного та Трійці є лише умовними позначеннями надтроїчного та над'єдиного Бога. «Саме тому трансцендентна щодо всього Божественність, яка оспівується і як Одиниця, і як Трійця, не є ні одиницею, ні Трійцею в розумінні нас чи будь-кого, хто існує. Однак ми називаємо й Трійцею, й Одиницею Божественність, яка перевищує будь-яке ім'я й трансцендентна над тими, хто існує, щоб по-справжньому оспівати Її над'єдність і богородність» [58, 980D–981A]. Звісно, що таке висловлювання надає ще більше підстав для висновку про радикальне заперечення Діонісієм догматів християнства, при цілковитій його вірності християнському та загальнорелігійному світоглядові. Проте як філософ він є вільним у своїй теорії Першопочатку й стосовно самого християнського та релігійного світогляду.

Радикальна апофатика Діонісія подібна лише до апофатики Дамаскія.

Адже лише останній був неоплатоніком, що заперечував можливість іменувати Першопричину єдиним і вважав за можливе лише називати Його «Невимовним» [Princ. I, 3–18; 327, 9–24]. Твердження Діонісія про трансцендентність і невимовність Першопричини [58, 981A] за стилем нагадує славетне місце з платонівського діалогу «Парменід» [Parm. 142a], але за змістом є абсолютною деконструкцією всіх можливих філософських і теологічних понять про Бога. «Адже жодна одиниця, жодна Трійця, жодне число, жодна єдність, жодна здатність народжувати, чи будь-що інше з існуючого, чи щось існуюче пізнаване не виводиться з Сокровенності, яка перевищує і слово, і розум, Сокровенності трансцендентної над усім надсутнісної надіснуючої Надбожественності, і немає для Неї ні імені, ні слова, оскільки Вона – в недоступній Поза межності» [58, 980CD]. Таке твердження могло з'явитися лише в учня Дамаскія. Останній в «Апоріях про перші початки» писав, що своєю радикальною апофатикою хоче спровокувати в свідомості своїх читачів «пологові муки» надрозумного розуміння Першопочатку¹⁰ [Princ. I, 9; I, 18, 20–22; I, 57–59; пор. Th. Pl. I, 8]. Це має бути, по-перше, розуміння обмеженості понятійного знання про Першопричину, та, по-друге, усвідомлення неможливості інтелектуальної інтуїції Невимовного Початку всього. Першопричина є, і споглядаючи її єдину діяльність як Благо (Промисел-Розум) і Буття, філософ досягає «найвищого спостережного пункту» [Polit. 272e; Th. Pl. I, 16]. Намагаючись побачити інтелектуальною інтуїцією Джерело діяльності, філософ розуміє, що нічого не бачить. Розум покликаний пізнати Першопричину, адже вона для нього є предметом пізнання як таким, саме до неї спрямована його природна пізнавальна діяльність. Філософ є тим, хто йде за природною спрямованістю свого розуму. І тому він потрапляє в ситуацію незнання Першопричини й приймає необхідність мовчання про Незнане.

Православні теологи ХХ століття часто вважали, що в Діонісія цей досвід натрапляння на Незнане та Невимовне є початком справжньої теології й

¹⁰ Саме про це на думку Дамаскія вчив ще Сократ, коли висував метод маєвтики.

навіть основою для виведення тверджень догматичної теології. Однак Ареопагіт думав інакше. Ситуація зіткнення з Незнаним – це вінець шляху Богознання, за яким зовсім не видно нового початку. Після «ночі» в Діонісія не передбачено жодного «дня», після «мовчання» – жодного «нового слова», після «темряви» – жодного «осіяння». Ареопагіт відрізняється від багатьох власне християнських містиків саме тим, що від оспівування «мовчання» та «темряви» не переходить до обґрунтувань можливості нових етапів містичного життя. Звичайні християнські містики вважали, що містичне незнання щодо Незнаного й мовчання щодо Невимовного не є довершеним станом, а змінюється містичним знанням про Бога, який з'являється містику як Особистість, як «Ти» для його «Я». Діонісій же вважає найвищим лише досвід мовчання, містичного незнання.

У системі Діонісія містичне знання не може бути основою для догматики чи метафізичної системи, тому що жодного містичного знання немає. На його думку, є лише досвід містичного незнання Першопричини. І вся його філософська система є апологією цього містичного незнання. Уся онтологія розуму, космологія та теологія пояснюють, чому людина необхідно приходить до містичного незнання Бога. Уся теологічна практика деконструкції Діонісієм усіх понять про Бога веде до містичного незнання як наслідку. Пізнання ж діяльності Бога, згідно з Ареопагітом, не потребує жодної незвичайної гносеології. Цю діяльність споглядає розум як здатність інтелектуальної інтуїції, усвідомлює розсудок як здатність судження. Таким чином, згідно з Діонісієм, досвід пізнання Божої діяльності та її властивостей не є власне містичним знанням. А містичне незнання Бога самого по собі є лише містичним незнанням і жодним чином не перетворюється на містичне пізнання.

Проте навіть якщо намагатися оцінювати це містичне незнання як саме містичне знання, то все одно таке знання-незнання не може бути основою для жодної системи тверджень філософського чи теологічного характеру. Сам Діонісій це визнавав і на цьому наголошував. Тому він не може бути

відповідальним за спроби сучасних теологів інтерпретувати його вчення про кінцеве мовчання щодо невимовного Бога самого по собі як досвід, який може бути початком для тієї чи іншої постметафізичної теології.

Для християнства взагалі та не-метафізичних типів християнської теології характерне визначення Бога як Любові. Але Діонісій вважає таке визначення теж таким, що не відповідає дійсності та не може визначати Бога самого по собі, хоча найбільше наближається до цього. Згідно з Ареопагітиками, філософсько-теологічне висловлювання про Бога як Любов є висновком роздумів над тим фактом, що все інше, ніж Бог, є результатом Його діяльності, існує в причетності до неї та є собою (є визначеним суттєво й особисто) в цій причетності. Сама структурність, яку має Першопричина: Бог-Діяч і Його творча діяльність, є структурою Любові. Бог-Діяч – це Любов, що має свою діяльність як всеохопні дари визначеності (Благо, Промисел, Причина) та існування (Буття). Діяльність Бога є завжди творчою діяльністю щодо постійно створюваного. А тому є лише діяльність дарування, яка виявляє Бога-Діяча як Любов, як людинолюбця та світолюбця. Проте ці твердження про Божу любов є для Діонісія лише початком його роздумів. Адже Ареопагіт відразу здійснює деконструкцію поняття Бога як Любові.

Шлях деконструкції визначення Бога як Любові в Діонісія розпочинається з доведення, що любов є лише властивістю діяльності Бога. Ареопагіт нагадує, що діяльність Першопричини є постійним творенням світу, який є іншим, ніж Творець, є саме створеним. Творення іншого є наслідком того, що Божа діяльність є Благом-Причиною-Промислом. У понятті любові, на думку Діонісія, виражено те, що творення є творенням іншого. Тому для діяльності Бога любов є екстатичною. Діяльність Бога виходить за межі самої себе, творить інше, а саме, – визначає створене як інше й дарує йому існування. Діонісій не визнає того, щоб любов була характеристикою не лише діяльності Бога, а й Бога самого по собі. Також Діонісій ніде не стверджує, що за допомогою поняття любові виражається загальна структура Бога: що Бог є Діячем, який має власну творчу діяльність. Навпаки, Ареопагіт постійно

наголошує, що любов є такою характеристикою Божої діяльності, яка виражає лише один із аспектів більш загальної властивості енергії Бога, а саме Благості. «Бог є любов» (1 Йо. 4:8) означає, що блага, промислительна та творча діяльність Бога спрямована на інше. Аналогічно й любов усього створеного до своєї Першопричини є природною спрямованістю розумних істот до своєї Причини як чогось Іншого. Спрямованість ця природна й за своєю структурою є любов'ю-мужністю. А спрямованість Божої діяльності є просто її виходом за власні межі до створеного як іншого. Однак такий вихід Божої творчої діяльності, згідно з Діонісієм, теж є природним для неї. Адже ця діяльність тільки й існує в спрямованості до іншого, Божа діяльність тільки і є промислительною, творчою, благою. Каппадокійці та халкідоніти, Максим Сповідник і Григорій Палама, вчили про Божу діяльність, яка мислилася незалежною від створеного. Згідно з Ареопагітом, діяльність є в Бога лише в зв'язку зі створеним іншим. Бог Діонісія не може мати любові як характеристики власної діяльності без наявності створеного іншого. А тому любов у цій діяльності закономірно є моментом, вторинним щодо творчого характеру цієї діяльності, щодо її промислительності та благості.

Діонісій не згадує про християнське вчення, згідно з яким Бог сам по собі є Любов як спілкування Трьох Особистостей. Оскільки Ареопагіт зовсім уникає триадологічної теорії, то й учення про внутрішньотроїчну любов ми в нього не знаходимо.

Отже, Бог сам по собі, за Діонісієм, любов'ю не є. Любов – це лише характеристика Його діяльності. Любов не є навіть позначенням для моменту переходу в Бозі від Нього Самого як Діяча до Його діяльності. Зовсім не знає Діонісій і центрального для християнської теології та філософії вчення про особисту любов Божих Іпостасей – як між собою, так і щодо створеного Ними.

Зазначимо, що автор Ареопагітик, який назвав себе учнем апостола Павла, деконструє важливий елемент теології останнього. У відомому гімні про любов із «Першого послання до Коринтян» ап. Павло наголошує, що любов є тією характеристикою Бога й розумних істот, яку неможливо редукувати до

чогось іншого. Проте в Ареопагітиках любов зведено до елементу Благості, й вона визначається як природне прагнення розумності до іншого. Фактично любов ототожнюється в Діонісія з платонівською «мужністю». Адже в створених розумних істот саме вона є їхнім розумним прагненням до Першопричини. У Бога ж любов є аспектом його Промислу-Розумності, а саме, спрямованістю на інше. Ап. Павло оспівує любов, що стоїть вище від розуму. Ареопагітики редукують любов до спрямованості розумності до іншого, а саме – спрямованості розумності людей до Причини всього, спрямованості розуму Бога до створеного. Екстатичність любові в ап. Павла є вираженням її надрозумності та особистого характеру. Проте Діонісій екстаз любові тлумачить технічно, як саму спрямованість до іншого. Таке тлумачення любові радикально розходиться із вченням ап. Павла, за учня якого видавав себе автор Ареопагітик.

Очевидно, що антиметафізична філософія Діонісія була занадто радикальною для тогочасних богословів різних християнських течій. Щоб уникнути заборони Ареопагітик, Діонісій кілька разів запевняє читачів у тому, що вчення про Трійцю та Христа в повному обсязі викладено ним у спеціальному трактаті «Теологічні нариси», що містився нібито в корпусі після пропедевтичних творів про ієрархії, перед працею «Про Божественні імена». Така позиція сприяла популярності Ареопагітик. Ортодокси вважали, що в гаданих «Теологічних нарисах» було викладено їхню догматику, монофізити – що там було їхнє вчення. Це дало Ареопагітикам змогу уникати прискіпливого погляду догматистів і засудження соборів.

Діонісій у другому розділі трактату «Про Божественні імена» наголошує на власній вірі в те, що Бог-Діяч є в собі Трійцею – Отцем, Сином і Св. Духом. На думку Діонісія, розрізнення між Отцем, Сином і Св. Духом є так само реальним, як і розрізнення між власне Богом-Діячем та його діяльністю. Проте жодного філософського, теологічного чи містичного доведення того, що Бог є Трійцею, Діонісій не намагається дати. Єдине, що він наводить як доказ на користь реальності розрізнення Іпостасей у Бозі – це втілення Сина Божого [58,

644CD]. Однак те, що Ісус є Сином Божим є для Діонісія предметом лише віри. Жодних спроб теоретичного обґрунтування цього немає. Як немає взагалі жодного філософського осмислення христології та тріадології. Ця позиція, викладена в другому розділі «Про Божественні імена», є демонстрацією того, як саме Діонісій від антиметафізичного скептицизму й теологічного агностицизму може переходити до ірраціонального фідейзму. Та й остання позиція також не породжує в Ареопагітиках жодної філософської або теологічної системи позитивного знання про Першопричину. Діонісій навіть не пояснює, що відмінності Іпостасей Трійці є персональними, а зрівняння їх із відмінністю між Богом-Діячем і його діяльністю взагалі є незрозумілою спробою закріпити віру в незбагненне розрізнення між Трьома посиленням на сумнівне розрізнення між Причиною та дією Причини. Якщо погодитися, що розрізнення між Іпостасями є аналогічним до розрізнення Причини та діяльності Причини, то тоді Син і Св. Дух є Енергіями в Бозі. Якщо ж Сина і Св. Духа слід розуміти як Енергії Отця, то незрозуміло, в який спосіб можна говорити про них, як про Іпостасі. У другому розділі трактату «Про Божественні імена» всі проблеми, що безпосередньо виникають у вченні Діонісія про Бога, залишаються без відповіді. Очевидно, що завдання побудови позитивного вчення про Трійцю не належало до завдань автора Ареопагітик, оскільки це руйнувало б його основну тезу про невимовність і непізнаваність Бога в собі. Позитивне вчення про Трійцю та розвинена христологія не залишили б місця для радикальної апофатики, хоча обґрунтували б законність апофатики відносної. Діонісій не хотів демонструвати, в який спосіб можна зруйнувати його систему, а тому розгляд вчення про Трійцю замінив на ритуальні запевнення у своїй вірі Св. Письму, яке про Неї нібито ясно сповіщає.

Оскільки Діонісій ніяк не доводить, що Першопричина є Єдиним і Трійцею, то його запевнення в тому, що вимога абсолютної простоти Бога є метафізичним забобоном, залишається лише порожньою заявою фідейста та містика. Так само незрозуміло, як може бути Єдиною і Простою Першопричиною Бог, розділений і на Трійцю, і на Діяча та Діяльність.

Особливо це незрозуміло через те, що Діонісій заперечував у Бозі єдину й просту Сутність: адже в Ареопагітиках заперечується наявність існування в Бозі взагалі. Таким чином, думка про можливість не-простоти Першопричини – думка, яка стала парадигмальною для середньовічного християнського уявлення про Бога, була похована в тумані фідеїзму та містичного скептицизму. Уперше цю нову парадигму зробив дієвою основою для власної філософської теології лише Максим Сповідник. Згідно з Діонісієм, розвивати філософське вчення про Трійцю неможливо через цілковиту відсутність аналогії між народженням у світі, з одного боку, та народженням Сина (й виходом Св. Духу), з іншого.

Зауважмо, що автор Ареопагітик не вважає за потрібне заявити про свою віру не лише в Трійцю, а й у реальність єдиної сутності Бога, а також у те, що Бог сам по собі є Любов, Благо, Розум. Навпаки, він у другому розділі трактату «Про Божественні імена» заявляє, що такі судження були б помилковими. Отже, Діонісій заперечує те, що для християн становить невіддільну частину їхнього віровчення – доктрину єдиної сутності Бога, сповідування, що Добро та Любов є суттєвими властивостями Бога. До речі, в чині засудження єретиків у «Синодику» першими згадуються ті, хто не визнає Бога як Любов, Добро, Мудрість. Спрямований проти гностиків анафематизм об'єктивно може бути застосовано й проти Ареопагітик. Отже, абсолютний апофатизм стає причиною деконструкції того, що є суттєвим для християнської філософії та теології. Діонісій як фідеїст визнає лише догмат про Трійцю, й у формі віросповідання, а не теоретичного вчення. Ортодоксальне вчення про сутність і суттєві властивості Діонісій як фідеїст не реконструює, а отже, воно так і залишається деконструйованим.

Деконструкція множини інших можливих визначень Першопричини всього відбувається в трактаті «Про Божественні імена» через уже звичні докази того, що відповідні категорії висвітлюють окремі аспекти діяльності Бога, але не є характеристиками самого Бога-Діяча.

Згідно з Діонісієм, Бог сам по собі не є Життям. Проте його діяльність є

життям для всього в тому самому сенсі, що й Буттям. Причетність до Божої діяльності робить можливим і вічне життя ангелів, і темпоральне життя людини. Життя, на думку Діонісія, фактично є синонімом Буття. Відповідно й Бог сам по собі є Причиною життя, а не Життям. Саме як буття для живого Діяльність Бога є Життям. Як Буття для всього Божа діяльність може бути названа Часом і Вічністю [58, 817C, 937BC], вона є всеохопною [58, 936D–937A]. А тому Божа діяльність є життям і для вічних істот (ангелів), і для часових (тварин, рослин), і для вічно-часових (людей). Отже, за Діонісієм Життя – це лише аспект Буття, першої властивості Божої діяльності, до якої причетне створене.

Усі інші абстрактні категорії, якими філософська та теологічна традиції звикли наділяти Бога самого по собі, є характеристиками Його діяльності в тому сенсі, в якому ця остання є Благом-Промислом-Причиною. Саме Благо-Причина-Промисел як перша характеристика діяльності, згідно з Діонісієм, зумовлює визначеність світу й усіх його складових, усіх речей та істот – визначає і суттєве, й індивідуальне. Абстрактні категорії, які Платон, Аристотель, неоплатоніки вважали складовими Бога, чи як Мислення, чи як Блага, Діонісій пов'язує не з самою Першопричиною всього, а з Божою діяльністю як благою, промислительною, творчою. Божа діяльність як блага, промислительна та творча є мудрою [58, 865B], розсудливою [58, 872C], істинною [58, 872C–873A], гідної постійної довіри [58, 872C–873A]; є могутньою [58, 889D], справедливою [58, 892C, 893D–896B], спасительною [58, 896D], вона звільняє [58, 897B], обожює, зберігає незмінними сутності всього, зберігає індивідуальні особливості всіх істот [58, 896D]; є причиною всіх часових і просторових визначеностей, причиною тотожностей і відмінностей, спокоїв та рухів [58, 909B–917A, 936D–940A]; є причиною загальної гармонії [58, 948D], оскільки визначає не лише сутнісне й індивідуальне, а й усі взаємовідносини у світі попри нескінченну кількість і різноманітність цих взаємовідносин. Оскільки всі ці категорії є характеристиками діяльності Бога, то сам по собі Бог-Діяч не є ними і не має їх як власні властивості. Він – їхня

Причина. Усі перераховані категорії для Діонісія є тими аспектами Божої діяльності, до яких причетні всі створені істоти та речі. Через ці аспекти Божа діяльність є «всім у всьому».

У 11 розділі трактату «Про Божественні імена» Діонісій, розглядаючи статус висловлювань про Бога, узагальнює результати деконструкції традиційних філософських і теологічних визначень Бога самого по собі. Згідно з Ареопагітом, позитивні висловлювання на зразок «Бог є х» є судженнями, які характеризують Божу діяльність відповідно до аналогій із властивостями створеного. Ці аналогії й утворюють описану ним у праці «Про Божественні імена» сукупність властивостей Божої діяльності. Негативні висловлювання зразка «Бог не є х» характеризують саму по собі Божу діяльність у порівнянні з властивостями створеного. Обидва типи висловлювань не можуть бути адекватним знанням навіть Божої діяльності, й вона залишається знаною лише частково. А Бог сам по собі взагалі ніяк не пізнається й не є суб'єктом ані позитивних, ані негативних суджень. Діонісій особливо наголошує, що Бог-Діяч сам по собі не є суб'єктом жодних негативних суджень у будь-якому з можливих смислів.

Оскільки діяльність є нічим із світу, то висловлювання «Бог є ніщо» (тобто «Бог не є буття») характеризує лише діяльність Першопричини, а не Бога-Діяча самого по собі. Щодо останнього, то про Нього не можна сказати нічого. Висловлювання «Бог не є чимось» стосуються не Бога самого по собі, а лише Його Діяльності. А саме вони означають, що Божа Діяльність є трансцендентною щодо всього. Бог же сам по собі є настільки невимовним, що про Нього неможливо нічого не лише стверджувати, а й заперечувати. Навіть висловлювання: «Бог сам по собі є трансцендентним і невимовним» –Ареопагіт пов'язує лише з діяльністю Першопричини. Бог же сам по собі взагалі не є суб'єктом жодних висловлювань, а також не є предметом жодних роздумів, споглядань, переживань, досвідів, екстазів. Це вчення є настільки радикальним апофатизмом, який до Діонісія зустрічаємо лише в Дамаскія.

Деякі дослідники вважають, що своєю деконструкцією всіх

філософських і теологічних визначень Бога самого по собі Діонісій підводить читача до думки чи осяяння, внаслідок яких людина зрозуміє Бога таким, яким Він відкривається в релігії. Насправді Ареопагіт деконструював визначення Бога, які стали пізніше класичними для філософії релігії. Так, згідно з Р. Отто, для релігійної свідомості Бог осягається як «Святе». Згідно з Діонісієм, святість – це відсутність гріхів, чистота від недоліків, свобода від обмеженостей, віддаленість від мерзенного [58, 969 В]. Бог не є святістю. Святість – це лише другорядна характеристика його діяльності. Діяльність Бога характеризується як «свята», тобто позбавлена гріхів і недоліків. У Ф. Шлейермахера Бог пізнається людиною як Сила, щодо якої існує відчуття залежності (тобто Бог відчувається як Цар світу). Діонісій вважає, що відчуття цілковитої залежності виникає в людини при пізнанні діяльності Бога та розумінні того, що ця діяльність визначає все [58, 969В]. Тобто відчуття тотальної залежності, характеристика Бога як Царя є наслідком пізнання Божої діяльності як Блага, Промислу, Творчості.

На думку Діонісія, всі біблійні імена Бога самого по собі також не заслуговують на те, щоб їх оминула деконструкція, якої зазнали філософські та теологічні визначення Першопричини. Біблійне найменування Першопричини всього Господом, на думку Діонісія, не є визначенням самого Творця, а лише акцентує, що діяльність Першопричини має властивість благості та діє відповідно до неї [58, 969ВС]. Біблійне ім'я «Бог» виражає властивість діяльності Першопричини «бути промислительною» [58, 969С].

Автор Ареопагітик сміливо деконструював усі можливі визначення Першопричини і вважав, що цим інтелектуальним експериментом, описом якого став трактат «Про Божественні імена», він довів: Бог сам по собі є справді Невимовним і не має жодного імені. Усі традиційні для філософії та теології Божі імена виявилися переважно характеристиками діяльності Бога. Діонісій фактично заявляє про деконструкцію всіх традиційних філософських і релігійних визначень Бога. У результаті залишається лише незнання Першопричини. Адже не знає Першопричини й дискурсивне мислення людини,

не знає Його й інтуїтивне споглядання розуму. Неможливим є й містичне знання Бога. А про що неможливо знати, про те слід не знати. Про що неможливо говорити, про те треба мовчати. Саме цей висновок і вважав вершиною філософської мудрості Діонісій [58, 981С, 980В–981В]. Так само і його вчитель Дамаскій гадав, що привести учнів до цього висновку є головним покликанням філософії.

Здійснений у межах параграфу аналіз філософської теології трактату «Про Божественні імена» дає змогу зробити низку висновків. Йоан Філопон під псевдонімом Діонісій Ареопагіт у трактаті «Про Божественні імена» створює філософську теологію, в якій Першопричина всього трактується як Надбуттєвий Діяч, щодо якого неможливе будь-яке безпосереднє чи опосередковане знання, й про якого необхідно мовчати. Людина за своєю сутністю є розумом, що необхідно «повертається» до Першопричини й не може при цьому пізнати цю Першопричину, до якої всебічно спрямована. Учення Діонісія про те, що Бог-Діяч не має жодних властивостей, а всі можливі характеристики описують Його діяльність, створює основу для першого типу візантійського неоплатонізму. Цей ареопагітський неоплатонізм суттєво залежить від вчення Дамаскія про Невимовність Першопричини. На основі такої теорії є можливою деконструкція всіх філософських і теологічних визначень Бога, й така деконструкція здійснена в трактаті «Про Божественні імена». Діонісій заперечує можливість визначити Бога як Благо, Причину, Промисел. Ці три поняття характеризують діяльність Бога як благої розумної причини всього. Проте сам Бог залишається живим Діячем, який уникає визначення, оскільки Він є Причиною своєї діяльності, яка спричинює все. Благо, Причина, Промисел – характеристики лише діяльності Бога, і до них зовсім не причетні створені істоти та речі. Буття – це теж властивість діяльності Бога. У Бутті існує все створене. Це Буття є часом та вічністю для всього створеного. Буття – це перша з властивостей діяльності Бога, до якої створені істоти та речі є причетними. Отже, Бог не може бути визначений як Благо, Причина, Промисел, Буття, оскільки це лише властивості діяльності Бога.

Аналогічно Діонісій деконструював усі традиційні визначення Першопричини і вважав, що цим інтелектуальним експериментом, описом якого став трактат «Про Божественні імена», він довів: Бог сам по собі є справді Невимовним і не має жодного імені. Усі традиційні для філософії та теології Божі імена виявилися переважно характеристиками діяльності Бога. Діонісій доводить, що Першопричини не знає ані дискурсивне мислення людини, ані інтуїтивне споглядання розуму. Неможливим щодо Бога є також містичне знання. А про що неможливо знати, про те потрібно не знати. Про що неможливо говорити, про те слід мовчати. Саме цей висновок і вважав вершиною філософської мудрості Діонісій. Так само і його вчитель Дамаскій вважав, що привести учнів до цього висновку є головним покликанням філософії. Те, що Філопон-Діонісій ставить перед філософською теологією завдання теоретичної деконструкції всіх традиційних визначень Першопричини – філософських, теологічних, релігійних, містичних – пов'язано з намаганням довести необхідність радикального агностицизму, який, на думку Ареопагіта, має бути основою для утвердження толерантності та християнської єдності.

2.4. Практична філософія Ареопагітик

У найдавніших рукописах Ареопагітик останніми частинами корпусу є трактат «Про містичну теологію» та «Листи»; і ті, й ті написано в жанрі філософських послань. Ці праці не містять жодних доведень висловлюваних у них тез. Історики філософії, що вивчали «Про містичну теологію» і «Листи», завжди могли інтерпретувати їхній зміст лише в контексті інших творів. Історики теології як контекст використовують ще й описи справжнього містичного досвіду, зафіксовані в письмових пам'ятках християнства та інших релігій. Природно, що при такому способі читання творам «Про містичну теологію» та «Листи» приписують найрізноманітніший зміст залежно від обраного контексту. Найпопулярнішими серед змістів, що «вчитувалися» в «Про містичну теологію» та «Листи» були: плотиніанство, паламізм, екхартизм, а також «природна містика», яка нібито є спільною для всіх релігій. Однак саме

розташування творів «Про містичну теологію» та «Листи» в межах Ареопагітик уже мало б вказувати на їхній прямий зміст. Адже структура Ареопагітик для Діонісія була важливим елементом побудови його філософії. Першими в Ареопагітському корпусі є трактати «Про небесну ієрархію» і «Про церковну ієрархію». І вони справді мають пропедевтичний характер. Центральним для Ареопагітик сам автор вважав трактат «Про Божественні імена», предметом якого була філософська теологія, головним змістом якої стає деконструкція всіх понятійних визначень Першопричини. Діонісій зазначав, що після трактату «Про Божественні імена» має бути «Символічна теологія», в якій деконструються всі чуттєві образи, через які люди намагалися виразити Першопричину всього. Таким чином, Ареопагітики й без «Містичної теології» та «Листів» є закінченим твором, у межах якого викладено й доведено всю філософію Діонісія. Навіщо ж було додавати ще «Містичну теологію» та «Листи», які не містять викладу нових частин філософської системи Діонісія? На нашу думку, «Містична теологія» й «Листи», відсилаючи до всіх головних тез філософії Діонісія, не містять нічого нового саме тому, що написані як твори-нагадування.

Нагадування учням значної кількості філософських тез за допомогою коротких текстів було розповсюдженою практикою в релігійних і світських традиціях античності [387; 391; 390]. За своїм жанром нагадування у часи пізньої античності були гімнами або посланнями. Найвідомішими в філософії стали послання стоїків (Сенека) та гімни неоплатоніків (Прокл). Є низка важливих причин, чому Діонісій обрав саме форму листів. Адже гімни потребували символічного зашифрування змісту, а в листах можна просто нагадати про вчення, навівши тези й водночас не вийшовши за межі епістолярного жанру. Діонісій використовує форму листів, беручи за взірць послання апостолів і листи Платона. Зазначимо, що твір «Про містичну теологію» також є власне посланням «до Тимофія», а не трактатом. При його написанні Діонісій свідомо орієнтувався на «Сьомий лист» Платона, в якому викладено вчення про непізнаваність Першопричини. Жанр гімнів,

використаний для нагадувань Проклом, був також одного разу застосований Діонісієм: трактат-послання «Про містичну теологію» Ареопагіт розпочинає з гімну на честь Трійці.

Три великі трактати Ареопагітик описували природний шлях розумної душі до ситуації зустрічі з Непізнаваним Першопочатком, а також обґрунтовували відповідні онтологію, теологію, теорію пізнання. «Містична теологія» є саме ескізним начерком цього шляху. Тези трактату є значно простішими, ніж складна система аргументації у великих трактатах. «Містична теологія» змальовує картину сходження до Першопричини через абстрагування від усіх можливих її властивостей. Цей шлях пізнання Бога практикувався середніми платоніками, серед християнських теологів його апологетом був Климент Александрійський. Неоплатоніки ж вважали, що будь-які операції розсудку з поняттями не можуть привести до знання Бога. Згідно з неоплатоніками, якщо абстрагувати поняття Бога й відкинути всі можливі властивості, то отримаємо лише порожнє поняття. Жодного цінного теоретичного чи надтеоретичного висновку в такий спосіб досягти неможливо. Діонісій як неоплатонік знає про те, що шлях теоретичного абстрагування не виводить розум за його власні межі. Тому він вдається до послідовного абстрагування не заради нього самого, а заради нагадування про складніший справжній шлях богопізнання. Абстрагування – це лише аналогія містичного сходження. Твердження Діонісія про необхідність відмови від усіх понять про Бога доведено в трактаті «Про Божественні імена». У «Містичній теології» автор нічого не доводить, а лише нагадує.

На початку трактату вміщено молитовне звернення до Трійці [60, 997A]. Цим автор нагадує про те, що Бог, у якого він вірить, – це Трійця. Адже поняття про Трійцю теж піддається деконструкції, а тому філософ повинен заздалегідь мати віру в Трійцю, щоб ця віра могла зайняти все звільнене від метафізичних понять про Бога місце в душі. Це нагадування справді не завадить, оскільки Ніщо, яке є Першопочатком для Діонісія, зовсім не схоже на Бога християн. Аналогічні запевнення в особистій вірі в Трійцю бачимо й на початку трактату

«Про Божественні імена» [58, 637D–640A, 640C, 641D, 645A].

Діонісій закликає облишити будь-яку чуттєву та розумну діяльність і прагнути лише до єдності з абсолютно Трансцендентним [60, 997B–1000A]. Це нагадування про зміст пропедевтичного трактату «Про небесну ієрархію». Основною тезою цього твору було твердження про природне прагнення людських і ангельських розумів до Бога як Першопричини й Мети всього. Це прагнення (*ephe-sis*) згадується тут як таке, що має залишитися після звільнення людини від чуттєвої та інтелектуальної діяльності. Чистим вираженням цього прагнення є мудрість як стан безпосередньої спрямованості інтелектуальної інтуїції до Бога. Це прагнення починається зі цнотливого (стриманого) навернення, продовжується в мужній відмові від усього, довершується в мудрому спогляданні. А вершиною останнього є екстатичне прагнення до Бога, в якому мудрий розум, концентруючись тільки на зусиллях пізнати Бога, звільняється від усіх схильностей мати інтенцію на себе та на світове інше.

Діонісій нагадує, що Бог є саме Першопричиною всього існуючого, а не чимось найвищим із існуючого [60, 1000AB]. Ця теза в «Містичній теології» не доводиться. Обґрунтування вчення про світ як творіння й Бога як Творця міститься в четвертому розділі трактату «Про небесну ієрархію». Діяльність Причини має властивості, аналогічні до властивостей існуючого, а тому щодо Бога можливі позитивні та негативні судження. Проте сам Бог-Діяч не має властивостей, і щодо Бога самого по собі істинним є лише визнання його незнаності та небуттєвості. Апофатика не дає знання Бога, вона є лише знаком для Невимовного. Усі ці тези обґрунтовано в трьох великих трактатах, а в «Містичній теології» про них лише нагадується [60, 1000AB].

Далі Діонісій зазначає, що теологія є висловлюваннями про Бога, яких може бути або мало, або багато, але всі вони однаково мають бути деконструйовані [60, 1000BC]. І як поступова деконструкція образів і понять про Бога, так і гіпотези про Нього дають змогу вийти на той акрополь розуму [60, 1001A], що з нього, як стверджується в «Державі» Платона, споглядається Благо. Діонісій виправляє Платона й каже, що споглядається не сам Бог, а лише

Його Присутність [60, 1000D–1001A]. За спогляданням Присутності є Бог – Причина Присутності, але попри будь-які зусилля пізнати Його неможливо. Присутність приходить із «Темряви», оскільки Сам Бог залишається непізнаним. І в цьому переконується той, хто «зійшов на акрополь»¹¹, тобто споглядав Присутність Бога, Його Діяльність [60, 1000C–1001A]. За величною Присутністю необхідно вгадувати саму по собі Відсутність, яку потрібно вшановувати мовчанням. У цих тезах Діонісій узагальнює вчення трьох великих трактатів Ареопагітик.

У другому розділі «Містичної теології» Діонісій нагадує, що Бог-Діяч стоїть поза всіма визначеннями Бога. Ці визначення стосуються діяльності Бога, описуючи її за аналогією зі створеним. Однак щодо Бога самого по собі ці визначення слід відкинути так само, як скульптор обрубє зайві шматки мармуру для того, щоб з'явилася статуя [60, 1025AB]. Бог сам по собі є Невимовним, яке в результаті праці деконструкції всіх визначень Бога, всіх образів і понять про Бога ніяк не пізнається [60, 1025A]. Діонісій нагадує, що всі образи та поняття, всі вислови про Бога є частинами гімнів Йому [60, 1025A]. Проте цей містеріальний характер словесної теології не легітимізує її. Усі теології, тобто й усі гімни, усі літургійні слова, слід деконструювати.

У третьому розділі «Містичної теології» Діонісій нагадує, що є три типи позитивних висловлювань про Бога, з-поміж яких кожен по-своєму є неадекватним щодо Бога самого по собі. Найменш адекватні щодо Бога самого по собі є образи, які Діонісій нібито описав у «Символічній теології». Інтелектуальні поняття, описані в трактаті «Про Божественні імена», теж потрібно відкидати, хоча вони кращі за образи. Проте й найвищий серед можливих типів висловлювань – догматичні формулювання, які нібито Ареопагіт пояснив у «Теологічних нарисах», – теж необхідно деконструювати. Насправді деконструкцію і образів, і понять, і догматичних формул достатньо обґрунтовано Діонісієм у трактаті «Про Божественні імена». Діонісій також особливо наголошує, що потрібно стати вище від надінтелектуальних догматів,

¹¹ Перифраза із Платона [Polit. 272e] і Прокла [Th. Pl. I, 16].

які є лише найближчим шаблоном до «акрополя розуму», з якого споглядається діяльність Бога й на якому відбувається поклоніння в мовчанні Богу самому по собі. Догмати найменш неадекватні як висловлювання про Бога. Однак усе ж найменша міра неадекватності залишається неадекватністю. Ці тези третього розділу трактату «Про містичну теологію», за задумом Діонісія, мали не лише нагадувати про відповідні твердження праці «Про Божественні імена», а й сприяти узагальненню їх у свідомості читачів.

У четвертому розділі Діонісій нагадує, що Бог сам по собі є вищим за всі чуттєві образи, а також трансцендентним щодо категорій чуттєвого світу. Розділ не містить жодних доказів, а перелічує численні предикати, які не можуть бути застосовані щодо Бога самого по собі.

У п'ятому розділі спочатку нагадується, що Бог сам по собі є вищим за інтелігібельні поняття [60, 1045В–1048А]. Потім Діонісій знову нагадує, що Бог сам по собі не може бути описаний навіть за допомогою догматичних формул. А саме, Причина всього «не єдине і не єдність; не божественність чи благість; Вона, як ми бачимо, не є Духом, ні Синівством, ні Отцівством» [60, 1048А]. Далі Ареопагіт нагадує висновки з деконструкції всіх можливих релігійних, філософських і теологічних визначень Бога самого по собі. А саме, Діонісій солідаризується з Платоном і наводить його вирази про те, що Причина всього є «по той бік від усього» [60, 1048В] й «щодо неї немає ані слова, ні імені, ні знання» [60, 1048В; Par. 142a]. Однак тут же нагадує, що разом із Дамаскієм він заперечує можливість щодо Бога самого по собі також і негативних суджень [60, 1048В]. Зазначимо, що Дамаскій визначав Невимовний Початок як Ніщо, яке зовсім не співвідноситься з речами. Таке визначення було необхідне Дамаскію, щоб показати відмінність від матерії, яка є ніщо, але у співвіднесенні з речами, з космосом, з ідеями. Діонісій заперечував існування такої першоматерії [58, 716СD], а тому міг вільно визначати Бога як Ніщо [58, 716D, 817D].

«Листи» є останньою частиною Ареопагітик. Як і праця «Про містичну теологію», ці тексти були покликані нагадувати певні тези філософської

теології Ареопагітик, обґрунтовані у трьох великих трактатах «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про Божественні імена».

Перший лист нагадує про необхідність філософської деконструкції всіх понять про Першопричину. Діонісій нагадує, що вся діяльність Бога є лише діяльність Бога, але не є Богом. Бог – Причина діяльності. А тому інтелектуальна інтуїція будь-чого є спогляданням або створеного, або творчої діяльності Бога, але не пізнання самого Бога. І саму діяльність Бога Діонісій вважає більш незбагненою, ніж пізнавальною.

У другому листі Ареопагіт нагадує, що Благо є властивістю діяльності Бога, але не самою Його діяльністю і не самим Діячем. Це твердження, доведене в трьох великих трактатах Ареопагітик, тут лише постулюється. Діонісій хоче звернути увагу на те, що навіть «Божественність» є властивістю діяльності Першопричини. Адже «Божественність» мовою релігії означає те саме, що «Благо» мовою філософії. Ареопагіт навіть припускає, що в обоженні людина стає причетною до Божої Благоді, до самої Божественності. У трактаті «Про Божественні імена» ці властивості Діонісій описував як такі, до яких створене не може бути причетним. А в другому листі висловлено припущення, що ці властивості, недосяжні самі по собі, якимось дивом стають відкритими для розумних душ в обоженні. Однак навіть тоді Бог-Діяч залишається Абсолютно Непізнаним.

Третій лист пояснює спосіб присутності Божої діяльності у створеному світі. Цей лист має велике теоретичне значення, оскільки акцентує увагу на такому аспекті онтології Діонісія, який розглянуто в трьох трактатах, але не було підсумовано там настільки чітко, як у цьому посланні. Згідно з ученням платонівського діалогу «Парменід», переходи від спокою до руху і від руху до спокою відбуваються раптово. І в момент переходу немає ні стану руху, ні стану спокою. Цей момент «раптом» дуже цікавив неоплатоніків. На їхню думку, так само «раптом» ідеальне (взірцеве) переходить у матеріальне (створене за взірцем). Діонісій вважає, що діяльність Бога з'являється «раптом» і не можна прослідкувати жодного процесу переходу від Діяча до діяльності,

від Першопричини самої по собі до її творчої діяльності. Так само немає нічого середнього між творчою діяльністю Бога та створеним. Світ з'являється «раптом». Діяльність Бога присутня у світі «раптом». Бог присутній у Христі «раптом». Побачити Бога «до» цієї «раптової» появи неможливо. Так само, як і побачити Його як основу чи причину цієї появи. Хоча саме ця поява примушує людський розум будувати гіпотезу про Причину-Діяча цієї діяльності, яка «раптом» з'являється і діє, наприклад, коли Бог творить світ чи здійснює чудеса через Христа.

Характер проявлення діяльності Бога як такої, що з'являється «раптом», зумовлює також христологію четвертого листа. У ньому Діонісій наголошує: нова діяльність Христа була такою, що примушувала її свідків думати про її Причину як про Бога-Діяча. Христос творив щось принципово нове у світі, а отже, виявляв те, що властиве лише діяльності Бога. Наприклад, Бог постійно творить світ, і тому звичайний порядок існує лише завдяки безперервній творчій діяльності Бога. Явленість діяльності Бога в Христі на тлі постійного творення світу була би помітною лише у випадку творення чогось нового, тобто див. Христові чудеса порушують порядок звичайної творчої діяльності Бога і є вищими за людські можливості. Діяння Христа є чимось середнім, являють якесь чудесне «раптом», коли на межі Божої діяльності та діяльності людини твориться щось неприродне для них обох. Бог народжується як людина, Діва народжує без зачаття та порушення дівочтва. Бог ходить, людина йде по воді. Якщо для ортодоксії ці Христові чудеса виникали через накладання природного для Бога та людини, то Діонісій вважає, що вони з'являються як неприродні й для Бога, й для людини. Усе це робить Христа не таким, як інші люди, робить Його особливим, виводить за межі звичайної людинності.

Уся ця христологія була оригінальним обґрунтуванням монофізитства з його розмитістю христологічних понять. За цією версією, долалися не лише поняття, які використовувалися різними напрямками християнства в христології. Тут було запропоновано нове розуміння єдності Божественного та людського в Христі. Ця єдність є містерією, явленою «раптом» у єдиній, неприродній і для

Бога, і для людини діяльності. Спосіб єдності Божественного та людського, що породив нову, Боголюдську, діяльність, не може бути пояснений. Адже те, що передує «раптовій» появі діяльності завжди непізнаване й щодо нього можуть існувати лише припущення. У цьому разі, це припущення про Христа як Боголюдину. Проте що означає «бути Боголюдиною», принципово незрозуміло. Дія з'являлася, але її Боголюдський суб'єкт залишався непізнаваним.

П'ятий лист нагадує, що й «світло», й «темрява» можуть характеризувати діяльність Бога у її відношенні до створеного. Бог-Діяч є поза світлом і поза темрявою, поза знанням і поза непізнаваністю, поза буттям і поза небуттям. Бог сам по собі — не лише над властивостями, наприклад – над буттям. Однак Бог — і поза трансценденцією над властивостями. «Надбуття» є лише характеристикою Діяльності, а не Бога самого по собі. Тобто Бог сам по собі є Трансцендентним настільки абсолютно, що власне трансцендентність належить Його діяльності, а не Йому самому. Цей висновок – що поняття «надбуття», «наддобро», «надбожественність» тощо є поняттями щодо діяльності Бога, а не щодо нього самого – вже робився в трактаті «Про Божественні імена» [58, 953В–956В], а п'ятий лист містить лише нагадування про нього.

Шостий лист нагадує про антидогматичні висновки з радикальної апофатики. Бог сам по собі є зовсім непізнаваним через абсолютну трансцендентність. Божа Діяльність є непізнаваною до кінця через свою нескінченність. Усі догматичні та філософські поняття про Бога є відносними й лише частково істинними. Це означає, що потрібно припинити всі релігійні та шкільні суперечки й бути екуменістами на основі апофатизму. Саме істина апофатизму виявляє обмеженість догматичних систем усіх наявних тоді течій християнства.

Сьомий лист нагадує про відносність філософського та релігійного знання, про те, що зі знання не можна робити ідола. Також цей лист нагадує: все, що існує, перебуває під абсолютною владою діяльності Бога, яка може зупинити природний плин процесів у світі та творити щось нове, чудесне.

Зокрема Діонісій нагадує про залежність від Бога космічних світил, які можуть під впливом Його дій змінювати свій звичний рух. Ці аргументи спрямовані проти фізики Аристотеля та Прокла, нагадують про те, що лише цілковито трансцендентна Першопричина є Богом, – Богом, Який творить як у згоді з законами природи, так і «раптом» здійснює щось «нове».

Восьмий лист нагадує про необхідність бути покірним ієрархії загалом і єпископові-споглядальнику зокрема. Ієрархічний порядок є так само природним, як покірність сил афективності та бажання розумові. Людина не повинна допускати бунту бажання й афективності проти розуму, церква – бунту монахів, мирян, дияконів проти ієреїв та єпископів, держава – бунту громадян та воїнів проти імператорів. Діонісій спеціально наголошує на тому, що монахи вбудовані як чин у видиму церковну ієрархію і не є ангелами на землі, які мали б особливі права на суд над видимою церквою. Ангелами на землі, згідно з Діонісієм, є єпископи як найвищий церковний чин. Таке застереження в умовах візантійського середньовіччя вже стало актуальним, оскільки монахи були рушійною силою всіх світоглядних течій, в тому числі і єретичних, у християнстві, які вели догматичні дискусії. Тому нагадування восьмого листа було актуальним.

Лист дев'ятий нагадує про наслідки радикального апофатизму для герменевтики. Згідно з Діонісієм, усі чуттєві образи та всі поняття, в яких релігія та філософія намагаються описати Бога, є лише символами Його діяльності. Від цих образів і понять необхідно підноситися до споглядання самої діяльності Бога. Проте споглядаючи її за допомогою інтелектуальної інтуїції, необхідно усвідомлювати, що сам Бог-Діяч є вищим за пізнане. Також слід пам'ятати, що інтуїтивне інтелектуальне пізнання діяльності Бога не схоплює навіть і її як таку, адже вона – нескінченна, і розум завжди бачить її лише частково. Цілком діяльність Бога знає лише сам Бог – як Промисел. У дев'ятому листі Діонісій спеціально нагадує, що всі здогадки про Бога-Діяча самого по собі є антропоморфізмами, й приймати їх за адекватні Його символи означає вклонятися ідолам. Бог нескінченно далекий від усіх філософських і

теологічних понять так само, як і від грубих антропоморфних чуттєвих образів. Адже, згідно з ученням Діонісія, всі образи та поняття однаково абсолютно неподібні до Бога, однаково неадекватні. У дев'ятому листі Діонісій особливо наголошує на тому висновку з радикального апофатизму, що всі звичайні методи філософської теології не можуть гарантувати знання Бога. Ареопагіт акцентує відносність будь-якого знання, здобутого за допомогою тих чотирьох методів філософської теології Прокла: символічного, іконічного, пророчого, діалектичного (що є аподиктичним, а отже, вважався найадекватнішим і головним методом цієї теології). Діонісій нагадує про адекватність щодо Бога лише радикальної апофатики. Чотири проклівські методи мають застосовуватися для формування знання про діяльність Бога. Однак останнє ніколи не буде абсолютним через нескінченність власного Предмета (діяльності Бога), тож ці чотири методи необхідно доповнити відносною апофатикою. А щодо Бога самого по собі взагалі можлива лише абсолютна апофатика.

Десятий лист нагадує про необхідність повернення до Єдиної Першопричини всього. Також автор Ареопагітик нагадує про власну претензію на авторитет споглядальника Мудрості Бога, представляє себе як ясновидця, що знає майбутнє. У цьому посланні автор претендує на такий авторитет, який мали для нього апостоли-ясновидці Йоан Богослов і Павло.

Цікаво, що в десятому листі автор твердить: усі, хто пройде викладеним у його філософії шляхом, будуть мати вище незнання Бога самого по собі та знання Його діяльності. Кожен, хто немає цих вищих знання та незнання, сам у цьому винен. Бог не владний являтися чи не являтися. Кожному, хто піде за Ареопагітиками, їхній автор обіцяє, що діяльність Бога буде пізнана та зіткнення з непізнаваністю самого Бога теж обов'язково відбудеться.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. Епістолярне завершення Ареопагітик – короткий трактат «Про містичну теологію», написаний у жанрі послання, та «Листи» – створені як нагадування про найважливіші тези вчення, що були доведені в трьох великих трактатах «Про Божественні імена», «Про небесну ієрархію» та «Про церковну ієрархію».

«Нагадування» було різновидом «духовних вправ» в античній та середньовічній філософії. Таким чином, завершальні частини Ареопагітик належать до «практичної філософії», якій віднайдено місце в межах нового середньовічного ідеалу філософської теології. А отже, можна зробити висновок, що Діонісій-Філопон при написанні Ареопагітик використав структуру античної філософської пайдеї: пропедевтика, теорія, нагадування.

2.5. Філософська теологія полемічних трактатів Йоана Філопона пізнього періоду творчості

Після завершення роботи над Ареопагітиками Йоан Філопон у другій половині 20-х років VI століття написав великий трактат «Проти Прокла», маючи на меті спростування прокліанської неоплатонічної метафізики каузальності та його космології. За формою трактат «Проти Прокла» є послідовним спростуванням вісімнадцяти аргументів Прокла проти християн. Ці аргументи викладено Проклом у спеціальному невеликому творі «Про вічність світу». Його метою було доведення неможливості креаціаністської та монотеїстичної інтерпретації Платонівського вчення про створення світу, викладеного в діалозі «Тімей». Для античного неоплатонізму «Тімей» був загалом проблемним текстом. У цьому діалозі Платон буквально говорив про створення світу, про Творця, про темпоральність світу. Усі ці висловлювання неоплатоніки намагалися перетлумачити алегорично, а таке прочитання виправдовували тим, що в інших місцях «Тімея» буцімто мається на увазі вчення про еманційне походження світу, про Єдине як джерело всього й навіть про вічність світу. Найбільш розгорнуті докази на користь такої інтерпретації Платонового вчення про походження світу містилися в найбільшому трактаті Прокла – «Коментар на “Тімей”». Цей грандіозний коментар було написано близько 440 року як «кваліфікаційну» працю. Її успіх дав Проклові змогу не лише стати професором філософії в Афінах, а й головою («діадохом») Афінської школи. У трактаті «Про вічність світу» він стисло підсумував власні аргументи проти християнської інтерпретації «Тімея», якою вона була

здійснена в «Шестидневі» Василя Великого, «Теофрасті» Енея Газького та «Амонії» Захарія Мелетинського. Оскільки методологія цих авторів-християн була методологією середнього платонізму, то дослідникам впадає в очі критика в проклівському творі «Про вічність світу» і мислителів середнього платонізму, які визнавали можливість буквального, креаціаністського прочитання «Тімея» [1058, 17–27].

Коментуючи «Шестиднев» Василя Великого на заняттях зі студентами-християнами, Йоан Філопон був змушений постійно стикатися з використанням проклівського «Про вічність світу» проти християнського середнього платонізму «Шестиднева», проти креаціаністської інтерпретації Платона. Те, що Проклівський трактат, написаний одразу після появи «Аммонія» Захарії Мелетинського, півстоліття не отримував християнської відповіді, засвідчує те, наскільки незначними були сили християн у сфері філософської теології. Йоан Філопон був першим християнським автором, який узявся за полемічну критику трактату Прокла «Про вічність світу». У спростуваннях проклівських вісімнадцяти аргументів, він зміг не лише довести можливість і виправданість креаціаністської інтерпретації «Тімея». У трактаті «Проти Прокла» Філопон аргументовано спростував найголовніші твердження метафізики каузальності Прокла, тобто спростував найрозвиненішу форму філософської теології античного неоплатонізму. Таке завдання Філопон зміг виконати, оскільки спирався на власну систему християнського неоплатонізму, створену в Ареопагітиках. Філософсько-теологічне вчення про Бога та його діяльність, викладене в Ареопагітиках, не лише використовується ним у трактаті «Проти Прокла», а й суттєво розвивається. Йоан віднаходить нові аргументи на користь своєї філософської теології, спираючись на власне неоплатонічне вчення про каузальність, власну космологію й антропологію. Також Філопон доводить, що його християнська філософська теологія найближча до теології «Тімея». Трактат «Проти Прокла» було високо оцінено в середньовічній філософії. Цю працю активно використовували арабські філософи. Аргументи Філопона на користь створеності та темпоральності світу, на користь монотеїстичного

креаціонізму були, через посередництво арабської філософії, відомі також і латинським схоластам, які систематично їх застосовували. Візантійська філософія зверталася до трактату «Проти Прокла» рідко, оскільки критикувала прокліанство з інших методологічних позицій (Максим Сповідник – з позицій філософії буття, Миколай Мефонський – з позиції есенціалізму). Проте трактат «Проти Прокла» є видатною пам'яткою візантійського неоплатонізму та християнської філософії раннього середньовіччя, а тому потребує спеціального дослідження.

Перший аргумент Прокла стосується інтерпретації висловлювання Платона про те, що Бог через власну щедрість подарував становлення існуючому, щоб воно могло уподібнюватися Богові, наскільки це можливо. Прокл вважає, що існуюче не може ставати подібним до Бога як Творця. Для аргументації Прокла принципово важливим є твердження, що існуюче не може уподібнюватися Богові як Творцю, як Причині всього. Створене – пасивний матеріал для діяльності Творця. Людина перебуває в полоні власної уяви, коли думає, що теж є творцем. Згідно з Проклом, існуюче може уподібнюватися Богу лише в тому, щоб ставати вічним. А тому існує вічне становлення існуючого, яке є вічною еманациєю Бога і ніколи не створене. Нескінченна сила Бога може породити лише нескінченне існування. Слова «Тімея» про творіння світу в часі є алегорією. Якщо ж Бог не дарував існуючому вічності, то Платон не писав би, що Бог є щедрим.

На думку Філопона, весь перший аргумент Прокла критикувати легко. Якщо уявити вічну еманацию існуючого, то уявлене нами суперечитиме очевидній часовості створеного. Час існує, створене змінюється. Якщо це триває нескінченно, то кожен наступний момент часу є нескінченністю, до якої додається черговий момент. Нескінченність одного моменту змінюється наступною нескінченністю. І головне: творячи кожен наступний момент у множині нескінченностей, Бог фактично стає творцем, який перебуває у часі. А це суперечить головному постулатові Платона та неоплатонізму про те, що Бог є вічним і незмінним, а створене – часовим і змінним [141, 1–2]. Проте характер

причини не може визначатися характеристиками створеного нею: якби існувала така закономірність, то творчості не було б зовсім [141, 7].

Якщо Бог усе ж є вічним, то як у вічності світу можлива темпоральна нескінченність минулого, яка передувала б темпоральній нескінченності теперішнього? Як можливе майбутнє? Перевищення вічності (нескінченності) шляхом додавання скінчених одиниць часу неможливе. Нескінченність за власною природою, за власним визначенням є такою, що її неможливо перевищити. Проте додавання скінчених одиниць часу – очевидність, а це означає, що вони додаються до скінченної множини часу, що минув від моменту створення. Маючи нескінченність у минулому, людство мало б налічувати нескінченну кількість індивідів. Яка, до речі, мала б перевищуватися новою нескінченністю, що мала б виникати з народженням кожної нової особи. У житті кожного індивіда виникав би парадокс: щоб прожити наступний момент часу, він мав би перевищувати нескінченність, ставати чимось більшим за нескінченність, – а це неможливо. У нескінченному вічному світі були б неможливими власне змінюваність, розпад елементів, смерть. Однак насправді спостерігаємо і змінюваність, і розпад (тління), і смерть [141, 10–11].

Бог є всемогутнім, і тому нібито можна мислити творення нескінчених множин нескінченностей. Проте, згідно з Філопоном, Бог має одну могутність, одну діяльність, а не множини визначених і обмежених могутностей і діяльностей. Так само Бог знає все, але йому не треба примножувати обмежені знання кожної нової миті при становленні світу.

Якщо світ є вічним, то він не потребує зовнішньої щодо себе причини. Якщо світ є вічний, то причиною його може бути лише природа самих речей [141, 6–7].

Якщо погодитися з ученням Прокла про дві нескінченності (й дві вічності) – Бога і світу, – то виникає проблема неможливості розрізнення цих нескінченностей і неможливості для нескінченності Причини бути більшою за нескінченність спричиненого [141, 8–9].

Позитивне вчення про Творця та його стосунки з існуючим, Філопон розпочинає з нагадування славетного місця в «Тімеї» Платона. «Здається мені, що спочатку слід розрізнити ось такі дві речі – що є вічно існуюче, яке, втім, не має виникнення, і що є вічно виникаюче, яке, втім, ніколи не існує. Так ось, те, що пізнається розумом та розсудком, існує вічно тотожним; а те, що уявляється за допомогою нерозумного відчуття та уяви, є виникаючим та гинучим, але насправді ніколи не існуючим» [Tim. 27d–28a]. Створене є часовим і змінним, схильним до розпаду й загибелі лише тому, що такою є природа (сутність) створеного [141, 14]. Платон відверто вчить про вічного Бога як про причину, про існуюче в часі – як про спричинене. До того, як з'явитися, існуюче не існувало. Неіснування є такою ж цілковитою відсутністю існування, як темрява є відсутністю світла [141, 15]. Для того, щоб з'явилося існування, достатньо акту творення, так само, як для існування світла достатньо його власної появи.

Для Філопона особливо важливо деконструювати звичайну для Прокла аналогію між Богом і створеним вічним світом, з одного боку, і сонцем та його світлом – з іншого. Бог творить інше, а не Самого Себе. Світло ж сонця є частиною сонця. Бог творить світ, а випромінення не є, власне, творінням. Сонце не є причиною світла в тому самому сенсі, в якому Бог є причиною світу. Це зовсім різні типи каузальності. Адже сонячне проміння невіддільне від сонця, без нього не існує [141, 20–21]. А створені речі віддільні від власної причини. Адже світ є не продовженням Бога, а створеним Ним іншим. Так само, як створений гончарем посуд не є частиною гончара, а чимось іншим. Окрім того, сонце і саме по собі не може бути аналогією Бога. Сонце є різним у різний час, і залежно від цього по-різному діє на освітлюване ним. А Бог є незмінним.

У спростуванні першого аргументу Філопон розпочинає власну критику проклівської метафізики каузальності, як побудованої на штучних аналогіях між діяльністю спричинення та процесом освітлення. Уподібнення творчості до процесу випромінення принижує Творця світу, який, власне, виявляється не творцем і навіть не ремісником. Причина світу не вивищується над світом тому,

що Прокл уподібнює Творця до неживого й нерозумного сонця й уникає розгляду очевидної подібності між Богом і розумною, вільною, творчою людиною. Філопон підводить читача до висновку: Причина світу – Творець, Діяч, суб'єкт, подібний до людини-творця, але цю теорію розвиває лише в наступному розділі трактату, спростовуючи другий аргумент Прокла.

При формулюванні другого аргументу на користь вічності світу Прокл звертає увагу на твердження «Тімея» про те, що створений і змінний світ є подібним до світу вічного й незмінного. Прокл інтерпретує цю подібність як подібність між взірцем та його копією. Оскільки суттєвою рисою взірця є вічність, то й копія має бути вічною.

Філопон насамперед звертається до висловлювання з Платонівського «Тімея» безпосередньо. Платон ясно вчить і про вічність та незмінність ідей, і про темпоральність та змінюваність світу становлення, світу речей. Вічність і незмінність притаманні ідеям як взірцям. Бути ж копією означає не бути взірцем.

Філопон доводить, що вчення про вічність світу суперечить засадовому для Платона поділу реальності на вічні ідеї та змінні речі. Звідки ж у Прокла з'явилося вчення про вічність світу? Філопон впевнений, що на Прокла суттєвий вплив справив аристотелізм. Відповідно до логіки Аристотеля вічний світ є єдністю вічних форм і вічної матерії. Це вчення цілковито приймається Проклом, який намагається віднайти його у творах Платона. Філопон критикує Прокла за зраду платонізму на користь аристотелізму. Він нагадує, що в Платона є вчення про ідеї як взірці для речей, а не вчення про ідеї як форми речей. Філопон не заперечує можливості використання досягнень аристотелізму для платоніка Прокла. Однак пристосовуватися до платонізму мають аристотелівські теорії, а не навпаки. Інші неоплатоніки так само видають себе за послідовників Платона, які збагачують платонізм окремими аристотелівськими концепціями. Філопон переконаний, що синтез платонізму й аристотелізму не може відбуватися коштом суттєвого спотворення платонізму.

Фундатор візантійського неоплатонізму нагадує, що Платон вважає ідеї сутностями, які існують незалежно від того, чи існують речі, створені як їхні копії, чи ні. Ідеї не мають жодної потреби бути втіленими. Це форми Аристотеля є формами речей і потребують вічної втіленості в речах та істотах світу. Філопон погоджується з Платоном і не може прийняти позиції Аристотеля та Прокла. Якщо ідеї та речі існують тільки у взаємовідношенні, то субстанціями не будуть ані речі, ані ідеї.

Філопон не лише відрізняє вчення Платона про співвідношення ідей і речей від учень Аристотеля та Прокла. Він також створює власне вчення про співвідношення ідей і речей, переінтерпретовуючи платонізм. Згідно з Платоном, лише ідеї є субстанціями, а речі лише причетні до них, але самі не є несубстанційними. Філопон вважає, що Бог є Творцем, лише якщо він творить субстанції. Тому речі є субстанційними. Також він учить, що Бог є Творцем, лише якщо ідеї є творчими принципами (логосами) в розумі Бога, а не самостійним «світом ідей» і не формами для речей [141, 25, 36–37]. Тільки такий Бог справді має передзнання, наявність якого визнають за Богом і Платон, і Прокл. Філопон нагадує, що сам Прокл присвятив теорії передзнання Бога цілий трактат «Про Промисел», а також багато розмірковував про нього в першій книзі «Платонівської теології». Прокл у цих творах доводить існування єдиної Причини світу, яка замислює, творить і зберігає і світ загалом, і кожен створену сутність, і навіть її природну діяльність. Водночас Прокл визнає, що Причина світу – Одна, і це Розум-Промисел, а «світу причин» немає [141, 38–39]. Філопон також звертає увагу на вчення Плотина про те, що знання й минулого, й теперішнього для Бога все одно є тим самим передзнанням. Адже Бог так само знав усе, що відбувалося в минулому до того, як воно власне відбувалося [141, 39–40]. Передзнання Бога є одним і нероздільним уже тому, що всі знання Бога є єдиним актом знання [141, 40]¹².

¹² До речі, ця теорія Плотина вже була використана в Ареопагітиках [58, 869AB].

Проте навіть якщо залишитися на позиції Платона, вважаючи субстанціями лише ідеї, то й тоді вічність ідей-взірців ніяк не доводить вічності речей-копій [141, 35–36]. Інакше створеним ремісниками предметам була б властива темпоральність, яку має людська душа.

У спростуванні другого аргументу Прокла Філопон пояснює суттєву відмінність між Платоном й Аристотелем і доводить, що християнський креаціонізм ближчий до вчення Платона, ніж неоплатонізм Прокла. Справді, у власних творах Платон ніде не згадував, що вічність світу ідей вимагає також вічності світу речей. Філопон усвідомлює власну правоту, особливо з огляду на те, що сам Прокл і Плотин у своїй теорії Промислу й Божого Знання вчили про єдиний Розум Бога, який замислює світ, але аж ніяк не про те, що цей розум є формою для світу, чи про те, що ідеї цього розуму є формами для матеріальних речей. У тому ж прокліанстві матеріальна форма є найнижчим різновидом конкретизації ідеального. Вічні ідеї та числа спочатку набувають власної конкретизації в Душі як логоси, лінії та фігури, а вже за допомогою активності Душі з логосів продукуються матеріальні форми. Щаблі конкретизації є щаблями зниження від вічності до темпоральності матеріального світу. Філопон має рацію, коли вказує на те, що в другому аргументі Прокл суперечить власній філософії.

У третьому аргументі на користь вічності світу Прокл висуває аргументи про вічність творіння, аналогічні до відомих теорій Оригена. Творець завжди актуально є Творцем, оскільки Бог незмінний. Для того, щоб бути завжди Творцем, він має завжди творити, або завжди вже створити світ.

Спростування цього аргументу дає Філопону змогу пояснити власне вчення про Бога-Творця, довести засадові тези власної філософської теології. Спростування логіки Прокла починається з усвідомлення простої дихотомії. Бога можна уподібнити або до простої матеріальної реальності, що має власну діяльність, або до людини. Якщо Бога уявляти як сонце, а його діяльність – як промені, то Бог справді, щоб бути Творцем, має завжди творити, аналогічно до того, як сонце має завжди світити, щоб бути сонцем, бути світилом. Проте якщо

аналізувати спосіб творчості розумної істоти, то стикаємося з фактом: довершене актуальне володіння властивістю ще не означає того, щоб відбувалося обов'язкове повсякчасне застосування цієї властивості. Наприклад, граматик завжди є граматиком – одразу як вивчився та став граматиком. Він граматик і тоді, коли навчає граматиці учнів. Однак він граматик навіть тоді, коли не навчає. Бути граматиком – це певний актуальний стан, і він справді властивий людині, яка стала граматиком.

Приклад із граматиком, запозичений в Аристотеля, дає Філопонові змогу розвинути вчення про філософську класифікацію можливостей та актуальних станів. Людина загалом може стати граматиком. Це перша можливість. Людина стала граматиком, зробивши цю можливість актуальною – це перша актуальність. Бути граматиком – це друга можливість, можливість як сила, як могутність. Ця можливість – актуальний стан буття граматиком.

Ця можливість може перейти до так званої «другої актуальності» – процесу навчання граматиком своїх учнів. Процес навчання є актом, зовнішнім щодо буття граматики граматиком. До його знань нічого не додається, з його буттям граматиком внутрішньо нічого не відбувається. Навчання – акт зовнішній щодо внутрішнього життя граматики. Акт, а не постійна діяльність. Зовнішній прояв, який є не необхідним, а вільним.

Бог є розумною істотою, а тому його властивість «бути творцем» аналогічна до властивості граматики «бути граматиком». Бог завжди – Творець, оскільки завжди має передзнання про світ, який колись буде створений. Бог завжди актуально – Творець. Він не навчається ним бути. Проте Бог не завжди творить. Творіння – зовнішній акт стосовно його здатності бути Творцем. Цей акт нічого не змінює у внутрішньому житті Бога, нічого не змінює в його властивості «бути Творцем».

У цьому місці трактату «Проти Прокла» Філопон фактично дає найкраще пояснення вчення Ареопагітик про Творця та його діяльність, про відношення цієї діяльності до створеного. Ця теорія Творця настільки специфічна, що наявність її у лише збігом обставин. Єдність філософської

теології у цих визначних творів, із яких розпочалась історія візантійського неоплатонізму є найкращим доказом того, що вони написані одним автором.

Прокл страхається порівняти Бога з людиною, але порівнює Його з сонцем. Філопон вбачає в цьому непослідовність Прокла як ідеаліста. Порівнювати Бога з сонцем, а його діяльність – з променями світла, означає розглядати Бога як матеріальний об'єкт. Навіть діяльність людини не можна пояснити, якщо порівняти її з сонцем, а її творчість – з променями світла. Філопон посилається на досвід життя: будівельник здатний будувати завжди (тому він і будівельник), але не завжди будує. Коли будівельник не будує, він не перестає бути самим собою, не втрачає властивості «бути будівельником». Також прикладами можуть бути лікар, учитель. Бог Філопона – живий Діяч, подібний до цих людей, для яких характерна творча діяльність. Засновник візантійського неоплатонізму критикує Прокла за те, що він не проводить розрізнення між творчістю живої розумної істоти та «творчістю» сонця. Прокл зводить творчу діяльність до чогось неживого, механічного, – до матеріального випромінювання, в якому уособлена для цього філософа актуалізація будь-якої здатності. Однак навіть діяльність людини не можна пояснити за допомогою аналогії з випромінюванням сонця. Людська діяльність є складнішою за випромінювання світла сонцем. Тим паче неможливо за допомогою метафори випромінювання пояснити діяльність такого Розумного й вільного суб'єкта, яким є Бог. Так, сонце, щоб бути сонцем, має світити. Проте корабельний майстер, щоб бути собою, не повинен завжди, цілодобово, безперервно будувати кораблі [141, 53–54]. Так само й Богові не потрібно завжди творити світ, щоб бути Творцем. Філопон не може втриматися, щоб не покепкувати з теорії, яка твердить, що будь-яка властивість живих істот завжди має бути актуалізована. Тоді б цуценя мало гавкати від моменту власного народження й не припиняти гавкіт ні на мить. Згідно з Проклом, якщо цуценя не гавкає зараз, то не гавкатиме ніколи. Такі приклади ще раз доводять, що проклівська теорія метафізично абсурдна, й від такого абсурду слід відмовлятися [141, 54–55].

Аргументацію Філопона проти неоплатонізму Прокла фактично повторили згодом томісти в дискусії з паламітами, Роуен Вільямс подібно критикував неопаламізм Володимира Лоського, як різновид неоплатонізму. Механіцизм, натуралізм, матеріалізм неоплатонічного вчення про еманацию критикується в такий спосіб не лише візантійським неоплатоніком Філопоном. Будь-який ідеаліст, який сприймає Бога як Розум і Волю, як Життя й Особистість, не може не критикувати проклівського вчення про еманацию. Таким чином, критика Філопона була й виправданою, й закономірною. Якщо вже відмовлятися від аналогії між Богом-Творцем і людським суб'єктом, то не на користь аналогії з діяльністю такої неживої реальності, як сонце.

У четвертому аргументі Прокл намагається заперечити можливість створення Богом невічного світу, який би розпочав власне існування в певний момент часу. Згідно з Проклом, початок існування світу – це початок його руху. А саме – початок його становлення, початок колового руху світової сфери, початок руху часу. Якщо такий початок існував, то Бог як причина цього руху мав би почати власну діяльність спричинення руху, почати свій рух діяльності. Однак Бог є нерухомим, а отже й не може розпочати такої діяльності. Щоб бути нерухомим, Бог має завжди своєю еманациєю рухати світ. Не може бути в Бозі руху від не-творення до творення. Не може бути в Бозі також змін під час спричинення світу, тобто Він має спричинювати завжди той самий світ, й у цьому світі не може бути суттєвих змін.

Філопон критикує уподібнення діяльності Бога до руху. Бог творить усе чудесно, через повеління, яке спричиняє миттєву появу чогось або зміни в чомусь. Відповідну теорію миттєвого творення, яка не передбачає жодних змін у Бозі, можна знайти навіть у Плотина. Сам Бог – вищий не лише за рух, а й за нерухомість. Приписувати йому незмінність як спокій – це метафізичний забобон. Приписувати незмінність як постійність процесуальності – інший варіант метафізичної уяви. Бог вищий від цих визначень, що визнають самі неоплатоніки. Рух є недовершеною формою діяльності (за визначенням Аристотеля). Діяльність Бога – довершена, а тому вона не подібна до руху,

краща за нього. Зокрема, це така діяльність, яка не є процесуальною. Такому характеру діяльності Бога відповідає те, що зміни, причиною яких є Бог, у світовій реальності відбуваються «раптом», одномоментно. І саме творення світу відбувається «раптом», а не як процес. Таким чином, Прокл має рацію в одному: Бог нерухомий у тому розумінні, що є вищим за рух. Однак як рух може бути відсутнім у Причині світу, якщо цей світ має початок власного руху: початок становлення світу, початок колового руху світової сфери, початок руху часу. Для пояснення можливості незмінності в Бозі при спричиненні Ним змін у світі Філопон використовує теорію одномоментних змін, яку раніше застосовував в Ареопагітиках.

Філопон звертається до роздумів про початок часу. Бог – Творець часу. За Проклом для того, щоб створити час, Богові необхідний проміжок часу, в який би Він здійснив рух творення руху часу. Філопон вважає такі роздуми абсурдними. Творіння є миттєвим для створеного й позачасовим для Творця. Світ з'являється «раптом». Це «раптом» є першим моментом часу, від якого починається власне час. Для Бога при цьому нічого не змінюється. У вічності Бога немає процесів, немає жодних змін. Усе, що для нас існувало, існує, існуватиме, для Бога є знаним в одному акті знання. Цей акт знання є цілковито позачасовим, позапроцесуальним. Бог не може змінюватися, оскільки все майбутнє світу для нього завжди вже є [141, 78, 97]. А виникнення світу не було процесом для самого світу ще й тому, що це виникнення було не активністю, а пасивним станом [141, 62], миттєвим «переживанням». І навіть якби виникнення світу було процесуальним, то було б таким для світу, але не для Бога [141, 68]. Так знання учня, якого навчають граматиці, змінюються під час акту навчання. Але знання вчителя граматики під час цього акту навчання не змінюються [141, 66]. Навіть якщо мислити активність Бога як застосування його здібності творити, немає жодної причини мислити початок такої активності як рух від можливості до активності. Такий рух наявний у матеріальних предметах, до яких Бог не належить [141, 63].

Навіть якщо прийняти аналогію Бога з сонцем, неможливо довести, що змінюваність спричиненого має зумовлювати змінюваність Причини. Сонце не змінюється від змін на землі. І не лише сонце (причина) не змінюється, а й світло його (діяльність причини). Наприклад, промені світла проходять через різні призми й з'являються різні кольори. Проте саме світло (діяльність) залишається незмінним, а різноманіття виявів залежить від властивостей призми, тобто об'єкта впливу. І сонце, і промені – незалежні від іншого. Тим більше від визначеності іншим вільна людська діяльність [141, 83–84].

Також Філопон далі зазначає: не діяльність творчості робить Бога Творцем. Навпаки, те, що Бог є Творцем, уможлиблює діяльність творчості. Адже не процес говоріння робить людину здатною розмовляти, а навпаки. І не процес випромінення уможлиблює те, що сонце світить, а навпаки [141, 84].

Якби Бог був Творцем лише внаслідок процесу творіння, а не сам по собі, то він був би Творцем лише актуально існуючого. Проте на світі багато що існує лише потенційно. Для останнього, відповідно до логіки Прокла, необхідний окремий творець [141, 92]. Якщо прийняти залежність причини від спричиненого, то для світу була б потрібна не одна причина, а безліч [141, 92].

Бог – безпосередня причина всього [141, 93], безпосередній Творець усього [141, 93]. Його діяльність – це не процес, а миттєве чудесне спричинення, не схоже ні на світло, ні на будь-яку іншу форму процесу чи руху. Бог створює інше, не вступаючи у відношення із іншим [141, 102]. У цьому полягає довершеність Причини всього.

Таким чином, у спростуванні четвертого аргументу Прокла, Філопон доводить, що немає жодних причин вчити про вічність наслідків творчості Бога, оскільки Бог-Причина не залежить і не може залежати від того, чи є наслідки його творчості вічними або тимчасовими, змінними або незмінними. Деконструкція метафізичних побудов Прокла супроводжується утвердженням того ж учення про Бога-Діяча та миттєвий акт появи створеного, яке вже було запропоноване в Ареопагітиках.

В своєму п'ятому аргументі Прокл так інтерпретує вчення християн про те, що світ мав початок: існував час, коли не було нічого зі створеного і також не було часу. Згідно з Проклом, це очевидний абсурд.

Філопон зауважує, що християни не вчать, що був час, коли не було світу та світового часу. Час з'являється з появою світу. Час – це «число руху тіл». Для існування часу необхідний природний рух матеріальних тіл. Навіть ангели є поза часом, і тим більше – Бог. Згідно з Філопоном, Платон також учив про вічність, як про просте життя без жодних змін, життя, яке є неподільним, самототожним [141, 115–116]. Філопон вважає доказ Прокла софістичним. Адже неможливо серйозно уявляти собі процесуального Бога, заперечувати існування позачасових реальностей. Це було б мисленням про співвідношення Бога та світу за допомогою уяви, а не за допомогою розуму. Проте також не можна заради захисту вічності Бога серйозно вважати, що світ є вічним і позачасовим. А саме це повинен був би стверджувати Прокл. Платон учив про позачасовість причини світу та ідей, але про часовість світу. Учення Платона узгоджується з очевидностями й розуму, й повсякденного досвіду. Твердження ж Прокла суперечать обом видам очевидності.

У шостому аргументі Прокл доводить вічність світу таким чином: якщо Бог створив початок світу, то Він має бути Творцем і кінця світу. Світ є чимось добрим (так він охарактеризований у біблійному Шестидневі, а в Платона навіть названий «видимим Богом»). Кінець світу був би руйнуванням добра злом. Бог не може бути причиною зла, а отже не може бути кінця світу. Платон у «Тімеї» вчить про вічність світу. А тому світ є вічним, не має ані кінця, ані початку.

Спростування цього аргументу Прокла дає Філопонові змогу розкрити нові грані власної філософської теології та знайти в текстах Платона і неоплатоніків нові підтвердження для власного християнського неоплатонізму.

Насамперед Філопон стверджує, що кінець світу можливий, якщо цей кінець є благою метою, до якої цей світ розвивається [141, 127]. Християни саме так і вчать. Вічність та нетлінність світу Платон описує як результат

діяльності Бога. А це означає, що вічність та нетлінність природно невластиві світові [141, 127]. У «Тімеї» Творець звертається до богів: «Боги богів! Я – ваш деміург та батько створеного, і те, що виникло через мене, буде незруйнованим, якщо я так хочу. Все, що складається, можна, авжеж, розкласти, але бажати руйнування прекрасно гармонійного та довершеного могла б тільки зла істота» [Tim. 41ab]. Філопон звертає увагу на те, що в тексті Платона чітко написано: світ має перебувати незруйнованим по волі Творця, а не тому, що він є природно вічним і нетлінним. Також у цьому тексті недвозначно стверджується, що світ, як і все, що складається з частин, може бути зруйнований. І така руйнація є природною.

Прокл звертає увагу на те, що Платон називає світ «добрим», а його зруйнування називає «злом». Філопон пояснює, що світ справді є добрим – тут християни погоджуються з Платоном. Проте кінець світу є переходом до більшого добра, а тому цей кінець є не злом, а добром. І світ не руйнується, а стає вічним і незмінним. Прокл вважає, що довершений світ має бути вічним і незмінним. І християни вважають так само. Світ і буде вічним та незмінним після «кінця світу». Адже очевидно, що він не є таким зараз, хоча Прокл і намагається стверджувати цю тезу, яка суперечить очевидності – і філософській, і повсякденній.

Учення Платона про те, що світ природно схильний до руйнування і зберігається лише Творцем, Філопон визнає цілком правильним. Християни саме і вчать про те, що світ є тлінним природно, а Бог не є причиною тління. Якщо погодитися з ученням Прокла, що світ природно є нетлінним, то кожен акт руйнування у світі був би наслідком діяльності Бога. Тож Бог мав би властивість «бути руйнівником». А згідно з Проклом, усі властивості повинні мати постійну відповідну діяльність. А отже, згідно з Проклом, світ є нетлінним, але Бог є постійним його руйнівником. Як же тоді світ міг би існувати? І взагалі, в «Тімеї» Платон вказує на те, що є дві можливості: світ або виник, або триває вічно [Tim. 27c], і стверджує, що з цих можливостей істинна перша: світ виник [Tim. 28a], отже, не існує вічно, має початок. Бог створив не

нову вічність, а подобу вічності – час. Створив не новий вічний світ, а подобу вічного світу ідей – світ змінних речей. Існувати вічно світ буде лише завдяки продовженню його існування силою Бога. Проте вічне існування – це властивість не світу речей, а Бога та божественного світу ідей. Філопон цитує Платона: «Здається мені, що спочатку слід розрізнити ось такі дві речі – що є вічно існуюче, яке, втім, не має виникнення, і що є вічно виникаюче, яке, втім, ніколи не існує. Так ось, те, що пізнається розумом та розсудком, існує вічно тотожним; а те, що уявляється за допомогою нерозумного відчуття та уяви, є виникаючим та гинучим, але насправді ніколи не існуючим» [Tim. 27d–28a]. Зрозуміло, що світ становлення – це світ речей. А існування властиве іншій реальності – Богові. Філопон посилається на висловлювання Бога про Себе, яке записано в Біблії (Вих. 3:14): «Я є Той, Хто є». Бог і є Той, чия властивість – буття, існування. Бог не є буттям, Він є тим «Я», властивістю якого є буття. Філопон вважає, що християнське вчення про істинне існування як властивість Бога аналогічне до вчення Платона про те, що істинне існування належить Причині всього та ідеям. Принагідно зазначимо, що в Ареопагітиках буття описується як властивість діяльності Бога. Однак і в Ареопагітиках, і у трактаті «Проти Прокла» немає вчення, що Бог є буттям. Бог – вищий від буття, а буття є властивістю або Його, або навіть Його діяльності.

Філопон також критикує саму методологію побудови проклівського вчення про каузальність. Згідно з Проклом, кожна властивість існуючого мусить мати відповідну причину, бути породженою специфічним різновидом діяльності Першопринци. Фактично Прокл виступає за пріоритет метафізики каузальності порівняно з фактами, з дійсністю. Філопон вважає, що річ має властивість «бути створеною», оскільки вона створена. Прокл, навпаки, думає, що річ є створеною, оскільки їй надано властивість «бути створеною». Відповідно, Бог необхідно має властивість «бути Творцем». Світ має багато властивостей, і для кожної необхідно передбачити в Бога властивість «бути Творцем певної властивості світу». Філопон вважає, що Бог – це Бог, тобто Єдина Причина всього. Він не має властивості «бути Творцем». Він – Творець

тому, що Він – Бог. Бути Творцем, бути причиною всього, бути Богом – те саме. Окрім того Бог є Творцем незалежно від того, існує реальність, у якій є властивість «бути створеною», чи ще не існує. Філопон пояснює: матеріальна річ є видимою для нашого ока не тому, що Бог їй надав властивість «бути чуттєво видимою». Навпаки, їй можна приписати властивість «бути видимою», оскільки вона насправді видима для ока. Світ, речі творяться Богом як складні синтетичні реальності. Бог не є причиною окремих властивостей у відриві від їхніх носіїв. Бог творить не властивості, а сутності та індивідів. Аналогічне вчення вже розвивалося в Ареопагітиках. Філопон критикує Прокла, оскільки, якби Бог мав властивості «бути Творцем кожної властивості матеріальної реальності», Він був би складнішим, ніж ідеї. Платон такого вчення ніколи не створював і не міг створити.

Якби, згідно з Платоном, світ був вічним природно, то він був би простим. Однак Платон учить, що світ створено з чотирьох елементів. З елементів створюється тіло, а тіло є тлінним за природою. Увесь світ як єдине ціле, за вченням Платона, теж є тілом, що складається з чотирьох елементів, а отже, є тлінним. Світ є єдиним і замкненим (сферою зірок), а отже є тілом, тлінним за природою.

У тому фрагменті, який цитує Прокл, Платон говорить про вічне продовження існування світу. Проте в який спосіб світ може мати таке вічне існування, якщо за власною природою він є тлінним, схильним до руйнування? Лише нескінченна сила Першопричини може нескінченно продовжувати існування світу. Філопон наголошує, що християни саме так і вчать. Згідно з церковним ученням, спочатку світ був нетлінним внаслідок єдності з нескінченною силою Бога. А внаслідок віддалення від цієї нескінченної сили проявилась природна тлінність світу. Вічне існування світу буде наприродним станом для світу. Це вивищення світу над своєю природою можливе саме завдяки нескінченній силі Бога. Перехід від природного стану до надприродного християни і вважають кінцем світу. Платон визнавав можливість вічного продовження існування світу як надприродного явища, але

не пояснив способу переходу світу до цього надприродного стану вічного існування. У спростуванні шостого аргументу Філопон не дає конкретного філософського пояснення християнського вчення про «кінець світу» як перехід від темпорального до вічного існування, але таке пояснення буде зроблене ним в трактаті пізніше. Тоді стане зрозуміло, що «кінець світу» і початок царства Божого – це певна зміна стану того самого світу.

У сьомому аргументі Прокл виходить із очевидності руху матеріального космосу як цілого. Цей світ нібито рухається як велика небесна сфера. І Проклу здається очевидним, що джерелом руху світового тіла має бути світова Душа. А ця Душа є вічною й нетлінною. Згідно з Проклом, останнє означає, що й тіло космосу, яке Душа рухає, теж має бути вічним і нетлінним. А отже не було моменту творення космосу, а є вічне спричинення вічною Душею вічного руху вічного тіла космосу.

Філопон вважає, що такий доказ легко спростовується. Існування душі в тілі є очевидним, а існування світової душі – неочевидним. Незаперечним є також факт, що світове тіло є неживим на відміну від тіла людини. Є речі, які здатні до саморуху, наприклад, вогонь або вода. Їхній рух відбувається без впливу душі. Так і світове тіло могло б рухатися за допомогою подібного матеріального саморуху. Проте насправді небесна сфера рухається завдяки тому, що Творець у момент створення надав їй кінетичної енергії. Небесна сфера обертається в порожнечі, бо навколо неї нічого немає. І тому вона продовжує рухатися із заданою швидкістю. Передачі енергії від небесної сфери до речей та істот усередині цієї сфери немає. Тому кінетична енергія небесної сфери не вичерпується.

Філопон нагадує, що вчення Платона про світову Душу було розкритиковане Аристотелем. І він із цією критикою погоджується. Світова душа – це зайва сутність. Рух світовому тілу може надати Бог, що Він і робить. Бог як Розум не має жодної потреби в наданні світовому тілу особливого імпульсу до руху через посередництво Душі. Бог сам здатний рухати світове тіло. Рух світового тіла є наслідком дії Бога та природних властивостей

світового тіла. При цьому Бог є активною причиною, яка визначає рух світового тіла, а властивості світового тіла – пасивним принципом.

Проте якби справді існувала світова Душа, вічна та нетлінна, й завдяки її впливові рухалася небесна сфера, яка була б живим тілом, то й тоді це тіло не було б вічним і нетлінним. Філопон посилається на Платона, який учить про вічну та нетлінну душу кожної людини, яка поєднується з часовим і тлінним тілом. І від такого поєднання тіло не стає вічним і незмінним.

Загалом душа як принцип руху необхідна для тлінних і невічних речей, які не рухаються самі. Тож якщо Прокл визнає існування світової Душі, яка рухає світове тіло, то визнає і тлінність, і невічність цього тіла.

Учення про нетлінність небесної сфери, яка нібито створена з п'ятого елементу – ефіру, – є абсурдним. Існування ефіру – неочевидне, його ніхто не спостерігає. До того ж твердження про існування невидимого ефіру суперечить принципам платонізму. Платон поділяє речі на видимі та невидимі. Перші є матеріальними, другі – ідеальними. Якщо ефір є невидимим, то він – нематеріальний і не може бути п'ятим елементом видимого світу. Окрім того, абсурдним є вчення про нетлінність небесної сфери, поєднаної в єдиний світ із тлінним наповненням. Або весь матеріальний світ є нетлінним, або весь – тлінним. Тлінність навколишнього світу є очевидною. І навіть у небесній сфері можливі зміни, які іноді спостерігають астрономи.

У восьмому аргументі Прокл намагається довести вічність світу через неможливість його деструкції. Згідно з Проклом, для зруйнування світу необхідна зовнішня причина, якої не може бути. Поза світом немає нічого матеріального, а Бог не може руйнувати світ, оскільки не може роботи зла.

На думку Філопона, цей доказ легко спростувати. Світ, хоч яким великим він був, є скінченим. А Бог має нескінченну силу. Таким чином, взагалі-то Бог може спричинити кінець світу. Прокл гадає, що руйнування цього світу завжди може бути оцінене тільки як зло. Однак таке його судження, на думку Філопона, цілком невірне. Засновник візантійського неоплатонізму порівнює цей світ зі статуєю коня, а Бога зі скульптором, який вирішив

зруйнувати створену ним статую для того, щоб зробити нову, шляхетнішу – статую людини. Хіба таке рішення свідчить про злий характер скульптора? Зовсім ні. Тобто, якщо «кінець світу» сприймати не як переродження його, а як його руйнування заради появи нового світу, тоді дії Бога не є злом.

Філопон погоджується з Проклом, що світ не може бути зруйновано зовнішнім матеріальним впливом. Усе матеріальне створене з чотирьох елементів, які не мають руйнівної сили. Платон у «Тімеї» недвозначно висловлюється на користь того, що зруйнувати світ може лише той, хто його створив. Поза світом – порожнеча в сенсі відсутності буття. Ніщо – це не якась реальність, яка б могла нести загрозу. Ніщо – це просто відсутність буття, яка не має власної сили.

У спростуванні восьмого аргументу зустрічаємо те саме вчення про ніщо, яке активно використовувалося в Ареопагітиках.

У дев'ятому аргументі Прокл намагається спертися на авторитет Платона, і довести що навіть у такому креаціаністському діалозі як «Тімеї» можна знайти свідчення про сповідування Платоном вчення про вічність світу. В одному місці «Тімея» Платон, закінчуючи опис світу, каже: «Через все це [вічний бог] зробив його (космос) блаженним богом» [Tim. 34b]. Прокл на підставі цього висловлювання зараховує світ до сфери божественного й благого, яке не може бути зруйноване й не може бути руйнівним.

Філопон відповідає аргументом про те, що називання космосу богом у цих словах Платона не має характеру строгого висловлювання, а є поетичною метафорою. До того ж Прокл із цієї фрази виводить судження: «космос є бог», хоча в тексті буквально говориться лише про те, що космосу надане життя бога. А це означає, що космос сам по собі не має такого божественного життя, його може дарувати Бог, який це життя має. Окрім того, космос не названо «благим» чи «благом», а лише «блаженним», тобто «щасливим».

Крім того, зло не є руйнацією. Зло – це відхилення в суперечність із власною природою [141, 336]. А Платон ясно вчить: усе, що виникло – є тлінним; а космос – виник; а, отже, космос за власною природою є тлінним.

Природна схильність до тління та руйнування не є злом, оскільки руйнуючись створене не відхиляється в суперечність з власною природою, а реалізує одну з природних можливостей. Загалом зло має моральний, а не фізичний характер.

Бог є Творцем і всього загалом, і кожної сутності зокрема. Бог не створив жодного зла. Очевидно, що речі за своєю природою є тлінними. Прокл усупереч цій очевидності уявляє нетлінні сутності речей, але цим він заперечує існування очевидного для всіх матеріального світу. Матерія – це матеріальна субстанція речей, тлінна сама по собі. Вважати, що існує якась нетлінна матерія, яка не має властивостей і існувала до створення світу, на думку Філопона, означає заперечення матеріальності цього світу та малювання уявою картини зовсім іншого світу. Найпростіша матерія – це чотири елементи, які мають власну конкретність, власні матеріальні форми. Саме цим елементам надають видової та індивідуальної форми творчі логоси Бога. Проте немає жодної матерії, зовсім вільної від форми. Те, що не має властивостей, не має форми – не існує.

Таким чином, у спростуванні дев'ятого аргументу Прокла, Філопон розпочав доводити, що найменування космосу богом у Платона є метафоричним. Надалі Філопон звернеться й до центрального в Ареопагітиках учення про відносність самого найменування «бога». Та наразі він концентрує власну увагу на іншій важливій проблемі – понятті зла та понятті матерії. Учення Філопона про зло як відхилення в суперечність із власною природою цілковито збігається з ученням про зло, викладеним в Ареопагітиках. Те саме можна сказати про заперечення вчення про матерію як зло й субстанцію, цілком позбавлену форми. Матерія не є злом, і вона має власну форму – форму чотирьох елементів.

У десятому аргументі Прокл намагається довести абсурдність концепції загальної матерії як конкретної субстанції з чотирьох елементів, якої дотримуватися св. Василій Великий, Еней Газський та Захарія Мелетинський (а також Філопон). Згідно з Проклом, матерія має бути універсальною субстанцією, позбавленою властивостей чотирьох елементів, а тому й вічною.

Якби матерія світу була субстанцією з чотирьох елементів, то існування матеріального світу було б неможливим. Для кожного елемента існує природне місце, до якого він необхідно прагне. Оскільки всесвіт існує давно (а за Проклом – вічно), то кожен із елементів мав би вже досягнути свого природного місця (весь вогонь мав би зібратися на небі, «вгорі», земля «внизу») й усі речі світу повинні були перестати б існувати як поєднання чотирьох елементів. Якщо ж речі існують, то або світ розпочав власне існування зі стану добра та перейшов до стану зла, що неможливо, або розпочався зі стану зла, що теж неможливо. Адже в першому можливому варіанті світ розпочався б зі стану, в якому всі елементи займали власні природні місця, а потім чомусь зайняли неприродні місця, що є падінням зі стану добра в стан зла, причиною якого може бути Бог, який за таких обставин є причиною зла. Або ж первісно елементи не зайняли природних місць, і в такому випадку Бог теж стає причиною зла. Лише вчення про універсальну матерію без властивостей, стосовно якої елементи є первинною конкретизацією, може «врятувати» Бога від того, щоб він мислився як творець зла. У такому випадку природне місце стає поняттям відносним, оскільки універсальніша субстанція має власну природу із могутнішими засадами, ніж властивості чотирьох елементів та їхні природні місця.

Філопон вважає, що будь-який можливий для елементів рух є природним для них. Неприродним може бути рух лише в розумних істот, наприклад, в людей: завдяки особистій свободі вони можуть відхилятися від природного для себе руху. Поняття природного місця загалом і природного місця для елементів зокрема – це теорія Аристотеля, яка не підтверджується практикою. Якби елементи мали власні природні місця, то за обмежений період часу вони мали б опинитися на цих місцях. Важкі елементи – земля та вода – опинилися би «внизу», легкі – вогонь і повітря – «вгорі». Матеріальні речі та тіла зникли б. І такий процес мав би давно відбутися й завершитися, якби світ існував вічно, як стверджує Прокл. Адже навіть якщо чотири елементи – не найглибинніша структура матеріальної субстанції, все одно елементи мали б

зайняти свої місця. Отже, згідно з Філопоном, аргумент Прокла ґрунтується на помилковій теорії природних місць для матеріальних елементів. Природні цілі для всього на світі є. Природні рухи до цих цілей також є. Проте цими природними цілями не є «місця». Критику теорії природних місць Філопон уже розпочав у «Коментарі на 'Фізику'» й систематично розвивав згодом у своїй праці «Проти Аристотеля». Ця критика впливатиме на всіх середньовічних критиків фізики Аристотеля, її слушність визнає й Галілео Галілей.

Одинадцятий аргумент Прокла доводить вічність світу через вічність матерії. Матерія є субстратом для становлення, для всіх можливих змін. Загальним субстратом може бути тільки найпростіша, позбавлена властивостей матерія, а така матерія може існувати вічно. І вона справді існує вічно, оскільки є субстратом для форми. Це співвідношення матерії і форми є вічним, так само, як і форма є вічною. Таким чином, існують вічна форма, вічна матерія (потенційність, яка може сприйняти будь-яку форму та бути субстратом для будь-яких змін), вічне становлення матеріальних речей.

Філопон заперечує існування матерії як загальної потенції, позбавленої будь-яких властивостей. Те, що немає властивостей, не може існувати. Матеріальна субстанція світу – це тривимірна протяжність. Її мають навіть найпростіші складові матерії – чотири елементи [141, 412]. Немає глобальних перетворень, які б потребували загальнішого субстрату [141, 411]. Усі зміни, які відбуваються з тілами як тілами мають просторовий характер [141, 418–419]. Тривимірна протяжність-матерія є найпростішим субстратом світу. Тривимірність є субстанційною ознакою матерії. Прокл вимагає наявності матерії, позбавленої властивостей. Однак субстанції без атрибутів немає. Тому необхідно шукати не фантом, про який говорить Прокл, – сутність без суттєвих властивостей, – а визнати субстратом світу найпростішу тривимірну протяжність. У тривимірному просторі існує все: від чотирьох елементів до сферичного тіла космосу. Тривимірність – атрибутивна відмінність матерії як сутності, її диференційна ознака. Усі форми матеріальних речей виникають на основі загальної для них форми – тривимірності. Для існування матеріальної

речі вона має: бути тривимірною, мати власну форму та існувати. Якщо Бог не дарував речі існування, то її немає. Та якщо матеріальна річ має існування, то вона обов'язково наділена специфічною формою в межах тривимірної протяжності. Потенційних речей немає, а тому потенційної матерії для них мислити не має необхідності. «Потенція всього» є порожнім поняттям, метафізичною фантастикою. Найпростіша матерія – це тривимірні чотири елементи. Немає жодних простіших елементів, які уявляють собі платоніки. Немає первісних трикутників, неділимих ліній, точок як єдностей межі та безмежного, не існують ці межі та безмежне. Відповідно не існує загальної потенції як субстрату для всіх цих елементів. Філопон також заперечує й кількісну подільність матерії до нескінченності. Якщо можна помислити нескінченне ділення матерії, це ще не означає, що реально матерія так ділиться.

Первинними цеглинками матерії є чотири елементи, які є неподільними. Субстратом для них, як і для всіх матеріальних речей і тіл, твердячи: первинна форма завжди пов'язана з первинною матерією; але Прокл і те, і те уявляє помилково. Первинна форма – це тривимірна протяжність, первинна матерія – тривимірна матерія чотирьох елементів. Усі зміни, які відбуваються у світі – це зміни властивостей, а сутності завжди залишаються незмінними. Усі зміни в матеріальному світі не впливають на незмінну тривимірну протяжність. Ці зміни тому й можливі, що вона є їхнім незмінним субстратом. Ця незмінність є природною для тривимірної протяжності [141, 434].

Тривимірна протяжність є універсальною формою світу. Світ як ціле має тривимірну форму кулі й обертається навколо власної осі [141, 435–436]. Світ як ціле не має потреби в універсальнішому субстраті, ніж тривимірна протяжність. Світ визначений власною природною формою кулі як світ, а матерія не може бути принципом індивідуації ні світу, ні будь-якої видової сутності у світі [141, 439–440].

Тривимірність є тією первісною загальною формою, завдяки якій існує матерія як матерія [141, 450]. Усі конкретні види матерії існують у цьому субстраті. Лише тривимірна протяжна матерія є первісним субстратом. Таким

чином, тривимірний простір і є тим вмістилищем форм, про яке говорить Платон [141, 451]. Стосовно конкретних форм цей тривимірний простір є тією стерильністю, якою вважає матерію Аристотель [141, 451].

Філопон зауважує, що Прокл суперечить сам собі, коли каже про необхідність позбавленої форми матерії, яка фактично завжди оформлена [141, 446]. Якщо матерія завжди має форму, то вона не позбавлена властивостей, хоча Аристотель і Прокл хотіли довести протилежне [141, 446]. Щоб існувати, тривимірна матерія не має потреби в універсальнішому субстраті, який був би позбавлений якостей. Щоб існувати, тривимірна матерія має потребу у формі, якою і є її тривимірність.

У своїй теорії тривимірної протяжності як матеріального субстрату світу Філопон отримує ефективний засіб для деконструкції метафізики матерії Прокла. Як відмічає Р. Сорабджі у фізиці Філопон був попередником Галілео Галілея, а в ученні про матерію – Рене Декарта. Проте вчення про матерію не мало окремої цінності для самого Філопона; воно було засобом для утвердження його філософської теології та космології, засобом обґрунтування можливості філософського креаціонізму.

Дванадцятий аргумент Прокла досить простий. Усе, що перебуває в становленні, потребує для власного існування двох причин: Бога та матерії. І Бог, і матерія є довершеними. Бог – це вічна активна причина для будь-якого становлення. Матерія – це вічна потенція для будь-якого становлення. Існування цих причин достатньо для існування світу, і немає жодної причини, щоб світ існував невічно. Фактично християни звинувачують Бога в тому, що він не є довершеною активною причиною, коли кажуть про створення світу в часі.

Філопон вважає цей аргумент необґрунтованим у контексті попередніх роздумів про матерію. Жодної вічної матерії, яка була б довершеною чистою потенційністю, немає. І жодної довершеності немає в понятті чистої можливості, відсутності властивостей.

Для існування світу не потрібні дві причини – Бог і матерія. Бог – це довершена причина будь-якого становлення, всього світу. Бог є довершеною творчою причиною й для матерії. Причина всього – одна і лише одна. Жодного дуалізму Бога та матерії не може бути. Бог – це причина світу, а матерія – частина світу. Якщо крім Бога для існування світу потрібна ще й матерія, то Бог тоді не буде Богом, не буде Творчою Першопричиною світу. Він буде однією з двох причин. Таке вчення властиве маніхеям, а не християнам. Тому засновки доказу Прокла не мають жодного стосунку ні до філософського поняття Бога, ні до християнського вчення, і весь доказ легко деконструювати.

Бог не має потреби в матерії для будь-якого творіння. Наприклад, Бог створив нематеріальні розумні душі, які є простими та нематеріальними. Творячи душі, Бог не мав потреби в матерії. Матеріальні предмети творяться одразу з матерією: виникнення матеріального світу й виникнення матерії – це той самий процес, який відбувався одночасно. Світ не мав вічної потреби в матерії. Матеріальний світ почав потребувати матерії саме тоді, коли він творився Богом. І матерія творилася разом із матеріальним світом, як його обов'язкова частина. Матерія не є причиною свого існування [141, 471], як і все, що існує в світі, а отже, створена Богом.

Уся теорія вічного творіння Прокла як постійної еманції є абсурдною. Якщо Бог завжди перебуває в процесі творіння, то акт творіння незавершено, і світ ще є нествореним. А отже, на думку Прокла, світу становлення все ще немає. Загалом абсурдне твердження про неіснування світу є ще абсурднішим, якщо, згідно з Проклом, застосувати його щодо будь-якої реальності: наприклад, каміння ще не існує, а продовжує творитися. А як тоді з них ми можемо будувати будинки? Очевидно, що насправді світ існує вже тепер, а тому акт творіння світу завершено, й він зараз не продовжується [141, 471–472]. Становлення світу, його створення – це одномоментний акт, який є єдністю двох процесів: субстанціалізації речей і введення речей в існування [141, 472]. Бог є достатньою причиною і для творення субстанцій речей, і для дарування їм існування.

Тринадцятий аргумент Прокла доводить вічність світу від руху світової сфери. Очевидно, що природний рух небесної сфери, яка є формою цілого космосу – це рух по колу. Звичайні матеріальні елементи не мають такого природного руху: для землі та води природно падати вниз, для вогню та повітря – підноситися вгору. Небесна сфера має рух по колу, який є природним для неї, тільки тому, що вона створена з п'ятого елементу – ефіру. А оскільки ефір є нетлінним і вічним, то й увесь космос загалом є вічним і нетлінним і навіть якщо окремі речі та істоти, що перебувають нижче небесної сфери, – темпоральні та тлінні, космос загалом є таким, як небесна ефірна сфера – вічним і нетлінним.

Філопон погоджується з тим, що рух небесної сфери є рухом по колу. Проте цей рух викликаний дією Бога, який не лише створив небесну сферу, а й надав їй первісного імпульсу кінетичного енергії. Рухаючись у порожнечі, небесна сфера зберігає сталу швидкість руху. Очевидно, що небесна сфера є такою ж матеріальною, складається з чуттєво-видимої матерії, як і весь світ. Небесна сфера складається з тих самих чотирьох елементів, як усі інші тіла. Для небесної сфери самої по собі природним є не той чи інший різновид руху, а спокій. Лише імпульс від Творця надає їй руху по колу. Філопон нагадує, що, згідно з Платоном, коловий рух небесної сфери є наслідком дії світової Душі, тож він не є природним рухом небесного тіла. Філопон відкидає вчення Платона про душу, бо вважає дію Бога достатньою причиною для пояснення колового руху небесної сфери. Однак приймає думку Платона про те, що коловий рух не є природним рухом для матеріальної небесної сфери. Філопон також нагадує про авторитетні теорії платоніків і неоплатоніків, згідно з якими коловий рух природно властивий лише розумові, і не є природним для жодного матеріального предмета. Принагідно зазначимо, що теорія колового руху як природного для розуму активно була використана в Ареопагітиках.

Прокл приймає вчення Аристотеля про ефір, хоча його не приймали Платон і платоніки. Платон ясно вчить в «Тімеї» про те, що небо теж створено з чотирьох елементів. На думку Філопона, Платон особливо наголошує на цьому

вченні, оскільки Аристотель на момент написання «Тімея» вже висунув власну теорію ефіру. Засновник візантійського неоплатонізму розлого цитує критику вчення про ефір, яку він знаходить у середніх платоніків і в самого Платона. На думку Філопона, християни – кращі платоніки, ніж Прокл, який заступає платонізм аристотелізмом. Зокрема, Філопон нагадує: у «Тімеї» Платон не називав формою космосу коло; він вважав такою формою багатогранник, близький до кола. Ідеальна форма кола космосу – це вчення Аристотеля. Таким чином, платонізму Прокла Філопон протиставляє власний платонізм, який вважає не лише християнським, а й ближчим до креаціонізму та космології самого Платона, таких, як вони описані в «Тімеї».

Також Філопон критикує думку Прокла про те, що космос як ціле може бути нетлінним, хоча матеріальні речі як його частини є тлінними. Учення про те, що ціле є якісно іншим, ніж його складові, Філопон вважає помилковим. Проте на цьому вченні побудовано прокліанство: наприклад, воно є центральним для «Елементів теології». Філопон ясно вчить про те, що ціле – це ніщо інше, як сукупність частин цілого, множина елементів цілого. Учення про особливий статус цілого порівняно з його частинами – це метафізична містифікація. Якщо можна переконатися в тлінності хоча б однієї частини цілого (космосу), то тлінним необхідно визнати увесь космос, матеріальний Усесвіт як ціле.

Прокл посилається на те, що небеса не можуть бути тлінними, оскільки Платон називав їх довершеними. Філопон знаходить у «Тімеї» місце, де деміург каже про необхідність створення живих істот для того, щоб космос став довершеним. Таким чином, цитату з Платона використано для деконструкції метафізичних уявлень Прокла про довершеність.

Чотирнадцятий аргумент Прокла ґрунтувався на спробі довести вічність світу від вічності матерії. Якщо, згідно з Платоном, для створення космосу необхідні дві причини: Бог і матерія (12-й аргумент), то матерія спочатку існує як неоформлена. Платон справді пише в одному місці, що матерія створена неоформленою, здатною для сприйняття будь-яких форм і тому нерухомою.

Проте в іншому місці Платон пише, що спершу матерія рухалась хаотично, а потім була впорядкована Богом. Розв'язати труднощі, що виникають через необхідність тлумачення цих текстів, легко: завжди необхідні для існування світу Бог і матерія як перші причини, але й матерія існує завжди як вже впорядкована, як така, що відобразила форми, задані ідеями. А тому завжди реально існує впорядкований космос, завжди існують речі, які є єдністю форми та матерії.

Філопон зазначає, що посилання на авторитет Платона не може бути переконливим для християн. Це згідно з ученням Прокла (перша книга «Платонівської теології») висловлювання Платона є божественним одкровенням. Філопон наводить твердження самого Платона про гіпотетичний характер його вчення загалом і космологічних тверджень у «Тімеї» зокрема. Для християн тлумачення текстів Платона не становить значної проблеми, бо вони не належать до авторитетних у християнській традиції. Філопон висловлює співчуття Проклові, який змушений шукати узгодження тверджень Платона, які в цьому випадку є суперечливими. Навіть більше: якщо Прокл серйозно вважає висловлювання Платона абсолютно істинними, то як бути з тими словами Платона, якими він засвідчує гіпотетичний статус власних розмірковувань? Філопон натякає на те, що в творах Платона немає нічого подібного до свідчення Біблії: «все писання натхненне Богом». Теорію про божественний статус творів Платона вигадали неоплатоніки, тож труднощі, які виникли через це, свідчать проти істинності такої теорії. Окрім того, Платон сам говорив про теорії «Тімея» як вірогідні гіпотези.

Філопон розглядає і зміст самого аргументу. Прокл має рацію, коли говорить, що весь космос був одразу впорядкований. Таким є християнське вчення. Світ є впорядкованим цілим, і навіть священним порядком – ієрархією. Усі складові світу – речі та тіла – справді оформлені Божественними логосами одразу при їхньому виникненні. Речі справді є оформленою матерією, мають риси форм, які надані тілам логосами-ідеями. Бог цілому світу надав одразу впорядкований рух. Проте все це зовсім нічого не говорить ні про вічність

матерії, ні про вічність світу. Вічним є лише Бог та ідеї-логоси, які є думками Бога, со-вічними Йому. Матерія, світ є темпоральними та змінними за природою – саме такими їх задумано Богом. І цим речам надано порядок, який є найкращим для темпоральних і змінних речей. Завдяки цьому порядку космос стає подібним до Бога, наскільки це для нього можливе. Вічність існування космосу чи вічність матерії, позбавленої форм, зовсім не роблять космос подібним до Бога. Лише відтворення ідеальних форм, логосів, ідей надає космосові тієї подібності до Бога, про яку пише Платон.

У п'ятнадцятому аргументі Прокл знову звертається до авторитету Платона, інтерпретуючи фрагменти з «Тімея». Він звертає увагу на те, що Платон називає космос єдинорідним, вічним і довершеним. Прокл пояснює, що до космосу Платон застосовує такі назви, оскільки космос є подобою світу ідей, вічного та незмінного. Усе це, на думку Прокла, доводить, що космос є вічним. Або, як мінімум, що Платон при написанні «Тімея» вважав космос вічним.

Філопон звертає увагу на головне для Платона: на протиставлення взірця та копії. Якщо космос є довершеною копією «світу ідей», то він все одно – копія. Довершеність копії полягає в тому, що створені сутності та й самий космос є подібними до ідей. А те, що космос є копією світу ідей, а не частиною ідеального, зумовлено саме його матеріальністю. Оскільки космос матеріальний, він – змінна копія незмінного, темпоральна копія вічного. Філопон звертає особливу увагу на слова Платона про те, що космос є довершеною копією світу ідей «наскільки це можливо». Таким чином, космос є не довершеною копією світу ідей загалом, а довершеною копією умовно – наскільки для матеріального космосу є можливим бути адекватною копією світу ідей.

Також Філопон звертає увагу на контекст висловлювань з «Тімея» про космос як довершену копію світу ідей та «вічноживу істоту». Він наводить місце з «Тімея», в якому Платон називає час копією вічності. Космос є копією ідей так само, як час є копією вічності: змінною копією незмінного, темпоральним образом вічного. Час тому і є копією вічності, бо мав початок.

Так само і світ є копією ідей, оскільки не є вічним і не є ідеальним. Контекст «Тімею» різко суперечить інтерпретації Прокла. Платон недвозначно висловлюється про створення світу, початок існування світу та початок часу. Він називає космос «вічноживим», але при цьому пояснює це так: космос має початок, але Бог продовжить його існування до нескінченності. Тому космос є нескінченним (за даром Бога, а не за природою) не абсолютно, як Бог, а тільки в напрямку до майбутнього. Оскільки Прокл намагається використати на користь своєї інтерпретації характеристику Платоном існування світу як такого, що охоплює «весь час» [Tim. 38c1–3], Філопонові доводиться пояснювати й цей вислів. «Увесь час» – це не вічність як послідовна зміна часу, що є нескінченною в обидва боки – в минуле і в майбутнє. «Увесь час» – це сукупність часу, який має і матиме світ від моменту створення. Сукупність цього часу і є образом вічності. Проте лише образом, а не вічністю. Не було часу, коли не було космосу. Однак не тому, що космос не мав початку, а тому, що час розпочався тільки тоді, коли виник космос.

Філопон звертає увагу на висловлювання Платона про те, що Бог бажає, щоб усе було подібним до Нього настільки, наскільки це можливо. Отже, не лише космос, а й кожна річ має стати подібною до Бога. А отже, уподібнення не може бути станом, а лише процесом. І кожна річ може бути подібна до Бога в чомусь настільки, наскільки це можливо для неї, і може бути довершеною в цьому стані. Але ж речі є темпоральними та змінними. І речі, і космос загалом однаково подібні до Бога: вони є темпоральними копіями вічного. Якби Прокл мав рацію у своїй інтерпретації Платона, то всі речі мали би бути вічними. Точніше, Платон мав би писати в «Тімеї», що всі речі є вічними. Проте в «Тімеї», як і в інших діалогах Платона, ясно говориться про те, що всі речі є темпоральними та змінними. Отже, світ і час мали початок. І вони будуть вічними не за власною природою, а, згідно з волею Бога, після перетворення світу.

У шістнадцятому аргументі християнське вчення про створення світу Прокл інтерпретує так: Бог спочатку не творив світ, а потім його створив, а,

отже, християни вчать про зміну в Бозі двох бажань, двох волінь. Аналогічну проблему мали платоніки при інтерпретації текстів «Тімея». Платон каже про те, що спочатку Бог створив матерію неупорядкованою, а потім створив власне космос, тобто впорядкований матеріальний світ. Платоніки вважають слова Платона про створення неупорядкованої матерії метафорою, а власне вченням – його слова про бажання Бога створити впорядкований матеріальний світ, довершений космос. Цей світ є вічним у своїй довершеності та впорядкованості, а стану хаосу, який би йому передував, реально не було ніколи. У «Філебі» Платон учить про те, що причина та наслідок не існують одне без одного. І тому, оскільки вічним є Бог, вічним є його бажання створити світ, то вічно існує й світ. Християни повинні аналогічно перетлумачити власне вчення, а точніше – приєднатися до філософського вчення про вічний світ, відмовившись від християнського креаціонізму.

Філопон звертає увагу на те, що у «Філебі» Платон розглядає проблему взаємовідношення причини та наслідків. Ніщо не існує без причини. Причина ж може існувати без наслідків. Тому вічне існування Причини (Бога, його волі) ще не означає необхідності вічного існування наслідку (світу).

Філопон погоджується з тим, що Бог вічно бажає існування впорядкованого світу. Існуванню космосу не передував стан хаосу. Матерія твориться як впорядкована за допомогою форм.

Бог вічно бажає існування космосу. Ця воля є єдиним передзнанням світу. У цьому єдиному волінні-передзнанні Бог також визначив не лише те, що він бажає, а й те, коли це бажане має виникнути. Він бажає не лише існування світу. У цьому ж бажанні Бог визначає спосіб існування світу. А оскільки природний спосіб існування світу – бути темпоральним, виникати в певний момент часу, то й це визначено Богом. Визначено в тому ж волінні, яким Бог бажає існування світу загалом. Бог справді має просте воління щодо світу, яке визначено бажанням добра. Кожна існуюча річ є благою настільки, наскільки це для неї можливо, наскільки її природа дає змогу сприйняти благо. Бог бажає існування світу та речей, узгоджуючи це з природою світу та речей. Він творить

світ благим настільки, наскільки це дає змогу зробити його сутність – те, що світ є саме створеним світом, а не є частиною Бога.

Відповідно до логіки Прокла злом є неіснування впорядкованого світу, який є певним благом. Філопон дає визначення зла, яке цілковито збігається з його визначенням в Ареопагітиках. «Зло не має жодного існування саме по собі, воно має власне існування в ослабленні природної активності» [141, 569]. Бог передбачає, що розумні істоти можуть діяти протиприродно, відхилятися від природних цілей своєї активності, ослаблювати інтенсивність творення добра. Бог передбачає появу такого зла, але Бог не є його причиною [141, 569]. Причина такого зла – воля розумних істот, які відхиляються від природного в протиприродне. Усе інше, в тому числі й неіснування світу до його створення, не є злом.

Бог знає все змінне незмінно, знає в єдиному акті знання. Так само Бог знає все загальне й усе індивідуальне, знає в цьому ж єдиному акті знання. Сам Прокл учить про таке знання в трактаті «Про промисел». Божа воля й передзнання – це єдиний акт, яким визначається все існуюче, всі єдності та всі розділення створеного. Однак водночас Бог Сам не ділиться. Визначається весь розвиток створеного, але при цьому Сам Бог не розвивається. Бог знає про змінне незмінно. Бог творить про непостійне постійно. Філопон наголошує: згідно з християнським ученням, єдина нероздільна незмінна Причина творить лише індивідів, які існують у часі, є змінними, розділені між собою й кожен із них також має різноманітні властивості. Ці індивіди об'єднуються нашою свідомістю та Божим розумом у види та роди. Проте реально існують саме індивіди. Таким є світ, і альтернатива Прокла християнському реалізму – це фантазії, які до того ж суперечать самі собі. Християнське вчення про каузальність – реалістична філософія, в Прокла ж це – фантастична метафізика. Навіть філософ чи математик може знати незмінно змінюване завдяки інтелектуальній інтуїції. Заперечувати здатність Бога незмінно знати змінюване – це ставити Божественний Розум нижче за людський. Платон навіть учить про те, що людський розум сам по собі є не темпоральним, а незмінним. Філопон

вважає це вчення помилковим, оскільки людський розум завжди пов'язаний із тілесністю особистості. Те, що між розумом людини та її тілесністю існує зв'язок, зумовлює темпоральність розуму. Вважати, що Божественний Розум визначає змінний світ і стає темпоральним означає підмінити зв'язок каузальності та зв'язок душа-тіло. Прокл хоче довести незмінність космосу, оскільки для нього космос – це не наслідок діяльності Причини-Бога, а Тіло для Бога-Душі. Християни, беручи до уваги не лише наявний стан світу, а й знання його суттєвих властивостей, вважають цілком очевидним те, що світ не є тілом Бога. Світ є світом, зі своїм порядком, своєю довершеністю. Проте він не є вічним і незмінним Тілом Бога. Бог бажає блага. Порядок є благом. Бог необхідно бажає, щоб світ мав порядок. Однак це є порядок цього світу, а не порядок тілесної частини Бога. Таким чином, християнське вчення про світовий лад ще раз протиставляється теоріям Прокла – з таких самих позицій, як це робилося в Ареопагітиках.

У сімнадцятому аргументі Прокл доводить вічність космосу, виходячи з тези про нетлінність небесної сфери. Цю нетлінність він доводить, ґрунтуючись на тексті «Тімея» про те, що світ влаштований так, аби бути безсмертним. Згідно з Платоном і Аристотелем, усе існуюче поділяється на те, що є тлінним і має початок виникнення, і на те, що є нетлінним і не має початку виникнення. Оскільки небесна сфера є нетлінною, то вона є вічною й не мала початку виникнення. Смертність космосу робила б Бога творцем зла, чого теж не може бути.

Філопон пропонує звернутися до тексту «Тімея», в якому йдеться про безсмертя космосу. Платон каже про те, що Бог мудро влаштував космос безсмертним, тому що частини, які руйнуються, замінюються новими, завдяки чому весь космос загалом продовжує перебувати, як того хоче Бог. Філопон звертає увагу на те, що Платон чітко висловлюється про природну тлінність і частин космосу, і світу загалом. Безсмертя космосу забезпечується не його нетлінністю, а постійним його оновленням. Замість зруйнованих частин виникають нові.

Таким чином, космос у тексті Платона має неприродне безсмертя. Його вічність є надприродною для космосу. Космос є природно тлінним, а безсмертя засвоюється ним, як щось придбане. Тож космос може мати безсмертя, навіть засвоїти його як власне, не маючи його природно.

Філопон визнає, що проклівська та його інтерпретації текстів Платона – це два можливі способи розуміння. Проте звертає увагу на суттєву методологічну відмінність між Прокловою та власною інтерпретацією «Тімея». Платон ясно говорить про природну тлінність космосу та його вічне існування відповідно до волі Бога. Інтерпретація Прокла вимагає прийняття тільки висловлювань Платона про вічність світу та відкидання його роздумів про тлінність космосу. Інтерпретація Філопона приймає обидва види висловлювань про космос. Окрім того, в ній пояснюється, що таке «безсмертя відповідно до волі Творця», й ця інтерпретація підтверджується цитатою про безсмертя космосу при його смертності завдяки постійному виникненню нових частин. Філопон услід за Галеном звертає увагу на важливість цього вчення для філософії Платона загалом. Платон за аналогією з космосом хотів створити безсмертну державу зі смертних частин – людей.

Отже, космос безсмертний або за природою, або за волею Бога, за прийняттям безсмертя через засвоєння. Навіть не звертаючись до очевидного факту тлінності частин світу, вже з текстів Платона очевидно є фантастичність доказу Прокла, який перекручує прямий зміст і текстів Платона, і його дуалізму.

Бог християн і «Тімея» не є творцем зла. Існування й виникнення кращі за небуття. Творення тлінного світу є благом і даром. Руйнування тлінного світу заради утвердження нетлінного є благим, а не злим діянням Бога.

У останньому, вісімнадцятому, аргументі свого трактату «Про вічність світу» Прокл намагається перетлумачити на свою користь один міф із Платонового «Політика». У цьому фрагменті Платон розповідає про Бога, який створив світ упорядкованим, але схильним до деградації. Після створення світу Бог залишає його, світ розвивається, але через деякий час занепадає і світовий

порядок опиняється на межі перетворення на хаос. У цей момент Бог повертає світові власну присутність і знову його впорядковує. Платон називає Бога корабельним майстром, який бере у свої руки кермо лише тоді, коли створеному ним кораблю загрожує загибель. В інтерпретації Прокла цим міфом Платон хотів довести абсурдність уявлень про тлінність світу. Насправді й Бог постійно є присутнім (оскільки Богу властиві простота й постійність і Він не може то приходити у світ, то відходити від нього), й світ є нетлінним за своєю природою. Щоб довести правильність свого розуміння, Прокл посилається на фрагмент із «Тімея», в якому космос названий «видимим богом», адже все божественне – безсмертне.

Філопон насамперед доводить загальну неможливість вічності світу. У світу має бути власний початок, тому що від моменту створення минає скінченний період часу. Вічність світу не можна розглядати не лише як одномоментну Божу вічність, а і як нескінченний час. Адже для того, щоб досягнути сьогоdnішнього «тепер», мав би відбутися «нескінченний» період часу. А щоб досягнути «завтра», необхідно подолати нескінченність, стати більшими за неї. Таким чином, обмовка Прокла про те, що він розрізняє Божу вічність як одномоментність і вічність світу як нескінченну протяжність у часі, не може допомогти йому утвердити власну позицію.

Міф «Політика» має підвести читача до висновку, що світовий порядок існує завдяки присутності Бога. Ця присутність Бога не є його діяльністю, яка не є процесуальною. Взагалі в Бозі немає процесуальності та перетворень – у самій здатності Бога, від здатності до активності, у самій активності [141, 615]. Творча діяльність Бога є абсолютно простою й незмінною, але це не заважає їй визначати структуру та розвиток складного й змінного світу [141, 616]. Центральна думка платонізму полягає в тому, що світ є змінним за своєю природою, а думки Бога (ідеї) – незмінні. У тому числі існує незмінна думка Бога про змінюваність світу.

Прокл уявляє діяльність Бога власне не як його діяльність, а як «інструмент» та «тіло» Бога. При цьому діяльність Бога має породжувати світ

як «інструмент» та «тіло» Бога. Якщо все є Божественним і вічним, то виникає питання: навіщо потрібен «другий Бог» (сукупність діяльностей) і «третій Бог» (світ)? Згідно з текстом «Тімея», Бог з причини власної благості творить щось інше (світ), подібне до себе. А згідно з Проклом, Бог усе породжує самого себе: себе як діяльність, себе як світ. Філопон вважає вчення Прокла про еманацию фантазією, яка суперечить не лише реальності, а й текстам Платона. Щоб щось (світ) було подібним до Бога, воно має бути іншим, повинно бути не-Богом. Бути іншим може лише створене – темпоральне та змінне. Воно як інше набуває подоби Бога як Діяча під час власної діяльності, власного розвитку. А це означає, що у світі для набуття подібності до Бога має бути спільнота живих розумних і вільних істот, які б і вподібнювалися до Бога. І їхня подібність до Бога зробить зі світу впорядковану ієрархію, священне місто, якому й буде даровано безсмертя.

Філопон також звертає увагу на те, що Платон назвав космос «богом, що є видимим і виник». Божественним Платон називає не лише все безсмертне, а й усе нематеріальне. Світ є все ж матеріальним, а тому слово «бог» використано не буквально, а метафорично, поетично, символічно. На матеріальність світу вказує Платон, коли говорить про нього «видимий». Бути «богом» етимологічно означає бути споглядальником усього. Для Бога характерне розумне споглядання. Світ є об'єктом пізнання, але він не є розумним спогляданням. Крім того, «бог» не може означати «вічний», тому що говориться про те, що світ – це «бог», який «виник». Однак навіть якщо погодитися, що слово «бог» використано тут термінологічно, то це, вважає Філопон, не гарантує бажаної для Прокла понятійної строгості. Філопон нагадує, що Платон ясно вчить: усі назви ідей є умовними. Ці назви виникли за аналогією, за пізнанням відбитків ідей у світі. Слово «Бог» не схоплює сутності Бога, а характеризує радше його діяльність – споглядальну (якщо вважати, що слово «теос» походить від «споглядати», тобто «мислити») та творчу (якщо слово «теос» походить від «текти», тобто «діяти»).

Спростування вісімнадцяти аргументів Прокла про вічність світу дає Філопонові можливість розкрити засадові твердження власної філософської теології та космології, заявити про створення істинного платонізму, виявити специфіку власної методології. Очевидна ідейна близькість до Ареопагітик не вказала сучасникам на автора лише через штучну мову корпусу текстів, які були написані під псевдонімом «Діонісій Ареопагіт». Філопон не лише спростовує аргументи Прокла, а й критикує підвалини прокліанства як метафізики каузальності, що абсолютизувала еманацию. Він бере від платонізму й неоплатонізму все, що вважає реалістичним, і відкидає все, що видається йому фантастичним. Філопон розвиває власне ідеалістичне вчення про Першопричину як Розумного Особистого Діяча, залишаючись у межах філософського дискурсу. Учений утверджує власну метафізику створеного зі вченням про відносну самостійність світу, про світовий порядок, про природне прагнення до довершеності й богоподібності, про добро як підтвердження цього прагнення та зло як відхилення від такого прагнення чи ослаблення його. Деконструкція проклівського вчення про вічність світу була не повною без спростування Аристотелівських теорій, які нібито доводили вічність і незмінність ефіру та нескінченність руху небесної сфери. Тому Філопон звертається до критики аргументів Аристотеля щодо вічності створеного й пише на початку 30-х років VI століття окремий трактат «Проти Аристотеля».

Трактат «Проти Аристотеля» зберігся не весь. Від нього до нашого часу дійшло 129 фрагментів тексту грецькою та один – сирійською. Фрагменти грецькою відомі з коментарів учня Прокла Симплікія на твори Аристотеля. Наші знання про трактат фрагментарні, оскільки Симплікій відмовляється розглядати теологічні аргументи Філопона. Симплікій засвідчує, що вся критика Філопоном вчення Аристотеля про вічність світу починається з аргументів проти фізики Стагірита, а закінчується завжди теологічними роздумами. Останні Симплікій просто відкидає, назвавши християн «варварами», а Філопона – новим Геростратом, що знищує всю античну філософію заради сумнівної слави.

Із полеміки Симплікія проти Філопона нам відомо, що першим предметом критики Йоана стало вчення Аристотеля про ефір. Невидимий і нетлінний елемент просто не може бути матеріальним. Адже суттєві, визначальні властивості матеріального – це видимість для чуттів і змінність. З чого ж створено небесну сферу, якщо вона не може складатися з ефіру? Філопон погоджується з Платоном, який вважав, що небесна сфера створена переважно з вогню. Небесний вогонь є таким самим, як і земний, але через специфіку умов неба він не горить, а світиться. Тому небо, хоча й створене з вогню, не горить і не згорає.

Другим предметом критики Філопона стало вчення про нескінченність. До моменту життя Сократа мала б минути нескінченна кількість часу. Однак у який спосіб ця нескінченність була б подолана новою нескінченністю часу – наприклад, до часу життя Філопона? Існування актуальної нескінченності в матеріальному світі неможливе, ані в просторі, ані в часі. Можливі дуже великі величини, але вони все ж скінченні.

Із сирійського фрагмента ми дізнаємося про одну тему теологічних роздумів Філопона в трактаті. Там засновник візантійського неоплатонізму веде мову про майбутній «кінець світу» як подобу людської смерті та наступне після цього воскресіння світу, подібне до людського воскресіння.

Створений в середині VI століття трактат «Про створення світу» за формою є коментарем на біблійну оповідь про творення світу. Але по суті – це полемічний твір проти антиохійського богослов'я [873]. За часів Філопона в Александрії з'явилися християни, які поділяли погляди богословів антиохійської школи на будову світу. Згідно з Теодором Мопсуестійським, одним із чільних богословів цієї школи, космологію необхідно створювати на основі буквального розуміння всіх свідчень Біблії. На думку Філопона, такий буквалізм неможливий. Адже в Біблії Богу та ангелам приписують наявність рук, ніг, серця. Окрім того, Біблія свідчить і про духовну сутність Бога та ангелів. Якщо богослови обирають буквальне розуміння біблійних висловлювань про духовність Бога, а всі антропоморфізми вважають

метафорами, то подібну методологічну операцію необхідно здійснювати також і щодо інших біблійних цитат.

Антиохійська філософська теологія вибирає з Біблії фрагменти про кубічну природу світу, рухання сонця ангелами, душі зірок, залишаючи поза увагою ті фрагменти, які свідчать про ідеальне розуміння Бога, ангелів, існування світового сферичного порядку. Таку методологію Філопон критикує як тенденційну та суперечливу. Алегоричне розуміння всіх фрагментів з Біблії, які нібито підтверджують антиохійську картину світу, – можливе й необхідне. Алегоричне тлумачення ясного біблійного вчення про Бога, ангелів, людину та світ – неможливе.

У розповіді Шестиднева про перші дні творіння Філопон бачить свідчення на користь учення про створеність світу з чотирьох елементів. Планети та зірки не мають душ, оскільки висловлювання про те, що вони «славлять Бога» – метафора. Ангели не мають тіл, є чистими духами. Світила та планети рухаються не тому, що ними керують ангели, а завдяки первинному імпульсові енергії, яку надав Бог, та природним законам. Людину створено як образ Божий, тому що вона є розумною, вільною і здатною до творчості істотою. Людина може стати подібною до Бога, якщо буде мудрою, добродісною та творчою.

У 50–х роках VI століття Йоан Філопон пише низку христологічних трактатів, адресованих імператорові Юстиніану. Приводом для написання їх стало скликання халкідонітами П'ятого вселенського собору. Філопон намагався довести істинність монофізитського вчення, його неметафізичний характер і точну відповідність християнській керігмі у трактаті «Арбітр». У 60–70–х роках VI століття він пише трактати «Про Трійцю» та «Про воскресіння» у зв'язку з богословськими дискусіями в середовищі монофізитів. В цих всіх трактатах Філопон намагається довести, що його персоналізм у розумінні Бога, Христа та людини є правильним методологічно, бо відповідає вченню про перші сутності з Аристотелівського трактату «Категорії». Правильно розуміти теологічне вчення Філопона заважають особливості його термінології. Адже в

цих трактатах Філопон зовсім не визнає мови каппадокійців і мови Севіра, а використовує лише термінологію Аристотеля. Наприклад, слово «сутність» у нього означає, як і в «Категоріях» Аристотеля, індивідуальний предмет, що реально існує, в тому числі й конкретну живу істоту чи особистість. Якщо прийняти ті визначення понять, які він сам дає, то його теологія виявляється не вченням про сутності (одну – Христа, три в Трійці), а вченням про особистості (одну – Христа, три в Трійці). Сучасники Філопона не могли зрозуміти та прийняти радикальний персоналізм. Нинішні дослідники, навіть маючи досвід екзистенційної теології ХХ століття, також не розуміють Філопона.

Теологія пізнього Філопона є логічним продовженням христології, антропології та космології Ареопагітик. В Ареопагітиках автор-монофізит здійснює систематичну деконструкцію теологій та філософій, пропонує власний екуменічний проект, що ґрунтувався б на фідейзмі з мінімумом віросповідних тез. У творах пізнього Філопона ця мінімальну керігму фідейзму Ареопагітик перетворено на теологічну систему, виражену мовою тогочасної науки, філософії, логіки. Ця система є вченням про існування лише індивідів, особистостей, про відсутність універсалій як загальних реальностей, загальних сутностей. Система Філопона розвиває вчення Ареопагітик про те, що Бог є лише Діячем, люди є лише суб'єктами, й розширює його аж до універсального персоналізму. Цей персоналізм виражено мовою тогочасної філософії, науки та логіки. А тому персони названі не лише «особистостями», а й індивідуальними «сутностями», індивідуальними «природами». Проте персоналістичний та діяльнісний характер цієї онтології самоочевидний. Наголосімо лише, що Філопонова система не передбачає вчення, подібного до сучасного екзистенціалізму про «самостворення» особистістю себе самої, про незалежність від загальних властивостей. Не передбачає ця онтологія й того, що, оскільки всі є діячами, то діяльність є первинною та створює цих діячів. Його онтологія є саме персоналістичною, оскільки первинними та єдиними, що мають існування, є індивіди, особистості. Діяльність належить їм, але не створює їх. Особистості застають себе вже існуючими, а не самостворюють

себе. У цьому погляді Філопона аналогічні до сучасного релігійного персоналізму, але відмінні від екзистенціалізму та різноманітних філософій діяльності.

Таким чином, філософія Іоанна Філопона, який також використовував псевдонім «Діонісій Ареопагіт», стала першою системою візантійського неоплатонізму. Для ортодоксії система пізнього Філопона була відвертим викликом, на який неможливо було відповісти за допомогою коментування в потрібному річищі. Філопон, на думку ортодоксів, заслуговував на засудження через те, що суперечив вченню каппадокійців та халкідонітів і за формою, і за змістом. І якщо його теологічного вчителя Севіра сучасні богослови й історики теології намагаються реабілітувати як ортодоксального за змістом, хоча й антиортодоксального за формою (мовою теології) [1430], то реабілітація Філопона видається їм абсолютно неможливою.

Проте сам Філопон не переймався закидами ортодоксів, оскільки був упевнений у правильності своїх поглядів і як християнин, і як теоретик філософської теології. Це відчуття було наслідком глобального характеру всіх його задумів. Адже він був професором в Александрії, єдиним, хто певний час викладав філософію на території Візантії після закриття Афінської Академії в 529 році. Йому вдалося виховати ціле покоління філософів, що викладали після нього, язичників (Олімпіадор) і християн (Еліас, Давид). Він критикував головний пункт античного філософського світогляду – вчення про вічність та природну божественність світу. Він пише трактат «Про створення світу» для заснування цілої традиції християнської пайдеї в межах єгипетського монофізитства, тобто в межах церкви більшості населення провінції, у столиці якої він мешкав. Він спробував подолати розкол між халкідонітами та монофізитами під час та після Вселенського собору 553 року, коли імператор Юстиніан реалізовував політику часткового визнання правоти монофізитів-севіріан. Він критично переосмислює тріадологію, яка давно стала параграфом у підручниках, але перестала бути інтелектуальним викликом для розуму. Побудова Ареопагітик була лише одним з-поміж проєктів у цій глобальній

дослідницькій та пайделогічній діяльності Філопона. «Боецій християнського Сходу» був самостійним мислителем, вільним від забобонів усіх філософських і теологічних шкіл, сміливо деконструював старі метафізичні системи та створював те, що вважав реалістичним і науковим. І якщо у фізиці його критику Аристотеля та Прокла та його вчення про рух підтвердив Галілей, то у філософській теології висновок про визнання його часткової правоти може бути наслідком лише систематичного порівняння його вчення з бартіанством і сучасним православним персоналізмом.

Із погляду історії філософії особливо важливим є те, що й для Філопона після Ареопагітик Бог є не загальною Сутністю, а реальністю особистою, яка не має жодної загальної сутності, ні непізнаваної, ні пізнаваної. У цьому полягає фундаментальна відмінність Філопона від християнських платоників-каппадокійців, від багатьох візантійських неоплатоніків. Бог, на його думку, не є загальним Буттям, а є лише трьома Особистостями, трьома Діячами. У цьому фундаментальна відмінність візантійського неоплатонізму Філопона від теорій іншого видатного візантійського неоплатоніка Максима Сповідника. Таким чином, учення Філопона-Діонісія про Бога є типологічно єдиним і кардинально відрізняється від решти філософських теологій візантійських неоплатоніків, а також несумісне з християнським платонізмом й аристотелізмом.

Усі полемічні трактати Філопона, створені в 20–40 роки VI століття ґрунтуються на тому самому вченні про Бога, світ, людину, методологію богослов'я, яке знаходимо в Ареопагітиках. У цих трактатах засновник візантійського неоплатонізму знаходить нові аргументи на користь власної філософської теології, обґрунтовує її низкою нових аргументів. Об'єктом критики Філопона стає метафізика Прокла, Аристотеля, метафізичний буквализм антиохійського богослов'я. Християнська неоплатонічна система дає йому змогу переконливо обстоювати власну думку в суперечках із сучасниками, а вільне від метафізичних штампів мислення зробило його предтечею Нового часу у філософії та фізиці. Учення Прокла про вічність світу як наслідок вічності причини світу Філопон критикує насамперед за те, що

Прокл уподібнює Творця до неживого й нерозумного сонця та не припускає навіть можливості існування подібності між Богом і розумною, вільною, творчою людиною. Філопон доводить, що Причина світу (як Творець, як Діяч) подібна до людини-творця. Бог є розумною істотою, а тому його властивість «бути творцем» аналогічна до властивості граматака «бути граматином». Бог – завжди Творець, оскільки завжди має передзнання про світ, який колись буде створено. Бог завжди актуально Творець. Він не навчається ним бути. Проте Бог не завжди творить. Творіння є зовнішнім актом щодо його здатності бути Творцем. Цей акт нічого не змінює у внутрішньому житті Бога, нічого не змінює в його властивості «бути Творцем». Навіть якщо погодитися з Прокловим порівнянням Бога із сонцем, неможливо довести, що змінюваність спричиненого має зумовлювати змінюваність Причини. Акт Божого творіння не є процесуальним, а здатність до творіння не лише в Бога, а й у людини не є процесуальною. Світ є темпоральним і змінним за власною природою. Створений світ подібний до Бога не абсолютно, а лише настільки, наскільки це можливо для створеного. Учення про вічний ефір чи вічну матерію, нескінченно протяжний час не відповідають реальному стану речей та є самосуперечливими. Існування світу в часі, а не вічно не є злом, оскільки зло – це відхилення розумних істот від природної для них діяльності. Філопон також доводить, що вчення Аристотеля про існування ефіру самосуперечливе, адже невидимий і незмінний елемент просто не може бути матеріальним. Аристотелівська теорія вічності світу заперечується неможливістю існування актуальної нескінченності в просторі та часі, яка мала б постійно змінюватися новими актуальними нескінченностями. Антіохійська філософська теологія вибирає з Біблії фрагменти про кубічну природу світу, рух сонця ангелами, душі зірок, залишаючи поза увагою ті фрагменти, в яких виражено ідеалістичне розуміння Бога, ангелів, світового порядку. Філопон доводить, що алегоричне розуміння всіх фрагментів з Біблії, які нібито підтверджують антіохійську картину світу, й можливе, й необхідне. Проте алегоричне тлумачення ясного біблійного вчення про Бога, ангелів, людину та світ неможливе. Деконструкція

антиохійського буквализму демонструє, що фідеїзм Філопона як фідеїзм філософської теології відрізняється від звичайного фідеїзму догматичних мислителів. У трактатах «Арбітр», «Про Трійцю», «Про воскресіння» Філопон намагається довести, що його персоналізм у розумінні Бога, Христа та людини є правильним методологічно, бо відповідає вченню про перші сутності з Аристотелівського трактату «Категорії». Учення пізнього Філопона було невірно проінтерпретовано сучасниками як теорія сутностей, хоча воно є вченням про існування тільки індивідів, особистостей, які лише називаються «сутностями».

Висновки розділу

У розділі аналізувалися твори засновника візантійського неоплатонізму Йоана Філопона. При цьому ми брали до уваги доведену нами в першому розділі теорію про те, що Йоан Філопон був також і автором Ареопагітик. Виявлено, що першим етапом еволюції класичного візантійського неоплатонізму була антиметафізична філософія Надбуття, яку розвивав Йоан Філопон. Початком нової філософії стала теорія діяльності; згідно з нею, діяч передає кінетичну енергію об'єктові, на який впливає. Це дало Філопону змогу створити вчення про самостійне існування створеного, якому надається кінетична енергія від Бога-Діяча. Із неоплатонічної еманацийної тріади «перебування – вихід – повернення» Діонісій-Філопон розвиває лише теорію «повернення». Учення ж про «повернення» стає фундаментом для етики, гносеології, антропології, ангелології. Таїнства й обряди Церкви є символами етапів повернення розумної душі до Бога-Першопричини – повернення, що є онтологічним і етичним, а не містеріальним і містичним. Людина, а особливо філософ, є подобою ангелів, Церква як нове людство подібна до ангельської єдності та до держави Платона. Діонісій-Філопон створює негативну антропологію оскільки згідно із ним людина покликана стати ангелом, «чистим розумом», який «повертається» до Бога. Людина за своєю сутністю є розумом, що необхідно «повертається» до Першопричини й не може при цьому пізнати

цю Першопричину, до якої він природно спрямований, пізнати Яку природно прагне. Філопон-Діонісій доводить, що Бог-Діяч сам по собі не має жодних властивостей, а всі можливі характеристики описують Його діяльність. На основі такої теорії є можливою деконструкція всіх філософських і теологічних визначень Бога.

Доведено, що згідно із Ареопагітиками категорії Благо, Причина, Промисел характеризують діяльність Бога як благої розумної причини всього. Проте сам Бог залишається живим Діячем, який уникає визначення, оскільки Він є Причиною своєї діяльності, яка спричинює все. Благо, Причина, Промисел – характеристики лише діяльності Бога, і до них зовсім не причетні створені істоти та речі. Буття – це теж властивість діяльності Бога. У Бутті існує все створене. Це Буття є часом та вічністю для всього створеного. Буття – це перша з властивостей діяльності Бога, до якої створені істоти та речі є причетними. Аналогічно Діонісій деконструював усі традиційні визначення Першопричини і вважав, що цим інтелектуальним експериментом, описом якого став трактат «Про Божественні імена», він довів: Бог сам по собі є справді Невимовним і не має жодного імені. В межах філософської теології Його не можна навіть назвати Трійцею.

Встановлено, що Філопон-Діонісій зі своєї онтології Надбуття зробив гносеологічні висновки про неможливість Богопізнання. Щодо Першопричини не можливе ні дискурсивне, ні інтуїтивне, ні містичне пізнання. Філопон-Діонісій в межах філософської теології здійснює теоретичну деконструкцію всіх традиційних визначень Першопричини – філософських, теологічних, релігійних, містичних. Радикальний агностицизм на думку Ареопагіта має бути основою для утвердження толерантності та християнської єдності. Епістолярне завершення Ареопагітик – короткий трактат «Про містичну теологію», написаний у жанрі послання, та «Листи» – створені як нагадування про найважливіші тези вчення, що були доведені в трьох великих трактатах «Про Божественні імена», «Про небесну ієрархію» та «Про церковну ієрархію». «Нагадування» було різновидом «духовних вправ» в античній та середньовічній

філософії. В своєму нагадуванні Філопон підкреслював важливість гносеологічних висновків із своєї теології та антропології.

Виявлено, що в пізній період творчості Філопон критикує вчення неоплатоніків про постійну еманацию та висуває докази на користь існування Надбуттєвого Бога-Творця як Особистості. Філопон критикує античний неоплатонізм за уподібнення Творця до неживого й нерозумного сонця. Особистий Бог-Творець подібний лише до розумної, вільної, творчої людини. Творчість не повинна бути постійним процесом, оскільки творець залишається собою навіть тоді, коли не творить. Творіння є зовнішнім актом щодо здатності «бути Творцем». Як будівничий залишається будівничим і в проміжках між працею, і перед зведенням першого будинку – аби він міг бути будівничим, так і Бог є Творцем навіть тоді, коли не творить. Отже, теорія еманации критикується із позицій вчення про свідому і вільну діяльність Особистого Бога.

Єдність вчення Йоанна Філопона із неоплатонізмом Ареопагітик після проведеного аналізу можна вважати ґрунтовно доведеною. Вчення про Бога-Творця та його творчість в Ареопагітиках є такими, що унікальне не лише для VI століття, але і для всього середньовіччя. Лише один автор розвивав такі погляди, не дивлячись на нерозуміння сучасників, і це – Йоанн Філопон. Доведення єдності філософської теології Йоана Філопона (і раннього, і пізнього періоду творчості) із ареопагітизмом є важливим висновком, який змінює наукові уявлення про генезу візантійського неоплатонізму, про богословські вчення християнських неоплатоніків. Вчення Йоанна Філопона (Діонісія Ареопагіта) є цілісною системою християнського неоплатонізму, яка виникла в 520-ті роки та розвивалася аж до смерті її автора близько 570 року.

РОЗДІЛ 3

НЕОПЛАТОНІЧНА ОНТОЛОГІЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА

3.1. Філософська теологія Максима Сповідника

Максим Сповідник (580-662) – видатний візантійський мислитель, в творчості якого візантійська теологія досягла власної зрілості. Він не лише виявився видатним захисником ортодоксального вчення проти ересі монофелітів, але і створив всеохопну філософську систему. Єдиним недоліком його творчості стало те, що власну систему Максим не виклав в єдиному творі, але використовував її частково у великій кількості екзегетичних, полемічних та педагогічних творів.

Філософська теологія Максима з'явилася та розвивалася в певному контексті, головними складовими якого були тенденції в пізньому античному неоплатонізмі та теологічні дискусії ортодоксів з нової ересю монофелітів. Філософія попереднього видатного візантійського неоплатоніка Філопона не стала панівною. Систему візантійського неоплатонізму Філопона-Діонісія критично зустріли останні філософи власне неоплатонічної школи. Спростуванню поглядів Філопона у фізиці та філософії присвятив багато уваги учень Дамаскія Симплікій, що перебував після закриття Афінської Академії в Харані. У власних коментарях до Аристотеля Симплікій наводить аргументи Філопона проти нескінченності світу, надприродності небесних тіл, проти Аристотелівської теорії руху, – і систематично критикує Філопона, реконструюючи античний світогляд. Працюючи Філопона в теорії руху стала очевидною після дослідів Галілея, в космології – після відкриття обмеженості Всесвіту як продукту великого вибуху в ХХ столітті. А для сучасників Філопона та Симплікія було очевидним лише те, що кожна з позицій має власне обґрунтування. Тому молодші сучасники й учні Філопона повернулися до звичайного стилю викладання античної філософії, відкинувши його критичний пафос. Тимчасово перемогла психологія збереження традиції, а не заснування

нової. І лише через століття Максим Сповідник продовжив нову традицію візантійського неоплатонізму, докорінно її реформувавши.

Олімпіадор, молодший сучасник Філопона, був язичником і при викладанні Аристотеля та Платона займався апологією їхніх поглядів і навіть язичницького світогляду загалом. Зокрема, Олімпіадор учив про надприродність небесних тіл. Наступне покоління неоплатонічних філософів (Еліас, Давид, Стефан), які всі були християнами-монофізитами, викладали пропедевтичний курс з коментування Аристотеля, а вчення різних філософів викладали без жодної критики. У них сформувалася концепція багатьох можливих істин у філософії, які існують як «гадки» філософів поряд із істинами теології. Наприклад, Стефан викладав учення про вічність світу «згідно з Аристотелем», хоча як християнин визнав часовість космосу. Так само він викладає вчення про п'ятий елемент «згідно з деякими», хоча знає, що це вчення критикувалося Філопоном. Стефан навіть учить про одушевленність небесних тіл та існування душ до їхнього втілення, хоча знає що це вчення засуджене ортодоксальними теологами на соборах 543 і 553 років [662, 315-317; 1473, 410-456].

Сферою, де вплив системи Філопона виявився більшим, була християнська теологія. Персоналізм Філопона (Діонісія) став основою для формування вчення монофелітів. Можна сказати, що це вчення стало відповіддю халкідонітів на його екуменічні пропозиції. Проте зі спробою перейти до монофілітства в 30–70 роках VII століття халкідоніти значно запізнилися, оскільки сам Філопон давно помер і серед монофізитів не було видатних теологів його рівня чи рівня Севіра, які б гідно могли оцінили це монофелітство халкідонітів.

Монофеліти вчили, що після єднання Божественного та людського у Христі існує лише один діяч – сам Христос. Дія та воля Христа є власне дією та волею Його Божественної особистості. Людські дії та волі підкоряються Божим велінням як інструмент майстрові. Як такий інструмент, що за жодних обставин не може діяти самостійно, а втілює через себе дію майстра. Таким чином,

христологія Філопона була сприйнята в частині вчення про односуб'єктність Христа як діяча, у частині оцінки Його людинності як інструментальної реальності. Та водночас монофеліти намагалися не говорити про «злиття» Божественного та людського, заявивши про прийнятність і халкідонських висловів щодо цього через таємничість Христа, через апофатичність Боголюдськості. Схема монофелітів приваблива своєю психологічною очевидністю, відсутністю метафізичних тверджень про природну активність Божественного та людського у Христі. Учення про прагнення самих сутностей до власної діяльності, довершеності, ентелехії видавалося монофелітам «платонізмом», тобто вченням прокліанським. І тут історично вони мали рацію, оскільки прокліанське вчення про природне прагнення (ефесіс), що ввібрало й відповідне вчення Аристотеля про прагнення природи до власної довершеності, стало основою для вчення Максима Сповідника. Таким чином, перша система візантійського неоплатонізму Філопона (Діонісія) в першій половині VI століття у вигляді монофелітства кинула виклик ортодоксії. Останній вдалося відповісти на належному для теоретичної дискусії рівні через створення Максимом другого типу візантійського неоплатонізму. Ортодоксальне вчення про Бога та людину, про Божу та людську волі во Христі, захищалися Максимом не лише як положення віровчительні, але і як вчення, обґрунтовані в межах його богословсько-філософської системи. Якщо Діонісій деконструював всі метафізичні вчення про Бога, то Максим розпочав із розбудови власної метафізичної системи.

Першою і головною складовою теоретичної системи Максима була його філософська теологія. Учення про Першопричину визначає тип його візантійського неоплатонізму. Це відрізняє філософську систему Максима від ареопагітичного неоплатонізму, де першою складовою була онтологія створеного розуму, яка впливала на загальну логіку системи та на вчення про Бога-Діяча. Максим мав за взірець філософію Прокла, що побудував власну систему на основі вчення про Першопричину й не вважав жодну з

філософських дисциплін пропедевтичною стосовно філософської теології¹³.

Першим великим філософським твором Максима є «Амбігви до Йоана» (628–630 pp.). У них він намагався знайти нові можливості побудови неоплатонічної християнської філософської теології, яка була б виразом ортодоксії в думці та дослідженням метафізичних засад ортодоксального світогляду. Філософська теологія мала, на думку Максима, знайти дефініцію Першопричини, а також визначити чи хоча б описати властивості Божественного.

Максим розпочинає свої роздуми, вводячи загальне поняття про Бога («Амбігва 7»): Бог є причиною всього. Як Причина Він створює існування й сутності всього, дарує всі індивідуальні та загальні властивості. Створивши все, Бог-Причина регулює розвиток Всесвіту, є Промислителем. Він же визначає кінець цього розвитку, є Благом, до якого всі рухаються: адже саме в причетності до Блага досягається вічне блаженство. Таким чином, Бог за своїм формальним визначенням є Причиною всього, а отже є Творцем, Промислителем і Благом (предметом бажання). І саме після формального прояснення поняття Бога можна поставити онтологічне запитання: чи є Бог-Причина Буттям, Небуттям, Надбуттям? Максим у «Амбігві 10» вводить первинне онтологічне розрізнення: все є обмеженим, Бог є безмежним; усе існує як обмежене, «Бог існує просто» [170, 1153В]. Максим особливо наголошує, що обмеженим є не лише чуттєве й часово-просторове, а й умоосязне, вічне [170, 1153А]. «Усе, що після Бога, має існування, та має його не просто, а лише певним чином» [170, 1180D]. Просте існування Бога Максим чітко відрізняє від усього умоосязного, що є важливою відмінністю неоплатонізму Максима від неоплатонізму Августина. Для Августина числа, родові та видові поняття, якісні й кількісні характеристики самі по собі є реальностями Божественними, вічними та незмінними. А Максим наголошує на

¹³ Хоча в межах шкільного викладання Прокл використовував звичайну систему неоплатонічної пайдеї.

тому, що всі ці реальності є створеними й обмеженими, а Бог – трансцендентний над ними.

Таким чином, запровадивши поняття про Бога як просте Існування, Максим відразу відмежувався від об'єднання цього Існування в одну онтологічну сферу з ідеальним, а Августин такої помилки не зміг уникнути. Те, що Бог є простим і безмежним існуванням, не робить Бога катафатичним. Бог є безмежним абсолютно, й навіть неоплатонічне класичне поняття про нього як Єдиного не є адекватним щодо Бога, безмежного і невимовного [170, 1185BC]. Тож Бог у Максима є невимовним, трансцендентним щодо єдності як властивості (як і в Дамаскія), але при цьому є не надбуттям, а саме простим Буттям [170, 1185C, 1188B]. Бог є настільки безмежним, що для Нього не є адекватним і поняття безмежності, якщо його розуміти позитивно [170, 1188A, 1220C]. Також нерухомість Бога-Буття не можна розуміти позитивно, оскільки Бог наскільки «не рухається», настільки ж «не стоїть на місці» [170, 1221A]. Як і Дамаскій, Максим не боїться зробити висновок, що Бог є Невимовним і щодо нього неможливе адекватне знання [170, 1232BC]. Максим пояснює, що апофатичні твердження щодо Незнаного та Невимовного вже не можуть бути витлумачені позитивно, як у випадку відносних характеристик вищого у його порівнянні з нижчим. Наприклад, твердження про ангелів, як про істоти нематеріальні, відсилає до позитивного знання, що ангели є духовними істотами. Проте таке саме негативне висловлювання про Бога вже не відсилає до позитивних суджень про Бога. Таку обмеженість перетворюваності апофатичних висловлювань на катафатичні Максим пов'язує з тим, що Бог є Безосновною Основою [170, 1240CD]. Отже, Бог у Максима є власне апофатичним, як і Першопочаток у Дамаскія. Однак тоді, як в Дамаскія Невимовний і Незнаний Бог був Надбуттям, у Максима Він є простим Буттям, яке «і було, і є, і буде вічно, а краще сказати: є вічно, вповні існує» [170, 1233B]. Бог – це «істинне суще Існування» [170, 1257A], і саме щодо нього як «істинно сущого існування» неможливе наукове знання [170, 1257A]. Бог-Буття існує незалежно від того, чи існують створені й обмежені існування [170,

1233BC], є трансцендентним щодо сушого. Та «Він присутній як Суший» в усьому, що існує [170, 1257B]. Знання про те, що Бог існує [170, 1288B] і є Існуванням у Самому Собі [170, 1288D], не робить Бога чимось знаним, оскільки це безмежне існування є неосяжним. Однак із того, що Бог як Існування є причиною існування, благого існування й вічного існування, можна дійти висновку, що Бог є «Тим, що існує, Тим, що благоіснує і Тим, що вічно існує» [170, 1329B, 1392D]. Ці три аспекти існування в Богові дані в нероздільній єдності, тобто Він є саме Тим, що Благовічноіснує.

Отже, Максим у своєму першому великому трактаті «Амбігви до Йоана» дійшов висновку, що Бог є Буттям. Учення про Бога-Буття було розвинене в «Містагогії» як у програмному для Сповідника творі. Цей твір за формою є символічним тлумаченням літургії, за змістом – філософськими роздумами про Бога, світ, людину. «Містагогія», написана після «Амбігви» (приблизно 633 року), є унікальним в спадщині Максима твором тому що в ній даний творчий нарис усієї системи його неоплатонізму.

Згідно з Максимом, загальною основою, що уможливорює пізнання, є Бог як: 1) Єдиний Розум, необхідний для існування всіх суб'єктів та об'єктів мислення; 2) Єдине Слово, необхідне для всіх суб'єктів та об'єктів мовлення; 3) Єдине Життя, необхідне для суб'єктів та об'єктів життя [177, 664A]. Проте все може існувати, оскільки є Буття – найзагальніша Основа всього. Бог і виступає Буттям для всього, що існує, й уже завдяки цьому – і Розумом, і Словом, і Життям [177, 664A].

Бог є Основою Самого Себе, оскільки подальше сходження до Основ та Єдності вже неможливе, Бог є «Найєдинішим» [177, 665B]. Безосновна Основа всього якраз і є Богом. Мислити Основу можливо, лише якщо мислити все, що має Бога як Свою основу, що має Його як Причину, що залежне від Нього як від Початку. Бог незалежний від усього. Усе залежить від покладання Богом Себе та інших у буттєвому, розумному, логосному, живому аспектах. Мислити про Бога можливо в двох аспектах.

Отже, згідно з філософською теологією Максима, Бог є Буттям, Яке має в Собі Розум, Слово, та Життя. Застосовуючи категорії каппадокійської теології, Максим стверджує, що сам по собі Бог є за сутністю (загальним) Буттям, а за Трьома Іпостасями (індивідуальним) – Розумом, Словом і Життям, або Отцем, Сином і Святим Духом. Бог – це надбуттєве, надрозумне, надсловесне та надживе начало лише порівняно з існуючими, розумними, словесними та живими [177, 664В–С]. Заперечення будь-яких характеристик Бога необхідне лише при порівнянні Бога з «іншим», а не для Бога самого по собі [177, 664В–С]. Окрім того, навіть це заперечення характеристик не може бути абсолютним, оскільки Бог-Буття є надбуттєвою Основою буття, Бог-Розум є надрозумною основою розумності, Бог-Слово є надсловесною Основою словесності, Бог-Життя є наджиттєвою Основою життя. Розум, Слово, Життя – це «найєдиніші» основи різноманітних реальностей, що існують [177, 664А, 665В].

Отже, Максим використав неоплатонічну теорію тріад і творчо її перетлумачив для розбудови власної філософської теології. Центральним для цієї теорії стає такий висновок щодо Бога: «Отже Він має буття просте» [177, 664С]. Бог може бути названий надбуттям або «небуттям» лише стосовно «іншого» [177, 664В–С].

Згідно з Максимом, непізнаваним є саме просте Буття Бога в Собі: «Він має буття просте, невідоме та недоступне для всіх, невимовне й таке, що є вищим за будь-яке твердження та заперечення» [177, 664С]. Саме щодо цього Буття Бога в Собі неможливе жодне «пряме» ствердження й заперечення. Зазначимо, що, на думку Максима, називання Бога «надбуттєвим» або «надрозумним» є саме спробами визначити Бога, описати Його стосовно звичайної реальності. Адже тут Бог розглядається в аспекті порівняння з сущими, розумними, живими, й постулюється, що Бог не такий, що Він – надреальна Основа цих реальностей. Таким чином, гносеологічне заперечення для Максима є різновидом пізнання та пов'язане з порівнянням Бога й «іншого», а не зі спробами мислити Бога самого по собі. Щодо Бога самого по

собі заперечення так само неможливі, як і ствердження [177, 664В–С]. Заперечення властивостей і ствердження властивостей – це два методи пізнання, а непізнаним є протее Буття Бога в Собі [177, 664В–С].

Отже, Максим створює власну теорію Першопричини та вчення про її непізнаваність. Першопричиною є не тотожність Буття і Небуття в Єдиному, а саме Буття, яке є Буттям для Себе, Надбуттям для «іншого», джерелом буття «іншого». Неоплатонізм трансформується відповідно до вимог ортодоксального християнства, яке не може стверджувати, що Бог Сам по Собі є Небуттям або Надбуттєвою Тотожністю Буття та Небуття. Християнський Бог – це трансцендентне Буття, Яке говорить про Себе: «Я є Сущий» (Вих. 3:14).

В інших працях Максима знаходимо численні роздуми про Бога як Буття. У «Главах про любов» Максим визнає, що Бог є «Самоіснуванням, Самоблагістю і Самомудрістю» [171, 1025А], а тому Його суттєвими властивостями є «існування, вічноіснування, благість, мудрість» [171, 1024В]. Його Існування є вічним існуванням, оскільки Він є необмеженим і невизначеним [171, 1024А]. Для Бога існувати та вічно існувати – це те саме, а для створеного – це різні існування, різні міри причетності до Бога. А тому єдине Самоіснування для створеного проявлене у двох властивостях: існування та «вічноіснування». І навпаки: Божі мудрість і благість для створеного виявляються єдиним способом причетності до Бога, так званим «благоеіснуванням».

Сам Бог є «Тим, що власне існує» [171, 1025С]. Максим особливо наголошує на тому, що Бог не має того небуття, яке є протилежним до буття [171, 1025А–С], так само як Бог не має протилежного до благості та мудрості – пристрасті та незнання [171, 1025А]. Бог є Божественною Безмежністю [171, 1048В], «Океаном Благості» [171, 1048В], Вічним Творцем [171, 1048С], «непізнаваною Мудрістю безмежної Сутності» Трійці [171, 1048С], «безмежною й усемогутньою сутністю, що творить усе і є простою, єдиновидною, без'якісною, мирною та нерухомою» [171, 1049В].

У «Теологічних главах» Максим акцентує онтологічне розрізнення між Богом як Існуванням та всіма створеними існуваннями. Він описує Бога як «власне Існування» [172, 1085AB]. Усе суще не є причетним до «власне Існування» самого по собі. У «власне Існування» є властивість, першоенергія – «самоіснування» [172, 1101B], до якої і причетні всі суцї. Таким чином, у «Теологічних главах» Максим використовує для онтологічного розрізнення трїаду: «те, що поза причетністю», «те, до чого причетне», «те, що причетне» [172, 1100C-1101B]. Отже, наявні три елементи онтологічної схеми: два нестворені й один створений. По-перше, це власне Існування-Бог. По-друге, це властивість-енергія Існування – «самоіснування». По-третє, це суцї в причетності до «самоіснування». Ця схема є аналогічною до Ареопагітської, але в останній першим елементом схеми був власне Бог-Дїяч, який мав статус «надбуття». Максим приймає тезу Ареопагіта про те, що діяльність Бога – це «самобуття», а створене – причетне до самобуття. Для Максима принципово важливо, що прийняття тези Дїонїсія про те, що буття як таке є енергією Бога, не означає, що сам Бог є надбуттям. Згідно з Максимом, це означає, що Бог є «власне Буттям», «просто Буттям» і саме тому його енергія може бути «самобуттям». Максим розвиває вчення про Бога самого по собі як «власне Існування» всупереч вченню про надбуттєвість Першопочатку в попередньому неоплатонїзмі: всупереч уявленню Дїонїсія про надбуттєвого Бога-Дїяча та уявленню античних неоплатонїків про надбуттєве Єдине.

Максим наголошує, що Бога самого по собі справді можна схарактеризувати і як Єдине, і як Абсолютну Простоту, і як Повну Трансцендентність, і як «Те, що поза причетністю». Проте, на його думку, все це не означає, що Бог є Над-існуванням. Відповідно до уявлень античного неоплатонїзму, Існування є чимось складним, оскільки складається з власне Єдиного, що існує, та існування Єдиного. Таку логїку, визначену платонївським «Парменїдом», Максим відкидає.

Бог сам по собі є Існуванням, а єдність є властивістю цього Існування. Так само властивостями цього існування є простота, трансцендентність. Цї

властивості не є чимось окремим в Існуванні, а характеризують це Існування як Існування. У такий спосіб Максим повертається до логіки Парменіда, викладеної в його поемі «Про природу». Існування існує, а неіснування не існує. Існування має характеристики, але не через покладання цих властивостей, а просто як Існування. Тобто Максим приймає категорії античного неоплатонізму, але не приймає основні доктринальні твердження цього неоплатонізму, виробляючи власну концепцію християнського неоплатонізму. Тож у «Теологічних главах» Максим погоджується з тим, що Бог сам по собі є «Тим, що поза причетністю» та Єдиним, але відкидає вчення про Нього як Надбуття. Він доводить, що цей Бог є саме Буттям, «власне Існуванням».

Максим, на жаль, не вводить окремих термінів для трьох складових, виокремлених онтологічним розрізненням: для Бога-Буття, енергії-буття та створених у причетності до неї сущих. Усе однаково називається існуванням, «*to einaï*», або ж буттям, «*to on*». Тому Максимові доводиться шукати смислові засоби для виразу онтологічного розрізнення. Він пише, що Бог сам по собі є власне Існуванням, і це власне Існування є лише Богом самим по собі [172, 1085AB]. У собі Бог є трансцендентним над тим «самоіснуванням», яке є Його енергією [172, 1101B]. У цьому «самоіснуванні» існують усі суцї істоти та речі – через причетність [172, 1101AB]. Отже, «самоіснування»-енергія Бога-Буття є ідеальним простором і вічним часом для існування всього створеного. Сам же Бог по собі є власним Існуванням, а не є існуванням-для-інших. Цим існуванням-для-інших є лише Його енергія. Бог же сам по собі як Існування є причиною «самоіснування»-енергії, причиною цього існування-для-інших. Ця енергія-«самоіснування» покладена Богом як умова можливості існування інших. Причому покладена вічно. Усі ж «інші» є створеними в часі та просторі, але глибинною основою їхнього існування є саме причетність до вічного й позапросторового «самоіснування», цієї енергії власне Буття. Отже, створені існування мають власні місце та час не в Бутті як такому, а в Енергії Буття.

Власне Буття та його енергія-самоіснування є безмежними, трансцендентними, єдиними, простими, позапросторовими, позачасовими. Енергія-самоіснування є безпосередньою Основою для існування кожного створеного. Власне Буття є Основою для існування створених опосередковано – як причина власної енергії, як джерело «самоіснування», у причетності до якого існують усі створені. Парадоксально, але згідно з Максимом, можна стверджувати, що все є причетним і до Бога самого по собі, власне Буття, – але не безпосередньо, а опосередковано – через енергію Буття. Те, що Бог-Буття та енергія-самоіснування є безмежними, не призводить до втрати розрізнення між ними. Бог-Буття є абсолютно трансцендентним щодо власної енергії-самоіснування. При цьому щодо суцільних створених є абсолютно трансцендентними і Бог сам по собі, і Його енергія [172, 1101А]. Такі парадоксальні роздуми ускладнюють розуміння вчення Максима про Бога, породжують численні суперечливі інтерпретації. Лише враховуючи всі висловлювання про Бога в «Теологічних главах» можна дати адекватну інтерпретацію, якій би не суперечили ті чи інші фрагменти. Саме таку інтерпретацію можна зробити, виходячи із загального вчення Максима про Бога, сформульованого в «Амбігві».

Філософська теологія Максима у «Теологічних главах» передбачає заперечення розрізнення «внутрішньої» та «зовнішньої» енергій, яке робив Плотин. Згідно зі Сповідником, енергія Бога є єдиною. Якщо в Плотина «внутрішня» енергія є безмежною, а «зовнішня» – обмеженою, то для Максима енергія є безмежною, а обмеженим є лише створене, інше щодо Бога та Його енергії. Проведення іншого розрізнення між безмежним й обмеженим є виправданим відповідно до метафізики Максима тому, що це розрізнення має збігатися з розрізненням між Богом і створеним, а не міститися всередині Божественного, як у неоплатонізмі Плотина.

Спорідненість між створеними існуваннями та енергією-самоіснуванням полягає лише в тому, що обидві реальності є «покладеними» [172, 1101В]. Однак енергія-самоіснування покладена як «частина Бога», Його діяльність.

Створені речі ж покладені саме через творіння, через створеність їх як іншого, не божественного. Тому щодо останніх можливе «обоження», а щодо першопокладеної енергії обоження неможливе: вона сама є інструментом – і дарування існування, і дарування обоження. Тому розуміння «покладання» енергії як її «створення» було б помилковим. Енергія-самоіснування є власною діяльністю Бога, природно властивою Йому, вічною, безперервною [172, 1100В-1101В]. А зі створеним Бог не має «природної спорідненості» [172, 1108В], ні сам як Буття, ні за своєю енергією-самоіснуванням.

Енергія Бога безпосередньо є не лише існуванням-для-іншого, а й Причиною (Початком), Промислом (Серединою), Метою та Суддею (Кінцем). Бог-Буття сам по собі є Причиною, Промислом і Метою лише опосередковано, як джерело власної енергії, а не безпосередньо.

Максим наголошує, що Бог сам по собі є непізнаваним і щодо нього можливе лише мовчання. Адже Бог як Буття є Єдиним, а не єдино-множинним чи множинним. Неоплатоніки помилялися, коли вважали буття єдино-множинним чи множинним і в цьому вбачали причину його раціональної пізнаваності. Бог сам по собі – єдиний, і тому є непізнаваним за допомогою звичайної раціональності. Знати його можливо лише в «мовчанні розуму», в екстатичній трансценденції від множини думок і споглядань до простоти Трансцендентної Монади-Буття [172, 1115В-1117С]. Це екстатичне пізнання є надраціональним, але все ж «спогляданням». І саме – «спогляданням Буття» [172, 1117В]. Споглядає Бога розум, розумна душа, але така, яка в екстатичному стані вже стоїть над множиною думок і споглядань, над дискурсивною й інтуїтивною діяльністю розуму [172, 1117АС]. Розум залишається розумом, але споглядає не за допомогою власної діяльності, а силою енергії Бога, тобто – екстатично. Отже, екстатична пізнаваність Бога є ознакою не Його надбуттєвості, а ознакою того, що Він справді є Єдиним і Простим Буттям.

Максим у своєму вченні про Бога самого по собі як Буття знайшов перший спосіб виразу візантійської ортодоксії у філософській теології. І в

цьому вираженні власного світогляду Максим суперечить і Ареопагітикам, і античному неоплатонізмові, пропонуючи власне бачення Першопричини. Учення Максима про Бога належить цілковито до середньовічної ортодоксії, але виражає її насамперед за допомогою філософських понять. Самостійність філософської думки Максима найбільш яскраво проявилася у вченні про індивідуалізацію Буття. У Безосновній Основі всього Максим віднаходить як елементи Безосновного¹⁴ Розум, Слово та Життя. Кожне буття, і Просте Буття також, структурується згідно з основною тріадою «розум – логос – життя» [179, 296В]. Необхідність цього структурування постулюється такими доказами: Буття не може бути «нерозумним», «несловесним», «неживим» [176, 892А–D]. Бог-Буття настільки не може бути «нерозумним», що власне і є Розумом, що має Буття. Він – «Розум, що істотно існує» [173, 1177В-1180А; 176, 892С]. Максим уточнює, що Бог є Іпостасю Розуму, який має сутність-Буття. Розум-Буття покладає Слово і Життя, без яких не може бути ні Розуму, ні Буття [173, 1177В-1180А; пор. 176, 892В–D]. Розрізнення Буття як Сутності, а Розуму, Слова та Життя – як Іпостасей ґрунтується на тому, що «сутність» позначає «загальне», а іпостась – «особливе», індивідуальне, особисте [175, 552В–553А]. І Буття є саме загальним, а Розум, Слово та Життя є саме «особливим». А тому Буття є сутністю Бога, а Розум, Слово та Життя є Іпостасями Бога.

Також, розрізнивши очевидно наявне суще та Його Безосновну Основу, можна опосередковано пізнавати наявність у Бозі Трьох Іпостасей через аналогію з основними властивостями світу, наявного сущого. Саме існування світу вказує на Буття як свою Причину; те, що існують сутності та їхні логоси, вказує на Розум як їхню Причину; розрізнення видів сущого вказує на Логос; сутнісний рух сущих – на Життя [179, 296В; 349, 180-181].

Розум, Логос і Життя притаманні [179, 296В; 176, 892С–D; 172, 1136А] Буттю, але не як властивості [176, 892С–D], а як три *індивідуальні* способи буття сутності Бога. При цьому троїчність – це *загальний* спосіб буття Бога [176, 893А; 177, 701А].

¹⁴ «Єдиного й безпричинного» [176, 892С].

Іпостасі як індивідуальні способи Буття розрізняють між собою через взаємні співвідношення. Розум перебуває завжди і ні від кого не походить, Логос і Життя походять від Розуму через народження та ісходження. Відмінність між народженням та ісходженням непізнана, але для нас вони реально розрізняються опосередковано, оскільки Логос походить від Розуму безпосередньо, а Життя – опосередковано через Логос. Іпостасні властивості власне характеризують спосіб буття (що тотожний способу походження). Покладаються Іпостасі, а іпостасні властивості не покладаються – вони завжди є в Іпостасей як їхні індивідуальні характеристики.

Покладання Розумом Логосу та Життя відбувається в межах одного Буття, однієї Сутності, що в усій своїй повноті надається Логосу та Життю [176, 892C–D]. Якщо властивості тотожні простій Сутності [172, 1116B-1117A], то Розум, Логос і Життя притаманні Сутності, але це такі Сутнісні Сили, що не можуть бути тотожними Сутності [176, 892D]. У тому ж сенсі Максим розрізняє «воіпостасні властивості» Розуму, Логосу та Життя та «неіпостасні» прості властивості Сутності.

Покладання Логосу та Життя є божественним *рухом* [170, 1032–1036], спрямованим «спочатку» від Розуму до Логосу та Життя, а потім від Розуму та Життя повертається до Розуму. Таке «коло» є сутнісним рухом вічного породження Іпостасю Розуму Іпостасей Логосу та Життя й покірливим буттям Логосу та Життя в Розумі. Таке «коло» є первісним рухом любові, Першою містерією любові Трьох, загальним способом буття Один в Одному – троїчним періхоресісом, взаємопроникненням Іпостасей, буттям Життя та Логосу в Розумі. Такий рух є постійним і незмінним у вічності, а тому є *спокоєм*. Цей рух породження й повернення аналогічний до неоплатонічної тріади «перебування» (Розуму) – «вихід» (Логосу та Життя) – «повернення» (Логосу та Життя до Розуму).

Таким чином, оскільки Бог для Максима – це Буття, до нього в різних аспектах застосовуються п'ять категорій Платона, описані в діалозі «Софіст»: сутність, тотожність, розрізнення, рух і спокій. Якщо Бог – Буття, то в Ньому є

розрізнення, що не знищують тотожностей, і рух, що не знищує спокій. Це можливо, оскільки «розділення» є не поділом на частини, а «примноженням» єдностей [58, 649CD], що не розділяє просту Сутність. Троїчність Особистостей є загальним способом буття сутності, що не вносить множини та складності в єдину й просту сутність. Розум, Логос і Життя – це Єдиний, Єдиний і Єдиний Єдиного; Простий, Простий і Простий Простого [172, 1124D-1125C]. Розрізнення не покладає розділення, єдність розрізненого не покладає «злиття» [177, 700D–701A].

В античному неоплатонізмі надбуттєвість притаманна Першій Іпостасі – Єдиному, а буття – Розумові. У християнському неоплатонізмі Максима кожна Іпостась і Сутність Бога є і Єдиним Трансцендентним, і Буттям.

Отже, тріадологія Максима має принципові відмінності від учення античного неоплатонізму про «перші три іпостасі»: 1) Перша Іпостась є Розумом, а не Єдиним; 2) її сутність є Буттям, а не Надбуттєвою Тотожністю буття і небуття; 3) немає субординації через тотожність загальної сутності-Буття для Трьох; 4) свою тріаду «Розум-Логос-Життя» Максим протиставляє відразу двом тріадам («Єдине-Розум-Душа» і «Буття-Життя-Розум»), які античні неоплатоніки застосовували для розуміння Божественного.

Зазначимо також, що Максим не будує власну теорію Бога в Собі виходячи з імперативу збереження Божественної Простоти, Єдності: для нього також важливо показати можливість розрізень. Адже Християнський Бог – це не лише Просте Єдине Буття, а й Три Іпостасі, не лише проста Сутність, а й властивості та дії. Максим міг би виходити лише з імперативу взаємодоповнюваності єдності та розрізень, єдності та структурності. Та насправді він намагається дотримуватися логіки самого Буття Безосновної Основи, звертаючись до згаданого принципу необхідності взаємодоповнюваності єдності та розрізень у Бозі лише як до способу підтвердження вже сформульованих теорій [176, 892A–893A]. Доводячи необхідність не лише єдності, а й розрізень у Першооснові, Максим на

грецькому Сході зробив у християнській філософії той принципово важливий крок, який на Заході здійснив Боецій [430, 128, 136–147].

Буття-Сутність має не лише Іпостасі, але і власні властивості, «сили». Властивості власне не покладаються, вони просто є¹⁵. Буття є, також є Його властивості. Властивостей не має лише ніщо, оскільки його власне немає. Усе, що є, має власні сутнісні властивості. Усе суще має сутність, сили-властивості, діяльність як прояв сил-властивостей. Прикладами схематизації за тріадою «сутність-сила-діяльність» можуть бути «Буття-мислення-думка», «Буття-воля-окреме воління»¹⁶. Властивості є певними «розрізненнями»¹⁷ у простій Сутності Бога, у Його простому Бутті. Причому розрізненнями не іпостасними, а такими, що є спільними властивостями Трьох, або властивостями Бога самого по собі. Властивості тотожні сутності. Мислення, Воля, Любов та інші властивості тотожні Сутності Бога, Буттю.

Максим наголошує саме на тотожності властивостей-сил сутності. Наголошує на тотожності сил і сутності, як і Августин, хоча каппадокійці й Діонісій наголошували на їхньому «реальному розрізненні» [566, 526]. Самі по собі сили-властивості тотожні сутності [172, 1116В-1117А] та вирізняються лише при діях Бога-Буття-Сутності. Бог як Буття має безмежну кількість позитивних властивостей буття. Позитивні властивості є такими, що належать до Буття, а не до його відсутності. Максим й ототожнює сутність, силу та енергію, й розрізняє їх, але наголошує на «пріоритеті» тотожності.

У сутності власне є лише одна сила, одна властивість. У сутності-Буття є сила-буття. У Безмежного Єдиного Буття є Безмежна Єдина Сила, крім Трьох Безмежних Іпостасей. Ця Єдина Сила, з одного боку, тотожна Єдиній Сутності, а з іншого – Єдина Сила відрізняється від Сутності, коли мислиться як безпосереднє джерело Діяльності, Енергії. З іншого боку, властивостей Бога – безмежна кількість, але пізнаваними є лише ті, для яких можна знайти аналогії у властивостях створеного існування.

¹⁵ Хоча іноді енергії св. Максим називає «покладеними» [172, 1101В].

¹⁶ У Бога немає актів вибору, але є окремі воління як реалізації волі.

¹⁷ Властивості називаються «розрізненнями» в Діонісія.

Властивості розрізняються завдяки різноманітності діяльностей, а не завдяки різноманітності «іншого». Тобто в Бозі Самому по Собі є Воля, Мислення та інші властивості. Бог не має потреби в іншому заради розрізнення в Собі властивостей. І їхнє відрізнення від сутності, і їхнє ототожнення із сутністю є внутрішньою діалектичною закономірністю божественного Буття.

Розрізнення Іпостасей є *індивідуалізацією* Сутності-Буття, розрізнення властивостей є *конкретизацією* Сутності-Буття. Індивідуалізація та конкретизація зовсім не тотожні. Тому Розум як Іпостась і розумність як суттєва властивість – різні, як індивідуалізація Сутності та її конкретизація. Так само – Логос та логосність, Життя та життєвість.

Важливим елементом філософської теології Максима є вчення про діяльність Першопричини. Аналіз учення Максима про діяльність Першопричини дає змогу виявити нові прикметні риси його оригінального християнського неоплатонізму.

Згідно з Максимом, буття має власну діяльність, «енергію» як прояв і сили-буття, і сутності-буття. Діяльності не має лише ніщо, оскільки його власне немає. Усе, що є, має власну сутнісну діяльність. Сутнісна діяльність є безпосереднім проявом сутнісних властивостей: розумний думає, вільний воліє, живий живе. Виявляються лише власне «позитивні» властивості Буття. Негативні характеристики, для яких потрібне порівнювання з «іншим», не можуть проявитися, оскільки вони є лише поняттями людського розуму, а не властивостями Буття. Так, нематеріальність не «нематеріалиться». І навіть нескінченність не «нескінченниться», а лише виступає ознакою «позитивних» властивостей – нескінченний Розум має нескінченні думки тощо.

Дослідники часто ототожнюють властивості не із сутністю, а з енергіями, що суперечить думці Максима, хоча й правильно для Ареопагітик. Згідно зі Сповідником, властивості є моментами сутності, тотожними їй, моментами, які можна розрізнити, пізнаючи їхні прояви у діяльності. В онтології Максима підстав ототожнювати властивості Бога з Його енергіями немає. Таке ототожнення є типовим автоматичним перенесенням «порядку

пізнання» на «порядок існування». Властивості пізнаються з енергій, а тому дослідники припускають, що в Максимовій онтології для Бога вони тотожні. Проте такому припущенню стають на заваді ясні твердження Сповідника про онтологічну діалектичну тотожність властивостей із сутністю в Бозі.

Отже, Максим застосовує щодо Бога-Буття неоплатонічну тріаду «сутність – сила – діяльність». Для нього Бог є Просте Буття, і Буття є Сутністю. Бог є Буття, і Він має буття як свою єдину властивість та має буття як свою енергію. Це означає, що при описі Бога за допомогою тріади «сутність – сила – діяльність» отримуємо парадоксальну тріаду «Буття-буття-буття». У порівнянні з «іншим», створеним, – і Буття-сутність, і буття-властивість, і буття-енергія є трансцендентними.

Індивідуалізація Сутності в Іпостасях та конкретизація Її у властивостях зумовлює квантифікацію та процесуалізацію енергій. Сутності властива розумність. Але Сутність здійснює мислення як акт не автоматично: акт мислення є процесом мислення Трьох. У цьому процесі Розум починає мислити, породжує думку, Логос власне мислить цю думку, а Життя завершує мислення цієї думки. Такий дивний на перший погляд спосіб здійснення процесу мислення цілковито відповідає способові буття Трьох Іпостасей, оскільки Розум власне є Буттям, а Логос та Життя продовжують божественне буття та повертаються до Розуму в перихорезисі, про що вже йшлося вище.

Проходження думки через Три Іпостасі зумовлює парадоксальну «індивідуалізацію» божественних думок. З одного боку, акт мислення Бога є одним-єдиним та має назви «Надвічної ради», Знання та ін. З іншого боку, ця одна-єдина Думка розрізняється на нескінченність думок, кожна з яких є конкретною та про щось конкретне (загальне чи індивідуальне, але конкретне). І кожна з них – через власну нескінченність – є всіма іншими думками, тобто кожна думка Бога пов'язана з усіма іншими думками Бога через ототожнення: вона їх має в собі, у власній нескінченності, кожна й усі вони є тотожними з однією-єдиною Думкою-Енергією, а остання – тотожною зі своїми Джерелами: Мисленням-властивістю, Буттям-Сутністю та індивідуалізацією Буття-Сутності

в Розумі, Логосі та Житті. А оскільки мислить в процесі мислення Трьох власне Логос, то кожна думка тотожна з Логосом, і всі разом думки – тотожні з Ним.

Максим також відрізняє енергію як діяльність від конкретного акту діяльності (*erga*, «діло»), здійснення енергії як конкретної дії. Діяльність – це індивідуалізований вияв загального, а «діло», «дія» – це конкретна індивідуально дана подія здійснення цієї індивідуалізованої загальної діяльності. Можливе буття без діла, але немає буття без діяльності [174, 341CD]. Тобто неможливе буття без власної діяльності, безенергійне буття, але можливе буття та діяльність без актів здійснення діяльності, без дій. Якщо протиставляти окремі дії й діяльність загалом, то діяльність постає як своєрідна здатність до актів і може бути ототожнена з силою (*dynamis*). Саме в такому узагальненому сенсі діяльності як здатності до всіх окремих актів Максим використовував поняття «енергія» в христологічних трактатах, коли стверджував, що кожна сутність – Божа, людська чи будь-яка інша, хоч і дана через індивідів, має загальну діяльність як здатність до окремих актів. Без діяльності сутність та індивіди, що належать до неї, не можуть існувати. Ця діяльність є особливою для кожної сутності, оскільки різні сутності мають різні діяльності. Ця діяльність як здатність до окремих актів є однаковою в усіх індивідів з однаковою сутністю – хоча не однаковими є їхні акти. Тільки в Бозі немає індивідуальних актів, оскільки окремі акти в Ньому є актами Трьох, актами, що їх разом здійснюють Розум, Логос і Життя. Отже, діяльність може розглядатися як здатність, сила, властивість сутності лише в протиставленні до окремих актів. Але сама по собі енергія – це саме діяльність, а не потенція (сила, могутність) діяльності; і сама по собі сила – це саме суттєва потенція діяльності, а не діяльність.

Максимові зрозуміло, що в Бозі кожна думка та вся нескінченність думок тотожні з Мисленням-властивістю, з Логосом, але не навпаки. Мислення та Логос не можуть бути тотожними з нескінченністю думок, оскільки перші є такою основою та джерелом останніх, що цілковито трансцендентні щодо них як своїх «наслідків». Через динамічний характер думок Бога Максим називає їх

«логосами». Прикметно, що в неоплатонічній традиції терміном «логоси» позначали ідеї, як вони діють через Душу Всесвіту на «інше», ідеї, що покладають матеріальну реальність. І саме такі «динамічні раціональні принципи» дали назву для ідей Бога у візантійській філософській теології.

Уся діалектика, притаманна процесові мислення, властива й для процесові воління. Здійснення воління через Три Іпостасі «індивідуалізує» божественні бажання. Хоча акт воління є одним-єдиним і має ту саму назву Надвічної ради, Мети (Плану) Бога, це єдине воління розрізняється на нескінченність бажань. Кожне з бажань є конкретним і про конкретне – загальне чи індивідуальне, але конкретне. І кожне з цих бажань – через власну нескінченність – є всіма іншими бажаннями, тобто кожне бажання Бога пов'язане з усіма іншими бажаннями Бога через ототожнення: воно їх має в собі, у власній нескінченності. І кожне з цих бажань та всі вони є тотожними з одним-єдиним волінням-енергією. А воління-енергія тотожне зі своїми джерелами: волінням-властивістю, Буттям-Сутністю та індивідуалізацією Буття-Сутності в Розумі, Логосі та Житті. А оскільки Розум лише починає воління, Життя завершує воління, власне воліє в процесі воління Трьох саме Логос, то кожне бажання тотожне з Логосом. І всі разом бажання тотожні з Логосом. Через це Логос має ім'я не лише Мудрості Бога, а й Воління Бога.

Для Максима очевидно, що окреме бажання та нескінченність їх тотожні з волінням-властивістю та з Логосом, але не навпаки. Воління та Логос не можуть бути тотожними з нескінченністю бажань, оскільки вони є такою основами та джерелами їх, які цілковито трансцендентні стосовно них як своїх «наслідків».

Процеси мислення та воління залежні від Сутності. Мислення та воління не можуть бути іншими, а лише нескінченними, благими тощо. Бог не може бути інакшим, ніж Він є. Мислення та воління тотожні з Його простим Буттям-Сутністю. Мислення та воління не можуть суперечити Буттю та всім властивостям, що тотожні з Буттям: Добру, Істині, Життю тощо.

Процеси мислення й воління залежні від Іпостасі Розуму, що визначає спосіб здійснення того мислення та воління, які породжує Сутність-Буття. Логос і Життя приймають ініційовані Розумом думки й воління. Як буття Логосу та Життя не може суперечити буттю Розуму, так і здійснення та завершення думок і волінь завжди не суперечить початку думок і волінь Розуму. Самий спосіб мислення та воління (єдиний процес, у якому Троє разом роблять одне) гарантує єдність усіх думок і волінь. У такій онтології Троє не можуть мати «власні» думки. Вони мислять суттєво та втрюх, але не окремо й не незалежно від Сутності. Немає актів вибору, але є окремі воління як реалізації волі. Немає актів роздумів, але є акти думки.

Отже, у Бозі відбувається внутрішнє розрізнення властивостей і діяльностей без «іншого», через конкретизацію та індивідуалізацію Сутності, через квантифікацію та процесуалізацію властивостей Буття в діяльності Буття як акти спілкування Трьох. Перихорезис спілкування ґрунтується на перихорезисі буття. Бог-Розум починає мислити, Бог-Логос мислить, Бог-Життя завершує мислення, і завдяки такому процесові єдиного мислення Трьох це мислення має повноту та конкретність без будь-якого наявного «іншого».

Найбільш яскраво неоплатонізм філософської теології Максима виражається у вченні про трансцендентальні властивості Буття. Як уже було доведено раніше, згідно з Максимом, Першопринцип – це Буття, що має сутнісні та іпостасні властивості, оскільки є Сутністю й Іпостасями. Про те, що Бог має властивості, які не є сутнісними та іпостасними, а саме такими, які в схоластичній традиції отримали назву трансценденталій, дізнаємося з п'ятого розділу «Містагогії» Максима, в якому читаємо: «Істина та Благо ... виявляють Бога. Проте Істина [виявляє Його], коли Божественне бажає виявитися зі [Своєї] сутності (оскільки Істина є річ проста, одна, єдина, й тотожна, неподільна, незмінна, й безпристрасна, неприхована, абсолютно непротяжна), тоді як Благо [виявляє Його] – коли [Божественне бажає виявитися] зі [Своєї] енергії (оскільки Благо є благодійне, промислительне щодо всього, що [походить] від Нього, зберігаюче)» [177, 673CD].

Істину та Благо не можна інтерпретувати як сутність та енергію Бога або як дії та сутнісні властивості Бога. Вони характеризують Бога загалом, причому в Його виявленості для людини, яка Його пізнає. При цьому в понятті «істина» схоплюється самототожність Бога в усій Його діяльності щодо «іншого», а в понятті «благо» – різноманітні аспекти діяльності щодо підтримання тотожності «іншого». Таким чином, «істина» («алетейя») означає не відкритість самої сутності Бога, а пізнаваність сутнісного з діяльності Бога, а благо – не саму енергію, а її благодійний відношення до «іншого». Отже, Істина та Благо характеризують Бога в Його відношення до світів, але в різних аспектах: істина характеризує момент сутнісного в сутнісній енергії, а благо – момент енергійного в ній.

Істина, а відтак, сутнісне в сутнісній енергії Бога характеризуються через три тріади: «простота – одне – єдине», «тотожне – неподільне – незмінне», «безпристрасне – неприховане – непротяжне». Такі характеристики є звичайними для опису самототожності божественного в античному неоплатонізмі [Th. Pl. I, cap. 20; 21]. Благо, а отже, енергійне в сутнісній енергії Бога характеризуються за допомогою тріади «благодіяння – промисел – збереження». Така тріада також сягає корінням античного неоплатонізму [Th. Pl., I, cap. 15, 16, 18]. Та до цих тріадичних характеристик ми ще повернемося далі, оскільки спочатку необхідно розв'язати глобальнішу проблему: чи існує, згідно з Максимом, третя трансценденталія на додачу до Істини та Блага?

Якщо Істина являє сутність, а Благо – енергію Бога, то можна припустити, що третя трансценденталія має являти Божественні Іпостасі. У п'ятій главі «Містагогії» Максим подає всебічний аналіз пізнання Істини людською душею через розум, а блага – через розсудок. Також Сповідник учив про пізнання Істини розумом із застосуванням відчуттів і про досягнення Блага через природну та через індивідуальну волю, а також через афективність. Усе це не залишає в людині жодної здатності, що могла б прагнути до Бога як до чогось іншого, ніж Істина та Благо. Саме це наводить на думку, що пізнання

третьої трансценденталії, яка виражала б персоналістичний аспект Першопричини, може бути лише екстатичним.

У висновках Максима до «Містагогії» знаходимо фрагмент, що є, на наш погляд, ключовим для визначення третьої трансценденталії: «Блаженне призивання Великого Бога й Отця, і проголошення «Єдин Свят» та наступного, і причастя святих і животворчих таїн виявляють через благість нашого Бога майбутнє усиновлення всіх достойних, єднання, спорідненість, божественну подібність та обоження. Подібним чином через це Сам Бог буде Всім у всіх спасаємих, сяючи як Першовзірцева та Причиннісна Краса для тих, хто через добродієність та благодатне знання гідні Його» [177, 709С].

У цьому тексті Максим стверджує, що після уподібнення Богові як Благові (через чесноти) та як Істині (через гнозис) можливе ще довершене («божественне») уподібнення й обоження через усиновлення Богом, Який являтиметься як Краса. При цьому Краса не лише являє Отця, а й покликана показати персоналістичне ставлення до людей Отця, Сина та Святого Духа, оскільки обоження й усиновлення здійснюються єдиною дією Трьох. Очевидно, що єднання з Богом як Красною має надприродний характер. Воно є містеріальним єднанням, оскільки здійснюється через таїнство причастя. Воно є екстатичним єднанням, адже людське пізнання й практичне прагнення до Бога вже зупинилися, досягнувши своєї довершеності в спокої розуму, розсудку, природного й особистого волінь. Краса виявляє особисте поривання Бога до «іншого» й аналогічне особисте поривання створеного до Бога. Таке поривання є найвищим різновидом любові.

Перш ніж проаналізувати традиційне та новаторське в ученні Максима про трансценденталії «Благо, Істина, Краса» у зіставленні з його попередником Проклом, необхідно виявити тріади, аналогічні до цієї головної. У «Главах про любов» знаходимо як найзагальніші характеристики Благо, Мудрість і Силу. У цій тріаді виражається ставлення Бога до «іншого» – творення, промислительне управління і правосуддя Божественного щодо створених світів [171, 984А]. У Максима можна нерідко зустріти твердження про необхідність, з одного боку,

пізнання ідей, згідно з якими Бог створив світ, а з іншого – пізнання ідей Божого Промислу та Суду. Прикметно, що Суд Божий Максим пов'язує з есхатологічною перспективою, так само як і трансценденталію «Краса». Одразу зазначимо, що тріада трансцендентальних властивостей Бога «Благо – Мудрість – Сила» була узвичаєною в пізньому античному неоплатонізмі. Наприклад, Давид Александрійський вважав, що філософ уподібнюється Богові, якщо стає добрим, мудрим і сильним. Божественному притаманні благість – оскільки «всі блага даруються богами», мудрість – оскільки «боги все знають», могутність – оскільки «богам усе під силу» [325, 48, 66]. «Довершений філософ» є благим – бо він дарує благо пізнання учням, є мудрим – бо хоче знати все і знає все, що корисне, і є могутнім – бо може все, чого бажає (адже він бажає того, що може) [325, 48, 66–67]. У Максима творення, промислительне управління й есхатологічне правосуддя дістають вираження ще в одній тріаді, що презентує ті самі сенси, але більш формалізовано. Це тріада «Початок – Середина – Кінець». Максим особливо наголошує, що ця тріада характеризує Бога не самого по собі, а лише Його діяльність щодо світів, оскільки Бог є творчим початком усього, серединою регулювання розвитку всього і кінцевою метою цього розвитку.

Максимова тріада трансценденталій має прокліанське походження. А саме: «загальними визначеннями» Божественного у Прокла в «Платонівській теології» [Th. Pl. I, 22–24; III, 22] названо Благо, Мудрість і Красу. У приписуванні цих атрибутів Прокл спирається на ідеї Платонового «Федра», де стверджується, що «божественне є прекрасним, мудрим і благим» [Phaedr. 246d8–e1]. Прокл стверджує, що ця тріада «загальних визначень» Божественного «виявляється в усіх виходах богів за свої межі» [Th. Pl. I, 22]. Тобто Благо, Мудрість і Краса характеризують Божественне в Його явленості для «іншого», у його діяльності щодо «іншого». Саме це стверджував і Максим у «Містагогії».

Згідно з Проклом, Благо, Мудрість і Краса як характеристики Божественного в його стосунку до іншого мають своєю основою

трансцендентальні властивості Божественного самого по собі: Буття, Промисел і Правосуддя. Адже Божественне є Благом, оскільки дарує буття «іншому», є Мудрістю, оскільки регулює розвиток іншого, і є Красою, оскільки повертає «інше» до себе. Так само й для себе Божественне у Прокла є Благом, оскільки перебуває в собі, є Мудрістю, оскільки виходить із перебування, і є Красою, оскільки повертається до перебування. Таким чином, тріада «Благо – Мудрість – Краса» ґрунтується за змістом на тріаді «Буття – Промисел – Правосуддя», а за формою – на загально-логічній неоплатонічній тріаді «перебування – вихід – повернення». У Максима тріада «Благо – Істина – Краса» ґрунтується за змістом на формальній тріаді «енергія – сутність – іпостасі». Порівняно з Проклом наявне ще одне перетлумачення: тріада «Творення – Промисел – Правосуддя» ґрунтується на тріаді «Благо – Істина – Краса», а не навпаки. Чи існує змістова залежність тріади «Благо – Істина – Краса» від тріади «Розум – Логос – Життя», що є Іпостасями Першопринципу? Існування такої залежності було б аналогією до прокліанського змістового узасадничення тріади «Благо – Істина – Краса» на тріаді «Буття – Промисел – Правосуддя». Однак такої залежності в текстах не можна простежити, а отже, Максим не переобтяжує власну думку штучними аналогіями. А саме так можна було б розцінити твердження про залежність за змістом тріади «Благо – Істина – Краса» від тріади Іпостасей. Насправді ж трансценденталія Краса являє Іпостасі, тоді як Благо є явленістю енергій, Істина – сутності.

Прокл ґрунтовно аналізує кожне з понять тріади «Благо – Мудрість – Краса», вирізняючи в кожній з них три моменти відповідно до логіки основної формальної тріади «перебування – вихід – повернення». При цьому кожен із елементів цих тріад отримує назви на підставі текстів Платона, які відігравали роль свого роду Святого Письма для Прокла. Утім, Максим, запозичуючи загальний аналіз понять «Блага», «Істини (Мудрості)» та «Краси», є вільним від використання назв різних моментів цих тріад, що є у Прокла запозиченнями з текстів Платона.

Згідно з Проклом, Божественне є Благом як Причина походження та збереження всього «іншого», а також як цільова причина всього. Тобто Благо – причина існування (*hyparxis*). Божественне є Благом і стосовно Себе, оскільки є причиною свого існування: адже Божественне існує лише завдяки самому собі [Th. Pl. I, 83, 21–24]. У Прокла Благо постає як тотожне існуванню в Божественній Причині усього й Себе [Th. Pl. I, 83, 12–13].

Для іншого Божественне існування як Благо є предметом бажання (*epheasis*, устремління), є Бажаним (*epheton*). У Божественному також є «бажання», а саме, устремління до самого себе. Це бажання тотожне існуванню в Божественному, про що ясно стверджував Плотин [Enn. VI, 8]. Завдяки бажанню бути собою Божественне зберігає себе – в існуванні й у своїй окремішності від «іншого» [Th. Pl. I, 102, 25–27]. «Інше» завдяки бажанню Блага зберігається в існуванні, зберігає власну причетність до Блага, причетність до Блага як Причини та Меті. Бажання існування є абсолютним («незгасимим») і в Божественному, і в іншому [Th. Pl. I, 102, 16].

Для всього іншого Божественне існування як Благо є самодостатнім (*hikanon*) для себе і сповненим сили [Th. Pl. I, 103, 1–3]. Божественність як блага самодостатність і могутність є джерелом достатності та сили для «іншого». Благо в цьому аспекті аналізується як абсолютна Могутність, від якої і до якої спрямовані всі зусилля «іншого» [Th. Pl. I, 103–104] – богів, людей, світу. У Божественному є сила, що очевидно. Проте сила є і в «іншого», й це сила сталого руху існування, сила творчості, що виявляється в кожному русі творчого виходу кожного «іншого» назовні. Така Сила руху до сповненості Силою притаманна Божественному, притаманна Благові, і є самим Божественним, самим Благом. І Благові притаманна сама сповненість Силою. Благо, Божественне як Самосила, Самомогутність і є самодостатністю, самостійністю. Самодостатність, самостійність притаманні й «іншому» – настільки, наскільки саме воно рухається до Сили, до Могутності. Творча самостійність виявляється у творчих виходах назовні, а тому й Благо-Сила, й усе суще (блага-сили) – творять [Th. Pl. I, 103, 1–25].

Отже, «іншому» та Благові притаманні не лише прагнення до існування Блага, а й творчий рух благого існування й дарування благого існування. Благо є Бажанням і Могутністю, Бажаним і Предметом зусиль. Оскільки воно є таким абсолютною мірою – Благо є свободою. «Інше» є свободою настільки, наскільки воно є бажанням і могутністю, спрямованими до Бажаного й Предмету зусиль. Бажаність є причиною перебування Блага в Собі, Могутність – причиною виходу Блага із Себе.

Для всього іншого Божественне існування як Благо є предметом зусиль прагнення довершеності, Довершеним (*teleion*). Довершеність є причиною повернення Блага до себе, причиною прагнення іншого до Блага. Усе повертається до себе, оскільки все виходить із себе. Якби не було виходу з перебування, то й не було б повернення до перебування. Бажаність–Могутність–Довершеність виявляються колом рефлексивної самототожності Блага. Те, що Благо має себе (а не щось інше) власною Довершеністю, робить Благо також Свободою, вільним існуванням [Th. Pl. I, 104, 3–20].

Проклівська концепція Блага є для Максима безпосереднім джерелом центрального для нього вчення про природне прагнення до Блага як природну волю створеного «іншого». Природна воля у Максима або прямо тотожна бажанню (*ephe-sis*) Блага як власне Бажаного, або є виявом такого бажання. Максим акцентує абсолютність, незгасимість та свободу бажання та його виявів. Бажання-ефесис сповнене творчої сили, спонтанності, з одного боку, й прагне довершеності – з іншого. Бажання, могутність, довершеність є природними, а їхній Предмет є Благом, Богом. Бог як Благо є Причиною виникнення, руху й довершеного спокою «іншого». Водночас кола перебування–виходу–повернення, за Максимом, немає, оскільки «інше», власне, не перебуває в Бозі, з'являється не як Його вихід, а твориться чудом, завершується не поверненням до тотожності, а лише відносним єднанням із Богом створеного, адже завжди зберігається розрізнення, покладене творчим актом. Таке явище є «розривом кола» неоплатонічної діалектики.

Отже, за Максимом, «інше» аналогічно до Бога є благом. Його ствердження благоді створеного загалом і благоді прагнення-воління створеного зокрема ґрунтуються й на прокліанській абсолютизації благоді всього суцього, на вищеописаній діалектиці Блага.

Другою трансцендентальною властивістю Божественного згідно з Проклом є Мудрість, існування мислення Божественного. Мудрість має три моменти: плерома суцких, породження істини та повернення недовершених до довершеності [Th. Pl. III, 79, 20–22].

Аналогією до прокліанської теорії Божественної Мудрості є вчення Максима про повноту Божественних логосів, вічне творче покладання їх і наявну довершеність. За всієї прозорості аналогії слід спинитися на проясненні збігу між прокліанською «повнотою суцких» і Максимовою «повнотою логосів». Для платонізму і неоплатонізму Суцце – це Божественний Розум, а повнота суцких – це повнота ідей. Для Максима повнота логосів є справжнім існуванням, існуванням нестворених суцких-ідей. Окрім цього, на думку Максима, є й інше справжнє існування – повнота речей, істот духовних і матеріальних світів.

Третьою трансцендентальною властивістю Божественного, згідно з Проклом, є Краса, предмет любові, причому ця любов є екстатичним еросом. Проклове розуміння Краси саме як абсолютного Коханого – Предмета екстатичного еросу, походить від теорії кохання та краси, викладеної Платоном у діалозі «Федр». Любов завжди є любов'ю до Краси. Прекрасні речі та істоти – це кохані як носії певної краси. Божественне є коханим як носій Краси як такої, абсолютної Краси. Кохання до універсальної Краси є екстатичним еросом, який є найвищим різновидом екстатичності.

Екстатичний акт любовного спілкування з Божественним для Прокла включає екстатичний вихід Божественного до «іншого» й екстатичне поривання «іншого» до Божественного. Такий вихід, що є виявом внутрішнього прагнення екстатичного виходу – еросу, сам має характер інтимної любові, яка у Прокла названа «ніжністю». Сам термін виникає через субстантивацію одного

з елементів любові, як це подано в Платона. «Інше» переживає «ніжність» до Божественного, коли зустрічається з Ним. Пориванням еросу «інше» досягає Предмета еросу, але при зустрічі переживає «ніжність» до Того коханого Божественного, з яким, власне, зустрілося. І навпаки: еротичне поривання Божественного до «іншого», сягаючи його, постає як ніжність. У спілкуванні «ніжності» Божественне постає як екстатично явлене для «іншого». «Інше» бачить Божественну Красу, пізнає її, але не силами власної сутності, а екстатично – силою самого Божественного, що являє себе і цим явленням дає можливість себе бачити. У спілкуванні ніжності «інше» бачить Красу як сяйво, зримає світло і бачить це сяяння силою самого світла, а не своїми здатностями. Так само і Божественне бачить «інше» як сяйво, як красу, що виявляється для Божественного – виявляється саме як «інше», а не Його ідеї про «інше» – в екстатичному пориванні еросу та ніжності (у стані замилювання-здивування). Отже, Краса є найзагальнішою характеристикою Божественного, що пізнає «інше» як «інше». Краса має три моменти: екстатична «еротичність» Бога в перебуванні (*monē*), Божественна екстатична ніжність виходу (власне еманції, *proodos*) й екстатичне повернення (*epistrophe*) до сяяння Краси. Так само еротичність, ніжність і сяяння є характеристиками «іншого», але не самого по собі, а в його причетності до абсолютної Краси. Можна сказати, що еротичність є пориванням до екстатичної трансценденції, а ніжність і сяяння є характеристиками іншого у стані екстатичного єднання з Красою.

За всього поривання Божественного до «іншого» як «іншого» це поривання виявляється любов'ю Божественного до Самого Себе, до Себе як Краси, оскільки «інше», згідно з Проклом, є окремішним від Божественного в умовному, а не безумовному сенсі. Усе створене Божественним є моментами виходу Самого Божественного й повернення Самого Божественного. А тому любов до «іншого» є любов'ю до власного інобуття, до власного виходу й повернення. І любов «іншого» до Божественної Краси є самолюбов'ю Бога. Це – любов Божественного-що-повертається до Божественного-що-перебуває та Божественного-що-виходить.

Власне, в Прокла тексти про Красу як трансценденталію [Th. Pl. I, 106, 20–107, 2; III, 80, 7–29] самі по собі мають меншу ясність для дослідника, є занадто узагальненими та схоластичними. Але звернення до Платона в пошуках джерел проклівської теорії Краси виявляє, що Прокл цілковито залежний від другої промови про кохання Сократа з платонівського «Федра» [Phaed. 244a–257b]. Прокл здійснює лише певну інтерпретацію, абсолютизуючи Предмет екстатичного еросу та виокремлюючи із загального Платонового опису діалектичну тріаду кохання до Краси, розуміючи його як ерос–ніжність–сяння. Для інтерпретації еросу Прокл використовує всю промову, де стосунок душі до Краси схарактеризовано як «еротичну манію», при цьому для Прокла платонівська «манія» є синонімом «екстазу». Для позначення другого моменту любові до Краси як «ніжності» Прокл запозичує термін із «Симпозіуму» [Symp. 204c4–5], що й сам засвідчує у посиланні [Th. Pl. I, 107, 14–15]. Проте саму «ніжність» як стан він описує під впливом характеристики переживань закоханого при зустрічі з коханою людиною, описання яких дано у «Федрі». За Платоном, «ніжність» – це переживання містеріального «трепету» та «страху», «благоговіння». Переживання філософа стосовно коханої людини є тими ж, що їх відчуває душа перед Предметом кохання всього [Phaed. 251a]. Третій момент любові до Краси описаний як у «Федрі», де неодноразово згадувано «сяйво краси», що його закоханий сприймає в коханому [Phaed. 251b3], а душа – в Божественному [Phaed. 251cd].

Як ми вже зазначали, у висновках «Містагогії» Максим стверджує, що Бог є Красою як предмет екстатичного ставлення. Бог є Красою як Той, що всиновлює людину Собі, обожнює її. Бог відкривається як Краса для людини в екстатичному єднанні, в містерії персональної любові. Максим, в дусі платонізму та неоплатонізму, говорить про сяйво Краси, що відкривається для всіх, із ким відбувається екстатичне сходження до єднання з Богом. Кінцевий ідеальний стан усіх людей мислиться як цілковита осяянність Красою, коли це сяйво робить усіх Богом, за збереження всього як «іншого». І Бог стає всім «іншим», залишаючись Самим Собою. У кінцевому екстатичному синтезі Бога

та створеного ці дві протилежності не зливаються в щось єдине, а єднуються у «взаємообміні» властивостей, у «перихорезисі» життя. Бог дарує Божественне життя створеному й приймає створене у своє Божественне життя. Сяйво Божественного життя в цьому колі «перихорезису» є красою, а сам цей перихорезис – любов'ю.

Максим наголошує, що екстатичне пізнання Краси дається в містерії євхаристійного причастя. Окрім природного для християнського мислителя христоцентризму такого твердження можна побачити аналог із твердженнями Платона та Прокла. Останні пов'язували екстатичне пізнання Краси з містеріальною та теургічною практикою [Phaed. 244a–257b; Th. Pl. I, 112, 25–113, 11].

Згідно з Максимом, Бога як Благо пізнають вірою, як Істину (Мудрість) – спогляданням (знанням), а як Красу – любов'ю. Таке вчення у Максима має безпоседні аналогії з теорією Прокла, викладені у 25 розділі першої книги «Платонівської теології» про те, що Божественне Благо пізнається через віру, Мудрість – через істину, Краса – через любов. Така діалектика тріадичного пізнання Бога дістала найширше застосування у Максима саме в прокліанській інтерпретації.

Максим вчить у 5 главі «Містагогії», що Божественне Благо пізнається екстатичною «вірою». Це – екстатичний стан, що завершує практичний розумно-вольовий розвиток добродісної особистості. Саме такий стан вищої «віри» описує Прокл, і така віра не схожа на нижчі стани, позначувані як віра, тобто цілком відмінна від віри як «гадки» чи віри як довіри [Th. Pl. I, 110, 1–113, 11].

Аналогічно Максим учить у 5 главі «Містагогії», що Божественна Істина пізнається екстатичним «незабутнім знанням». Це – екстатичний стан, що завершує теоретичний розумно-споглядальний розвиток мудрої особистості. Такий стан вищого знання для Прокла є «істиною» як властивістю богів і душ [Th. Pl. I, 109, 17–23].

У висновках «Містагогії» Максим також учить, що Божественну Красу пізнають ті, хто вже вподібнився до Бога за доброчесністю та знанням, хто переживає екстатичне єднання із самим Богом. У цьому моменті вочевиднюється певна переінтерпретація прокліанства в Максима. Для Прокла пізнання Краси є найнижчим, потім іде пізнання Мудрості, а вершиною є пізнання Блага. Благо при цьому в межах тріади є перебуванням, Єдиним, Мудрість – виходом, Розумом, Краса – продовженням виходу й поверненням, Душею [Th. Pl. I, 108, 20–109, 1]. Для Максима трансценденталії не виступають іменами Іпостасей Першопочатку, а характеризують Бога загалом: як Сутності, Іпостасі, Енергій. У Максима пізнання Бога починається з пізнання Його як Блага через віру та чесноти, продовжується у пізнанні Істини через незабутнє знання й завершується пізнанням Його як Краси через любов. У Листі до Йоана кувікулярія Максим називає любов першою властивістю, яка передує Благові та Промислу (Мудрості) [175, 401C]. У межах християнського світогляду природно очікувати заміни любові до Краси любов'ю до Любові. Розуміння любові як першовластивості Бога зумовлювалося і визначенням Першого Послання ап. Йоана – «Бог є Любов» (1 Ін. 4:8), і тим, що взаємини Трьох є саме взаєминами любові.

Філософська теологія Максима займає унікальне місце в історії візантійського, і ширше – християнського неоплатонізму неоплатонізму. Максим створює філософську теологію, в якій наново осмислено й суттєву простоту Бога, і Його внутрішні розрізнення. Ідеал простоти зустрічається з первісною Розрізненістю (Нетотожністю) в християнському Бозі: Сутності та Розуму (Сутності й Іпостасі Бога-Отця). Подальші розрізнення покладаються через це наперед дане невиводиме розрізнення – Розуму та Сутності. Розрізнення (від Сутності-Буття) є абсолютним у випадку Іпостасей та відносним у випадку властивостей та енергій.

Максим не будує власну теорію Бога в Собі, виходячи з імперативу збереження Божественної Простоти, збереження Єдності: для нього важливо також показати можливість розрізень. Адже Християнський Бог – це не лише

Просте Єдине Буття, а й Три Іпостасі, не лише проста Сутність, а й властивості та дії. Максим покладає й простоту, й структурність Безосновної Основи. Утвердження простоти Бога «рятує» божественність, утвердження розрізненень «рятує» християнськість Бога. Цілковито простий Бог не міг би бути Живим персоналістичним Богом християнства.

Зазвичай тотожність буття та дії в історії філософії осмислювалась через зведення буття до дії. Саме так вчинили Плотин (Суций Розум як Енергія) та Тома (Бог-Буття як Чистий Акт). Максим уникає подібних спекуляцій через те, що дія є не безпосереднім проявом Сутності, тобто таким проявом, при якому можна повністю ототожнювати сутність та енергію. Дія є проявом Сутності, але таким, який уже «індивідуалізувався» через Три Іпостасі. І навіть властивості «бути актуальним», «існувати» не можуть бути абсолютно тотожними Сутності, оскільки такі властивості вже «конкретизовано» через існування Буття-Сутності в Трьох Іпостасях. Отже, немає тотожності Буття-Сутності навіть із властивістю «існувати» й енергією «існування», оскільки в Бутті-Сутності ці властивості й енергії конкретизовано й індивідуалізовано через Іпостасі, оскільки через найперше розрізнення в Бутті Розуму, Логосу та Життя вже неможлива цілковита тотожність та абсолютна простота, за якої були б тотожні сутність-буття, властивість-буття та енергія-буття. Три Іпостасі не можуть бути Іпостасями Дії, вони можуть бути Іпостасями саме Буття. Дія належить Буттю, є його природним породженням. Дія виявляється як дія Трьох, є властивістю їхнього буття у взаємопроникненні. «Персоналізація» Дії передбачає, що Дія покладається Трьома, а не передує Їм. Три Іпостасі онтологічно передують Дії, як і Сутність.

Бог Максима мислить Себе через енергії, тотожні сутності, але вони розрізняються як здійснені через Трьох. Бог суттєво-персоналістично переживає щастя буття, усвідомлює власне блаженство, щастя мислення, свободи, спілкування.

Для Максима Бог є живим, розрізненим Єдиним, а не простим аж до безбуттєвості Єдиним античного неоплатонізму. Він також не є «живою Дією»,

а саме живим Буттям. Бог християнства живий, дієвий, персоналістичний, навіть якщо це порушує постулати попередньої філософської та теологічної думки про необхідність абсолютної простоти для Бога.

Так само, як і для Парменіда, Безосновна Основа є для Максима простим Буттям, а не тотожністю Буття та небуття. Так само, небуття просто не існує, а Буття має в собі певну структурність властивостей-дій, що не порушують його простоти, а є ним самим. У Парменіда немає лише персоналістичного аспекту буття, його індивідуалізації, описаних Максимом. В особі Максима філософська традиція частково повертається до власних правитоків. Методологія мислення Максимом Безосновної Основи є неоплатонічною, але картина Бога, сформована в результаті, є оригінальною, її основний сенс полягає у ствердженні Бога як буття та Особистості. Ствердження Бога як Буття аналогічне до Парменідівського, а ствердження індивідуалізації Буття в Іпостасях – ортодоксально християнське.

Здійснений аналіз дає змогу зробити низку висновків. Бог за своїм формальним визначенням є Причиною всього, а отже є Творцем, Промислителем і Благом. Онтологічно ж Бог є безмежним Буттям. Завдяки безмежності Бог, не будучи надбуттєвим, є непізнаваним. Буття є сутністю Бога, що індивідуалізується в Розумі, Логосі та Житті і має своїми суттєвими властивостями мислення та воління. Бог промислює в усіх безкінечних загальностях і конкретностях ті можливі світи, виникнення яких волить та задумує Надвічна Рада Трьох. Діяльність Бога належать сутності, але здійснюються Трьома: Розум починає дію, Логос власне діє, Життя завершує дію. Таке вчення дає змогу мислити, що при єдності діяльності Бога вона є також множинною. Єдина Божа діяльність Трійці відображає Буття-Сутність як Благо, Трійцю як Любов, властивості як Мудрість. В цьому вченні про трансцендентальні (надкатегоріальні) властивості Бога Благо-Любов-Мудрість Максим творчо переосмислює вчення Прокла про трансценденталії Благо, Мудрість, Красу. Благо пізнається моральною вірою розсудливості, Мудрість – інтуїтивним спогляданням розуму, Любов – містеріальною любов'ю. У своїй

теорії структури Першопричини та її діяльності Максим сміливо долає традиційні для філософії та теології забобони щодо необхідності абсолютної простоти в Бозі та доводить, що простота Бога поєднується в Ньому зі структурою «розрізненень без розділень». Загалом учення Максима про Бога як Буття є оригінальним ученням, самостійним не лише щодо античного неоплатонізму, а й щодо візантійського неоплатонізму Ареопагітик. У вченні про трансцендентальні (надкатегоріальні) властивості Бога Максим творчо перосмислює вчення Прокла про трансценденталії Благо, Мудрість, Красу.

3.2. Неоплатонізм Максима Сповідника в космології: трансформація вчення Прокла про еманацию

Теорія еманации у філософії античного неоплатонізму – це всеохопне вчення для пояснення способу існування всього, що походить від Єдиного. Це вчення дає змогу в межах єдиної теорії описувати теологію Розуму та Душі, космологію й антропологію, гносеологію й етику, язичницькі теургію й сотеріологію. Зазначмо, що теорія еманации стала всеохопною в системі Прокла, а в Плотина вона використовувалася переважно в теології та психології. Максим у сьомому трактаті «Амбігва» аналізує теорію еманации Прокла та на противагу їй формулює власне вчення про еманацию, що має низку принципових відмінностей від ідей Ареопагітик. Максимова теорія еманации є значним досягненням візантійського неоплатонізму, оскільки в єдиній динамічній теорії каузальності створюються метафізичні принципи для космології та антропології.

П. Шервуд у фундаментальному дослідженні «Рання Амбігва Максима Сповідника та його спростування оригенізму» виявив, що логіка, космологія, антропологія Максима в «Амбігва 7» були полемічно спрямовані проти оригенізму. П. Шервуд не міг вказати, з ким саме з сучасників полемізує Максим. На нашу думку, це був оригенізм пізніх александрійських неоплатоніків. На початку VII століття останній александрійський неоплатонік Стефан відкрито проповідував оригенізм і антропології, що бачимо в його

коментарі до твору Аристотеля «Про душу». Важливо, що оригенізм Стефана є філософським ученням, поява якого була спровокована саме Проклом, його «Елементами теології». Тому Максим постійно переходить від критики оригенізму до критики теорії еманачії Прокла в тій її версії, яку викладено в «Елементах теології». Така критика для Максима можлива завдяки формулюванню його власної теорії еманачії.

Центральним для проклівської теорії еманачії є вчення про тріаду «перебування–вихід–повернення». Згідно з твердженням Прокла, «перебувати» може лише «самоіпостасне», тобто самоіснуюче, самодостатнє, абсолютне. «Перебування» – це спосіб існування Причини всього й ідеального, що належить цій Причині. Інше, наприклад, матеріальне, «перебувати» не може, а отже не може також «виходити» та «повертатися». Максим погоджується з цією тезою Прокла, але робить деякі важливі виправлення. Бог сам по собі справді перебуває в собі, але це не означає, що він із себе «виходить» і «повертається». Адже Бог є нескінченним і не може вийти за межі власної нескінченності [170, 1069В]. А отже, Бог перебуває в спокої. Максим також стверджує, що стан «перебування» характерний і для Божих ідей, логосів [170, 1080А]. Самі по собі вони не «виходять» і не «повертаються». Однак за цими логосами Бог у часі творить речі та істот. Це творіння є «виходом» у логіці тріади, але виходом не того, що «перебувало», а появою іншого, створеного. Для Прокла поява речей та істот є таким «виходом» ідей із їхнього «перебування», що є матеріалізацією. Максим вважає, що матеріалізація ідей неможлива. Усе, що є реальним, вимагає свого виникнення, появи в існування з нічого. Перехід від абсолютного буття ідей як складових Божого мислення до відносного буття душ, тіл чи речей неможливий. На думку Максима, це вимагало б визнання божественності душ, тіл і речей. Згідно з Проклом, увесь світ і все людське саме є божественним. Натомість Максим наголошував, що божественність світу, ангелів і людей є неочевидною. Навпаки, світ і людина є очевидно небожественними, часовими, обмеженими, рухливими [170, 1069В].

Божественність, вічність, безмежність, спокій явно не властиві душам, тілам і речам.

Також Максим здійснює трансформацію проклівської теорії «повернення». Для Прокла «повернення» означало дематеріалізацію, а наслідком «повернення» була тотожність з початковим «перебуванням», тоді як Максим вважає дематеріалізацію неможливою. Водночас сам факт динаміки «повернення» для Максима є безсумнівним. Усе спричинене Богом природно прагне до власної довершеності в Ньому як у Благові. Рухливе прагне зупинитися в спокої, час – у вічності, створене – в божественному, обмежене – в безмежному. Феноменологічна очевидність такого природного прагнення повернення була для Максима основою його метафізики ще більшою мірою, ніж для Діонісія. Теорія повернення походить від платонівського вчення потяг до краси Блага. Максим вважає, що істинне Благо є саме по собі благим і бажаним. Прагнення до Блага є природним еросом. Це прагнення спрямовує й добродієсну поведінку, й істинне пізнання. Головна відмінність між проклівською та максимовою теорією «повернення» полягає у різному розумінні завершення повернення. Згідно з Проклом, «повернення» завершується досягненням початкового «перебування». Це досягнення «перебування» замикає коло каузальності, де перебування є станом причини, а вихід і повернення – наслідками, які, однак, тотожні самій причині. Згідно з Максимом, «повернення» завершується не перетворенням на ідею-логос, яка є початковим «перебуванням». На його думку, дематеріалізація мала б значення власне анігіляції речі, душі, тіла. Та й не до такого перебування прагне все створене. Щоб існувати в спокої «перебування», необхідно власне бути. Якщо для Прокла стати ідеєю – це означає досягти істинного буття, то для Максима це означає втрату власного буття, втрату реального існування. «Перебування» як досягнення спокою в Благові може бути лише «новим перебуванням», перебуванням реальним – на відміну від початкового ідеального перебування. Якщо початково душа, наприклад, перебувала в Бозі як ідея, то її, власне, в Бозі й не було. Цей стан був буттям ідеї душі, але небуттям для самої душі. Кінцеве

ж перебування саме тому може бути завершенням природного «повернення», що є спокоєм обмеженого в безмежності, часового у вічності, кінченного в нескінченному. Воно є перебуванням й утвердженням у Бозі [170, 1237D]. Лише досягнення буття в нескінченному завершує рух природного прагнення до Блага, рух «повернення». Максим наголошує, що навіть нескінченний рух навколо Блага є саме рухом, а не спокоєм. Спокій – це екстатичний стан захопленості кінченного самим Нескінченим, що з'явилося й прийняло реально існуючу душу до свого «перебування». Таким чином, завершення «повернення» не є, власне, справою того, що повертається. Благо має з'явитися й дати кінчному те перебування у своїй нескінченності, якого це кінченне бажає. Це нове перебування істот і речей є буттям кінченного в нескінченному згідно зі способом буття самого нескінченного. Такий стан Максим називає обоженням. Отже, коло каузальності в Максима й замикається, й не замикається. Адже «нове перебування» є таким станом спокою душі чи речі, який є цілковитою реалізацією логосу, а тому кінець тотожний із початком. Проте «нове перебування» є станом реальної речі чи істоти, обоженням людини та світу, а не станом ідей. Тому кінець є новим порівняно з початком. Це означає, що, згідно з Максимом, насправді схемою еманациї чи каузальності є «перебування (логосів) – вихід (творіння) – повернення (любов) – нове перебування (обоження)».

Максим переосмислює не лише засадову схему еманациї «перебування–вихід–повернення», а й усі інші аспекти теорії еманациї Прокла. Останній вважав, що Благо стає причиною саме завдяки власній Благості – через повноту благості, що виходить назовні, не применшуючи абсолютної довершеності свого перебування. Образ сонця, яке випромінює нескінченно, але від цього не зменшується, суперечить даним сучасної фізики. Та Прокл вважав інакше, оскільки, на його думку, світло сонця є божественним і нескінченним, скільки б не випромінювалося. Образ джерела, що ніскільки не втрачає, виливаючи воду «виходу», теж використовується Проклом. Максимові, звичайно, відомі ці образи сонця та джерела, але для нього Бог є Причиною всього не лише як

Благо, а і як Любов. Бог є Благом за своєю сутністю – як просте Буття. Бог є Любов'ю як Трійця – Розум, Логос і Життя, що існують у взаємній любові та люблять усе інше, замислене ними на «вічній раді Трьох». Таким чином, ідеї світу, на думку Сповідника, як це виявив попередній аналіз філософської теології Максима, не продуковані Буттям автоматично, а породжені думкою Трьох. Це означає, що поява «перебування» логосів замисленого світу й «вихід» творіння реальності є наслідком любові.

Отже, згідно з Максимом, усьому притаманне природне прагнення до Блага, що є несвідомим у всього суцього, життєвим у живих, інтуїтивно-розумним у розумних істот. Розсудок також може відіграти певну роль у поверненні до Блага, усвідомивши його та скеровуючи особисту волю людини до нього. Проте звичайним для людини є природне надрозсудкове, розумно-інтуїтивне прагнення до Блага, яке Максим називає «природною волею». Людина може любити зусиллями особистої волі, добровільно вибираючи Бога як предмет власної любові, а може дати природній любові до Блага, що є суттю природної волі, змогу проявлятися в собі. У цій теорії християнізується платонівська теорія Блага як першого предмета любові, до якого інтуїтивно прагне людська душа, коли любить будь-що. Це вчення, виражене в «Харміді» й розгорнуте у «Федрі», було метафізично розвинуто Проклом і трансформоване персоналістично Максимом. «Нове перебування» як існування реальності в Причині й обоження всього, згідно з Максимом, є станом єднання любові, є стосунком повноти любові між Богом і людством. Для взаємин любові необхідна і єдність з Богом, і збереження відмінності від Нього. Адже Проклівське повернення аж до цілковитої тотожності з ідеями та Благом знищує будь-яку можливість взаємин любові і є виправданим у язичницькій, а не християнській есхатології. Для Сповідника стан царства Божого є станом любові, а не тотожності, станом обоження, а не дематеріалізації. Таким чином, Максим розвиває неоплатонічні та проклівські уявлення про еманацию як каузальність Блага у філософію еманации як діяльність Любові Причини й любові спричиненого.

Прокл гадав, що перебування є станом єдності, а вихід є переходом до множинності. Це примноження аналогічне до арифметичної прогресії, що спрямована до нескінченності. Повернення зупиняє це розсіяння та є поверненням множинного до одиничного. Усі члени множини подібні до точок, що виходять із єдиного центру й утворюють коло. Потім ці точки повертаються назад, до центру. Натомість Максим твердить, що відповідно до кожної Божественної ідеї існує множина істот і речей. Однак існують також і ідеї індивідуального. Тому, хоча ідеї є одиничними порівняно з множинністю реального, створеного за їхнім взірцем, але самих ідей – нескінченна множина. Адже повинні бути ідеї не лише загального, а й індивідуального, не лише загальних та індивідуальних властивостей, а й стосунків. Максим робить висновок, що строго Одиничним є лише загальна думка Бога як така – Логос Божий. Цей Логос є вособленням Божественного Мислення, і йому належать усі логоси. Логоси є точками в множині-колі, центром якого є сам Логос. Усі точки-логоси тотожні як моменти єдиної Божественної думки й відмінні як особливі ідеї про різні реальності. Реальні ж речі та істоти є зовнішнім колом щодо Логосу та логосів. Вони «виходять» та «повертаються», й тому метафізично утворюють коло. Створені істоти є вільними, і їхній рух може відхилятися від ідеальної схеми «повернення». У такому випадку вони «перебувають у безупинному кружлянні й жахливому безладі душі та тіла» [170, 1084D]. Деструкція «повернення» – це те, що зазвичай називається гріхом, злом як помилкою та «промахом». Цей хаотичний рух є «рухом у напрямку до небуття» [170, 1084D], неспокоєм замість спокою, бездомністю замість перебування, фрагментацією часу та простору існування замість досягнення вічності та нескінченності. Множинність логосів і реальних речей є множинністю благою й виправданою. Множинність гріховних рухів є невиправданим відділенням від єдиного Бога, від єдності ідеального та реального. Множинність без єдності перетворює пізнання світу з виокремлення єдиних ідей на спостереження мерехтіння множинностей явищ. Самоспостереження відкриває нескінченні зміни пристрастей замість єдності

душі. Усі породженні гріхопадінням множинності не є результатом «виходу» чи його продовженням. Вони є наслідком неповернення, наслідком не здійснення тим, що «вийшло», необхідного руху «повернення» до Блага, до Причини. Множинності, породжені гріхом, не мають Логос чи логоси власним центром. Вони є хаосом, що не породжений Божественною каузальністю. Цей хаос має бути зліквідований через навернення волі людини до повернення. Шляхи повернення до Бога як закони моралі природно очевидні для душі, і, згідно з Максимом, достатньо зусиль волі, щоб повернення відбулося. Чесноти якраз і є засобами повернення, станами душі, що повертається до Блага. Чесноти не є станами спокою душі, адже спокій є надприродним станом обоження. Чесноти є саме природними для душі людини засобами діяти в спрямованості до Блага, є проявами любові до Бога-Блага, є засобами досягнення єдності душі та єдності людини із Благом. Чесноти еднають навіть тіло настільки, наскільки воно бере участь у добродійному житті. Нескінченність чеснот не суперечить їхній єдності, на відміну від нескінченності пристрастей, що руйнує всі єдності душі.

Прокл гадав, що «перебувають» ідеальні взірці-причини, «вихід» є виникненням іншого, наслідку, подібного до взірців. Ця подібність є тотожністю, що поєднується з «іншістю», з нетотожністю. Повернення є «уподібненням», а досягнення внаслідок уподібнення стану перебування є настільки значним уподібненням, що виникає цілковита тотожність зі взірцем. Таке розуміння еманациї, звичайно, закорінене не лише в теорії ідей Платона, а й у його словах із «Теетета» [Theaet. 176b] про те, що сенсом життя є уподібнення Богові. У цю теорію вносяться виправлення, зумовлені не лише християнським світоглядом Сповідника, а і його філософським спогляданням. Згідно з Максимом, «вихід» є творенням того, чого не було зовсім. Створене є обмеженим на відміну від безмежної Причини. Є часовим на відміну від вічності Причини. Створене має ідеальний для душі й реальний для тіла простір на відміну від нескінченної Причини. Відмінність між створеним і самою причиною є «нескінченною безоднею». Тобто відмінність між скінченим і

нескінченним, згідно з Максимом, також є нескінченною. Таким чином, відмінність та подібність створеного щодо Причини не є рівнозначними, як думав Прокл. Максим вважає відмінність створеного від Причини абсолютною, а подібність – відносною. Наприклад, подібність людини до Бога пов'язана з тим, що людина має розум і свободу так само, як її має Бог. Проте ця образність у суттєвих властивостях між Богом та людиною є відносною, оскільки зберігається абсолютна відмінність: Бог є нескінченним, людина – скінченною. Розум і свобода Бога – нескінченні, а людські – обмежені. Твердження про абсолютну відмінність між Богом і людиною, й тим паче між Богом і світом є принципово важливим для Максима так само, як для неоплатонізму Прокла була важливою теза про глибинну абсолютну тотожність Бога та людини, Бога та світу. Уподібнення до Бога, що складає суть «повернення», згідно з Проклом, є необмеженим, згідно з Максимом – обмеженим. Для Прокла уподібнення «повернення» триває до цілковитого ототожнення зі взірцем–ідеєю–перебуванням–причиною. Для Максима повернення триває нескінченно, оскільки кожен досягнутий стан подібності є нескінченно далеким від ідеалу, від Бога, від логосу, від взірця. Повнота уподібнення Причині досягається не шляхом самого уподібнення, а в стані «нового перебування», обоження. У цьому стані обоження людина має всі властивості Бога згідно з благодаттю, але не має тотожності з Богом за Його сутністю. Таким чином, ідеал Прокла полягає в поверненні як уподібненні – це розчинення у Бозі, ідеал Максима – життя в єдності з Богом, при якому людина та світ є не лише Богом, а й собою. Досягнення відносної тотожності зі взірцем є тим шляхом уподібнення, який додатково обґрунтовує необхідність «повернення». Основною аргументацією для Максима є все ж таки спричинення повернення любов'ю до Бога як Любові, прагненням до Бога як Блага. Самий дар бути образом Взірця не є автоматичним як у Прокла, а є наслідком свідомого рішення Бога як Любові. Це означає, що наділення людини та світу тією чи іншою богообразністю є наслідком свободи Бога. Так само й повернення як уподібнення відбувається лише через свободу (людську) й завдяки свободі. Максим писав, що образ

дається людині від Бога, а подоба є наслідком людської добродієної діяльності, результатом зусиль особистої волі людини («гномі»). Дарування ж уподібненій Богові людині нового стану обоження є чистим даром свободи Бога, даром Любові. Максим наголошує, що обоження є нескінченно вищим за найповнішу богоподібність. Це розрізнення між богоподібністю та станом обоження є для Сповідника принциповим розрізненням між сферою свободи людини та вільним даром Бога. Богоуподібнення – це поле діяльності людини, обоження – стан пасивного прийняття Божого дару. Злиття ж уподібнення та обоження притаманне радше для Прокла, й дослідники Максима припускаються помилки, коли характеризують обоження як повноту богоподібності. Уподібнення є умовою можливості обоження, але останнє як «нове перебування» є новим даром Бога людині. Тож обожена людина є вже богоподібною, але не будь-яка богоподібна особа є обоженою. Оскільки обоження дарується лише богоподібному, а такою може бути лише людина, то обоження світу є можливим лише через обоження людини. Світ, згідно з Максимом, є образом Бога, але не є його подобою. Повернення світу до Бога не зумовлене логікою «взірець–образ–подоба–обоження», а лише прагненням світу до Блага. Тетрактида ж «взірець–образ–подоба–обоження» є саме антропологічним варіантом загальної схеми еманациї Максима «перебування–вихід–повернення–нове перебування». Таке обмеження царини застосування спричинене усвідомленням особливої ролі людини в історії всього створеного й указує на відповідальність людини за долю світу. Людина виступає посередником у справі обоження світу як здатна до вільного уподібнення Богові. Саме тому й Логос втілюється саме в людину, а не у весь світ: адже неоплатоніки вважали, що весь світ є тілом Бога, й усе створене має певну свободу руху богоуподібнення. Максим же виступає реалістом, що деміфологізує погляд на світ, заперечує наявність свободи в усього створеного крім людини та ангелів. Адже його неоплатонізм осмислює не ідеали язичницького пантеїзму, а ідеали християнської свободи людини та Боголюдини.

Згідно з Проклом, перебування є вічнобуттям [Inst. th. § 91], вихід – буттям, повернення – благобуттям [Inst. th. § 43]. Максим систематично розвиває цю теорію в цілу онтологію створеного. Перебування є небуттям створеного, оскільки на цьому етапі існує власне Бог, а майбутній світ є лише в задумі Бога, в його думках-логосах. Вихід є буттям створеного, повернення – благобуттям, нове перебування – вічнобуттям. Буття та вічнобуття є дарами Бога, а благобуття досягається діяльністю вільної особистості людини.

Прокл вважає, що «перебування» є станом єдності, «вихід» – станом розрізнення, «повернення» – процесом синтезу. Синтез рухається від єдності поєднання розрізненого іншого зі своєю причиною до цілковитого злиття з цією причиною. Спочатку інше є подібним до повітря, що пронизане Світлом, а потім стає Світлом у Світлі. Спочатку інше подібне до заліза, пройнятого вогнем, а потім стає вогнем у вогні. На думку Максима, вже «перебуванню» властива певна розрізненість логосів поряд із їхньою тотожністю в Логосі. Логоси розрізняються від логосу всього створеного через родові та видові логоси до логосів індивідів, властивостей і відносин. Таке розрізнення логосів Максим називає ідеальним розгортанням («діастоле»). Унаслідок «виходу» з'являється розгортання реальне, подібне до ідеального; воно є не лише просторовим, а й часовим. «Усе, що існує й має існувати, приводиться в існування не разом із логосами чи знанням Бога про створене, але кожне в належний для нього час, визначений мудрістю Творця» [170, 1081A]. Це не означає, що світові притаманна якась еволюція, адже мова йде лише про неоплатонічні тези про поступове втілення Божих ідей у часі. Проте це вчення санкціонує не лише теорію творіння в часі, а й можливу зміну видів живих істот у реальному часі, тобто те, що спостерігається як еволюція. «Повернення» є синтезом не власне реальностей. Воно властиве пізнанню, що відбувається в людській свідомості, добродійній діяльності та людській любові. Відмінності є реальними й покладені Причиною всього. Синтези, що спричинені діяльністю створеного (людини), є лише віртуальними. Однак у відповідь на прагнення до реальних синтезів, що виражено у віртуальному синтезуванні, Причина «дарує»

реальні синтези всього створеного із Собою, дарує синтетичний стан всього створеного, тобто: єдність людини та світу, єдність людства, єдність світу. Таким чином, саме повернення не є реальним синтезом, згідно з Максимом, а реальні синтези віднесено до «нового перебування», до обоження. Тобто, реальні синтези віднесено не до повернення, а до дару нового перебування. Тому втілення Логосу є не частиною процесу повернення до Бога, а творінням реального синтезу, початком нового перебування. Згідно з Максимом, оскільки втілення Логосу не є частиною повернення, необхідність утілення не залежить від гріхопадіння. Максим вважав, що Логос утілюється б заради реального синтезу з людством, навіть якщо б не відбулося гріхопадіння. Таким чином, утілення Логосу необхідне не лише для спасіння людства, а й для синтезу обоження людства та всього створеного. Максим твердив, що саме від людства обоження може розповсюдитися на світ.

На думку Прокла, перебування є спокоєм непорушного першодвигуна, вихід спричинений ним як дієвою причиною, повернення – ним же як цільовою причиною. Максим до цієї теорії додавав лише, що вихід є саме творінням іншого, «створеного», а не нижчої божественності. А повернення є не проявом потягу божественного до самого Себе, до своєї повноти в перебуванні, а саме рухом іншого до власної довершеності. Максим твердив також, що рух повернення «раптом» переривається з'явою самого Бога й даруванням надприродного спокою в Бозі. Спокій нового перебування є саме тим, до чого прагнув природний рух повернення, але вже досягнення цієї природної мети є новим даром Бога. Тому кінець світу є не лише зміною стану світу, а й «новим творінням». У «новому перебуванні» створене існує способом існування самого першодвигуна, але не стає тотожним із ним.

Перебування, згідно з Проклом, є нескінченним, вихід – обмеженням, повернення – подоланням обмеженостей. Максим наголошує на тому, що прагнення до подолання обмеженостей не завершується перетворенням на початкову безмежність. Кінцем повернення стає «нове перебування», в якому обмежене, створене згідно з власною сутністю, існує способом існування

безмежного. Максим уподібнює це перебування до стану небесних сфер згідно з Проклом: самі по собі вони є обмеженими й рухаються обмеженим рухом по колу. Проте цей рух є нескінченним і тому необмеженим. Максим говорить про безмежність як дар обмеженому, про нескінченність як дар скінченному, про вічність як дар часовому, про позапросторовість як дар просторовому. Тому стан «нового перебування» є рухливим спокоєм або спокійним рухом. При цьому спокій є екстатичним і переважає, як спосіб життя, а рух залишається як суттєва характеристика, що була б дієвою, коли б екстатичний стан перервався, та цього не відбувається. Тому життя створеного в новому перебуванні є саме спокоєм, безмежністю, вічністю, позапросторовістю, хоча зберігаються його суттєві рухливість, обмеженість, часовість, просторовість. Проте їх актуально не помітно так само, як удень не видно зірок на небі через повноту освітлення неба сонцем (не забуваймо, що для Прокла та Максима зірки є ближчими до нас, є частиною неба, яке вдень освітлене цілком саме промінням сонця).

Згідно з Проклом, перебування є непричетною причиною причетності та причетного. Вихід є причетністю до непричетного. Повернення є причетним, бо повертається до непричетності. Максим переосмислює цей аспект проклівської теорії еманції найрадикальніше. Створене саме по собі є причетним до Бога, до нього повертається. А непричетним є сам Бог-Буття, а саме є непричетними Його сутність та Три Іпостасі. Причетними є властивості Бога, що проявляються в його діяльності. Остання теза дуже важлива, оскільки Діонісій заперечував наявність власне Божественних суттєвих властивостей й вважав причетними лише властивості Божої діяльності. Палама пізніше вважав причетне власне Божою діяльністю. Максим же наголошує на тому, що причетними є Божі суттєві властивості. Наприклад, мудрість, благість, нескінченність, вічність тощо. Згідно зі Сповідником, причетність до цих властивостей є різною на різних стадіях еманції. У стані виходу наявна причетність образу до взірця. У стані повернення це є причетність подоби до взірця. У стані нового перебування це є причетність точного віддзеркалення до взірця. Таким чином, причетність зростає відповідно до міри реального

зростання у створеному чіткості зображення нествореного. Якісна зміна характеру зображення (образ, подоба, віддзеркалення) призводить до якісної зміни причетності. Вершиною розвитку причетності стає не досягнення повного злиття зі взірцем. Створене причетне не перетворюється ні на причетність-енергію Бога, ні на непричетне-Бога. Створене лише вповні стає відображенням Бога, стає лише повнотою причетності. Ця повнота означає цілковиту відкритість Бога як енергії, цілковиту відкритість Бога як Буття, сутності та Іпостасей. Однак дзеркало є обмеженим, і віддзеркалення Безмежного не є самим безмежним. Хоча є саме віддзеркаленням Безмежного, а не якогось посередника між Безмежним й обмеженим. Максимова теорія причетності передбачає відкритість Бога-Буття (сутності та Іпостасей) до причетного створеного. Це в Прокла та Палами світло енергій-причетності відділяє самого Бога від створеного ним і причетного до Нього. У Максима ж причетність-енергії є світлом, що відкриває Світло самого Буття, сутності, Іпостасей, і відкриває їх, наскільки можуть створені бути їм причетними, наскільки можуть віддзеркалювати Бога. Чомусь деякими християнськими неоплатоніками закритість Бога самого по собі для пізнання Його створеним вважалася гарантією від впадіння в пантеїзм, апофатичність у гносеології вважалася необхідною для обґрунтування онтологічної нетотожності створеного Богові. Натомість Максим вважав, що нетотожність Богові створеного достатньо обґрунтована онтологічно й очевидна гносеологічно. Відкритість же Бога до пізнання Його створеним, так само як і закритість для онтології нічого не означають. Гносеологія не може визначати онтологію. Навпаки, онтологія визначає гносеологію. Виходячи з цього, Максим міг говорити, що Бог сам по собі, як сутність та Іпостасі, є непричетним. Проте його властивості та його діяльність є причетністю. Пізнаючи ж діяльність Бога та Його властивості, створене знає Бога самого по собі. Знає Бога самого по собі так само, як знає кінцева істота нескінченну: тобто знає в міру власного кінченного дотику до нескінченного. Згідно з Максимом, Бог з'являється як нескінченне, як діяльність, що виразно являє властивості, сутність та Іпостасі

Бога. У Бога – все нескінченне: діяльність, властивості, сутність, Іпостасі. У людини чи ангела розум скінченний. А тому явлене нескінчене не пізнається в усій його нескінченності. Нескінченне пізнається настільки, наскільки це вдається кінченному розумові. Таким чином, називання Бога в собі непричетним для Максима не означає його непізнаваності чи закритості. Непричетним Бог як сутність та іпостасі є лише сам по собі. Однак через власну діяльність і властивості (власну причетність) Бог якраз і стає причетним. Що й реалізується в стані обоження, «нового перебування», «віддзеркалення» скінченим Нескінченного. Важливо, що в цій теорії Максим є попередником не стільки Палами, скільки Томи Аквіната.

Згідно з Проклом, перебування є сутністю, вихід – силою (можливістю як могутністю), повернення – діяльністю (актуальністю). Максим не міг погодитися з тим, що самі ідеї є сутностями для всього, що ідеї є «простим існуванням». Сутності – це створене, а ідеї-логоси є думками Бога. Тому Максим дає власну версію класифікації, залишаючи лише загальну логіку послідовності цих категорій Прокла. Згідно з Максимом, перебування – це логоси сутності, сил і діяльності; вихід – це сутності та сили; повернення – сили та енергії; нове перебування – це завершення енергій у спокої обоження. Зауважмо, що сили належать виходу разом із сутністю як суттєві властивості, як належності створеного. А поверненню сили належать тому, що вже їм притаманна спрямованість на повернення, що реалізується енергіями. Ця спрямованість на повернення, що є вже в належному до виходу, визнавалася самим Проклом. Максим вважав цю логіку істинною, довіряючи власним інтелектуальним спогляданням.

Прокл звертав увагу на те, що переходи між окремими стадіями еманациї є трансформаціями, переходами, перетвореннями. Згідно з Проклом, суттєва тотожність на всіх етапах еманациї діалектично поєднується із суттєвими перетвореннями під час переходів між цими етапами. Також необхідно говорити про те, що вихід є перетворенням від перебування до повернення, а повернення є переходом від виходу до перебування. Максим наголошує на

перетвореннях при переході між етапами еманції різкіше, ніж Прокл. Адже, згідно з Максимом, суттєвої тотожності між окремими етапами немає, а є тотожність лише смислова. Онтологічно ж етапи еманції є саме окремими існуваннями. Особливо різким є перехід від перебування логосів до виходу, до творіння світу. Цей перехід є цілковитою трансформацією. Не було нічого, лише задум Бога. І раптом виникає все. Це чудо виникнення є перетворенням («метаболі»), виникненням сутностей, яких не було. Моральним перетворенням є поворот від просто існування, спричиненого виходом, до повернення. Це перетворення є можливим для розумних і вільних істот. Для Максима моральна, споглядальна та сакраментальна діяльність людини є постійним переходом: людина перетворюється на моральну, благу; людина постійно переходить від зовнішнього до внутрішнього, від феноменального до смислового; зокрема, на цих переходах «углиб» як елементах повернення ґрунтується герменевтика Максима. Перетворенням є перехід від власне повернення до «нового перебування», до обоження. Цей перехід є екстатичним, є дійсною трансценденцією. Проте й усе повернення є теж переходом від існування, спричиненого виходом, до «нового перебування». Зазначмо також, що Максим називає перехід від перебування до виходу «катабасісом», «сходженням вниз», а переходи «повернення» й від повернення до нового перебування – «анабасісами», «сходженням вгору». Переходи «вгору» Максим іменує також: «піднесення» – «анагогія», «містичне піднесення» – «містагогія».

Трансформація проклівського вчення про еманцію дає Максимові змогу розвинути власну метафізику створеного. Максим розвиває не лише вчення про такий етап еманції «повернення» (як то є в Ареопагітиках), але і вчення про «перебування», «вихід». Також він створює вчення про «нове перебування».

3.3. Неоплатонізм Максима Сповідника в антропології

У першому типі візантійського неоплатонізму, вираженому в «Ареопагітиках», людина розглядалася як образ ангела. Згідно з Діонісієм, людина – це душа, а її тіло – лише інструмент, яким душа користується. Антропологія Ареопагітик «негативна», оскільки зводить усе життя людини до душевного, а останнє – до функціонування чеснот розуму та спекулятивного споглядання. Максим створює нову (в межах метафізики існування) антропологію, в якій людське є не лише розумним і споглядальним, а й розсудковим, вольовим, пристрасним і тілесним. У неоплатонічній метафізиці каузальності він знаходить основу для вчення про позивне значення багатьох здібностей душі. Крім того, Максим доводить, що тіло є не лише інструментом душі, бо в ньому свідоме життя продовжується. Теза про тіло як інструмент є класичною для платонізму та неоплатонізму, а вчення про продовження свідомого життя й у людській тілесності є специфічною рисою Максимової антропології.

Людина, згідно з Максимом, є існуванням. Це існування є складним, у ньому розрізняються душа та тіло, загальне та індивідуальне. Розрізнення душі та тіла очевидне для Максима як ідеалістичного філософа, але сприймається ним самим як очевидність загальна. Тіло саме по собі є нерухомим, оскільки нерухомим є все матеріальне. Тіло є живим завдяки душі. Життя, що оживляє тіло, є розумним і вільним. Розрізнення загального та індивідуального так само є очевидним. Тілесність і розумне життя, що оживило цю тілесність, є індивідуальними, унікальними. Проте вони є такими ж, як у інших людей. Тому самоаналіз дає змогу оцінити індивіда як унікальний спосіб існування загального. А загальне – як суттєве, видове, родове для індивідуального. Тобто людина, згідно з Максимом, є не простою реальністю, а ієрархією розрізнених елементів єдиного цілого.

Такі первинні антропологічні інтуїції Максима суперечать антропології Ареопагітик. Згідно з Діонісієм, людина є простим розумним Я, що користується тілом як інструментом. Для Максима ж очевидно, що людина є

індивідуальним способом існування загального, суттєвого, а людське Я індивідуалізує і душевну, і тілесну сутність.

Погляди Максима нагадують антропологічні засновки томізму: людина є єдністю сутності та існування, душі та тіла. Адже, згідно з Максимом, людина є існуванням індивідуальним, що має загальну сутність та є індивідуальною душею, яка має індивідуальне тіло. Однак є і певні відмінності: Максим не вважав, що тіло має душу власною ентелехією. Через це Сповідник залишається неоплатоніком в антропології і не стає аристотеліком, як Тома Аквінат. Згідно з Максимом, тіло, що оживляється й індивідуалізується душею, є необхідною складовою людської індивідуальності. Тіло виникає в момент зачаття тому, що Бог створює з нічого відповідну індивідуальну душу. Без тіла душа не виконує однієї з головних функцій – оживляти тіло, а тому, на думку Максима, воскресіння тіл є логічною необхідністю при визнанні безсмертя душі. Проте душа є незалежною від тіла й не є його ентелехією.

Те, що людина в Максима визначається як індивідуальне існування, врівноважується характеристикою індивіда як способу існування загального. Індивід має закони мислення та воління, творчості та моральної діяльності у своїй сутності. Тому індивід повинен бути таким способом існування загального, що якнайповніше виявляв би саме загальне. Для такого виявлення загального у власному житті особистості потрібно подолати індивідуалізм (самолюбство) та чинити за інтуїтивно очевидним загальнолюдським взірцем, «жити згідно з своєю сутністю». Адже, згідно з Максимом, все сутнісне, належне є очевидним.

Душа має власну ієрархію здібностей. Ця структура та її функціонування описані Максимом із використанням категорій античної неоплатонічної метафізики. Насамперед душа є самою собою, душею. Як душа вона є саморухливою субстанцією, що оживляє нерухоме тіло. І душа, і тіло індивідуалізовані людською особистістю, іпостассю. Першою властивістю душі, згідно з Максимом, є розум. Розум є інтуїтивним, споглядальним. Його обмежене функціонування в якості дискурсивного та практичного є розсудком.

Другою властивістю душі є розумна воля («телесіс»). Воля є інтуїтивною, є загальним прагненням (ефесіс) самої сутності душі до Блага. Вільний вибір – це лише обмежене функціонування волі, характерне для індивіда. Здатність до вільного вибору, яку Максим називає «гномі» є обмеженим і дискурсивним проявом інтуїтивної волі. Співвідношення інтуїтивної волі та дискурсивного «гномі» повністю аналогічні до співвідношення розуму та розсудку. Третьою властивістю душі є чуттєво-емоційна сила. Вона проявляється в трьох здібностях душі. По-перше, це – відчуття, яких є п'ять і які описуються згідно з Аристотелем і Проклом. По-друге, це – «епітимія», здатність чуттєвого бажання. По-третє, це – «тимос», чуттєва реакція на подразники, чуттєвий «тонус» емоцій людини. Відчуття є віддаленою аналогією розуму та розсуду, оскільки мають здатність «розрізнення», що віддалено нагадує інтуїцію розуму та здатність судження розсудку. «Епітимія» і «тимос» є віддаленою аналогією волі. Вони інтуїтивно прагнуть чуттєвих благ і відсторонюються від відразливого аналогічно до інтуїтивної волі. Вони вибирають бажане та небажане подібно до «гномі». Останньою, четвертою властивістю душі є несвідома життєва сила, яка оживляє та рухає тіло. Вона охоплює чотири здатності: (1) поживну або рослинну (вегетативну); (2) ту, що сприяє росту; (3) пульсуючу або «життєву» у вузькому значенні слова; (4) сперматичну або ту, що народжує.

Чим же можна пояснити описану Максимом структуру людського способу існування загалом і наявність у людини саме таких здатностей? На нашу думку, ця онтологія людини виникла в Сповідника завдяки застосуванню неоплатонічної метафізичної теорії каузальності. Прокл і Дамаскій вирізняють цілу низку причин існування матеріальних речей: Єдине, Розум, Світова Душа, «природа», «матеріальна форма». Саме ці причини діють на матерію, внаслідок чого й виникає саме така річ. Максим використав саме цю систему причин від загальних до конкретних, але не в космології, а в антропології. Якщо говорити про те, від якого саме тексту залежав Максим, то, на нашу думку, це було окреслення причин в «Апоріях» Дамаскія [Princ. I, 19–38; 327, 25–47].

Неоплатонічне єдине є началом, у якому тотожні і світова структурність (Розум, Душа, природа, форма), і безструктурне (матерія). Згідно з Максимом, людський індивід є єдністю розумної душі та тіла. Розумна душа аналогічна до неоплатонічної структурності, а тіло – до матерії. Саме по собі тіло для Максима є безструктурним, і лише душа надає тілу й загальної структурності, й індивідуальних рис. Неоплатонічний Розум є інтуїтивним спогляданням Єдиного та самого Розуму, творчим вмістилищем істини, ідей, знання. На думку Сповідника, людська душа є насамперед інтуїтивним спогляданням Бога та себе самого. Цей розум здатен знати істину, ідеальне. Неоплатонічна Світова Душа є Життям як таким, що завжди прагне Блага-Єдиного. Згідно з Максимом, людська душа є волею, що інтуїтивно постійно прагне Блага. Неоплатонічні Єдине, Розум і Душа є власне причинами божественними. Згідно з Максимом, людська душа є самою собою, розумом і волею. Ці елементи душі є її власними елементами, необхідними для неї. Саме душа є образом Божим, згідно з Максимом, а інтуїтивний розум та інтуїтивна воля – рисами цього образу. Проте божественні Єдине, Розум і Душа є причинами, необхідними для структурування матерії, але недостатніми. Неоплатоніки вважали, що на матерію ще впливають «природа» та «матеріальні форми». «Природа» – це несвідома сила, що оживляє матеріальність і структурує її; оживлення є передачею розумної життєвості Душі, але сама «природа» є несвідомою. Ця структуризація є передачею ідей Розуму, але сама «природа» не усвідомлює, що вона передає. Згідно з Максимом, людська чуттєвість є силою душі, аналогічною до неоплатонічної «природи». Вона є несвідомою, але передає тілу інформацію від розумності та волі. І навпаки, чуттєвість несвідомо передає розумові сприйняте відчуттями. Також людська чуттєвість є «тимосом» і «епітимією», що, як «природа», передають тілесності вольові життєві бажання Добра й відразу до зла. «Природа» несвідомо імітує Душу, так само й чуттєві «тимос» та «епітимія» несвідомо імітують інтуїтивну волю. «Природа» безпосередньо також оживляє тіло. Згідно з Максимом, безпосередньо на людське тіло впливає несвідома життєва сила, що включає здатності

вегетативну, ростову, пульсуючу, сперматичну. Неоплатонічні «матеріальні форми» («якості»), що структурують безпосередньо наявну «останню» матерію речі, аналогічні до ідей Розуму, які структурують матерію загалом («першу матерію»). Ця аналогічність визначена Промислом Розуму. Згідно з Максимом, тіло має власні матеріальні форми (якості), що аналогічні до форми душі. Ця аналогічність визначена Промислом Бога. Неоплатонічна матерія сама по собі є безструктурною й, власне, не існує без впливу структуротворчих причин (Єдиного, Розуму, Душі, природи, матеріальних форм). Згідно з Максимом, тіло саме по собі не має структури людського тіла, а є лише чотирма елементами. Тіло структурується душею, й без неї воно не існує.

Отже, згідно з Максимом, людина є існуванням, структура якого є аналогічною до структури неоплатонічного Всесвіту. Ні Діонісій, ні каппадокійці, ні візантійські неоплатоніки після Максима не пояснювали структуру людського способу існування в такий спосіб, не знаходили для неї таких метафізичних основ. Окрім структури людської душі, Сповідник приділяє увагу покликанню людини, яке вона має у межах еманацийного розвитку Всесвіту.

На думку Максима, людське існування покликане до довершеної реалізації загальної сутності в житті індивіда. Така реалізація перетворює існування на благоіснування. Цей спосіб існування структурується відповідно до зазначених властивостей людської душі. Розум являє для людини моральний закон. Воля реалізується в чеснотах. Чуттєвість допомагає дотриманню закону та реалізації чеснот силою любові. Розрізнення закону, чеснот і любові як трьох самостійних елементів єдиного способу благоіснування робить Максима теоретиком європейської традиції в етиці. «Природою» для благоіснування є звичка до моральної поведінки, «формою» – вчинок, «матерією» – життя. Тіло слугує душі в моральному житті, оскільки чесноти втілюються в добрих справах, а не залишаються лише душевною реальністю.

Максим також учить про третій спосіб людського існування – вічноіснування. Вічноіснування не визначається самою структурою людської

сутності чи її довершеною реалізацією, а є даром Божим. Проте цей дар Бог може надати лише тим, хто зробив власне існування благоіснуванням. Це вічноіснування буде даровано праведникам після воскресіння. Розум споглядатиме Бога, воля матиме інтуїтивну віру Йому, чуттєвість – любитиме Бога, тіло споглядатиме Його. Таким чином, людським способом існування буде споглядальна любов.

Максим вважав, що наявність свідомого життя («я») самоочевидна для інтелектуальної інтуїції, а тому опис людини завжди починає з аналізу складових цього свідомого життя. Він критикує послідовників стоїцизму, які вважали душу тонкою тілесністю та заперечували нематеріальний, духовний статус свідомого життя. Це твердження для Максима є абсурдним, оскільки суперечить даним інтелектуально-інтуїтивного самопізнання. Він розвиває такі докази на користь існування нематеріальних душ, що мали б бути переконливими й для розсудку.

Згідно з Максимом, матерія сама по собі є нерухомою. Неживі предмети рухаються лише зовнішньою силою. Живі ж істоти (рослини, тварини, люди) рухаються завдяки внутрішній силі, що спонукає їх до руху. Джерелом цієї внутрішньої сили не є тіла рослин, тварин, людини. Самі по собі ці тіла є нерухомими так само, як і каміння, й рухаються лише завдяки зовнішній каузальності (наприклад, тіло мерця переносять на кладовище інші люди). Джерело життєвого руху, що перебуває всередині тіл живих істот, не належить самим тілам і не є їхньою силою. Джерело внутрішньої життєвої сили – це душа. У рослин – це вегетативна душа. У тварин – це тваринна душа, що має вегетативну силу як власну нижчу здатність. У людини – це розумна душа, що має тваринну та вегетативну сили своїми власними здатностями. Останні є здатностями несвідомими, що реалізуються поза свідомим контролем, але вони належать розумній душі людини так само суттєво, як розум і воля. Головне, що така душа та всі її сили є нематеріальними, а регулюють функціонування матеріального тіла. Останнє саме по собі нерухоме. Якщо ж припускати, що душа є чимось матеріальним, то вона не могла б бути джерелом саморуху.

Адже матеріальне саме по собі є нерухомим і потребує нематеріального начала, щоб саморух відбувався. Тобто, якщо назвати джерелом руху тіла нервову систему людини, то як матеріальна реальність ця нервова система, згідно з Максимом, є сама по собі нерухомою. Це означатиме, що джерелом руху має бути саме нематеріальне щось, що може впливати на тіло через ту саму нервову систему або безпосередньо. Максим пояснює, що тваринна сила якраз і впливає через нервову систему, а вегетативна – безпосередньо. Розумні ж здатності впливають на сили вегетативну та тваринну при регуляції руху тіла й не впорядковують тілесні рухи без такого посередництва.

Недолік такої аргументації на користь існування душі один – це постулат про нерухомість матеріального самого по собі. У межах неоплатонічної філософії це одна з тих тез, що ніколи не піддавалися сумніву. Адже матерія якраз і розрізнялася від нематеріального як нерухоме саме по собі від рухомого самого по собі. Тобто, згідно з неоплатонізмом, «нерухомість» була суттєвою властивістю матерії. Цікаво, що таке визначення різуче суперечить ученню діалектичного матеріалізму про рух як невід’ємний атрибут матерії. Згідно з неоплатонізмом, рух не лише від’ємний від матерії, а й матерії самій по собі зовсім не властивий. Навпаки, невід’ємною властивістю матерії є спокій, нерухомість, відсутність життя. Зазначимо, що під рухом Максим розумів саме рух, а не будь-яку зміну в матеріальних предметах. Максим визнавав, що всі матеріальні предмети змінюються, але зміни кількісні та якісні є не рухом, а саме змінами. Бог є незмінним, усе створене – змінним. Проте змінюваність створеного не означає, що воно завжди рухається. І незмінність Бога не означає, що Він перебуває в стані спокою. Згідно з Максимом, уся матерія існує завдяки власній структурній визначеності, а тому немає матерії без властивостей. Ідеальні форми надають матеріальним предметам структурної визначеності, наділяють сумою властивостей, але не можуть надати їм руху. Камінь є структурно визначеним, але не має властивості саморуху. Максим вважав, що не мають власного руху чотири елементи, які складають матерію предметів. А отже й говорити про рух частинок всередині

каменя, згідно з Максимом, неможливо, навіть якщо каменю властиві якісні та кількісні внутрішні зміни. Рух же каменю разом із частиною Всесвіту є явищем відносним, що породжений зовнішнім впливом (рух Всесвіту). Сам же камінь бере участь у русі на Землі (наприклад, під час лавини) пасивно, не маючи саморуху. Отже, підсумовуючи вчення Максима, можна сказати, що спокій матерії – абсолютний, рух – відносний. Для Максима ця теза є й самоочевидною для інтелектуальної інтуїції, й доводиться розсудком. Даних наукового спостереження, які б свідчили про те, що рух є властивістю матерії, він не мав і не міг мати. Теза ж про спокій як абсолютну властивість матерії була для нього не лише результатом його рефлексії. Про це говорила й сучасна йому наука, й філософія.

Справжнім викликом для Максима була ідеалістична антропологія неоплатоніків Ямвліха, Прокла, Дамаскія. Антропологія пергамського й афінського неоплатонізму виникла як містико-символічне витлумачення тих учень про людину, що вважалися науково-філософськими, а саме – вчень Платона, Аристотеля, Галена, Плотина та Порфирія. Немесій Емесський у межах власного християнського платонізму здійснив мінімальну християнізацію цієї науково-філософської антропології. Ареопагітики пішли шляхом створення спрощеної антропології, в якій людина була «ангелом у плоті». Максиму ж випало складне завдання: здійснити християнську, альтернативну до язичницької, містико-символічну інтерпретацію науково-філософської антропології тієї епохи.

Максим зазвичай поділяв твердження антропології Немесія й Порфирія (крім вчення про вічне існування душ), але розвивав їх у межах власної містико-символічної неоплатонічної системи. Він також визнавав засадові тези антропології каппадокійців. Для антропології каппадокійців та Немесія Максим знаходить метафізичне підґрунтя. Це означає, що християнська антропологія може стати позитивною альтернативою до вчення про людину Ямвліха, Прокла, Дамаскія. Різноманітні символічні зв'язки між різними здатностями душі (які є образами відповідних властивостей Першопричини та світу), символічна

прив'язка до органів тіла – все це здається штучним і нефілософським для новочасного читача. Однак для самого Максима та його сучасників саме виявлення таких символічних зв'язків людського з Божественним і світовим, а душевного з тілесним, було ознакою найвищої стадії розвитку філософської антропології. Самому ж по собі описові справжніх закономірностей, що вважався справою науки, медицини, логіки, психології, не надавалося великого значення. Тому Максим не створив праці, подібної до трактату «Про природу людини» Немесія. Його завданням було не повторити й уточнити те, що позитивно відоме про людину науці та філософії. Він мав на меті витлумачити весь матеріал Немесія в містико-символічному ключі. І з цим завданням Максим впорався. Інша річ, що вже через півстоліття після смерті Максима візантійське суспільство цілком задовольняв той рівень антропологічних знань, якого досяг Немесій, а спекуляції Максима візантійську інтелектуальну еліту вже перестали цікавити, так само як антропологія Ямвліха, Прокла, Дамаскія. Епоха геніїв містичного символізму й ідеалістичних містерій закінчилася, й почалася доба підручників й елементарних знань. Максим ще вмів порушувати великі запитання про людину, а через півстоліття про це ніхто не бажав чути. Саме тому вже у філософії Йоана Дамаскіна царина антропології вдовольняється науковим ученням про людину Немесія й відмежовується від Максимового символізму, містицизму та містеріальності. Йоан Дамаскін визнавав Максимові роз'яснення немесієвого вчення про людину, але відкинув усю метафізику, запроваджену Максимом. Наприклад, Йоан Дамаскін прийняв Максимову аналітику етапів вольового акту, але залишив поза увагою найважливіше для Сповідника вчення про волю як еротичну силу прагнення до Бога як Любові.

Оригінальність антропології Максима недооцінена не лише пізнішими мислителями візантійського неоплатонізму, а й сучасними дослідниками. Там, де він критикував прокліанство, помічають лише відкидання оригенізму. Там, де він розвивав містеріальну антропологію як альтернативу до відповідного вчення Ямвліха, вбачають лише «загальний християнський містицизм».

Виявлення ним всеохопних містично-символічних взаємозв'язків і всередині людського існування, й у взаєминах людини та Бога, людини та світу вважають особистою примхою Максима, яка не має філософського сенсу. Дослідники намагаються перетворити антропологію Максима на набір понятійних схем. Встановлюються пов'язання між поняттями, які покликані все пояснити. Через це з антропології Максима зникає саме те, що він вважав головним – всеосяжний містичний символізм і містеріальність, а залишається другорядне, технічне. Саме тому сучасні дослідники перетворюють Максима або на другого Немесія, або на другого Йоана Дамаскіна, або на паламіста до Палами, або на томіста до Томи. Усі ці інтерпретації можливі через величезний потенціал тієї філософської антропології, що була для Максима елементарною щодо власне символічної метаантропології. Він розвивав оригінальну метафізику людини, що відповідала саме його різновиду візантійського неоплатонізму. Критерії філософичності змінюються, й те, що для нас виглядає нефілософським містицизмом в антропології, в пізньому неоплатонізмі було саме філософською, метафізичною антропологією, яка надбудовувалася над науково-філософською антропологією.

Перше завдання метафізичної антропології полягає в доведенні необхідності нерозривного зв'язку душі з тілом. Християнське віровчення говорить про тіло як необхідну складову людини, що радикально суперечить античному неоплатонізму, згідно з яким людина сама по собі є реальністю суто нетілесною, духовною, й навіть – над-духовною. Максим, не виходячи за межі ідеалізму, поставив завдання довести, що вчення про людину античного неоплатонізму є помилковим, а християнське має філософський зміст, але метафізично виправдане й у межах візантійсько-неоплатонічної філософії буття.

Душа людини має власними суттєвими складовими розумні та нерозумні здатності. Без них душа не була б душею людини, була б чимось іншим. Як душа має власними складовими різні сили (здатності), так людське тіло має власними суттєвими складовими органи чуття. Без чуттів людське тіло не є

власне собою. Максим учив, що органи чуттів тіла та здатності душі перебувають між собою в нерозривному ідеальному зв'язку, мають символічну та містичну відповідність, без якої людина не була б людиною. У 21 трактаті «Амбігв» Максим описав цю символічну структуру людини.

Людська душа переважно є інтуїтивним розумом, образом якого серед тілесних чуттів є зір. Відомо, що таку аналогію активно використовував ще Платон. Максим говорить про те, що зір є образом інтуїтивного розуму, а інтуїтивний розум – образом зору. І тут же стверджує, що йдеться не просто про аналогічність, а про певний «містичний зв'язок», що існує «природно» [170, 1248BC]. Логіка наступних зв'язків здатностей душі й органів чуттєвого пізнання така сама.

Людська душа крім інтуїтивного розуму має ще й здатність судження, яку Максим називає розсудком. Ця здатність обов'язково потрібна для моральної оцінки поведінки людини, оскільки моральні закони інтуїтивно очевидні, але їх застосування в конкретних ситуаціях вимагає діяльності розсудку. Для досягнення теоретичних знань розсудок, згідно з Максимом, не є необхідним. Він поділяє ідеалістичні переконання неоплатоніків про те, що всі теоретичні знання можна здобути інтуїтивним розумом. Здатність розсудку обов'язково потрібна в науці лише для систематизації знань, а не для одержання їх. Проте саме необхідність систематизації Максим і заперечує. Отже, цілком логічно, що для Максима розсудок є необхідним лише як координатор моральної діяльності. Тому він часто називає розсудок практичною здатністю. Образом розсудку є слух, а образом слуху – розсудок. Зв'язок між розсудком і слухом є для Максима очевидністю, оскільки моральна практика потребує не лише наявності етичних інтуїцій, а й постійного самодисциплінування, яке досягається через дослухання до проповідуваних моральних норм християнства. «Віра від слухання», а від віри – моральна поведінка.

Афективна здатність необхідна душі, оскільки надає моральній діяльності необхідної енергійності. Афективність пов'язана стосунками

взаємної образності із нюхом. Природна афективність сповнена відрази до зла й потягу до добра так само, як нюх сповнений відрази до смороду й прихильності до пахощів.

Здатність бажання виконує аналогічну функцію, оскільки природно людина бажає добра й ненавидить зло, так само як бажає приємного смаку й не бажає неприємного. Здатність бажання точніше задає інтенцію, ніж здатність афективності, але остання має перевагу в силі.

Життєва здатність необхідна для душі самої по собі, оскільки душа не лише оживляє тіло, а є живою в собі. Душі притаманне розумне життя, яке, однак, поєднане з життям нерозумним. Життя є саморухом, свідомим у випадку розумного життя й несвідомим для нерозумного життя. Свідомий саморух є вільним. Загалом же саморух не обов'язково є вільним. У поняття саморуху Максим вкладав такий сенс: тіло – це нерухома субстанція; душа – це субстанція, що рухає тіло; якщо душа рухає тіло згідно з рішенням чи бажанням власної свідомості, то це вільний саморух; якщо душа рухає тіло несвідомо (інстинктивні рухи, сприяння фізіологічним процесам), то це необхідний саморух; отже, душа є причиною будь-якого руху тіла, а тому їй властивий саморух і свідомий, вільний, і несвідомий, необхідний. Свідома свобода саморуху-життя може засновуватися на розумності інтуїтивній, тому існує свобода інтуїтивна, природна, – вільна розумна діяльність, що інтуїтивно спрямована на Благо. Ця інтуїція є безпомилковою. Таким чином, інтуїтивний розум завжди знає Благо, а інтуїція розумного життя вільно й безпомилково спрямована на це Благо. Багатьом ця спрямованість душі, яку Максим називає природною волею, може здатися несвідомою чи надсвідомою, оскільки це прагнення позбавлене свободи вибору. Насправді таке прагнення є саме свідомим, але свідомість не є тут розсудком із його судженнями, а свобода не є розсудковою свободою вибору. Розумність і свобода цього прагнення інтуїтивні, а тому нерозсудливі й позбавлені вибору. Максим наголошує на тому, що свідoma свобода саморуху може ґрунтуватися й на розумності розсудку, а тому поряд із інтуїтивною свободою існує також свобода вибору,

свобода розсудлива. Ця свобода вже не зв'язана інтуїтивною інтенцією на Благо й тому може вибирати і добро, і зло, і належне, і неналежне. Таким чином, свідомий саморух, що характеризується свободою, є явищем складним. Він обіймає саморух, інтуїтивно спрямований до Блага, та саморух, що керується розсудком. Два види свідомого саморуху душі спричиняють наявність двох моралей і двох етик, природної та договірної¹⁸. Свобода свідомого інтуїтивного саморуху є основою для моральності інтуїтивної, «природної», свобода розсудку є основою для моральності розсудкової, заснованої на вивченні та дотриманні законів співжиття. Свобода свідомого саморуху є свободою не самої життєвої сили душі, а свободою інтуїтивного розуму та дискурсивного розсудку. Адже сама по собі життєва сила є спонтанністю, а вільна її регуляція є справою або розуму, або розсудку. Тому Максим і твердив, що свобода належить розумності, а не самій життєвій силі. Два види свідомого саморуху в душі людини поєднуються із саморухом несвідомим, який є проявом нерозумного життя. Отже, життєва сила є найскладнішим явищем і вимагає особливого аналізу в межах антропології.

Взаємообразність пов'язує життєву здатність із дотиком. Останній так само поєднує в собі моменти свідомого та несвідомого, а крім того є відчуттям власного життя, що має тіло – й свідомого, й несвідомого життя (так званий внутрішній дотик). Дотик є безпосереднім відчуттям, органом його є все тіло. Життя є всеохопною властивістю душі, безпосередньо тотожною з душею.

У цій символічній антропології наголошено на особливому статусі розуму та зору для знання, на розсудливості здатностей судження та слуху, на реактивності як афективності та здатності бажання, так і нюху та смаку, на безпосередній тотожності дотику з тілесністю, а життя з душевністю. І якщо для Аристотеля ці взаємозв'язки були аналогіями, які, можливо, мають якесь підґрунтя, то для Максима наявність відповідних зв'язків і містичного значення цих символічних стосунків була фактом.

¹⁸ Вони по-різному співвідносяться з третьою етикою, яка є «надприродною», «євангельською».

Для Максима подальший розвиток містико-символічної антропології можливий через аналіз довершеностей здатностей душі та органів чуття. Довершеними станами різних здатностей душі є відповідні чесноти, що мають морально-онтологічний зміст. Моральна поведінка, яку безпосередньо регулюють три здатності душі – розсудок, афективність і бажання, згідно з Максимом, є посередницею між розумом і життям, хоча таке посередництво має суто символічний характер, оскільки розум і життя безпосередньо тотожні самій душі, самій душевності. Якщо ж додати до цього містико-символічну вимогу до органів чуття та відповідних відчуттів бути втіленням певних морально-онтологічних чеснот, то роль моральності в антропології Максима стане вже глобальною. Однак такими є традиції платонізму й неоплатонізму. Часто роль чеснот в антропології неоплатоніків ставала суто символічною, що спостерігаємо в Ареопагітиках. Чесноти в таких випадках є лише позначеннями для онтологічних характеристик душі та потребують власного етичного витлумачення. Для Максима ж відповідні чесноти є саме моральними характеристиками, але сама етика є містичною та спекулятивною.

Чеснотою інтуїтивного розуму традиційно для платонізму вважається мудрість. Проте її ж має втілювати зір, що досягається свідомою самодисципліною. Розсудкові має бути притаманна виваженість (розсудливість), і її ж втіленням має бути слух. Бажання має бути любов'ю (агапе), а афективність – енергією любові (еросом агапе). Відповідні різновиди чесноти любові мають втілювати смак (агапе) і нюх (ерос). Любов ця має бути стриманою з одного боку (агапе), запальною з іншого (ерос). Агапе та ерос також є втіленням мужності як стримування, так і поривання. Життєва сила є фундаментальною для всього, тож її довершеністю є справедливість як фундаментальна чеснота. Життєва сила надає можливість розумному в душі бути розумним, а нерозумності надає можливість бути нерозумністю. Саме завдяки цій властивості життя може бути належною основою всього та кожного Максим визначає життя як справедливість. Усі чесноти необхідні людині як

елементи її моральності, й відповідно людині необхідні всі здатності душі, всі тілесні органи чуття та самі ці відчуття.

Така антропологія пояснює нерозривність стосунків душі та тіла під час земного життя, яке є сферою саме моральної діяльності. Максима турбує питання про можливість такого зв'язку в житті майбутньому, після воскресіння. Він нагадує, що душа вже вся буде непорушною моральністю й знанням, що не забувається. А тіло, на його думку, після воскресіння обов'язково набуде нових властивостей вічності та нетлінності. Максим писав: «Треба вірити, що саме тіло воскресне за сутністю та видом нетлінним і безсмертним і, говорячи словами апостола, замість душевного – духовним (1 Кор. 15:44), адже нічого в ньому не залишиться від акцидентальної властивості змінюватися до загибелі; тіло воскресне нетлінним, як відає Бог, Який перетворює тіло на щось незмінне й дорогоцінне» [175, 440А].

Таке незмінне тіло може бути втіленням чеснот так само, як і незмінна душа. Це тіло може переживати безпосереднє пізнання Бога так само, як і душа. Таким чином, символічні зв'язки душі та тіла в есхатологічному стані не перериваються. Навпаки, вони досягають повноти та стабільності.

Згідно з Максимом, у людині майбутнього віку будуть актуально наявні дві здібності: інтуїтивний розум і життєва сила. Першою людська душа споглядатиме Бога, а другою – вільно прагнутиме до Нього як Блага (адже розумна життєва сила – це інтуїтивний саморух, інтуїтивна свобода мати інтенцію на Благо). Людська тілесність буде переважно сприйняттям Божого світла через зір та дотик. Душевні здатності, які не інтуїтивні – розсудок, афективність, бажання – зазнають перетворення і стануть елементами інтуїтивного розуму. Те саме має відбутися зі слухом, нюхом та смаком. Ареопагітики вже вчили про такі інтуїтивні слух, нюх і смак, які нібито вже мають ангели, а матимуть також і люди. Згідно з Максимом, не здатності розсудку та пристрастей набувають інтуїтивності, а, радше, не інтуїтивна розумність редукується до інтуїтивної. Це означає, що Максим приходить до величної картини людської душі майбутнього, в якій є дві сили – розум і

свобода. І немає жодних пристрастей чи дискурсивної раціональності. Тіло, що зір і дотик має своїми єдиними актуальними проявами, є також простим і безпристрасним. Ця безпристрасність є наслідком чудесного перетворення, здійснюваного Богом під час воскресіння. Так само й цілковита інтуїтивність душі є наслідком Божого чуда. У цьому житті особистість самодисципліною може лише підготувати таке перетворення, але не може його здійснити. Тому в цьому житті людина не може цілковито відсторонитися від розсудку, афективності та бажання. Проте вона може підкоряти їхні прояви інтуїтивним здатностям душі. Згідно з Максимом, постійна дисципліна узгодження дискурсивного та пристрастного з інтуїтивним складає суть філософської аскетички.

Вчення про інтуїтивну волю набуло в христології рис теорії про природну волю, яка повинна бути у Христовій людинності, хоча їй і не властива дискурсивна воля («гномічна воля»). Потреби христологічних дискусій примусили Максима чітко сформулювати різницю між поняттями природної та гномічної волі. Максим пише: «Природна воля це сутнісне бажання того, що згідно з природою. Гномічна воля це самостійний імпульс і рух розсудку до однієї чи іншої речі» [178, 153A]. Природна воля завжди бажає одного і того самого – всього, що згідно із людською природою. Гномічна воля це не визначене в собі бажання, яке вибирає з двох протилежних речей. Такий вибір пов'язаний з розсудком, а не з вищою раціональною здатністю людини – розумом. Гномічна воля потенційно була притаманна людині як особистості завжди, але в умовах первісного стану вона співпадала з природною волею, і власне не знала двох протилежностей із яких би можна було вибирати. Гномічна воля була, але вона не здійснювалась як вибір із двох протилежних реальностей. Бог робить людині заповідь «не їж з цього дерева», і цим вперше надає людині можливість вибирати (їсти чи ні). Після гріхопадіння людина втрачає інтуїтивне знання і опиняється в ситуації незнання багатьох речей. Саме по причині незнання людина змушена керуватись в своїх вчинках «гадками», робити «обговорення», «дослідження», «виносити судження», тобто

реалізувати свою гномічну свободу вибору. Власна природа стає «непрозорою» для пізнання і люди не знають чого вони хочуть онтологічно, не знають що є природнім добром для їх сутності – не знають Бога як Блага. Лише у Христі завдяки іпостасному союзу людської природи із всезнаючою Божою природою відсутнє незнання – ця причина актуалізації гномічної волі і тому в Ньому її немає. Але природна (інтуїтивна) воля во Христі існувала, не замінюючись волею Божественною, але слідуючи їй. Вчення про природну (інтуїтивну) волю мало крім власне богословських, ще і філософські джерела. Онтологія створеного та антропологія Максима передчали вчення про природну волю як необхідний елемент. Від цього вчення він не міг відмовитися, так само як і не міг заперечувати наявність у людини інтуїтивного розуму («нусу»). Монофеліти звинувачували Максима під час суду над ним в «платонізмі». В збірнику цитат із святих отців із свідченнями на користь існування природної волі, створеному учнем Максима і його постійним супутником Анастасієм, знаходяться також і цитати із творів «зовнішніх філософів». А саме – цитуються александрійські неоплатоніки. Вчення про те, що кожна природа має власну діяльність, а кожна розумна сутність – природну інтуїтивну волю проєдставлена як істина, яку філософи відмічають у власних підручниках. Це переплітіння теології та філософії, христології та антрології є цікавим фактом, що засвідчує як теоретичні пошуки існували в єдності із бурхливими подіями богословських суперечок часів життя і творчості Максима. Останній постраждав фактично за те, що існування природної волі во Христі вважав як частиною віровчення Церкви, так і положенням, що виводиться із очевидних філософських істин.

Містико-символічні зв'язки між тілесними органами та душевними здатностями є конструктивними елементами внутрішнього антропологічного символізму. Оскільки людина пов'язана також із Богом та світом, то можливий зовнішній містичний символізм – людину, згідно з Максимом, можна й потрібно розглядати як «образ Божий» і «символ світу» («мікрокосм»). У межах

теоцентричного світогляду середньовіччя особливого значення набувають роздуми про богообразність людини.

Образом Божим або символом Бога людина може бути настільки, наскільки вона є ідеальною, тобто лише душею. Людина як єдність душі та тіла може бути образом Боголюдини Христа, але не може бути символом Бога. Адже людське тіло є єдиним із душею, а світ є іншим щодо Бога. У межах пантеїзму, притаманного античному неоплатонізмові, справді можлива аналогія: Божественне керує світом так, як людська душа – тілом. Згідно з Максимом, ця аналогія є хибною. Людина управляє тілом як своїм власним, а Бог управляє світом як іншим. Життя Бога не оживляє світ, а людське тіло оживляється душею людини. У межах теїстичного світогляду Максима можлива лише така аналогія: людська душа має ті ж властивості, які має Бог. Саме ця аналогія стає відправним пунктом для розвитку вчення про людину як символ Бога.

Образом Божим є розумна та розсудлива душа. Бог є Розумом, Логосом і Життям, а людина відповідно до цього є розумом, розсудком і життям. Ці три сили людської душі визначають людську специфіку, є особливими ознаками людини. Людина є живою істотою, а отже, вона є душею, що оживляє тіло, має життєву силу. Людина є розумною, оскільки здатна здобувати знання й навіть досягати мудрості. Вона є розсудливою, оскільки здатна до морального життя, до того, щоб здобувати чесноти. А тому визначення людини як розумної живої істоти є недостатнім. Повне визначення мало б бути таким: «розумна істота, здатна до морального життя». Наявність тіла вимагала ще додавання до цього визначення: «смертна тілом, безсмертна душею» (або «смертна в історії, безсмертна в житті майбутнього віку»). Від тварин людину відрізняє розумність та розсудливість, від ангелів – розсудливість. Ангелам властивий лише інтуїтивний розум, їхня моральність побудована лише на ньому. Люди ж здобувають знання та чесноти поступово, використовуючи, крім інтуїтивного розуму, ще й розсудок. На думку александрійських неоплатоніків, людину від ангелів відрізняє лише смертність, а на думку Максима, слід вказати ще й на

наявність розсудку. До речі, згідно з усіма візантійськими неоплатоніками, ангели не знають морального розвитку, оскільки визначилися один раз і назавжди у власній позиції щодо добра та зла. Тому моральні вибори постійно здійснюють лише люди, й саме для цього використовується специфічно людська розсудливість.

Людині як розумній, розсудливій, живій істоті даровано існування. Максим називає існування даром для людини як для образу Божого [171, 1024BC]. Існування є не складовою самого образу, а саме даром для людини. Такий самий дар надано і тим істотам, що не є образами Бога. Цей дар існування, як і складові образу Божого, є початковими елементами людинності, що надаються особистості без її згоди, без її вибору. Це – чистий дар. Людина не є вільною змінити власні розумні та розсудливі таланти, не володіє свободою існувати тоді, коли Бог не дає цього дару тощо.

Отже, складовими образу Божого в людині, згідно з Максимом, є три здатності душі, що й створює символічне співвідношення з Трійцею. Душа ж як субстанція для цих трьох здатностей є в Максима символом Божої сутності [171, 1024BC]. Мати образ Божий в душі – це бути ескізним зображенням Божественного. Згідно з Максимом, належний розвиток трьох здатностей душі має приводити до формування на основі ескізу-образу Божого повноцінного «портрета» («ікони») Бога. Ця портретність-іконічність душі щодо Бога іменувалася «подобою» Бога. Розвиток розуму має зробити людську душу мудрою, розвиток розсуду – розсудливою (моральною), життєва ж здатність є богоподібною, якщо являє любов. Тріада Мудрість-Розсудливість-Любов є виразнішим символом Трійці, ніж тріада здатностей Розум-Логос-Життя. Тріада розум-логос-життя в душі людини є очевидним знаком Трійці, а тріада мудрість-розсудливість-любов в душі справжнього християнина є очевидною іконою Трійці. Збільшення інтенсивності символізму супроводжується персоналізацією цього символізму для людини.

За своїми здатностями всі люди однаково є образами Бога. Богообразність, власне, належить людській сутності, але не взагалі, а лише в

тому сенсі, що цій сутності властиві як головні здатності розумність, розсудок, життя [171, 1024BC]. Кожна мудра, розсудлива та любляча людина є богоподібною особисто, у свій власний унікальний спосіб. Богоподібність власне належить особистості. Богоподібною особистістю є не тому, що вона є особистістю, але лише настільки, наскільки вона є мудрою, розсудливою та люблячою особистістю. Ці властивості виникають з відповідних суттєвих здатностей. Здатності розуму, розсудку та життя є можливостями відповідно мудрості, розсудливості, любові. Мудрість, розсудливість, любов є рисами особистості й реалізаціями суттєвих здібностей, а не створюються самою особистістю «з нічого». Особистості мають мудрість, розсудливість, любов як унікальні, їхні власні, але це саме мудрість, розсудливість, любов, а тому по суті ці властивості в усіх тотожні. Богоподібність виявляється й тотожною для всіх особистостей, й унікальною для кожної. Бути богоподібним означає бути мудрим, розсудливим, люблячим. Проте кожен має ці суттєво-тотожні властивості в унікальний для себе спосіб. Тому бути богоподібним – це бути унікальною особистістю. Поєднання обов'язковості саме таких рис богоподібності з наголосом на унікальність їхньої даності протистоїть тим ідеалам духовного розвитку, що однобічно вчать або про необхідність уніфікації, або про можливість персоналізації. Для Максима обидва процеси взаємопов'язані. Мудрі, розсудливі та люблячі особистості є принципово подібними між собою, так само як подібні між собою немудрі, нерозсудливі та нелюблячі. Усі особисті способи життя є унікальними, але вони принципово є або подібними між собою як нормативні, або подібними як ненормативні. А тому для особистості є свобода або бути іконою Бога, або не бути нею, а бути не подібною, бути «анти-іконою».

Формування богоподібності починається з надбання особистістю розсудливості, або, якщо висловлюватися сучасною мовою, – моральності. Завдання особистості полягає в надбанні чотирьох чеснот – стриманості, мужності, власне розсудливості та мудрості. Зазначимо, що вже в межах надбання моральних чеснот душі відбувається й формування мудрості. Проте

загалом, бути розсудливим (моральним) – це саме мати чесноти, бути добрим. Мати ж знання – це вже бути мудрим. Мудрість ґрунтується на моральності як на власній умові можливості. Така ж закономірність простежується й щодо любові, а саме, стриманість як одна з чеснот розсудливості є основою, на якій життєва сила набуває любові (агапе), а мужність є джерелом для еротичного поривання цієї любові до Бога. Отже, виявляється, що складові тріади «мудрість–розсудливість–любов» мають між собою стосунки фундаментальної єдності, оскільки і мудрість, і любов закорінені в розсудливості. Це означає, що в розвитку особистості її знання та її любов ґрунтуються на її природній моральності. Без такого фундаменту ні знання, ні любов не можливі. Згідно з Максимом, особистість не може на шляху власного розвитку оминати етап надбання природної моральності. Люди, що не мають чеснот природної моральності й хочуть заступити їх знаннями, серед них і знаннями досвіду, приречені упасти в гординю. Люди, які хочуть обійтися без фундаменту природних чеснот і бажають будувати стосунки з людьми та Богом лише за допомогою любові, приречені на нестриманість (блуд, розпусту, прагнення до насолод), не-мужність (зневіру, пригніченість, острах перед життєвими труднощами та стражданнями) і нарешті – на ненависть (до всіх, хто заважає – об’єктивно чи суб’єктивно – насолоджуватися). У наполяганні Максима на необхідності природних чеснот як фундаменту для особистості та для людства проявляється важлива тенденція філософічної традиційності його мислення. Максим наполягає фактично на тому, що жодні «цілісні знання» (мудрість) і «стосунки любові» не можуть самі по собі бути основою для взаємин між людьми й не можуть бути фундаментом для самої особистості. Морально-правовий етос є необхідним гарантом від антигуманізму, від панування пристрастей, від небезпеки утопій.

Богopodobність є результатом особистої діяльності людей. Кожен особисто стає добрим, мудрим, люблячим. Бог дарує відповідні можливості, але цих властивостей особистість набуває сама. Бог лише допомагає своєю

благодаттю, але не діє замість особистості. Тому надбання богоподібності стає процесом персоналізації.

Богоподібна особистість є гідною обоження. Згідно з Максимом, обоження – це життя в Бозі, це життя в Трійці, це життя життям самого Бога. Людина стає не просто іконою Трійці, а «знаряддям» Трійці, що здійснює Божі чудеса. Богообразна людина – це знак Трійці, пророчий натяк. Богоподібна людина – це ікона, портрет Трійці, філософське зображення. обожена людина – це чудотворна ікона, це святий, що являє присутність Трійці.

Обожнена людина передає властивості Бога вже не як знак чи портрет, а якнайточніше – як відображення (*emphasis*) в дзеркалі. Святий – це дзеркало, в якому являється присутній тут і зараз Бог. Адже дзеркальне зображення для власного існування, на відміну від знака та портрета, потребує особистої присутності Того, Хто зображується. Знак «образу Божого» являв Божі Розум, Логос і Життя. Ікона «подоби Божої» зображала Божі Мудрість, Моральність, Любов. Дзеркальне відображення обоженого святого є точним явленням Божого Нескінченного Знання, Нескінченної Благості, Нескінченної Любові. Це виявлення є обмеженим, але є виявленням саме Безмежного. Максим акцентує екстатичний характер цих «знання–благості–любові». Це обмежені вияви безмежного, що екстатично відкриті до самого Безмежного, присутнього тут і зараз. Без постійної присутності Бога немає святості, немає обоженості. Постійна присутність дає змогу реалізовуватися екстатичності цих нескінченних «знань–благості–любові».

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. Максимові вдається створити позитивну метафізичну антропологію візантійського неоплатонізму, яка замінила негативну антропологію Діонісія. Якщо, згідно із останнім, людина покликана стати ангелом, то шлях довершеності за Максимом – це саме всебічний розвиток людського в людині. Максим створює нову позитивну антропологію, в якій людське не є тільки розумним і споглядальним, а й розсудливим, вольовим, пристрасним, тілесним. Людська душа сама по собі є інтуїтивним розумом, особистим та сутнісним єдиним. Першою її властивістю є

розсудок, аналогічний до неоплатонічного Розуму, а другою – чуттєве життя, аналогічне до неоплатонічної Світової Душі. Чуттєво-афективна властивість душі аналогічна до неоплатонічної «природи», а тіло – до неоплатонічної «матерії». Людину загалом описано як ієрархію п'яти ступенів – розуму, розсудку, афективності, бажання і тіла, які також функціонально проявляються на рівні чуттів – зору, слуху, нюху, смаку, дотику. Те, що неоплатонічна онтологічна ієрархія використовується Максимом не для опису космосу, а для створення філософської антропології, є оригінальним розвитком деяких тез психології Аристотеля та Прокла. Інтуїтивний розум, розсудок і життя є тріадичним образом Бога в людині. Людина стає богоподібною завдяки набуттю чеснот мудрості, розсудливості та любові. Богообразність природно властива всім людям, богоподібності набувають внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є надприродним життям.

Висновки розділу

Доведено, що другим етапом еволюції класичного візантійського неоплатонізму була метафізична філософія Буття, яку розвивав Максим Сповідник. В філософській теології Максима Бог за своїм формальним визначенням є Причиною всього, а отже є Творцем, Промислителем і Благом. Онтологічно ж Бог є безмежним Буттям. Завдяки безмежності Бог, не будучи надбуттєвим, є непізнаваним. Буття є сутністю Бога, що індивідуалізується в Розумі, Логосі та Житті і має своїми суттєвими властивостями мислення та воління. Бог промислює в усіх безкінечних загальностях і конкретностях ті можливі світи, виникнення яких волить та задумує Надвічна Рада Трьох. Творчі дії Бога є реалізаціями сутнісних (природних) мислення та воління Бога. Ці дії належать сутності, але здійснюються Трьома: Розум починає дію, Логос власне діє, Життя завершує дію. Таке вчення дозволяє мислити, що при єдності діяльності Бога вона є також множинною. Єдина Божа діяльність Трійці відображає Буття-Сутність як Благо, Трійцю як Любов, властивості як

Мудрість. В цьому вченні про трансцендентальні (надкатегоріальні) властивості Бога Благо-Любов-Мудрість Максим творчо переосмислює вчення Прокла про трансценденталії Благо, Мудрість, Красу. Благо пізнається моральною вірою розсудливості, Мудрість – інтуїтивним спогляданням розуму, Любов – містеріальною любов'ю. У своїй теорії структури Першопричини та її діяльності Максим сміливо долає традиційні для філософії та теології забобони щодо необхідності абсолютної простоти в Богові та доводить, що простота Бога сполучається в Ньому із розгалуженою структурою «розрізнень без розділень». В цілому вчення Максима про Бога як Буття є оригінальним вченням, самостійним по відношенню до античного неоплатонізму.

Розуміння Бога як Буття зумовлює появу у Максима і оригінального вчення про створення і розвиток усього, що існує в причетності до Бога. А саме, трансформація проклівського вчення про еманачію дає Максиму змогу розвинути власну метафізику створеного. На основі власної теорії еманачії Максим створює позитивну метафізичну антропологію. Сповідник до проклівської еманачійної тріади «перебування-вихід-повернення» додає четвертий елемент — «нове перебування». В результаті з'являється можливість вчити про нетотожність кінця розвитку світу до його початку. «Перебування» інтерпретується Максимом як буття ідей-логосів; «вихід» — як акт створення із нічого речей та істот; «повернення» — як процес еволюції створеного до стану довершеності; «нове перебування» — як досягнення довершеності та надприродне єднання із Першопричиною. Від свободи створеного залежить лише етап «повернення», тоді як інші три елементи еманачії цілком є даром Бога-Буття. Для Максима «повернення» не є процесом дематеріалізації та очищення. «Повернення» — це засвоєння Божих чеснот, знань та життя, тобто поступове присвоєння особистістю змісту Божественного. Людина створена як символ Бога, а в процесі повернення вона стає відображенням Бога.

Доведено, що в межах філософії буття виникає нова позитивна антропологія, в якій людське не є виключно розумним і споглядальним, але й розсудковим, і вольовим, і пристрасним, і тілесним. Людська душа сама по собі

є інтуїтивним розумом, особистим та сутнісним єдиним. Першою її властивістю є розсудок, аналогічний до неоплатонічного Розуму, другою ж – чуттєве життя, аналогічне до неоплатонічної Світової Душі. Чуттєво-афективна властивість душі аналогічна до неоплатонічної «природи», а тіло – до неоплатонічної «матерії». В цілому людина описується як ієрархія п'яти ступенів – розуму, розсудку, афективності, бажання і тіла, які також функціонально проявляються на рівні відчуттів як зір, слух, нюх, смак, дотик. Те, що неоплатонічна онтологічна ієрархія використовується Максимом не для опису космосу, а для створення філософської антропології, є оригінальним розвитком деяких положень психології Аристотеля і Прокла. Інтуїтивний розум, розсудок і життя є тріадичним образом Бога в людині. Людина стає богоподібною завдяки набуттю чеснот мудрості, розсудливості та любові. Богообразність природно властива всім людям, богоподібність набувається внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є життям надприродним.

РОЗДІЛ 4

ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЧНИЙ ЕСЕНЦІАЛІЗМ КІНЦЯ VII — ПОЧАТКУ XIV СТОЛІТЬ

4.1. Виникнення візантійського неоплатонічного есенціалізму

Візантійський есенціалізм є третім типом візантійського неоплатонізму. Актуальність його дослідження зумовлена важливістю самих філософських і теологічних систем Анастасія Синаїта, Йоана Дамаскіна, патріарха Фотія, Михаїла Псела, Йоана Італа, Миколая Мефонського, Никифора Влемміда. Особливо важливим є аналіз виникнення візантійського есенціалізму, що став панівною філософією у Візантії від кінця VII до початку XIII століття. Майже все XIII і перші десятиліття XIV століть візантійський неоплатонічний есенціалізм був однією із двох головних течій візантійської філософії та теології, конкуруючи із візантійським платонізмом.

Античний неоплатонізм після смерті Стефана Олександрійського в середині VII століття перестав бути викликом для християнської думки. Всі потреби інтелектуалів Візантії обмежувалися потребами у знаннях для викладання у вищій школі та богословської полеміки. Все більша увага приділяється знанню логіки, все менша – філософській метафізиці. Філософська теологія Ареопагітик і Максима Сповідника була занадто складною для більшості візантійських інтелектуалів. Природно, що виникає візантійська неоплатонічна схоластика, в межах якої було сформовано і новий тип філософської теології.

Ортодоксальним теологом, що розпочав побудову нового типу філософської теології візантійського неоплатонізму, став Анастасій Синаїт. У 686–689 роках цей автор написав велику працю «Шлях», де полемізує переважно з єгипетським монофізитством, але робить також наскоки й на монофелітів. У цьому творі міститься спеціальний трактат, який Анастасій називає «Різними визначеннями». Ці визначення, згідно з Анастасієм, потрібно вивчати «перед усіма науками» всім, хто бажає православно мислити про Бога

[10, 52B]. Отже, «Різні визначення» Анастасій замислив як трактат пропедевтичний. Написання подібних праць з визначеннями було традиційним для елліністичної філософії. Взірцями для Анастасія могли бути підручники платонівської філософії II ст. н. е. та «Визначення філософії», які писали пізні александрійські неоплатоніки для потреб викладання.

Конкретне завдання свого трактату Синаїт вбачає в тому, щоб дати визначення перших понять теології, змістових (Бог, людина, ангел, душа, розум) і формальних (сутність, природа, іпостась та ін.). Анастасій пояснював етимологію понять і наводив, крім основних визначень понять, ще й додаткові, оскільки кожне поняття може використовуватися і не в прямому значенні слова [10, 52BC]. Таке завдання пропедевтики було найпростішим з усіх можливих, оскільки фактично Анастасій наводив лише визначення видові для змістових предметів, вважаючи саме це правильним, а для термінів – формально-логічні. Згідно з «Визначеннями філософії» александрійського неоплатоніка Давида, цим навіть не досягається повнота пропедевтичних визначень, що потребує додавання визначень предметів через мету, причину та матерію. Проте Анастасій обмежується визначенням через видові властивості, тобто визначає загальну форму предмета. Таке визначення є поняттям, що прояснює природу речі [10, 52C]. Як приклад визначення, в якому нібито схоплено сутність предмета, він наводить традиційне визначення людини: «розумна смертна істота, здатна до мислення та науки» [10, 52D]. І якщо в пропедевтичних творах це визначення обов'язково пояснювалося через аналіз відмінностей людини від Бога, від ангела й від тварини, то Анастасій переходить до викладу етимології слова «людина». Він вчинив так, розраховуючи, що його читачі-сучасники мали б попередньо засвоїти філософську пропедевтику, у межах якої визначення людини систематично аналізувалося. Наприкінці VII століття той, хто читав христологічний трактат Анастасія, мав би знати «Визначення філософії» Давида, «Категорії» Аристотеля, «Ісагогу» Порфирія, «Вступ до Ісагоги» Давида, читати «Про природу людини» Немесія Емеського (гл. 1). Визначення людини розглядалися в кожному з цих відомих тоді філософських текстів.

Анастасій поспішає перейти до того, щоб дати визначення Бога. Він ставить питання: «Що є Бог?» [10, 53В]. Анастасій Синаїт усвідомлює, що для його сучасників визначення Бога, наведене серед інших визначень є явищем незвичайним. Він сам застерігає, що Бог є «невизначальним» [10, 52В], але негайно дає визначення Бога. І це визначення не називає Бога «надсуттєвим», що було б наслідуванням ареопагетичній традиції. Не визначає Анастасій Бога і як «просто буття», що було б продовженням думки Максима. Синаїт визначає Бога як «сутність», а саме як «сутність безпричинову». На нашу думку, таке визначення було можливе й у контексті онтології Максима. Бог є просто Буттям, яке, своєю чергою, є сутністю та трьома Іпостасями. Однак Анастасій Синаїт не визначає Бога як сутність у контексті ширшого Його розуміння як Буття. Він хоче обґрунтувати власне бачення Бога, яке є саме есенціалізмом.

Безпосереднім джерелом визначення Бога як сутності могла стати фраза Максима з тих його тверджень «Глав про любов», що описували Творця: «Тільки одна безмежна й усемогутня Сутність, що творить усе, є простою, єдиновидною, без'якісною, мирною та непорушною. Будь-яке створене є складним, бо існує з сутності та акциденцій» [171, 1049В]. Якщо в інших місцях Максим описував Бога як просто Буття, то тут Його названо «безмежною сутністю, що творить усе». І Діонісій, і Максим, і Анастасій Синаїт однаково вважають Бога Творчою Причиною всього. Проте вже щодо безмежності є певні відмінності: Бог-Діяч Діонісія є вищим за безмежність та межу, Бог-Діяч Максима є безмежним. Бог Анастасія Синаїта є Сутністю, що сама по собі є безмежною, але є Межею (Визначенністю) для всього. Усе це означає, що Анастасій Синаїт нехтує застереженнями Діонісія та Максима, й іде за античною метафізикою в розумінні Сутності-Розуму як єдності межі та безмежності (єдності «визначення визначень» та «невизначеності»). Якщо Діонісій у рамках християнського неоплатонізму поступово повертається до Платона, а Максим – до Парменіда, то Синаїт повертається до Аристотеля. У цьому поверненні до Аристотеля Анастасій як неоплатонік не є оригінальним,

оскільки аналогічною була загальна спрямованість александрійського неоплатонізму.

Позиція Анастасія Синаїта є есенціалізмом, але вона не тотожна з аналогічною тезою західної схоластики. Одна з особливостей такої позиції – твердження Анастасія про непізнаваність Бога. Синаїт визначає Бога як безпричинову сутність, але наголошує, що Бог не схоплюється розумом у цьому визначенні: Бог як сутність є для нас непізнаваним, але розум може споглядати дії цієї Сутності [10, 52С]. Ці дії дають змогу розумові мислити про цю Сутність, але сама вона не стає предметом інтелектуальної інтуїції. Таким чином, Бог і споглядається, і не споглядається, і є предметом пізнання, і не є предметом пізнання, і визначається, і не визначається.

Можна сказати, що Анастасій висуває нову метафізичну гіпотезу про Бога самого по собі. Він припускає, що Він є Сутністю. Ця сутність є сутністю діяльності, яку інтелектуальна інтуїція спостерігає [10, 53С]. Ця діяльність є творенням усього, а тому безпричинова Сутність визначається як трансцендентна Причина всього [10, 53В]. Для Діонісія твердження про Бога-Першопричину було також останнім описом Бога, а наявність сутності в Бога-Причини взагалі заперечувалася. Діонісій вважає, що приписувати Богові сутність – це метафізичний забобон. Для Анастасія ж первинне визначення Бога – бути Сутністю, а вже Бог як Сутність є ще й Творцем, творчою Причиною всього. Таким чином, «бути Причиною всього» – це, згідно з Анастасієм, не характеристика Бога загалом, а лише Бога як сутності. Творча діяльність, творча воля належать Богові-Сутності, вони являють Божу сутність [10, 53ВС].

Бог-Сутність має в собі Отця – безпричинову Іпостась, що породжує Іпостась Сина та Іпостась Духу. Безпричиновість, таким чином, характеризує не лише Бога як такого, тобто Сутність, а й Першу Іпостась. Чітке розрізнення двох смислів безпричиновості – щодо Сутності та Іпостасі Отця було здійснено в межах візантійського неоплатонічного есенціалізму лише Йоаном Дамаскіном.

Оскільки Бога визначено як Сутність, то особливо важливим стає розуміння Анастасієм поняття «сутності». Синаїт визначає сутність як «те, що існує та в істині пізнається» [10, 57A]. Синонімом сутності Анастасій вважає поняття «природа». Згідно з Анастасієм, «природа» – це «істинне існування предмета» [10, 56D]. Таким чином, Синаїт зводить поняття сутності до поняття «того, що існує» й навіть до поняття «існування», маючи на увазі під останнім існуюче щось, яке може бути також і предметом пізнання.

Оскільки сутність чогось визначається як існування чогось, то відповідно Бог як безпричинова Сутність має визначатися як «безпричинове Існування». Саме це Анастасій робить у другому визначенні Бога. А саме, згідно з Анастасієм, Бог «є також безіменним і непізнаваним для людей Існуванням, що творить всі існування» [10, 53B]. Таким чином, Синаїт фактично стверджує: Бог – це Сутність, а отже, Бог – це також Існування. І як Сутність, і як Існування Бог є творчою Причиною всього [10, 53B].

Особливість позиції Анастасія Синаїта полягає в пріоритетності визначення Бога як Сутності. Визначення цієї безпричинової Сутності як абсолютного Існування є змістовною характеристикою: «бути сутністю» означає «існувати». Існування є не однією з характеристик сутності, а самою сутністю. Бог не є одним із багатьох предметів, що існують, а Існуванням як таким. І саме як Існування Бога Бог може бути визначений і як «в істині пізнаване». Бог не є предметом пізнання серед інших предметів пізнання. Бог пізнаваний як загальне Існування. Те, що Бог є «в істині пізнаваним» як Існування, не робить його автоматично пізнаваним. Навпаки, Бог як пізнаване залишається пізнаваним лише в сенсі можливості процесу пізнання, але не стає пізнаваним в сенсі досягнення результату. Бог залишається непізнаваним.

Уся ця логіка есенціалізму Анастасія Синаїта безпосередньо пов'язана з філософією існування Максима. Родова пуповина есенціалізму ще не розірвана, й у «Різних визначеннях» Анастасія Синаїта бачимо саме процес народження есенціалізму з філософії буття Максима. Водночас визначення Бога як Сутності є знаком цілковитого розриву з ареопагітичним типом візантійського

неоплатонізму. Адже Діонісій визнавав, що Бог є Причиною всього, що в Нього є творча діяльність, але заперечував можливість визначення Бога як сутності та заперечував наявність у Бога сутності взагалі. У визначенні Бога як Сутності Анастасій Синаїт свідомо суперечить ареопагітизму, поглиблює той розрив із Ареопагітиками, що його здійснив Максим.

Анастасій Синаїт при написанні «Шляху» загалом і «Різних визначень» зокрема користувався аналогічними творами попередників, які не належали до когорти візантійських неоплатоніків. Найголовнішим джерелом серед цих творів було «Приготування» візантійського аристотеліка Феодора Раїфського. Анастасій Синаїт при визначенні більшості богословських і філософських термінів іде за Феодором або розвиває його думки. Проте в «Приготуванні» зовсім немає визначення Бога, й зокрема визначення Його як Сутності. Навпаки, після розгляду різних сутностей, матеріальних і нематеріальних, Феодор Раїфський підносить Бога над усією ієрархією сутностей. Феодор наголошує: «Бог же – надсуттєвий, трансцендентний щодо будь-якої сутності» [304, 202]. У загальному вигляді можна описати теорію Феодора так. Бог-Творець є надсуттєвим. «Сутність» – це весь створений світ у його самотійності. Ця «сутність» як найзагальніший рід має в собі, по-перше, нематеріальні сутності: ангела та розумну душу; по-друге, матеріальні сутності: землю, воду, повітря, вогонь (тобто чотири елементи), камінь, рослину, тіло, яке рухає нерозумна душа (тобто три «царства» природи) [1168, 122–123]. Анастасій Синаїт погоджується з Феодором Раїфським, що увесь створений світ у його самотійності є сутністю. Та крім цієї сутності Анастасій вводить ще й Бога як найвищу Сутність. Таким чином, у Синаїта з'являється вчення про існування двох сутностей: нижчої (світ) та вищої (Бог). Ця схема стане основною для візантійського неоплатонічного есенціалізму й буде парадигмальною для подальшої візантійської культури [379]. Легкість її сприйняття візантійцями, на нашу думку, можна пояснити аналогічністю цієї схеми до уявлень про світобудову в християнському платонізмі каппадокійців. Зазначимо також важливу деталь: людина є малим світом, оскільки містить у

своєму тілі всі матеріальні сутності (чотири елементи, неорганічна реальність, рослинність, тваринність), а в душі – нематеріальні (є розумною душею, якій приступне ангельське знання). Людина за своєю сутністю стає тут мірою всіх речей, а всі речі за своїми сутностями стають мірами для людини.

Есенціалізм Анастасія Синаїта ще не був завершеною метафізичною системою. Цей візантійський неоплатонік створив лише перший елемент цієї системи – есенціалістську філософську теологію. Антропологія Анастасія Синаїта ще не має есенціалістського характеру. У своїх «Трьох словах про влаштування людини за образом і подобою Бога» Анастасій дотримується персоналістичної позиції, вважаючи людину образом Трьох Іпостасей Трійці. Це оригінальне вчення, що виникло під впливом антропології Максима, є додатковим свідченням того, що візантійський есенціалізм у творчості Анастасія перебував на стадії формування.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. У творах Анастасія Синаїта внаслідок процесів схоластизації філософської теології наприкінці VII століття виникло вчення про Бога як Сутність. Візантійський есенціалізм у філософській теології відпочатку відрізняється від есенціалізму латинської схоластики тим, що стверджує неможливість пізнання Бога-Сутності. Таким чином, Бог визначається логічно, але про Нього вчать, що Він непізнаваний безпосередньо. В Анастасія Синаїта, творця візантійського есенціалізму, в поняття Сутності вкладається ще смисл «Існування», а тому його філософія є перехідним явищем. Його антропологія залежить цілковито від символічної антропології Максима Сповідника, а космологію він взагалі не розробляв.

4.2. Есенціалізм Йоана Дамаскіна

Мислителем, який підтримав та розвинув есенціалізм Анастасія Синаїта, став видатний теолог раннього середньовіччя Йоан Дамаскін. У першій половині VIII століття Йоан Дамаскін створює підручник із теології під назвою «Джерело знання». При написанні цього твору він свідомо йде за тією моделлю пайдеї, що побутувала в пізньому античному неоплатонізмі. Якщо для навчання

істинам віри новонавернених у християнство використовувалася матриця Символу віри, то «Джерело знання» писалося як виклад засадничих знань із теології, які, за задумом автора, мали надаватися у межах вищої освіти. Перша частина «Джерела знання» – «Діалектика», у якій викладено те логічне вчення, яке Йоан Дамаскін вважає нормативним для теології. У «Приготуванні» Феодора Раїфського та «Шляху» Анастасія Синаїта логічні визначення займають друге місце, а на першому перебуває виклад правильних і неправильних доктрин у царині христології. Праці Феодора Раїфського та Анастасія Синаїта були написані спеціально для того, щоб прояснити теологічну істину про Ісуса Христа. А Йоан Дамаскін вже вважає, що можна починати не з ортодоксального сповідання віри чи розгляду «всіх ересей». У його компендіумі «Джерело знання» логіка посідає перше місце, яке їй і належало відповідно до уявлень александрійських неоплатоніків про пайдею. Після «Діалектики» Йоан Дамаскін ставить трактат «Про сто ересей». До переліку ересей потрапляють усі теології, які існували в історії людства: неортодоксальні християнські, іудейські, язичницькі. Теологію Йоан викладає в третьому трактаті, що має назву «Точний виклад православної віри». У цьому творі вперше спостерігаємо той порядок викладу, що стане традиційним для більшості «сум теології» середньовіччя. У 1–5 розділах «Точного викладу» Йоан Дамаскін дає вчення про Бога самого по собі, в його розумінні – про Божу Сутність. Розділи 6–8 містять вчення про Трійцю Божих Іпостасей. У 9–14 розділах Йоан Дамаскін вважає за потрібне навести ще кілька загальних тез про Бога, але вже враховуючи Його Троїчність. Розділи 15–25 розповідають про космологію, 26–44 – про антропологію. Таким чином, у розділах 1–44 Йоан Дамаскін викладає теологію, космологію й антропологію «згори донизу», тоді як для всієї античної традиції загалом та для александрійського неоплатонізму зокрема характерним був протилежний напрямок.

Єдність між філософією та теологією Йоан Дамаскін доводить не лише за допомогою включення філософських дисциплін до власної «теологічної суми». Таку єдність має також підтвердити визначення філософії, яка,

фактично, ототожнюється з філософською теологією. Відповідна теорія в Йоана спирається на александрійську традицію неоплатонізму. Специфіка предмету філософії та межі її як науки розглядаються у вченні про шість визначень філософії [115, 533BC]. Останнє було загальним надбанням александрійської школи неоплатонізму, започаткованим учнем Прокла Аммонієм (сином Гермія) [666, 65; 1494, 325–348] і найповніше розкритим Давидом у «Пролегоменах» («Визначеннях філософії») [325]. Філософія як теорія мала бути істинним пізнанням сущого (перше визначення), божественних і людських речей (друге) та наукою наук і мистецтвом мистецтв (п'яте). Філософія як практика мала бути вмиранням для чуттєвого світу (третє визначення), уподібненням до Бога (четверте) та любов'ю до Нього як Мудрості (шосте). Саме ці визначення наводяться Йоаном Дамаскіном у 3 розділі «Діалектики» [115, 533BC]. Характеристики теоретичної філософії тлумачать останню аналогічно до метафізики Аристотеля [115, 533D–536C]. Переважання Аристотелівського тлумачення предмета теоретичної філософії над платонічним характерне для останніх античних неоплатоніків-коментаторів творів Аристотеля й уже від них перейняте Йоаном Дамаскіном. Ця тенденція була пов'язана з схоластизацією знання, притаманною пізньому александрійському неоплатонізму Олімпіадора, Еліаса, Давида, Стефана [496]. У зв'язку з тенденцією схоластизації саме такий опис структури дисциплін філософії за схемою Аристотеля [115, 533D–536C], без врахування власних досягнень християнського неоплатонізму, був природним у Йоана, хоча загальна структура «Джерела знань» відповідає схемам християнсько-неоплатонічної філософії, а не аристотелізму. У Дамаскіна в характеристиці практичної філософії наявні лише деякі зміни порівняно з пізнім александрійським неоплатонізмом [115, 533B–536C]. Так, Давид стверджував, що філософ уподібнюється до Бога, наскільки це можливо для людини, коли набуває властивості благості, знання, сили [325, 48]. Йоан Дамаскін вирізняв іншу тріаду властивостей, необхідних для уподібнення до Бога: мудрість, справедливість, святість [115, 533B]. Тут він мав на увазі також уподібнення через людські можливості, а не силою благодаті, що впливає з

характеристики кожної з чеснот: «Уподобнюємося ж ми до Бога через мудрість, тобто через істинне пізнання добра, а також через справедливість, яка кожному віддячує відповідно й нелицемірно судить; також через святість, яка є вищою від справедливості, тобто через добро й благодіяння тим, хто образив» [115, 533В]. Ясно, що навіть така святість, а не лише мудрість і справедливість, доступна людині за допомогою її власних зусиль. До речі, за цією схемою Йоана Дамаскіна, властивістю Бога, до якої філософ хоче уподібнитися, є, власне, добро. Мудрість є пізнанням добра, а справедливість та святість – двома способами здійснення пізнаного добра. Опис філософії як «мистецтва вмирання» дається так, що в ньому зникає весь платонівський ентузіазм, і від опису практики духовного перетворення людини не залишається жодних слідів. Так само й у визначенні філософії як любові до Мудрості є лише віддалений схоластичний відгук відповідного платонівського вчення. Якщо в Давида ці всі визначення філософії пояснювалися, то в Йоана Дамаскіна залишилися лише «етикетки» відповідних учень без будь-якого наповнення. Ці «етикетки» настільки загальні, що з них неможливо зрозуміти теорії античної філософії, які маються на увазі в цих визначеннях. Можна лише припустити, що, даючи ці визначення філософії, Йоан Дамаскін відсилав освіченого читача до вчення, яке вважав загальновідомим.

Отже, вже в самій структурі «Джерела знання» Йоана Дамаскіна виражено тенденцію до подальшої схоластизації філософської теології. Проте власне визначальним для його світоглядної позиції є есенціалістичне вчення про Бога.

Теоретичне знання про Бога для Йоана Дамаскіна – це вираз віровчення. «Ніхто й ніколи Бога не бачив. Єдинородний Син, що в Отцевому лоні, – той об'явив» (Йо. 1:18). Бог – це Божественна Сутність Ісуса Христа, непізнана для людського й ангельського розумів. Про Бога вчить Божественне Одкровення, записане в Біблії. Також, згідно з Йоаном Дамаскіном, є ще й природне одкровення: людський розсуд з необхідністю приходить до висновку про існування Творця з бучітмо очевидної несамодостатності світу. Так само

розсуд визнає Бога-Промислителя: буцімто очевидно, що матеріальна реальність не може бути впорядкована сама по собі; а оскільки порядок є, то він встановлений нематеріальною причиною, Промислителем. Згідно з Йоаном, світ є загальною створеною сутністю, що охоплює множину сутностей. Бог є творчою та промислительною Сутністю, найвищою сутністю. Бути Творцем і Промислителем – це властивості Божественної Сутності. Йоан стверджує, що творча та промислительна Сутність має інші властивості, визначені цими двома першими. Як творча сутність Бог має властивості Всемогутньої ідеальної причини: безпочатковість, безмежність, вічність, постійність, незмінність. Бог є вищою Сутністю, визначає влаштування світу, є Промислителем. Як Промислитель Бог має суттєві властивості: благість, справедливість, всемогутність, творчість, всевладність.

Отже, Йоан Дамаскін у філософській теології є прихильником позитивної метафізики есенціалістського типу. Його філософська теологія принципово відрізняється від Діонісієвої та Максимової. Нагадаймо, що Діонісій доводив, що «бути творцем» та всі інші пов'язані з цим властивості належать лише до діяльності Бога, а не самому Богові. Йоан Дамаскін приписує ці властивості сутності Бога. Діонісій взагалі заперечував наявність у Бога сутності та суттєвих властивостей, бо Бог є абсолютно трансцендентним. Йоан стверджує, що Бог є сутністю, яка має суттєві властивості, а отже, Бог Дамаскіна є відносно, а не абсолютно трансцендентним. Згідно з Йоаном, світ є сутністю створеною, Бог – сутністю творчою. Есенціалізм Дамаскіна близький до філософської теології Максима, але очевидними є прикметні відмінності. Згідно з Максимом, Бог є Буттям, і це Буття є сутністю Бога, Його Іпостасями, Його діяльністю. Згідно з Йоаном Дамаскіним, буття є лише властивістю сутності Бога. Бог є саме Сутністю і нічим іншим. Саме як Сутність Бог «існує в Трьох Іпостасях». Своєю теорією суттєвих властивостей Йоан Дамаскін розвиває есенціалізм Анастасія Синаїта. Ця теорія суттєвих властивостей Бога дає змогу розвивати есенціальну логіку як універсальну науку. Логічні поняття та принципи, які в Максима пояснювалися в межах його логіки існування, в

Йоана Дамаскіна формалізуються й догматизуються. Пояснення зникають, з'являється постійне постулювання. Усе це узгоджується з загальним формальним підходом до створення есенціальної логіки Йоана.

«Діалектика» Йоана Дамаскіна складається з 68 розділів. Розділи 9–28, у яких викладено вчення про п'ять «звуків», є переказом із «Ісагоги» Порфирія. У 31–40, 46–62 розділах переповідаються переважно «Категорії» Аристотеля, 63–65 розділи викладають Аристотелівське вчення про судження та доказ. Розділи 3–8 текстуально залежать від філософських пропедевтичних праць александрійських неоплатоніків. Лише кілька розділів (а саме 29, 30, 41–45, 66) містять тексти, які не є перифразами та переінтерпретаціями написаного світськими філософами. Тут до традиційної логіки додається вчення про співвідношення сутності й іпостасі. Також використання поняття іпостасі дає змогу зробити нові акценти в теоретичній схемі «дерева Порфирія» у 47 розділі. Проте й у цих розділах Йоан Дамаскін не оригінальний, оскільки створює їх на основі відповідних текстів із «Путівника» Феодора Раїфського, який, своєю чергою, залежав від творів Василя Великого. Таким чином, «Діалектика» є комплементациєю, але такий текст створено Йоаном Дамаскіним спеціально як логічний фундамент для власного християнсько-неоплатонічного есенціалізму.

Обмеженість світоглядного горизонту візантійських мислителів кінця VII – початку VIII століть логічними схемами Порфирія та Давида призвела до того, що теологи того часу мали цю логіку як єдиний інструмент для осмислення Бога, світу, людини. Звуження об'єму філософської освіти до неоплатонічних коментарів на логічні твори Аристотеля створило у Візантії з кінця VII століття світоглядну ситуацію, аналогічну до ранньосередньовічної на Заході. У Візантії до XI століття читали лише логічні твори александрійських неоплатоніків через неможливість осягнути вищі щаблі неоплатонічної вищої філософської освіти. Тому за часів панування есенціалізму логіка набула центрального значення для візантійського неоплатонізму. Звуження філософського фундаменту теологічної думки до логіки дало Йоану Дамаскіну змогу зосередитися на нюансах визначень категорій. Аналізуючи його логіку

потрібно враховувати не лише «Діалектику», а і його христологічні трактати, в яких визначення категорій за потреби суттєво уточнювалося. На нашу думку, саме використання додаткових матеріалів з христологічних трактатів дає змогу правильно осмислити логіку Йоана Дамаскіна, виявити всі її особливості.

Йоан Дамаскін не претендує на те, що в його «Діалектиці» викладено нове порівняно з античною філософією логічне вчення. Навпаки, він визнає, що його логіка переважно запозичена у філософів античності. «Насамперед я запропоную те, що є найкращого в еллінських мудреців, знаючи: якщо є щось добре в них, то воно дароване людям від Бога. Адже 'вське добре даяння та дар походить згори від Отця світил' (Як. 1:17)» [132, 524С]. Полегшується прийняття логіки Аристотеля та коментарів завдяки близькості світоглядних позицій Стагірита та Йоана Дамаскіна при визначенні статусу логічного знання. Йоан, як і Аристотель, «хотів показати, що в людському мисленні наявні такі найголовніші засади, які мають загальнолюдське значення та яких потрібно дотримуватися в кожній суперечці, що розпочинається з метою з'ясування істини» [568, 41]. Сам Стагірит під такими загальнолюдськими засадами розумів закони мислення як природні закони, що мають загальнообов'язковий характер, насамперед закон заборони формальної суперечності [568, 41]. Йоан Дамаскін схильний бачити очевидно істинну та загальнозначущу методологічну основу мислення у фундаментальних твердженнях логіки Аристотеля, й передусім у його «Категоріях».

Аристотель визначав істину як відповідність знання об'єктивному стану речей [Met. IV, 10, 1051b1]. Об'єктивізм Аристотеля виражено в такому характерному твердженні: «... потрібно мати на увазі: не тому ти білий, що ми правильно вважаємо тебе білим, а навпаки – тому, що ти білий, ми, що стверджуємо це, маємо рацію» [Met. IV, 10, 1051b1–9]. Очевидно, що в цьому твердженні Аристотеля виражено позицію методології метафізики та об'єктивного ідеалізму. Проте деякі дослідники вважають, що в Йоана Дамаскіна відбувався перехід до діалектики, оскільки нібито діалектичною виявляється будова предмету пізнання. Наприклад, А. Лосев твердить, що

«хоча діалектика Йоана Дамаскіна на позір і не виходить за межі логіки Аристотеля та Порфирія, насправді, стикаючись із християнською онтологією, вона зрештою перестає бути тільки формальною логікою й завершується вченням про єдність протилежностей (проблема трипостасності), яке має вже мало спільного з формальною логікою, якщо розуміти її по-шкільному» [507, 265]. Однак у цьому судженні А. Лосєв припустився перебільшення. Логіка в Йоана Дамаскіна не стає діалектичною, а дійсність не оцінюється ним як така, що має в собі суттєві суперечності (які вимагали б діалектики). Те, що Бог – це три і один, для А. Лосєва є діалектичною суперечністю. Проте Йоан вважає, що Бог – це три і один одночасно (завжди), але не в тому самому сенсі. Три – це Бог як Іпостасі, один – як сутність. Таким чином, об'єктивна дійсність для Йоана не містить суперечностей, що потребувало б переходу до діалектики, й жодних ознак такого переходу в текстах Дамаскіна не знаходимо. У всіх випадках приписування протилежних властивостей таким об'єктам, як Бог, Боголюдина, світ, людина, пізнання, ці протилежні властивості завжди предикуються в різних відношеннях. Йоан спеціально наголошує на тому, що вимоги формальної логіки ним ніде не порушено. У приписуванні протилежних властивостей одній субстанції в одному відношенні Дамаскін вбачає помилку, якої припустилися різні єретики – монофізити, монофеліти, трітеїсти та ін. Отже, логіка Аристотеля стає повноцінною та достатньою основою для об'єктивно-ідеалістичної метафізики Йоана Дамаскіна. Однак вона вимагає певних уточнень для вираження індивідуального існування за допомогою категорії «іпостасі». Стосовно цього поняття Йоан переосмислює значення всіх категорій Аристотеля, але перехід до діалектики не відбувається. Виразити більш персоналістичний вимір онтології візантійського есенціалізму Дамаскіну вдалося саме в межах розкриття потенціалу аристотелівської формальної логіки.

Формальна влаштованість об'єктивної реальності, яку покликана виразити логіка, для Йоана пізнається як очевидна. Очевидність ця або

споглядається розумом інтуїтивно, або усвідомлюється розсудком на підставі даних відчуттів.

Для Йоана очевидно, що стосовно кожної речі та кожної істоти можливе споглядання властивостей, зокрема властивостей діяння чи переживання чогось, оскільки споглядаються дії та переживання. Такі здатності до дії називаються енергіями речі чи істоти. Для Йоана очевидно, що стосовно кожної речі та кожної істоти можливим є, завдяки спогляданню енергій як вираження властивостей, виокремлення моментів загального й індивідуального. Загальні властивості речей та істот дають змогу розрізнити та визначати загальні сутності. Індивідуальні властивості речей та істот дають змогу розрізнити та визначати індивідуальні іпостасі. Поняттю «сутність» практично тотожне поняття «природа»; це використовується для вираження того факту, що загальна сутність є джерелом природного прагнення до зміни, становлення, розвитку та є моментом цілісності для проявлених суттєвих властивостей. Поняттю «іпостась» синонімічне поняття «особистість» для позначення іпостасей розумних і вільних живих істот, тобто особистостей. Ця елементарна структура дійсності, схоплена як очевидно наявна, потребує логічного аналізу. І першим Йоан аналізує ту очевидну тезу, що сутність як загальне є саме субстанцією.

Загальне для різних предметів та істот – це загальні властивості. Вони дані як властиві одній сутності як тому, в чому вони об'єднані. Сутність тотожна самій собі як єдність множини властивостей, які її складають. Сукупність цих властивостей унікальна для істот одного виду. «Одна природа ніколи не буде мати суттєвої відмінності від себе самої» [117, 1453A]. Сутність існує тільки як єдність суттєвих (видових, загальних) властивостей, але це така єдність суттєвих властивостей, яка є не самою сукупністю властивостей, а моментом, у якому ця множина існує та об'єднується. Тому сутність щодо загальних властивостей є субстанцією, тобто загальним єдиним існуванням для необхідних загальних видових властивостей. Йоан Дамаскін наголошує: «Неможливо, щоб природа існувала без своїх природних властивостей, що

складають її, що відрізняють її від інших природ; властивостей, сукупність яких неможливо пізнати в іншому виді» [119, 128A–129A]. Суттєві властивості є «частинами сутності» [115, 636D–637A], причому частинами необхідними, оскільки «суттєві відмінності в разі наявності зберігають річ, а у випадку відсутності руйнують її» [115, 621A]. В іншому місці Йоан пояснює: «Природною властивістю є така властивість, яка складає природу, без якої не може зберегтися та природа, якій вона належить» [119, 133C]. Суттєві властивості незмінні так само, як і сама сутність [127, 1533D–1536A]. Суттєва властивість може зникати тільки в конкретному індивіді, що безпосередньо спричинює руйнування сутності в цьому індивіді, і отже – загибель індивіда [115, 621A].

Сутність як загальне не є абстракцією, логічною фікцією. Не є сутність і видовою ідеєю. Такою загальною ідеєю є логос сутності. Сутність – це не загальна ідея, а загальне існування, що співвідноситься з іпостасю як індивідуальним існуванням [130, 1101C].

Сутність є основою існування суттєвих властивостей [115, 621A]. А суттєві властивості є основою для існування властивостей несуттєвих, випадкових. Випадкова властивість «кирпатість» має власну основу в суттєвій властивості «мати ніс», а остання існує в субстанції «тіло людини».

Властивості часто є енергіями, діями. У дії властивість сама є суттєвою, хоча спосіб її є індивідуальним. Наприклад, «говорити» – суттєва дія людини, а «гаркавити» чи «затинатися» – індивідуальні особливості. Кожна людина говорить унікально, й між різними людьми є більша чи менша подібність способів вимови, але вони не тотожні. А властивість «говорити» тотожна для всіх, загальна. «Говорити» – це енергія сутності, «гаркавити» – індивідуальний спосіб використання іпостасю енергії сутності.

Постулювання необхідності існування сутності ґрунтується на очевидності, що суттєві властивості в предметі об'єднані в цілісність, що реально існує в кожному предметі виду. Ця цілісність властивостей сама не є властивістю чи їхньою сукупністю, а є саме їхньою онтологічною основою,

субстанцією, загальним буттям. Ця основа трансцендентна щодо самих властивостей, є моментом загальної самості речей, є моментом їхньої тотожності собі. Людина – це людина, стілець – це стілець. Їхнє існування є саме цим, а не чимось іншим. Сутність – це таке існування, що перевищує їхні суттєві властивості, хоча в них воно самостверджується й без них не існує. Саме як субстанція для суттєвих властивостей сутність є самосущою, але не є самосущою взагалі, оскільки буквально самосущими є лише індивіди, а сутність існує в них. Сутність є самосущою порівняно з суттєвими властивостями, й тим більше – в порівнянні з властивостями випадковими. Проте сутність не є самосущою порівняно з індивідами. Адже сутність є саме сущою в індивідах, а отже буквально сутність не є самосущою.

Отже, в онтології Йоана Дамаскіна сутність – це субстанційна основа суттєвих властивостей, яка, однак, існує в індивідуальних предметах, так само, як і самі ці суттєві властивості.

Саме як субстанція, сутність мала для Йоана й те значення, яке надавалося в античній філософії термінові «природа». Для античних філософів, природа – це причина необхідно властивих для виду руху та спокою. За Йоаном Дамаскіним, сутність є основою всіх суттєвих властивостей, у тому числі «рухатися та перебувати у спокої в певний спосіб». А отже, природа – це сутність, оскільки сутність є субстанцією, основою для суттєвих властивостей.

Йоан Дамаскін розвиває вчення есенціалізму про індивідуальне, яке відрізняється від тих концепцій індивідуального та особистого, що були створені в межах ареопагітичного та максимового типів візантійського неоплатонізму. Згідно з Йоаном Дамаскіном, очевидно, що індивідуальне – це індивідуальні властивості. Ці властивості належать індивідові як такому, в якому вони об'єднані. Індивід тотожний собі як єдність сукупності індивідуальних властивостей. Ця сукупність унікальна для кожного індивіда. «Неможливо, щоб та сама іпостась відрізнялася від себе тими ж властивостями, які складають її і відрізняють її, сукупність яких не може спостерігатися в іншій іпостасі» [119, 129A]. Таке визначення індивідуального предмета запозичено з

«Ісагоги» Порфирія, який писав: «Називається же індивідуальною річчю Сократ, ось це біле і цей син Софроніска, що наближається, якщо в Софроніска один син – Сократ. Так от, усі подібні речі називаються індивідуальними, тому що кожна з них складається з особливих властивостей, сукупність яких ніколи не може виявитися такою самою в іншій речі. Адже особливі властивості Сократа не можуть виявитися тими ж самими в іншій окремій речі» [366, 60].

Якщо унікальна множина загальних властивостей конститує вид, то унікальна сукупність індивідуальних властивостей конститує індивіда. «Неможливо побачити ні сукупність властивостей певного виду в іншому виді, ні сукупність властивостей певної іпостасі в іншій іпостасі» [118, 181–182]. Йоан наголошує, що йдеться про унікальну сукупність властивостей, оскільки всі властивості пізнаються в різних реальностях. Адже стосовно суттєвих властивостей необхідно визнати, що «одна природна властивість споглядається в різних видах, як розумність – у ангела та людини, а смертність – у людини та нерозумних тварин, ... але не споглядаються всі природні властивості людини в іншому виді» [118, 182]. Сукупність природних властивостей людини унікальна, й певні природні властивості «відділяють людину – розумність від усіх нерозумних, а смертність – від безсмертних, Бога й ангелів» [119, 133D]. Так само й індивідуальні властивості зустрічаються окремо в різних індивідах, але множина індивідуальних властивостей кожного індивіда – унікальна. «Одна іпостасна властивість споглядається в різних іпостасях, ... але не споглядаються всі іпостасні властивості певної людини в іншій іпостасі» [118, 182].

Йоан Дамаскін уточнює, що до іпостасних (індивідуальних) властивостей належать не всі акциденції, а лише невіддільні від індивіда. «Акциденція буває або віддільною, або невіддільною. Віддільною акциденцією називається те, що в одній іпостасі то присутнє, то відсутнє, як, наприклад, сидіння, літання, стояння, хвороба, здоров'я. Невіддільною акциденцією називається те, що належить окремій іпостасі й не може бути відділеною від неї, але не належить до складових сутності, оскільки не споглядається в усьому виді. Така невіддільна акциденція називається характерною відмінністю,

оскільки ця відмінність створює іпостась, тобто індивіда» [115, 545AB]. Розрізнення невіддільних та віддільних акциденцій запозичено Йоаном безпосередньо з «Ісагоги» Порфирія [366, 65].

Для індивіда віддільні акциденції є змінними, а невіддільні – незмінними. Серед прикладів віддільних акциденцій Йоан згадує молодість чи старість, сидіння та стояння. Прикладами невіддільних акциденцій є форма носа та колір очей [115, 576BC].

Невіддільні акциденції виникають як індивідуалізації суттєвих властивостей. Йоан пише: «Мати очі, ніс та інші частини тіла природно для людини, а відмінності їх індивідуальні та відмежовують індивіда від іпостасей того ж виду та тієї ж сутності» [118, 182]. Розумність, воління, активність, споживання їжі – суттєві властивості людини як її здатності, «а відмінна та вибіркова реалізація цих властивостей – це індивідуальна відмінність» [118, 184]. Те, що відрізняє індивіда у сфері існування, відрізняє також і у сфері пізнання. «Різне використання природних властивостей виявляє іпостасі» [118, 184]. Іпостась як унікальна істота, особистість, конститує унікальний спосіб використання суттєвих властивостей, який можна пізнавати [118, 184].

Щоб бути індивідом, необхідно не лише мати видову сутність та індивідуальні властивості, потрібно також і власне існувати, існувати як щось окреме, як іпостась. Звідси визначення індивіда як сутності з індивідуальними властивостями, яка існує сама по собі [119, 133A; 118, 177]. Тобто предмет є індивідом не лише тому, що відрізняється від інших своїми невіддільними властивостями, а й тому, що власне існує сам по собі. Адже обличчя кожної людини – унікальне, має власні невіддільні властивості, але не існує саме по собі, а належить до загальнішої реальності – до тіла індивіда. Йоан звертається до класичної ще для каппадокійців думки: людина з усіма її невіддільними особливостями існує в мисленні Бога як ідея, але реально починає існувати лише при власному індивідуальному існуванні, яке триває від моменту зачаття. Критерій самостійності існування індивіда є вирішальним для конституювання індивіда як такого. Адже індивід є індивідом не через якесь досягнення

конкретизації загальних властивостей (як думали неоплатоніки античності), а через наявність самостійного існування. А тому індивід – це реальність, яка самостійно існує та є моментом єдності для індивідуальних властивостей. Індивід – це сам предмет у його самостійності чи сама істота в її самостійності. Індивід – сам предмет чи істота, а не індивідуальне в предметі чи істоті.

Індивід – це така єдність індивідуальних властивостей, яка не поділяється на самі ці властивості. Руйнування єдності можливе лише як загибель реально суцього індивіда [115, 573В].

Індивіди – це реально суцці самостійні предмети та істоти, що нумерично індивідуальні [130, 1101С; 115, 596А]. Самостійно суцций індивід має пізнаватися як нумерично окреме. «Іпостась має ... існувати сама по собі» [115, 593А–596А]. «Іпостась означає когось або щось визначене, на яке можна вказати пальцем» [117, 1441В].

Зрозуміло, що в такій онтології не може бути протиставлення понять «індивід» та «особистість», притаманне православній теології ХХ століття. Йоан Дамаскін пише: «Святі отці словами «іпостась», «особистість» та «індивід» позначали щось одне: а саме те, що складається з сутності та акциденцій, існує саме по собі та самостійно, розрізняється нумерично, виражає певну істоту, наприклад, Петра, Павла, певного коня» [115, 613В].

Сутності обов'язково існують в індивідах, а індивіди обов'язково мають власні сутності. «Немає сутності без іпостасі» [120, 239]. Тобто загальне існує лише в індивідуальному й само по собі не має власного існування. Інакше кажучи, існують речі та істоти, які є індивідами, а загальне існує в них, проте не існує поза ними. У цьому Йоан погоджується з Аристотелем і суперечить Плотину. Однак цей реалізм індивідуального притаманний усьому візантійському неоплатонізму, а також усім мислителям грецької патристики. «Не буває іпостасі без сутності» [120, 239]. Адже іпостась обов'язково має загальні суттєві властивості. Сутності є в індивідах як реальне невипадкове загальне, як необхідні властивості індивідів одного виду. Необхідне загальне існує лише в індивідах, і це загальне є реальним у цих індивідах. Хоча загальне

й не існує саме по собі без індивідів, але в індивідах і через індивідів воно є реальним. Існування сутності через іпостасі дає сутності змогу бути реальною основою (субстанцією) для суттєвих властивостей. Сутності існують лише в іпостасях, і тому є єдностями для суттєвих властивостей в іпостасях і через іпостасі. Жодного самостійного існування сутностей як субстанцій для загальних властивостей поза межами іпостасей немає. Тотожність сутностей виникає не через містичну єдність загального, а через визначеність загального в індивідуумах однією загальною видовою ідеєю, одним логосом для виду, замисленого Богом. Реальне існування сутності в індивідах є достатнім для того, щоб сутність була носієм загальних властивостей загалом і загальних здатностей до певних дій зокрема.

Згідно з Йоаном, сутність завжди має власну діяльність, енергію. Ця діяльність розуміється Дамаскіном в найширшому значенні, від прагнення сутності діяти до дії індивіда. Усі моменти активності від її зародження й до цілковитого завершення, охоплюються в понятті діяльності («енергії»). Лише зрідка Йоан використовує термін «енергія» в значенні «дійсність», – на противагу «можливості».

Енергія – це діяльність природна. Наявна в істотах та предметах лише та діяльність, щодо якої існує відповідна природна здатність. Людина – мислить, ходить; рослина – росте; сонце – світить. Людина не світиться як сонце, а сонце не мислить. Яка сутність, які суттєві властивості – така й діяльність, такі й дії. Йоан наслідує в цьому логіку неоплатоніків. Згідно з останніми, власні природні енергії має все, що існує. Їх має навіть те, що здається цілком пасивним. Наприклад, камінь має власні природні енергії, а саме – бути важким, бути твердим [1216, 39]. Тим більше власну діяльність мають Бог, ангели, люди, тварини та рослини.

У діяльності Йоан вирізняє певні елементи, що є відображенням складності процесу діяльності. Першим елементом діяльності є суттєва здатність до дії, сила діяти. Наприклад, людина здатна мислити. Така здатність відрізняється від самої сутності та є вже діяльністю, що властива сутності.

Здатність до діяльності безпосередньо являє не сутність взагалі, а суттєву властивість. Наприклад, здатність до мислення являє суттєву властивість розумності. У здатності є свої власні властивості. Наприклад, мисленню властиво пізнавати, вирішувати. Вогню властиво нагрівати й обпикати. Як наслідок, виникає складна система діяльнісного прояву сутності. Наприклад, існує людська душа як сутність, суттєва властивість – розум, її здатність – мислити, властивість здатності – пізнавати. Ця система відбиває саму влаштованість об'єкта.

Другим елементом діяльності є прагнення суттєвої здатності до конкретної дії. Наприклад, здатність мислити прагне в індивіді до певних думок. Прагнення до дії є суттєвим, хоча воно, власне, існує вже в індивідах. Особистість впливає не на самі прагнення, а на прояви прагнень, формує схильності діяти в певний спосіб. Ці схильності вже є індивідуальними характеристиками. Наприклад, індивід може мати звичку мислити аналітично, а ходити – швидко. Схильності можуть навіть передаватися від батьків до дітей і стають чимось подібним до суттєвих властивостей. Проте кожна особистість здатна змінити й власні схильності, й схильності, що дісталися їй від батьків.

Третім елементом є власне діяльність. Наприклад, думки. Дія може бути очевидною для інших, наприклад, коли людина йде або говорить.

Четвертим елементом є «діло», окремий акт діяльності. Наприклад, думка, крок, слово. «Діло» – це конкретна реалізація діяльності. «Діло» – це результат і діяльності, і прагнення, і здатності.

Поняттям «діяльність» («енергія») в загальному сенсі позначалася сукупність усіх чотирьох елементів. Хоча взагалі Йоанн не вважав, що усю складність онтологічної схеми від сутності до дії можливо спростити до діади «сутність – енергія». Коли Дамаскін говорить, що сутність має власні енергії, то мав на увазі й те, що для існування енергій як енергій необхідне існування властивостей, існування здатностей, а діяльність має ще й проявлятися в окремих діях. На думку Йоана, максимально припустимим спрощенням може бути лише неоплатонічна тріада «сутність – здатність – енергія». Сутність –

початок, здатність – середина, енергія – кінець. При цьому здатність – це така середина, яку можна пов'язати і з початком, і з кінцем. Адже здатність – це ще сутність, суттєва властивість сутності, прояв суттєвої властивості, і ще не діяльність. Однак якщо поглянути з іншого боку, то здатність – це вже прояв сутності, початок діяльності. Цей погляд засвоїв у пізньому візантійському неоплатонізмі Палама. Йоан Дамаскін, слідом за Максимом Сповідником, схилився до першого варіанту, до ототожнення здатності з сутністю. Паламітське тлумачення здатності як прояву, а не як сутності, призводить до того, що сутність стає порожнім поняттям. Йоан Дамаскін, навпаки, пов'язував здатності з сутністю, вважав їх суттєвими властивостями. А отже, сутність була багата онтологічним змістом, її можна було виражати у визначеннях. Енергії розпочиналися в глибинах сутності, там, де перебували суттєві властивості та здатності. Й енергії були проявами повноти Життя.

Логічне й онтологічне вчення Йоана Дамаскіна про сутність, індивіда, суттєві й індивідуальні властивості, здатності та діяльності стають основою для відповідної гносеології. Початком логічного аналізу предмета є його називання [115, 540BC]. Називання повинно мати сенс [115, 540BC], бути поняттям, а саме, поняттям індивідуальним (іменем) чи загальним (власне поняттям) [115, 540C]. Йоан Дамаскін зазначає, що філософію не цікавлять індивідуальні поняття [115, 540C], адже, згідно з Аристотелем, наукове знання можливе тільки про загальне. Проте теорія імен як індивідуальних понять, наукове знання про які можливе, потрібна для теології, особливо в ученні про Трійцю. Згідно з Йоаном Дамаскіном, знання про індивідуальне може бути не менш достовірним і науковим. Просто воно «описує», а не «визначає», схоплює предмет пізнання не в понятті, а в імені. Зазначимо, що цей оптимізм щодо пізнання індивідуального має й відповідну основу в онтології. Адже укоріненість індивідуального в Бозі (в Його ідеях і в причетності до Нього) є не більшою й не меншою, ніж у загального. Реальне ж існування індивідуального є більшим, ніж у загального, бо існують власне речі та істоти, а не сутності. Таким чином, найменування відіграє роль інтенції і для пізнання загального, і

для пізнання індивідуального. Не може бути предметом наукового пізнання лише беззмістовне найменування, яке через беззмістовність не є, власне, й найменуванням, а є белькотанням.

Далі Йоан Дамаскін уточнює, що індивідуальне ім'я відіграє роль індивідуального поняття, але є саме іменем. Оскільки дати визначення Петра чи Павла неможливо, щодо індивідів створюються описи, які співвідносяться з іменем. Однак у самому імені не можуть віддзеркалитись усі індивідуальні властивості. Неможливо навіть дати вичерпного опису індивідуальних властивостей, тим більше неможливо виразити опис індивідуальних властивостей через імена. Єдиний випадок, коли таке вираження можливе – це імена Отця, Сина і Святого Духа щодо Іпостасей Трійці.

Загальне пізнається з діяльності, яка є суттєвою, загальною для всіх істот одного виду. Йоан Дамаскін наголошує, що загальне буквально є в індивідуальному лише як видове. Родове та найзагальніше (неоплатонічна «сутність» взагалі) не існують в індивідуальному, а відповідні поняття виникають внаслідок узагальнення. Тому помилок щодо видового у процесі пізнання зазвичай не буває. А родові узагальнення є відносними й відбивають рівень наукових знань. Адже розділення всього за допомогою дедукції від «дійсності загалом» до видового можна здійснити по-різному, хоча різним філософам здавалося, що необхідними є саме їхні власні дедукції. Насправді вони лише здавалися їм очевидними, й жодних раціональних доказів виокремлення саме таких родів надати не вдавалося. Сам Йоан наводить варіанти родових поділів («древо Порфирія» тощо).

Логіка Йоана Дамаскіна належить саме до неоплатонічної, а не Аристотелівської традиції. Наслідування Порфирія та Давида дозволяло уникати залежності від більш спекулятивних неоплатоніків – Плотина, Прокла, Дамаскія. Проте навіть найпримітивніший неоплатонізм усе ж залишається неоплатонізмом і не стає аристотелізмом. Зокрема, Йоан іде за Порфирієм у його теорії універсалій. А вчення Дамаскіна про існування в Божому розумі ідей індивідуального взагалі було розвитком відповідного вчення Плотина.

Ясно, що визнання існування ідей індивідуального несумісне з аристотелізмом і є саме плотиніанством. Тобто тут Йоан є більшим неоплатоніком, ніж Порфірій. Також і теорія діяльності в Йоана є неоплатонічною. Аристотель описував діяльність як органічний процес, неоплатоніки ж учили про діяльність як активність суб'єкта. Цей суб'єкт був субстанційним і це накреслювало певне зближення з аристотелізмом, оскільки носієм діяльності визнавалася загальна субстанція. Однак сама структура діяльності є структурою суб'єктивної дії, а не органічним розкриттям потенціалу природи. Неоплатоніки вважали, що суб'єктність притаманна не лише «внутрішньому» людини, вона є й у тварин, і в рослин, і в неживих природних предметів. Відповідно до цього неоплатоніки стверджували, що твердість, вага, розміри каменя є не просто його природними властивостями, а й діями його як суб'єкта [1216, 39]. Усі суцї предмети й істоти діють, і ці дії складаються в єдиний рух усього космосу до Першопричини як мети. Цей рух неоплатоніки називали поверненням.

Відмовитися від оцінки цього руху як суб'єктивної діяльності означало повернутися до Аристотелівського органістичного телеологізму. Проте тоді зникла б уся специфіка неоплатонічної теорії повернення порівняно з телеологією Аристотеля. Сьогодні відмінність між неоплатонічною теорією суб'єктивної діяльності повернення та Аристотелівською телеологією може видатися незначною. Однак для самого Йоана Дамаскіна ця відмінність була важливою, і прийняття аристотелізму в цьому питанні було б для нього не виправданим спрощенням в онтології діяльності. Адже неоплатонічна теорія суб'єктивної діяльності повернення фактично була складнішою філософською конструкцією, яка знімала в собі всю Аристотелівську телеологію. Усе зазначене дає змогу зробити висновок про те, що й у теорії діяльності Йоан Дамаскін свідомо вибрав неоплатонічну теорію та розвивав саме її.

Єдиним моментом, у якому Йоан нібито розходився з неоплатонізмом і солідаризувався з аристотелізмом, є вчення про більшу реальність індивідуального порівняно із загальним. Адже, згідно з Йоаном, загальне існує не саме по собі, а лише в індивідуальному. Загальне не складає умоосязного

світу, який був би реальнішим, ніж світ індивідів. Проте така позиція, що об'єктивно збігається з аристотелізмом, є загальною для всієї християнської теології. Адже християнська теологія вважає, що загальні ідеї є лише задумом Бога, а не «умоосяжним світом», реальність же належить чи самому Богові – найвищій Сутності, чи створеним індивідам. Тобто визнання реального існування лише світу індивідів і заперечення «умоосяжного космосу» є аксіомою для всієї християнської теології, визнання якої не залежить від філософської позиції християнського мислителя. Самостійне існування загальних ідей як реальнішого і самостійного «умоосяжного космосу» заперечували і християнські платоніки, і християнські аристотеліки, і християнські неоплатоніки, і християнські стоїки. Тому визнання реальності за індивідуальним, твердження про існування загального лише в індивідуальному – це не ознака аристотелізму Йоана Дамаскіна, а ознака належності його до ортодоксальної християнської думки.

Антропологія Йоана Дамаскіна есенціалістична. Людина є образом Божим, оскільки її суттєві властивості розумності та свободи аналогічні до відповідних властивостей Божої Сутності. Усі містико-символічні аспекти антропології, розвинені Максимом, Йоан просто ігнорує. Зображення природи людини відбувається відповідно до тогочасних наукових канонів, що для Дамаскіна означало наслідування антропології християнського платоніка IV століття Немесія Емеського.

Космологія Йоана теж є есенціалістичною та схоластичною. Він визнає ту картину світу, яка була науковою за його часів. Це була космологія, яку визнавали й каппадокійці, й александрійські неоплатоніки. У центрі Всесвіту перебуває кулеподібна земля. Навколо неї – небо, утворене повітрям. У небі рухаються небесні тіла: Сонце, Місяць, Юпітер, Меркурій, Марс, Венера та Сатурн. За цим ближчим до землі небом є друге небо – тверда небесна сфера із зірками, що рухається навколо землі. Рух цієї сфери захоплює повітря та планети, розташовані в повітрі. Рух семи планет є постійним внаслідок однакового впливу руху твердої небесної сфери й утворює сім сферичних

поясів. Тверда небесна сфера складається з чотирьох елементів, а не створена з особливого вічного матеріального ефіру, як вважали Аристотель і більшість александрійських неоплатоніків. Над твердою небесною сферою перебуває не хаос, як думали давні греки, а «небо першого дня творіння». Воно теж створене, не вічне і не складається з якогось п'ятого елемента (ефіра), є кінечним. Увесь матеріальний світ під метафізичним кутом зору охоплюється світом духовним, ангельським. У цьому світі міститься і духовний рай, і пекло. Увесь Всесвіт як ціле, своєю чергою, перебуває в Бозі, у Його енергіях, у Його логосах, у Його присутності [448, 70]. Теорія про світ Йоана Дамаскіна наслідує космологію Максима, але без містико-символічного виміру.

Як можливий варіант християнських уявлень про світ у Йоана Дамаскіна згадано й космологію антиохійську, з її буквалістським розумінням біблійних висловлювань про світ як будинок. Йоан Дамаскін мусив згадати про цю космологію, оскільки її дотримувалися чимало отців Церкви антиохійської теологічної традиції, серед яких найвидатнішими були Йоан Златоуст та Феодорит Кирський. Також цю концепцію розвивали церковні мислителі, яких халкідоніти звинувачували в несторіанстві (Діодор Тарсійський, Феодор Мопсуестійський) та справжні несторіанці (Косма Індикоплав). Йоан Дамаскін не вбачає жодних позитивних рис у цій концепції, крім визнання того, що все управляється Промислом Божим. Концепція світу як будинку передбачала відсутність у космосу довершеної форми кулі. А кулеподібність Всесвіту, згідно з неоплатонізмом, – це єдина можлива його форма. Антиохійці заперечували природний характер добового обертання небесної сфери [448, 30], пояснювали рух зірок і планет діями ангелів, що штовхали їх у просторі неба [448, 36]. Земля уявлялася їм пласкою, рай вони розміщували на східному краю землі, а не в духовному світі. Щовечора ангели заштовхують сонце за гори, які перебувають на півночі пласкої землі. Вдень сонячні промені освітлюють землю, проходячи з духовно-матеріального світу небес до земного через межу, утворену з особливого льоду. Таким чином, земля – це підлога будинку з прозорими стінами та стелею, за межами якого розташований духовний світ з

ангелами, світилами, Богом. Природно, що для Йоана Дамаскіна антиохійська концепція була занадто архаїчною. У ній навіть відсутнє уявлення про природний рух небесних тіл, тобто про закони природи, встановлені Богом. В антиохійців усе в світі рухається відповідно до повсякчасних повелінь Бога. У візантійському есенціалізмі Йоана космос був сукупністю сутностей, які мають власні природні здатності та дії, зокрема й природний рух. Якби Дамаскін прийняв антиохійську космологію, це було б відмовою від власного есенціалізму. Антиохійська космологія була для нього антинауковою й ірраціоналістичною, а у Візантії вона взагалі була явищем маргінальним. Візантійські філософи та інтелектуали вивчали як нормативну концепцію сферичного Всесвіту. Лише в культурі Русі антиохійське вчення про світ у викладі Косми Індикоплава набуло рівних прав із александрійською космологією [448, 69]. Для візантійських філософів та інтелектуалів було очевидно, що антиохійська космологія несумісна не лише з нормативною александрійською картиною світу, а й із філософським світоглядом християнського неоплатонізму загалом.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. Головним завданням філософської теології в добу візантійського есенціалізму стає виклад ортодоксального вчення про Бога відповідно до тієї системи логічних категорій, що визнавалася візантійськими есенціалістами як нормативна для загальної раціональності. Другорядним завданням для філософської теології стає формування таких антропологічних і космологічних вчень, що були б когерентними щодо теології і за змістом, і за логічно-категоріальною формою. Визначення Бога як Сутності призводить до розробки Йоаном Дамаскіним нормативного в VIII–XIII століттях логічного вчення про сутність, індивіда, сутнісні та індивідуальні властивості. Есенціалізм в теології та логіці стає причиною панування есенціалізму в космології та антропології. Світ — це визначена Богом сукупність суттєво незмінних видів речей та істот. Людина — це сутність, створена Богом за взірцем Його власних суттєвих властивостей: розумності, свободи, здатностей до творчості та до керування матеріальним.

4.3. Розвиток візантійського неоплатонічного есенціалізму в системі вищої освіти IX – XIII століть

Першим видатним діячем у сфері викладання візантійського есенціалізму в системі вищої освіти став справжній ерудит IX століття патріарх Фотій. Пам'яткою його викладацької діяльності є «Схолії» до «Ісагоги» Порфирія та «Категорій» Аристотеля, написані з дотриманням стандартів коментування Аристотеля школою александрійського неоплатонізму. Фотій – автор лекцій з філософської логіки¹⁹. Також проблеми використання логіки у філософії та теології обговорюється у «Відповідях Амфілохію».

Фотій також першим серед візантійських неоплатоніків говорить про переваги використання логіки Аристотеля в християнській теології та небезпеку захоплення платонівським ідеалізмом, який може бути основою для відродження античного язичництва. За часів Фотія догмати християнської теології вже стали настільки загальноприйнятими, що обґрунтування їх через подібність до платонівського ідеалізму перестало бути нагальною потребою для візантійських філософів. Навпаки, філософія Аристотеля як достатній інструмент для пізнання світу та догматика Дамаскіна як достатній інструмент для розуміння Божественного були в очах Фотія єдиною системою, складові якої доповнювали одна одну. Ці дві складові філософсько-теологічного синтезу візантійського есенціалізму були, безперечно, пов'язані з александрійським неоплатонізмом, але це замовчувалося. Інтерпретація Аристотеля, здійснена александрійськими неоплатоніками в коментарях на «Органон», розглядалася як розкриття справжнього змісту філософії Стагірита, тож філософія цих коментаторів вважалася адекватним і єдиноможливим аристотелізмом. Саме тому заяви Фотія та його послідовників про переваги філософії Аристотеля не можуть бути підставою для характеристики їхніх істинних поглядів. Візантійські неоплатоніки IX–XIII століть у всьому наслідували

¹⁹ Вони вміщені в кн.: Photius. *Logoi kai Omilia*. Ed. S. Aristarxos –. Vol. I. – Konstantantinopolos, 1900 [223].

александрійських неоплатоніків. Найкраще про це свідчить такий факт: більшість творів візантійських філософів IX–XIII століть створено за допомогою буквального наслідування, комбінування, реферативних переказів текстів александрійських неоплатоніків і Порфирія.

Викладачі філософії століттями зберігали традиції візантійського есенціалізму, викладаючи відповідним чином філософію загалом та логіку зокрема [778; 1004, 157]. Найвідомішим серед викладачів філософії Константинопольського університету став Михаїл Псел. Його коментарі до логічних творів Аристотеля – це перифрази творів александрійських неоплатоніків [864, 154; 1004, 158-179]. Знання Псела про Прокла й афінський неоплатонізм обмежуються найзагальнішими уявленнями. Прокл подобався Михаїлу Пселу як теург і містик, в особі якого антична філософія начебто досягла рівня знань єгиптян і вавилонян. Спираючись на власні, досить обмежені знання античної філософії, Псел навчав, що філософія виправдовує своєрідний екуменізм: оскільки Бог є непізнаваним, у кожному вченні може міститися лише часткова істина; а тому критикувати нікого не можна, натомість треба цінувати в усіх вченнях людства кожен з можливих аналогій до християнської догматики [405, 129-144, 150-162, 181-182].

Як теолог Псел належить до візантійського есенціалізму. У п'ятнадцятому параграфі «Загальної науки» він розмірковує над запитанням: «Хто такий Бог?» і відповідає так: «Він є Якась непізнана Інша Природа. Бог – безмежний силою, безпочатковий, нескінченний і вічний» [185, 697]. Поняття «природа» у словнику Псела синонімічне «сутності», що притаманне всьому візантійському есенціалізму. Привертає увагу наголошення на апофатичності Бога-Сутності. Теологічна апофатика була потрібна Пселу заради нейтралізації претензій ортодоксальної теології й античної філософії на володіння об'єктивною істиною. Згідно з Пселом, кожна з філософій та теологій містить часткову істину, а нормативним є його власний есенціалізм. Такі погляди могла сприйняти візантійська бюрократія, але не монахи та їхні інтелектуальні лідери.

Учень Псела Йоан Італ відомий як автор логіко-філософських праць, які також переважно були перифразами творів александрійських неоплатоніків [133; 1399, 81-87]. Його ерудиція в логіці не спричинила жодних оригінальних концепцій. Засудження Італа в 1076 та 1082 роках за вчення про самостійне існування світу ідей, перевтілення душ, універсальність філософської істини й обмеженість християнської теології, вічність світу [1399, 63-80] було наслідком придворних інтриг. Фактично в цьому акті засудження викладалися стандартні звинувачення християнської ортодоксії на адресу античної філософії [682]. Можливість же засудити саме Італа була результатом перекручень його позиції. Наприклад, його звинувачували в тому, що він визнає існування ідей «до речей», не з'ясовуючи, чи він вважав ці ідеї змістом Божого розуму, чи визнавав їх самостійним «світом». Також Італа засудили за перенесення філософської теорії про те, що матеріальні речі лише частково відображають ідеальні взірці, на теологічне вчення про ікони: він буцімто заперечував здатність ікон достатньо відображати першовзірці. Звинувачення Італа, який нібито вважав, що в Боголюдині Божественне та людське не зберегли власної окремішності, а змішалися, взагалі народилося через термінологічну плутанину. Італ використовував термін «змішання» («красіс») у філософському сенсі поєднання різних частин, коли поєднуване зберігає свої властивості. Таке розуміння «змішання» було нормальним для стоїцизму, Олександра Афродизійського, неоплатоніків. Однак у християнській догматиці термін «змішання» позначав таке поєднання, при якому особливості його складових нівелювалися.

Псел та Італ не стали прокліанцями через те, що вважали подібним християнське вчення про Трійцю та теорію Прокла про тріадичну будову Розуму. Проте подібність учення християнської ортодоксії про Трійцю до вчення неоплатоніків про Розум – річ об'єктивна і не зумовлена жодними впливами. Ще не існувало прокліанства, а вчення християнського платонізму каппадокійців про Трійцю вже було подібним до вчення неоплатоніків про Розум. Тому ця подібність сама по собі не може бути ознакою впливу Прокла.

Зауважмо ще раз, що Псел та Італ, так само як Анастасій Синаїт і Йоан Дамаскін, перебували під визначальним впливом філософської логіки Аммонія, а не Прокла. Їхня теологія завжди була візантійським есенціалізмом.

Після засудження платонізму на соборі 1082 року ідеологічний заклик Псела та Італа про відродження містичних учень давнини, що нібито були обґрунтовані античним неоплатонізмом, знайшов відгук у грузинській філософії. Учень Псела та Італа грузинський неоплатонік Йоан Петриці наприкінці XI – на початку XII століття написав коментар на «Елементи теології» Прокла. Цей твір є свідченням повного переходу Петриці на позиції античного неоплатонізму [917, 573-587]. Він вважає Бога проклівським Єдиним, християнську Трійцю тлумачить як Єдине, Розум і Світову Душу. Петриці тлумачить Біблійну розповідь про гріхопадіння Адама як символічне зображення падіння душ, описаного Платоном у «Федрі». Якщо Псел захоплювався аналогіями між ученням християнської теології та неоплатонічним світоглядом, то Петриці християнські догмати перетлумачує відповідно до античного неоплатонізму.

Однак у самій Візантії відродження античного неоплатонізму, аналогічного до грузинського, не відбулося. Зберігалася лише можливість для цього, яка була реалізована через кілька століть Пліфоном. Спокуса прокліанства турбувала візантійських мислителів. Найкращий учень Італа Євстратій Нікейський загалом дотримувався позицій візантійського есенціалізму й ортодоксії, але висловив думку, що докази Прокла в «Елементах теології» є справді аподиктичними. Ця думка поширилася серед освічених візантійців XI–XII століть і була викликом для християнської теології. Ситуація ускладнювалася тим, що після осуду філософії Італа як ересі в 1076 і 1082 роках не могло було й мови про визнання двох істин – філософської та теологічної. Тому критика проклівського неоплатонізму була необхідністю для філософської теології Візантії. Однак її вдалося створити лише в середині XII століття Миколаю Мефонському, який прагнув довести неаподиктичність і навіть помилковість теорем «Елементів теології» Прокла.

Праця Миколая Мефонського «Спростування 'Першоелементів теології' Прокла платоніка» [198], написана в середині XII століття, є видатною пам'яткою візантійського неоплатонічного есенціалізму. Згідно з Миколаєм, істина самоочевидна для розуму й відкрита для людської особистості як Живий Бог. Сам Прокл, звичайно, вважає, що власні гіпотези він довів, оскільки буцімто віднайшов самоочевидні аксіоми та провів дедукцію всіх гіпотез від них за правилами побудови аподиктичних силогізмів. Та Миколай наполягає на об'єктивній оцінці аксіом Прокла та його розумувань, вважаючи ці аксіоми довільно вибраними.

Прокл вважав, що світова реальність – це множинність, яка існує завдяки Єдності. Миколай запевняє, що очевидним є лише одне: для Першопричини всього необхідно бути Розумом, що здатний творити все. Першопричина є таким розумом, що структурує все ним створене, всі наслідки власного спричинення. Намагання Прокла довести особливий статус саме єдності, а не Розуму – містифікація. Адже структурування насправді відбувається відповідно до задуму Розумної Першопричини, відповідно до ідей (і загальних, й індивідуальних), що їх має нескінченний творчий Розум. Жодних особливих одиниць («генад»), які були б надрозумними, надвидовими та надіндивідуальними умовами можливості структурності всього, просто немає. Вони вигадані Проклом. Так само Прокл міг би абсолютизувати інші елементи структури світу й надати їм особливого статусу. Не потребує вищого Єдиного для власного існування також Творчий Розум. Бог як Творча Причина всього суцього сам є істинним Буттям. Він має Буття як нескінченну власну Сутність. Він існує не завдяки власній єдності, а завдяки тому, що є Існуванням як таким, абсолютним існуванням. Таким існуванням Він є за власною сутністю. Бог є Причиною всього, й очевидно, що Він завжди є причиною саме існування. Для Миколая очевидно, що така Причина існування мусить бути самим Існуванням. У Прокла Єдине є причиною й існування, й «ніщо». Згідно з Миколаєм, жодного міфологічного «ніщо» не існує, й тому не потрібна причина для нього. Причиною ж суцього є лише

Розум-Буття, що визнає і сам Прокл. Християни саме й вважають свого Бога Розумом-Буттям. Бог християн не є Єдиним, у якому Буття й Небуття тотожні. Отже, всі неоплатонічні фантазії про Єдине є лише фантазіями хоча б тому, що небуття, для якого потрібна була б причина, вища за Бога-Розум-Буття, просто немає. Миколай пропонує поглянути на себе та світ. Скрізь спостерігається лише суще. Такий наслідок потребує лише Бога-Буття як власної причини. Уявлення про те, що поряд із сущим існує «ніщо» – це вигадка діалектичного розуму, фантазія Прокла та інших неоплатоніків. Звертання ж від фантастичних побудов діалектичного розуму до інтелектуальних очевидностей розвіює спокусу прийняти фантастичні будови Прокла як аксіоматичні чи аподиктичні. Християнське вчення не передбачає жодної діалектики, й Миколай спеціально наголошує, що між Трійцею та Одиницею в Бозі немає діалектичної суперечності. Принципи логіки Аристотеля не порушуються й тут, оскільки Бог є Одиницею як Сутність, а Трійцею як Три Особистості. Усі види дійсності, які пізнаються через відчуття, розсудок, інтелектуальну інтуїцію, віру, не містять жодних діалектичних суперечностей. Бог, ангели, матеріальний світ з усіма істотами – усе це щаблі існування, й лише існування. Бог – Буття Творче, решта – буття створене. Зокрема матерія теж існує. Не потребує вчення про небуття, а відповідно не потребує й діалектики, також етика. Зло є наслідком діяльності розумних істот, які спотворюють природну діяльність. Зло не є небуттям чи наслідком небуття. Бог не мириться з існуванням зла, а спасає від нього людство та увесь світ. Ця діяльність спасіння, що була частково здійснена під час першого пришестя Христа та буде завершена під час другого, не залишає сумнівів щодо того, що Бог є Благом, Буттям, і не має в собі жодного Зла чи Небуття.

Отже, спростування Миколаєм прокліанства здійснено з позицій візантійського неоплатонічного есенціалізму. У цьому спростуванні його аргументація аналогічна до критики прокліанства, здійсненої Максимом. Усі особливості критики Миколая пояснюються тим, що для нього Бог є насамперед Сутністю, тоді як для Максима Бог визначався як Буття. У межах

есенціалізму християнська критика системи Прокла була такою ж переконливою, як і в межах філософії буття Максима. Це можна пояснити тим, що Миколай дуже швидко приходиться до плідного висновку, що Бог як Творча Причина та Сутність є саме Буттям, і не може бути Тотожністю Буття й Небуття. Відповідно аргументація стає подібною до аргументації Максима, й настільки ж ефективною. Питання про залежність Миколая від філософії Максима потребує додаткового вивчення, але самостійність його аргументації очевидна з двох моментів. По-перше, Максим не створював спеціального твору для систематичної критики Прокла, хоча в його працях є значно ширший спектр критичних аргументів проти прокліанства. По-друге, Миколай критикував філософію Прокла з позицій есенціалізму, тобто з позицій більш метафізичного та схоластичного неоплатонізму, ніж той, який притаманний філософії буття Максима. Критика античної неоплатонічної схоластики з позицій візантійської схоластики стала цінною пам'яткою середньовічного мислення, особливо завдяки критиці діалектики через її неочевидність для розуму. Праця Миколая Мефонського сприяла утвердженню позицій візантійського есенціалізму й у візантійській системі освіти, й у суспільній думці інтелектуальної еліти імперії. Панування візантійського неоплатонічного есенціалізму залишалося безальтернативним до завоювання Константинополя хрестоносцями в 1204 році та знищення неперервної традиції візантійської вищої освіти.

Останніми видатними філософами та теологами візантійського есенціалізму були Никифор Влеммід і Григорій Кіпрський. Вони працювали в принципово нових умовах занепаду традиції безперервного викладання неоплатонічної пайдеї. У XIII столітті у Візантії було зруйновано монополію держави та Церкви в галузі вищої освіти загалом та у сфері викладання філософії зокрема. Після завоювання Константинополя хрестоносцями в 1204 році перервалася традиція офіційного викладання філософії, що культивувалася в Університеті та Патріаршій школі. У грецьких містах, що залишалися під владою візантійців, константинопольські інтелектуали відновлювали вищу

освіту у формі організації самостійних шкіл, фінансованих коштом пожертв учнів. Така практика збереглася й після відвоювання Константинополя в 1261 році. Імператор і патріарх стають лише одними з багатьох меценатів вищої школи. Це дає змогу професорам філософії суттєво відходити від традиційних для візантійської освіти стандартів, які зберігалися незміно від часів останніх александрійських неоплатоніків, а тому згодом виникла ситуація філософського плюралізму.

Видатною пам'яткою продовження візантійської неоплатонічної педагогічної традиції є «Скорочена логіка» Никифора Влемміда, створена приблизно 1240 року. Початок праці є переказом класичного тексту александрійських неоплатоніків «Визначення філософії», написаного Амонієм, а потім повтореного Давидом та іншими. Подальший текст є перифразами чи фрагментарними запозиченнями з «Ісагоги» Порфирія, «Категорій», «Про тлумачення», «Про першу аналітику» Аристотеля. Дві глави Влеммід переписує із «Софістичних спростувань», яких, зазвичай, у Візантії не вивчали. «Скорочена фізика» Никифора Влемміда, написана 1252 року, містить скорочений і вибірковий перифраз із багатьох творів Аристотеля («Фізика», «Метафізика», «Категорії», «Топіка», «Про душу», «Про виникнення і знищення», «Метеорологія», «Про небо», етичних праць Стагірита). Крім того, він використав трактат «Про світ», що приписували Аристотелю, й «Елементи фізики» Прокла. «Скорочена логіка» та «Скорочена фізика» стали найголовнішими підручниками з філософії в пізній Візантії завдяки своїй простоті. Філософська програма Никифора Влемміда у сферах логіки та фізики цілковито повторює загальні засади візантійського есенціалізму: наслідувати Аристотеля скрізь, де він не суперечить християнському вченню про ідеї та світ. А власне християнські вчення про Божий задум (ідеї) та про створення світу в часі, про створеність усього світу з однакової матерії (заперечення існування ефіру) обґрунтовувати за допомогою платонізму й неоплатонізму. За педагогічною програмою Никифора Влемміда йшов Георгій Акрополіт, який відновив викладання філософії в Константинополі після відвоювання його

візантійцями в 1261 році. Цю ж традицію продовжив учень Акрополіта Григорій Кіпрський.

Певна новизна відрізняє філософську теологію Никифора Влемміда та Григорія Кіпрського. У полеміці з католиками ці візантійські мислителі доводили, що Ісус Христос посилав вірним не самого Святого Духа, а «благодать Святого Духа», тобто освячувальну Божу діяльність, суттєво властиву Богові як єдиній Сутності. Під час полеміки з католиками Никифор Влеммід і Григорій Кіпрський почали особливо наголошувати на розрізненні Бога самого по собі – Сутності та Трьох Іпостасей, з одного боку, та Божої діяльності – з іншого боку. У традиційному візантійському есенціалізмі відмінність між Богом самим по собі та Його проявами розумілося інакше. Наприклад, Йоан Дамаскін стосовно Бога самого по собі говорив про Сутність, Іпостасі, властивості та діяльність. Проявами Бога «назовні» були лише дії Бога щодо створеного. Ці дії розглядалися не як сама Божа діяльність, а як її наслідки. Нове розрізнення, про яке вчили Никифор Влеммід і Григорій Кіпрський – між Богом самим по собі та Божою діяльністю – було зумовлено завданнями антикатолицької полеміки. Никифор Влеммід і Григорій Кіпрський гадали, що коли Божа діяльність належить до внутрішнього життя Трійці, то зіслання Святого Духа Ісусом Христом має розумітися як аналогічне до походження самої Іпостасі Святого Духа. Никифор Влеммід і Григорій Кіпрський свідомо змінили розрізнення між Богом самим по собі та його діями щодо іншого на розрізнення між Богом самим по собі та Його загальною діяльністю. Така еволюція обґрунтовувалася посиленнями на вчення засновника візантійського неоплатонізму Діонісія. Адже Діонісій був саме тим філософом, що вважав діяльність Бога «зовнішньою» щодо Бога самого по собі. Водночас Бог сам по собі для есенціалістів залишався сутністю та Трьома Іпостасями. Однак описувалася Божественна Сутність так само, як у Діонісія описувався Бог-Діяч. Звідси виникла доктрина пізнього візантійського неоплатонізму, названого в XIV столітті паламізмом, про відсутність у Божої сутності власне суттєвих властивостей, про те, що відповідні властивості є

аспектами Божої діяльності, а не Бога самого по собі. Серед інших властивостей від сутності до діяльності було перенесено властивість «буття». Звідси виникло парадоксальне вчення пізнього візантійського неоплатонізму про надбуттєву сутність Бога.

Отже, візантійські неоплатоніки другої половини XIII – першої половини XIV століть під час полеміки з католиками здійснили важливий крок в еволюції візантійського неоплатонізму. Вони почали формувати філософську теологію пізнього візантійського неоплатонізму, яка отримала назву «паламізм».

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. Збереження панівних позицій візантійського есенціалізму було пов'язане з потребами офіційної вищої освіти та стало справою Церкви й держави. Найвидатнішими серед викладачів були візантійські неоплатоніки Фотій, Арефа, Михаїл Псел, Йоан Італ, Миколай Мефонський, Євстратій Нікейський, Михаїл Ефеський, Никифор Влеммід, Григорій Кіпрський, Софоній, Лев Магентін. У XI столітті з'являється практика церковного засудження не лише за теологічні, а й за антропологічні та космологічні погляди. Критика філософської теології з погляду догматики розпочалася з процесів над Йоаном Італом у 1076 та 1082 роках, і досягла розквіту в XII столітті в працях Миколи Мефонського. Схоластична філософія візантійського есенціалізму постійно продукувала перифрази з найбільш схоластичних робіт античних неоплатоніків: коментарів на Аристотеля та підручників школи александрійського неоплатонізму. Увесь візантійський неоплатонічний есенціалізм перебував під визначальним впливом александрійського неоплатонізму Аммонія (сина Гермія), Давида, Еліаса, Олімпіадора, Стефана. Оскільки логіка Аммонія та його учнів розвивала логічне вчення Порфирія, то «Ісагога» стала нормативною також для всього візантійського есенціалізму. Повага Аммонія до Прокла при нехтуванні його діалектикою була успадкована візантійськими есенціалістами. Під час дискусії Никифора Влемміда та Григорія Кіпрського з католиками виникає тенденція до

абсолютизації непізнаваності Божої сутності, а отже, накреслено перехід до неоареопагітизму, який розквітне згодом у вченні Григорія Палами.

Висновки розділу

Доведено, що внаслідок процесів схоластизації філософської теології в кінці VII століття виникло вчення про Бога як Сутність. Візантійський есенціалізм в філософській теології із самого початку відрізняється від есенціалізму латинської схоластики тим, що стверджує неможливість пізнання Бога-Сутності. Таким чином, Бог визначається логічно, але про Нього вчать, що Він непізнаваний безпосередньо. Анастасій Синаїт, творець візантійського есенціалізму, в поняття Сутності ще вкладає смисл Існування, а тому його філософія є перехідним явищем. Його антропология повністю залежить від вчення про людину Максима Сповідника, а космологія взагалі ним не розроблялась.

Доведено, що головним завданням філософської теології в епоху візантійського есенціалізму стає виклад ортодоксального вчення про Бога в згоді з тією системою логічних категорій, що визнавалася візантійськими есенціалістами за нормативну для загальної раціональності. Другорядним завданням для філософської теології стає формування таких антропологічних і космологічних вчень, що були б когерентними по відношенні до теології як за змістом, так і за логічно-категоріальною формою. Визначення Бога як Сутності призводить до розробки Йоаном Дамаскіним нормативного в VIII-XIII століттях логічного вчення про сутність, індивіда, сутнісні та індивідуальні властивості. Есенціалізм у теології та логіці спричинює панування есенціалізму в космології та антропологии. Світ — це визначена Богом сукупність суттєво незмінних видів речей та істот. Людина — це сутність, створена Богом за взірцем Його власних суттєвих властивостей — розумності, свободи, здатностей до творчості та до керування матеріальним.

Збереження панування візантійського есенціалізму було пов'язане з потребами офіційної вищої освіти, стало справою Церкви і держави. Починаючи з IX ст. розповсюджується практика церковного засудження не лише за теологічні, але й за антропологічні та космологічні погляди, що сприяло тривалому збереженню традиції. Схоластична філософія візантійського есенціалізму постійно продукувала перифрази з найбільш схоластичних робіт античних неоплатоніків: коментарів на Аристотеля і підручників школи александрійського неоплатонізму. Весь візантійський неоплатонічний есенціалізм знаходився під визначальним впливом творів александрійських неоплатоніків Аммонія (сина Гермія), Давида, Еліаса, Олімпіадора, Стефана. Оскільки логіка Аммонія і його учнів розвивала логічне вчення Порфірія, то «Ісагога» стала нормативною і для всього візантійського есенціалізму. Повага Аммонія до Прокла при нехтуванні його діалектикою унаслідувалась візантійськими есенціалістами. Ця повага створювала ілюзію «проклівського ренесансу» у Візантії XI-XII ст. Але власне перехід від аммоніанства до прокліанства відбувся лише в одного з учнів Італа — грузинського філософа Йоана Петриці, погляди якого типологічно відрізняються від всього візантійського неоплатонізму. В межах візантійського есенціалізму на виклик прокліанства зміг відповісти Миколай Мефонський. У його праці «Заперечення 'Елементів теології' Прокла» до есенціалістичної доктрини Бога додаються положення філософії Буття Максима Сповідника, завдяки чому проклівському розумінню Першопричини та еманції протиставляється християнський персоналізм. Під час дискусії Нікіфора Влемміда і Григорія Кіпрського із католиками виникає тенденція до абсолютизації непізнаваності Божої сутності, а отже ці мислителі можуть вважатися попередниками паламізму.

Отже, третім етапом еволюції класичного візантійського неоплатонізму була схоластична філософія Сутності, яку розвивали Анастасій Синаїт, Йоан Дамаскін, Фотій, Михаїл Псел, Йоан Італ, Миколай Мефонський, Євстратій Нікейський, Никифор Влемід. Бог визначається візантійськими неоплатоніками

періоду панування есенціалізму (VIII–XIII століття) як трансцендентна і непізнавана Сутність. Есенціалісти притримуються логічного вчення Йоана Дамаскіна про сутність, індивіда, сутнісні та індивідуальні властивості. Есенціалізм в теології та логіці стає причиною панування есенціалізму в космології та антропології. Світ — це визначена Богом сукупність суттєво незмінних видів речей та істот. Людина — це сутність, створена Богом за взірцем Його власних суттєвих властивостей: розумності, свободи, здатностей до творчості та до керування матеріальним. Візантійський неоплатонічний есенціалізм перебував під визначальним впливом александрійського неоплатонізму Аммонія (сина Гермія), Давида, Еліаса, Олімпіадора, Стефана. Оскільки логіка Аммонія та його учнів розвивала логічне вчення Порфирія, то «Ісагога» стала нормативною також для всього візантійського есенціалізму. Найбільшим досягненням візантійських есенціалістів стала критика Миколаєм Мефонським «Елементів теології» Прокла, здійснена із використанням досягнень Максима Сповідника. Як спрощений і схоластичний варіант християнського неоплатонізму візантійський есенціалізм був ефективною основою для візантійської системи вищої освіти VIII–XIII століть, але був неефективним в богословських суперечках.

РОЗДІЛ 5

ПАЛАМІЗМ ЯК ОСОБЛИВА ФОРМА ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ

5.1. Філософська теологія Григорія Палами як перший етап розвитку паламізму

Останньою формою візантійського неоплатонізму став паламізм – філософська теологія Григорія Палами та його послідовників, яка була сформована як цілісне вчення в 30–ті роки XIV століття та переживала складну еволюцію аж до власного занепаду в середині XV століття. У перебігу цієї еволюції виокремлюються три етапи, які є своєрідною аналогією до послідовності трьох систем класичного візантійського неоплатонізму: Ареопагітик, Максима та візантійських есенціалістів.

На нашу думку, адекватна наукова оцінка паламізму можлива лише при розгляді його як етапу в історії візантійського неоплатонізму. Слід чітко усвідомлювати, що на паламізм впливала попередня візантійська схоластика есенціалістів. Р. Сінкевич [1358; 1359; 1360; 1363] звернув увагу на схоластичні елементи в теології Палами. Справді, посилаючись на містичний досвід як джерело істини, Палама постійно користується методами схоластичного доведення теологічних істин. Не випадково свій перший великий твір він назвав «Аподиктичні глави про сходження Святого Духа». «Аподиктичні судження» – це умовиводи, доведені з логічною необхідністю. Р. Сінкевич обґрунтував, що крім критики філософії на початку «Триад на захист святих ісихастів» є ще теорія Палами про можливість і необхідність застосування логічних і схоластичних методів у теології. Цю теорію Палама спеціально розвивав у своїх численних листах і ранніх трактатах 30–х років XIV століття. Виявлення філософсько-логічного компонента в його поглядах не ставить під сумнів наявність містичного й ірраціонального компонента. Проте Р. Сінкевич не робить історико-філософського висновку, який є логічним наслідком його дослідження: в Палами синтез схоластики та містики міг статися тому, що

такий синтез є типовим для всього післяпроклівського неоплатонізму загалом і візантійського християнського неоплатонізму зокрема. Аналізуючи філософську теологію послідовників учення Палами – Каліста Ангелікуда, Ніла Кавасили, Миколая Кавасили, Феофана Нікейського, Марка Ефеського, Геннадія Схоларія – нечисленні дослідники (С. Гішардан, І. Полеміс, Д. Макаров, В. Бібіхін, Дж. Россум) схильні без ґрунтовних підстав перебільшувати вплив томізму та латинської схоластики на цих візантійських неоплатоніків і говорити про синтез у їхній творчості паламізму й томізму [1291, 24-47]. Лише системна історико-філософська реконструкція філософської теології послідовників Палами та аналіз їхніх поглядів як останнього етапу візантійського неоплатонізму дадуть змогу віднайти адекватну типологічну характеристику філософії Каліста Ангелікуда, Ніла Кавасили, Миколая Кавасили, Феофана Нікейського, Марка Ефеського, Геннадія Схоларія.

Паламізм виник і розвивався в перебігу дискусії щодо католицької тріадології та полеміки Григорія Палами з візантійськими платоніками Варлаамом, Акіндином і Никифором Григорою. Адекватне розуміння паламізму неможливе без знання феномену візантійського платонізму. Виникнення візантійського платонізму пов'язане з діяльністю двох візантійських професорів, знання яких вирізнялися незвичайним навіть для Візантії енциклопедизмом – Феодора Метохіта та Максима Плануда. Феодор Метохит виступив проти квалітативізму Аристотеля й висунув програму побудови математичного природознавства на засадах платонізму. Визнаючи логіку та риторику Аристотеля, Феодор Метохит рішуче відкидав його метафізику. Він вважав, що кожен християнський мислитель для побудови власної філософії повинен трансформувати не метафізику Аристотеля, а «Тімей» Платона. Для побудови картини світу в межах християнського платонізму необхідно активно використати астрономію з її кількісною моделлю неба, що рухається за тими самими законами руху, що й земні предмети. Максим Плануд вдалий приклад християнського платонізму вбачав у філософії

Августина. Він у 1281 році переклав грецькою трактат гіпонського єпископа «Про Трійцю». Учення Августина про Бога в цьому трактаті було протилежним до традиційно візантійського.

Засадничою тезою для всіх візантійських неоплатоніків (та їхніх попередників) було твердження про наявність у Божої сутності «енергій». Ці «енергії» часто уподібнювалися променям, а сама сутність – сонцю. Бог сам по собі є причиною всього. У цьому полягає його сутність. Усе створене є наслідком діяльності. «Енергії» – це діяльність спричинення, що є опосередкованою ланкою між власне Причиною та наслідком. Така логіка виокремлення як належного Причині особливого процесу спричинення історично виникла в стоїцизмі. Звідти її було запозичено середніми платоніками й розвинуто у неоплатонізмі в теорію еманациї.

Августин заперечує наявність у Бога «енергій» чи еманациї [566, 525-527]. Бог є Причиною, що породжує наслідки безпосередньо, бажанням власної волі та рішенням розуму. Процес виникнення наслідків є чудом появи з нічого й не потребує впливу жодної особливої діяльності, подібної до променів сонця. Бог сам по собі є Діяльністю, Розумом, Волею. Усі властивості Бога – це описи Його простої Сутності, точніше, Бог і є простою Сутністю. І кожна властивість Бога є цілковито Його сутністю. Він цілковито є Розумом, Волею, Діяльністю, Благом тощо. Така логіка дає змогу ототожнити християнського Бога та Благо платонівської «Держави». Цей Бог є Сущим і тому Він є Благом, трансцендентним щодо всіх створених суцх. Августинова логіка суперечила традиційному для візантійського неоплатонічного есенціалізму виокремленню між сутністю та енергіями ще й суттєвих властивостей як додаткової посередницької ланки.

Найрізкіше суперечила теології Августина доктрина Ареопагітик про Божу діяльність, що існує як посередницька ланка між Богом самим по собі та всім створеним. Узгодження онтології Ареопагітик із августинівською в західній схоластиці відбувалося через заперечення Божественного статусу «енергій», описаних Діонісієм. Альберт Великий і Тома Аквінат описували ці

«енергії» як «перше створене», до якого причетне все інше. Таке тлумачення Ареопагітик стало відомим у Візантії в 30–ті роки XIV століття, коли його було представлено в спеціальному курсі візантійського платоніка Варлаама [768, 229-230]. Це й стало останнім елементом, що уможливив існування пізньовізантійського платонізму – особливої філософської та теологічної школи, яка кинула виклик традиційному візантійському неоплатонізму.

Візантійські платоніки Варлаам Калабрійський, Григорій Акіндін і Никифор Григора дотримувалися єдиного вчення про Бога, що випливало з августіанства, але мало власні особливості. Бог є сутністю, яка сама по собі є Діяльністю, Розумом, Волею і не має жодних окремих властивостей чи енергій. Цей Бог є непізнаваним, адже Він є нескінченним і не має форми, а тому й не може бути предметом інтелектуальної інтуїції. Щодо нього неможливе визначення й опис, які були б адекватними. Існування Бога, проте, можливо довести, оскільки все суще є несамодостатнім і, зрозуміло, вимагає причини, яка б, власне, дарувала всьому існування взагалі й існування саме таким, а не іншим (суттєву визначеність). Його існування, таким чином, доводиться розсудком аподиктично. Проте розсудок не має аподиктичних знань про спосіб буття Бога, а лише гіпотетичні здогади про це. Останній висновок мав велике значення в контексті дискусії з католиками. Учення православних про походження Святого Духа лише від Отця й католицьке «філіокве» відповідно до філософського підходу були для візантійських платоніків гіпотезами розсудку, щодо яких неможливе аподиктичне доведення. Християни могли б замінити відсутнє аподиктичне знання єдиним сповіданням віри, однак саме такої віровчительної згоди не було. Візантійські платоніки Никифор Григора та Варлаам запропонували визнати непізнаваним спосіб походження Святого Духа й досягти єдності православної та католицької Церков на основі визнання гіпотетичності всіх учень щодо цього походження. Візантійські платоніки вважали за можливе досягти єднання з католиками на ґрунті єдиного віросповідання, а не за допомогою теоретичних побудов у сфері догматичної теології. Григора пропонував католикам формально повернутися до того

сповідання віри, яке було проголошено на Вселенських соборах за часів єдиної Церкви. Григора наголошував, що, забравши *filioque* із Символу віри, католики можуть зберігати власну теологічну доктрину Трійці незмінною. Адже в царині теоретичної теології можуть бути різні моделі вчень про Бога, який насправді є непізнаваним. Варлаам пропонував оголосити спосіб походження Святого Духа абсолютно непізнаваним і зберігати церковну єдність не лише попри різні теологічні розуміння Трійці, а й попри різницю в Символі віри.

Отже, головною відмінністю пізнього візантійського платонізму було вчення про Бога як Сутність, яке виникло під впливом теології Августина й учення Платона про незмінну ідеальну реальність. У візантійську традицію цей августинівський платонізм намагалися привнести за допомогою оригінальної переінтерпретації Ареопагітик, успадковуючи від візантійського неоплатонізму вчення про непізнаваність Сутності Бога (Августин же вважав Бога-Сутність пізнаваним для інтуїтивного розуму). Із вчення про непізнаваність Бога візантійські платоніки робили висновок про можливість єкуменічного єднання між католиками та православними.

Саме в боротьбі з таким ученням візантійського платонізму відбулося формування паламізму [1005, 219-232; 1291, 2-4]. Особливістю цієї форми візантійського неоплатонізму є фактичний пріоритет гносеології над онтологією. Для всіх попередніх неоплатоніків реальність визначала мислення. Діонісій, Максим, візантійські есенціалісти дотримувалися принципу, який сформулював Аристотель: висловлювання «Сократ є білим» – істинне тому, що Сократ є білим. Усі вони вважали, що неможливо мислити навпаки: оскільки ми приписуємо Сократові білизну, то в нього є ця властивість. Проте логіка Григорія Палами саме й відрізняється революційною як для Візантії новизною: особливості пізнання, зокрема й містичного, стають основою для побудови онтології. Він критикує насамперед гносеологію своїх опонентів, твердячи, що вчення про Бога візантійських платоніків і католицьких богословів суперечить даним логіки (неоплатонічної) та досвіду (містичного). А його власне вчення про Бога є істинним, оскільки вибудовується згідно з логікою та

підтверджується містичним досвідом.

Згідно з Паламою, в Бозі слід розрізняти сутність та суттєву діяльність як окремі реальності («прагма», буквально – речі) [322, 12], оскільки сутність і суттєва властивість розрізняються логічно. Справді, сутність Бога – це логічний суб'єкт у висловлюваннях про Бога, а властивості (зокрема «діяльність») – це логічний предикат, який приписується суб'єкту. Сутність Бога – це Бог сам по собі. А його властивості – це не Бог сам по собі, а те, що належить йому. Однак і сутність, і предикат – це Бог, оскільки предикати належать сутності. Цю належність предикатів сутності можна інтерпретувати по-різному. Адже всі суттєві предикати в Бозі можуть бути реально тотожними самій сутності Бога. Саме про це вчили Августин, Максим Сповідник, візантійські платоніки. Для того, щоб логічно відрізнити ці предикати від сутності, не потрібно, щоб вони обов'язково відрізнялися від сутності реально, онтологічно. Проте Палама наголошує на тому, що все, що логічно розрізняється в Бозі, є розрізненим у Ньому реально. Зазвичай теологи не наважувалися говорити, що в Бозі існують реальні розрізнення енергій від сутності. Адже в Бозі логічно можна розрізнити велику кількість моментів. Наприклад, логічно розрізнити Промисел від мислення Бога загалом, а потім розрізнити мільярди промислів – адже Бог промислює щодо кожної людини. Проти такого «примноження» предикатів Бога до нескінченності й було висунуто вчення про реальну тотожність у Бозі всіх актів Його мислення. Наприклад, Максим учить про те, що всі акти мислення Бога є одним актом і цей акт є реально тотожним Божій сутності. Те саме слід зазначити, згідно з Максимом чи Августином, й щодо всіх дій Бога. А на думку Палами, діяльність Бога і є нескінченною множиною актів, яка реально відрізняється від єдиної в собі сутності. У який спосіб може існувати саме розрізненість усіх цих нескінченних актів? Палама вважає, що це можливо пояснити за допомогою уявної моделі. Бог – це нескінченне сонце, яке має нескінченну кількість променів. Сонце саме по собі єдине, промені – множинні. Ці дві нескінченності існують як єдина реальність, але не тотожні одна одній. Адже й промені – це сонце, але не сонце саме по собі. Таким чином, Бог

загалом (сутність разом із енергіями) відрізняється від Бога самого по собі (Божої сутності). Якщо ж уявити, що частина променів потрапляє на скінченну створену реальність, то саме ця частина стає відкритою для пізнання. Проте людина сама є реальністю скінченною й перебуває в середовищі скінченних речей. Нескінченні ж промені самі по собі не можуть бути сприйняті органами пізнання скінченної істоти. І Палама пропонує прийняти неоплатонічну модель екстатичного пізнання [323, 77, 108-109, 173, 204-205, 234-235]. Нескінченні промені можна пізнати силою самих нескінченних променів: за умови, що ці промені стають інструментами для людського розуму й тілесних відчуттів. Палама не має сумніву в тому, що християнські містики мають досвід саме такого екстатичного пізнання Божої діяльності. У цьому досвіді людина відчуває, що їй відкривається сам Бог, але це не весь Бог, це не Бог сам по собі, це не Бог у своєму внутрішньому житті. Палама пропонує довіряти цим досвідним відчуттям містиків, які стверджують, що за побаченим відчували небачене, а за пізнаним – непізнане.

Логічна помилка Палами стає очевидною тоді, коли він порівнює власне онтологічне розрізнення в Бозі сутності та предикатів-діяльностей з класичним для візантійського неоплатонізму розрізненням в Бозі сутності й іпостасей. Згідно з його твердженням, сутності та іпостасі розрізняються в Бозі спершу логічно, й уже тому – реально. Однак насправді каппадокійці сформувавши логічну категорію «іпостась» для того, щоб виразити реальність у Бозі, яка онтологічно, на їхню думку, відрізнялася від загальної сутності. Таким чином, не логічне розрізнення передувало реальному, а навпаки – реальне розрізнення зумовило реформування логіки, відокремлення категорії «іпостась» чи «індивід» від категорії «загальна сутність». Таким чином, Палама тут провів аналогію між власним розрізненням сутності й енергій і класичним для візантійського неоплатонізму розрізненням сутності й іпостасей не коректно, оскільки мислив не в напрямку від онтології до логіки, а навпаки.

Також зазначимо, що і впевненість містиків у тому, що вони споглядають Бога, але не всього Бога – це суб'єктивні переживання. Ці

досвідчення можуть бути помилковими. Адже Бог може спеціально створювати власні «теофанії», але не відкриватися при цьому Сам. Або ж навпаки – містики бачать Бога як такого, і їхні відчуття, що це не Бог сам по собі, є помилковим, викликаним відчуттям нескінченності Того, хто з'являється.

Палама критикує візантійських платоніків за те, що їхнє уявлення про Бога зумовлено філософським поняттям Божественної незмінності. Справді, ту незмінність, яку Платон вважав визначальною властивістю ідеального світу, Августин і візантійські платоніки приписували Богові. Зазначимо, що їхня онтологія Бога впливала з онтологічного поняття «незмінної сутності». Уявлення ж Палами про Бога зумовлюється навіть не онтологічним поняттям, а логічним розрізненням, що переноситься в царину онтології. Згідно з Паламою, Бог сам по собі є незмінним – як сутність. І водночас Бог є змінним, множинним, бурхливо-діяльним – як енергії. Таким чином, уявлення про Бога у візантійських платоніків зумовлюється вченням Платона про незмінність ідеального буття. Однак тут виникає поняття про єдиного незмінного Бога – це таке поняття, яким може бути описаний християнський Бог. Уявлення про Бога в Палами зумовлене традиційною логікою візантійського неоплатонізму, що розрізняла в Бозі сутність та енергії. Проте в результаті виникає поняття про Бога, розділеного на незмінну єдину сутність і змінні множинні енергії, а це таке поняття, яке не може бути використане для опису християнського Бога. Адже Він є єдиним, а не єдино-множинним.

Палама намагається довести, що поняття про Бога візантійських платоніків не може слугувати для опису християнського Бога, оскільки це поняття Бога без-енергійного, а отже – бездіяльним. Однак те, що Бог у візантійських платоніків не має енергій, які б онтологічно відрізнялися від Його сутності, не означає, що цей Бог є бездіяльним. Цей Бог усе творить власною думкою та волею, а не якимись особливими «променями», які Палама називає «енергіями». Якраз із теорії Палами випливає, що Бог сам по собі є бездіяльним, оскільки існує окремо від власної діяльності. Адже Божа сутність, згідно з Паламою, нескінченно вища за Божественну діяльність. У

Палами виникає дуалізм бездіяльнісного Бога та Божої діяльності, які реально розрізняються.

Отже, на думку Палами, Бог сам по собі – бездіяльний, а діяльним є Бог взагалі (як єдність сутності й енергій). Якщо уважно простежити за перебігом думок Палами, то виявляємо навіть не дуалізм, а тріадизм. Адже засновник паламізму вчить про Бога самого по собі та про Божі енергії. Проте він учить також про те, що Бог сам по собі та Божі енергії складають Бога взагалі. Розрізнення Бога самого по собі та Бога взагалі – це така онтологічна помилка, якої намагалися уникнути візантійські платоніки, Августин, Максим Сповідник. Саме тому вони формулювали тезу, що Бог сам по собі – це і є Бог взагалі. Для Палами ж це логічно різні реальності. Тут Палама потрапляє в логічну пастку, про яку говорив Аристотель, критикуючи Платона. Адже якщо існує Бог сам по собі і прояв Бога, а Бог взагалі – це єдність цих двох моментів, то чому б логічно не промислити необхідність логічної єдності для цих трьох категорій? Палама помічає цю небезпеку й намагається довести, що Бог – це лише сутність та енергії. Його доведення є віровчительним. Палама посилається на різні тексти попередніх візантійських платоніків, що розрізняли в Бозі енергії від Бога самого по собі. Характерно, що при посиланнях на Максима Сповідника Палама замовчує ті цитати, де йдеться про тотожність енергій стосовно Божої сутності. Єдиний автор, який не вчив про тотожність між розрізненим Богом самим по собі та його діяльністю – це Діонісій. І саме Ареопагітики Палама цитує найбільше. Хоча Бог сам по собі в Діонісія не називається «сутністю», й Паламі постійно доводиться пояснювати, що коли в Ареопагітиках ідеться про Бога самого по собі, то мається на увазі саме сутність [321, 19-26]. Таким чином, Палама зупиняється на дуалістичній концепції Бога, аналогічній до ареопагітичної, але Бог-Діяч Діонісія тлумачиться як сутність. Також енергії в Бога, згідно з Паламою, існують завжди, тоді як, на думку Діонісія, вони існують лише щодо створеного. Бог Палами сам по собі невидимий і сам по собі «світиться» енергіями [321, 25-27]. Тому при зверненні розуму до такого Бога він відкритий для споглядання.

Побачити ж діяльність Бога Діонісія містик міг лише тоді, коли спостерігав його діяльність щодо створеного. Сам же по собі Бог у Діонісія енергіями не «світвся». Таким чином, Палама приходять до своєрідного неоареопагітизму, але на ґрунті розуміння Бога самого по собі як сутності. Для Діонісія таке розуміння було метафізичним, а тому – помилковим, суб'єктивним. Для візантійських есенціалістів онтологічний розрив між сутністю Бога та його енергіями був дивним філософським ученням, невиправданим дуалізмом. Тож у вченні Палами формується особливий вид візантійського неоплатонізму, який заслуговує на назву «паламізм». Учення самого Палами є першим різновидом власне паламізму. І цей різновид може бути охарактеризований як неоареопагітизм.

З аналізу вчення Палами про методологію теологічної думки та співвідношення сутності та енергій в Бозі, вже очевидно, що паламізм – це особлива форма візантійського неоплатонізму. Визнаючи вчення візантійського неоплатонічного есенціалізму як норму для ортодоксальної теології, св. Григорій переінтерпретує його в дусі філософії Ареопагітик. Тому певні аспекти філософської теології нагадують візантійський есенціалізм, інші – ареопагітизм. Різкою є лише відмінність від учення Максима Сповідника. Установка на поєднання метафізичного есенціалізму та антиметафізичного ареопагітизму вже сама по собі з необхідністю породжує цілу низку суперечностей в філософській теології Палами. Проаналізовані вище суперечності вчення про сутність та енергії – лише перші, хоча й найпринциповіші. Аналіз інших аспектів філософської теології Палами здатний виявити додаткові суттєві внутрішні суперечності паламізму.

Теорія Палами про Бога самого по собі як непізнавану сутність ускладнюється тим, що сутність ця є трипостасною. І на думку Палами, Бог сам по собі є непізнаваним як сутність і пізнаваним (хоча б частково) як Три Іпостасі. А отже, дуалізм пізнаваного та непізнаваного перенесено засновником паламізму «всередину» Бога самого по собі. Це вчення Палама свідомо вибудовує всупереч теології візантійських платоніків. Згідно з останніми, в Бозі

як у сутності всі властивості тотожні. Виокремлення трьох властивостей як особистих є наслідком не теоретичної побудови, а Одкровення. Зрозуміти спосіб буття Трійці зовсім неможливо. Споглядати його містично – неможливо тим більше. Звідси візантійські платоніки робили висновок, що православна й католицька тріадологія не можуть бути теоретично доведеними [1005, 220-233]. Православне вчення про Трійцю має лише ту перевагу, що є традиційним для всієї Церкви, а католицьке «філіокве» є новою теологічною теорією, яка не є виправданою, оскільки не прийнята всією Церквою. Палама натомість вважав спосіб існування Трійці пізнаваним настільки, що про нього можливі аподиктичні судження. Учення ж про «філіокве», на його думку, можливо теоретично спростувати. Тому Палама виступає за продовження теологічних дебатів із католиками, тоді як візантійські платоніки були проти таких дебатів. Григора, ранній Варлаам, Акіндін вважали, що, оскільки теоретичні дебати про Трійцю з католиками неможливі, то від переговорів про єдність Церков слід принципово відмовитися. Пізній Варлаам, виходячи з тих самих міркувань, зробив протилежний висновок: якщо щодо способу існування Трійці неможливі теоретичні дискусії, то об'єднання можливе на підставі визнання непізнаваності Трійці, визнання відносності всіх можливих християнських теологій. Так чи інакше, але за продовження теоретичних дискусій із католиками висловлювався саме Палама, а його послідовники отримали історичну можливість провести таку дискусію через століття, на Ферарро-Флорентійському соборі.

Проблема ускладнювалася не лише тим, що Бог сам по собі є складнішою реальністю, ніж єдина сутність, – Трійцею Іпостасей. Для пояснення походження від єдиної іпостасі Отця двох інших іпостасей необхідно було мислити процеси походження іпостасей Сина та Святого Духа. Зазвичай походження цих іпостасей у візантійському неоплатонізмі вважалося таємницею, яку неможливо пояснити. Саме цей погляд приймають Діонісій та Йоан Дамаскін. Максим пояснює способи походження Сина як Логосу й Святого Духа як Життя. Таке пояснення є філософським, а не догматичним. Новизна тріадології Палами зумовлена його впевненістю, що можливо

раціонально довести догматичне православне вчення про походження іпостасей Сина та Святого Духа. Це раціональне доведення, на думку засновника паламізму, є системою аподиктичних суджень, у результаті яких, зокрема, православне вчення про походження Святого Духа доводиться [401, 289-293], а католицьке – спростовується. Його догматична теологія перестає бути вираженням християнського благовістя, віровчення. Проте вона не перетворюється й на філософське вчення про Трійцю. Адже перейти до сфери раціональних суджень щодо Трійці цілковито Палама не наважується. Він вибудовує систему раціональних суджень про Трійцю, що засновані на нераціональних засадах. А саме, Палама для власних аподиктичних силогізмів про походження Іпостасей Сина та Святого Духа вихідними засновками робить висловлювання Діонісія Ареопагіта [1005, 230-231]. У цьому покладанні текстуальної основи для раціональних суджень – особливість методу Палами. На відміну від Палами, Максим Сповідник при раціональному поясненні походження Іпостасей Сина та Святого Духа й засновки брав раціональні. Загалом виникало філософське вчення про Трійцю, аналогічне до догматичного. У царині ж догматики Максим не вважав за можливе раціонально довести віровчительні тези про походження Іпостасей Сина та Святого Духа. Так само й Августин, і Тома, при доведенні, наприклад, «філіокве» вихідними тезами брали ті пункти вчення, які вважали попередньо раціонально доведеними або очевидними для розуму. Вивчення висловлювань Біблії чи святих отців про походження Іпостасей Сина та Святого Духа було окремим завданням, віровчительним аспектом полеміки, що часто переходив у філологічні суперечки щодо значення різних висловлювань чи їхньої автентичності. Палама ж змішує філософсько-теологічний та віровчительний дискурси.

Самий хід доведень у Палами не можна визнати раціонально бездоганим. Розгляньмо, наприклад, дуже важливе для Палами доведення походження Святого Духа лише від Отця. 1) Єдиним джерелом божественності є Бог Отець; 2) Дух Святий є божественним; 3) Отже, Дух Святий походить від

Бога Отця і не походить від Отця та Сина [1005, 230–231].

Підставою для першого та другого засновків стали цитати із сьомої книги «Про Божественні імена» [401, 289-292]. Висловлюванням Ареопагітик надано логічної форми, якої вони не мали. Однак навіть якщо розглядати засновки як раціональні – чи як очевидні для розуму, чи як попередньо доведені, – то висновок, який робить Палама, є не виправданим засновками. Адже буквально з цих засновків можна вивести лише те, що Святий Дух походить від Отця – як і все Божественне. Проте цю тезу ніхто ніколи не заперечував ні з православних, ні з католицьких богословів. Адже, згідно з православним ученням, Святий Дух походить від Отця безпосередньо, а згідно з католицьким ученням – походить від Отця, але за допомогою Сина. Тобто католицьке вчення не заперечує те, що Отець є єдиним джерелом Божественності. Отець безпосередньо є причиною для Сина, й разом із Сином є причиною для Святого Духа. Отже, буквально Палама доводить, що причиною Святого Духа є Отець і зовсім не може довести помилковість додавання тези про те що Син також брав участь у спричиненні Святого Духа. Адже й тоді Отець залишається єдиним початковим джерелом божественності. Отже, це судження доводить занадто мало як для того, щоб спростувати «філіюкве».

Окрім того, виходячи з теорії Палами про Божественні енергії, можливо побудувати ще один силогізм, спираючись на перший засновок розглянутого доведення походження Святого Духа від Отця: 1) Єдиним джерелом божественності є Бог Отець; 2) Божественні енергії є божественними; 3) Отже, Божественні енергії походять від Бога Отця й не походять від Сина та Святого Духа. Згідно ж із ученням Палами, Максима й візантійського есенціалізму, енергії походять від сутності Бога, є єдиною діяльністю Трьох. За жодних обставин неможливо їх визнавати спричиненими лише Отцем. А наш силогізм цілком аналогічний тому, який створив Палама. На цьому прикладі яскраво помітно два суттєві недоліки силогізму самого Палами. По-перше, «божественність» – це термін, що потребує уточнення, а сам по собі не має виразного значення. По-друге, Бог Отець справді є причиною енергій, але не

Він сам – а разом із Сином і Святим Духом. Тому, повертаючись до силогізму самого Палами, можна ще раз підтвердити суперечливість результатів його спроби раціонально довести походження Святого Духа від Отця на підставі засновків, узятих із авторитетних текстів. Ці засновки навіть раціонально не осмислені Паламою, на що вказує невизначеність ключового терміна «божественність».

Другим способом довести походження Святого Духа від Отця могло б стати досвідне, екстатичне знання Бога. Однак таке знання, згідно з Паламою, неможливе. Візантійські неоплатоніки знаходили можливість говорити про особливості походження Іпостасей, оскільки вважали, що спосіб діяльності Бога відбиває спосіб походження самих Іпостасей. Зокрема, Максим багато говорить про те, що суттєва діяльність Бога реалізується як дія Трьох: Отець починає, Син власне діє, а Святий Дух завершує. Наприклад, Отець воліє створити світ, Син творить, Святий Дух освячує. Проте якщо вважати, що цей спосіб дії відображає спосіб походження Сина та Святого Духа, то відомим є лише те, що Святий Дух виникає «після» Сина. Це свідчить радше на користь «філіокве» чи вчення про походження Духа «через Сина», але в жодному разі не може підтверджувати вчення про походження Святого Духа лише від Отця. Акцент на самотійності функції завершення чи освячення може приводити лише до висновку про те, що Святий Дух – це окрема Іпостась²⁰, але не до того, що його походження є незалежним від Сина. Отже, згідно з Паламою, містики не споглядають самої Трійці. Людина здатна екстатично споглядати лише діяльність Бога, діяльність Трьох. Однак таке знання не робить можливими аподиктичні судження про взаємини Трьох Іпостасей. Акцент Палами на розрізненні в Бозі «внутрішнього аспекту» – сутності та іпостасей – і «зовнішнього аспекту» – діяльності – робить невиправданими католицькі аргументи про походження Святого Духа від Сина, зроблені на підставі історичного зіслання Святого Духа Ісусом Христом. Згідно з Паламою, зіслання енергій Святого Духа в історії не має бути тотожним чи аналогічним вічному

²⁰ Саме такий хід думки в творі Василя Великого «Про Святого Духа».

процесові походження Святого Духа. Та якщо діяльність Бога щодо світу та в історії є радикально «зовнішньою» стосовно Бога самого по собі, тобто Божої Сутності та Трьох Іпостасей, то зі знання про діяльність неможливо вивести й православної тріадології. Таким чином, досвідне підтвердження власного вчення про Трійцю в межах паламізму є неможливим.

Внаслідок аналізу вчення Палами про співвідношення в Бозі сутності, енергії та Іпостасей можна зробити висновок про наявність численних суперечностей у цій доктрині. Також не досягає своєї мети методологія доведень цього вчення про Бога за допомогою аподиктичних силогізмів чи посилянь на дані містичного досвіду.

Саме з огляду на суперечливість доктрини Палами та неможливість її доведення в межах традиційної для візантійського неоплатонізму методології, в перемозі самого Палами та його прибічників у дискусіях з візантійськими платоніками головну роль відіграли безпосередні посиляння на авторитетні тексти. На всіх соборах, що засудили вчення візантійських платоніків Варлаама (1341), Акіндіна (1341), Никифора Григори (1351), учасників цих соборів переконували лише численні цитати зі святих отців. Серед цих цитат особливе місце займали посиляння на каппадокійців, Ареопагітики, твори Максима Сповідника та Йоана Дамаскіна. І справді, всі ці авторитетні для візантійців мислителі мали вчення про «енергії», оскільки вважали, що Бог як причина створює все не безпосередньо, а за допомогою «творчої діяльності». Це вчення було християнізованим перетлумаченням учення античних філософів про еманацию. Паламізм був новою версією вчення християнського неоплатонізму про еманацию та про Бога самого по собі.

Учення візантійських платоніків про Бога було логічнішим, але не могло стати традиційним. Посиляння на Августина викликали б звинувачення в «латинстві», тому їх уникали. Проте перифразами з Августинового трактату «Про Трійцю» сповнено твори візантійських платоніків, – особливо Акіндіна. До речі, й Палама, використовуючи з власною метою твори Августина, уникає посилянь на цього автора й тим паче відкритого цитування [1360, 163].

Візантійські платоніки намагалися витлумачити в дусі власної філософії Ареопагітики. Однак важко довести на основі саме Ареопагітик тотожність енергій Бога та Його сутності. Адже головною тезою філософської теології Діонісія є якраз радикальна відмінність Божої діяльності від Бога самого по собі. Столітній досвід тлумачень на Заході – від Альберта Великого та Томи Аквіната до Еріка Перла та Джона Діллона – доводить лише штучний характер таких інтерпретацій. На це, до речі, звертав увагу Е. Жильсон у своїх працях «Томізм» і «Буття та сутність». Намагання візантійських платоніків спертися на висловлювання Григорія Ниського про те, що «крім Божественної природи, немає нічого нествореного», не мали успіху. Адже нествореними є також Божественні Іпостасі, яким належить ця сама Божественна сутність (природа). Звідси паламіти робили висновок про припустимість і належності до «нествореного», Божественних енергій, які має Божественна сутність. Саме неможливість для візантійських платоніків спертися у своєму вченні на значний масив цитат зі святих отців грецького Сходу була головною причиною їхньої поразки в дискусії з паламізмом. Вимоги візантійських платоніків звертати увагу на контекст кожної цитати не могли допомогти в боротьбі з паламізмом. Адже й контексти цитат свідчили на користь вчення про Божественні еманациї-енергії. Твердження ж про тотожність енергій із сутністю в Бозі було явищем рідкісним, його ми спостерігаємо лише в Максима. Однак у нього це вчення відрізнялося від аналогічного вчення візантійського платонізму та Августина. Адже про тотожність енергій із сутністю Максим наголошував, твердячи водночас про відмінність енергій від сутності під час власне процесу діяльності Бога. Для Августина та візантійських платоніків жодної відмінності енергій від сутності не вимагається, оскільки процесу діяльності Бога немає: Бог все творить силою власної волі, думки, безпосередньо. Діяльність Бога є чистим чудом – саме в цьому суть теорії каузальності Августина й візантійських платоніків. Зазначимо, що відповідні цитати з Максима про тотожність енергій із сутністю візантійські платоніки не зробили інструментом у боротьбі з паламізмом. Так само не задіяли вони цитат із деяких візантійських мислителів

(Йоан Синайський, Симеон Новий Богослов) про містичне пізнання самої Божої сутності. Намагання візантійських платоніків доводити власну традиційність посиленнями на логіку загальноприйнятих догматів теж не мало наслідків. На соборах зачитувалася догматична постанова Шостого вселенського собору про наявність у Христа двох енергій – Божої та людської, що належали двом Його сутностям, існування яких було догматизоване ще Четвертим (Халкідонським) собором. Безумовно, ці догмати не доводили паламітського дуалізму сутності та енергій, але вони ясно суперечили вченню Августина та візантійських платоніків про тотожність енергій із сутністю в Бозі. Отже попри власну суперечливість, паламізм в інтелектуальній боротьбі вигравав за допомогою набагато більшої кількості посилень на тексти святих отців і попередніх візантійських теологів.

Особливим філософським недоліком вчення Палами є плутанина в його висловлюваннях щодо онтологічного статусу сутності Бога. Адже сутність Божу з Його іпостасями Палама характеризував то як буття, то як надбуття [323, 311-313, 326-327]. То він учив про сутність як саме про сутність, то вважав «суттєвість» властивою енергіям Бога, а саму сутність називав «надсуттєвою». То він називав Бога та світ двома видами буття – нествореного та створеного. То вважав, що буття – це лише світ, а Бог (і сутність, й іпостасі, й енергії) є надбуттєвим. То вважав Бога загалом (сутність, іпостась, енергії) буттям як таким, а створене – буттям у причетності. В останньому випадку Палама не може пояснити, чим якісно відрізняється звичайна причетність усього створеного до Бога від тієї специфічної причетності, яку дарує обоження. Адже в обох випадках, згідно з засновником паламізму, існує причетність лише до енергій Бога, а не до його сутності. Тоді чим власне перебування світу в Бозі зараз відрізняється від перебування обоженням? Адже Бог своєю сутністю та енергією перебуває скрізь, і все існує в Ньому. Палама, до речі, визнає рацію візантійських платоніків, які звернули увагу на те, що нескінченна Божа сутність не може бути відсутньою у світі [323, 218]. Отже, за Паламою, Бог перебуває у світі й сутністю, й енергією, але світ не може бути

причетним до сутності, а лише до енергії. Тоді чим ця причетність, що уможлиблює існування світу, відрізняється від причетності, яку дарує обоження? На це запитання були дані різні відповіді в попередньому візантійському неоплатонізмі, а от Палама не навів власного варіанту розв'язання цієї проблеми, і не повторив своїх попередників.

Окремо слід розглянути думку Палами про те, що саме слово «Бог» означає не Божу сутність, а лише Його енергії. Таке твердження, запозичене з Ареопагітик, співзвучне заяві Палами про неможливість визначення Бога самого по собі. Отже, Бога неможливо ні назвати, ні визначити. Нагадаймо, що не всі візантійські неоплатоніки дотримувалися такого погляду. Максим і візантійські есенціалісти вважали можливим визначати Бога як Буття та Сутність відповідно. Діонісій заперечував таку можливість, але вчив про Бога як про Надбуття. Заперечення можливості визначення Бога, на думку Діонісія, означало необхідність деконструкції всіх раціональних суджень про Бога. Палама ж вважає можливими раціональні судження про Бога самого по собі, а саме, про спосіб походження Його Іпостасей. Діонісій вважав, що невимовність Бога підтверджується екстатичним досвідом неможливості пізнати Бога самого по собі – попри всі спроби споглядати Джерело Божих енергій містик нічого не споглядає. Палама вчить аналогічно про підтвердження апофатичної позиції щодо Бога самого по собі саме містичним досвідом. Та водночас і далі вважає можливими раціональні судження про Бога самого по собі й застосовує їх у догматичних суперечках, водночас звинувачуючи візантійських платоніків у застосуванні щодо Бога самого по собі раціональних суджень. Зокрема, він звинувачує Варлаама та Григору в раціональних апофатичних судженнях щодо Бога. Палама критикує Варлаама за гіпотетичні судження про Бога самого по собі, та водночас критикує й за раціоналізм такого підходу, протиставляючи йому власне містику. Критикує він і за невизнання можливості аподиктичних суджень про Бога, протиставляючи власну догматику. Усі ці маніпуляції мали на меті викликати в сучасників враження, що Палама є догматиком і містиком, а його опоненти – філософами. Та водночас сам Палама твердження, взяті з

догматичного вчення та містичного досвіду, систематично поєднував із власною філософською теологією.

Отже, вчення Григорія Палами містило значну кількість суперечностей. Перемога Палами в суперечках була зумовлена не достоїнствами його вчення, а його аналогічністю до попередніх видів візантійського неоплатонізму. Його вчення через цю аналогічність виглядало традиційним. Палама міг навести значну кількість цитат із авторитетних джерел на користь своєї позиції, що надавало його боротьбі вигляд догматичної аргументації, хоча насправді його догматичне вчення було занадто суперечливим. Вибір паламізму, підтриманий більшістю візантійської аристократії, але не династією Палеологів, виглядав як вибір традиційної візантійської теології супроти філософського новаторства. Та насправді це був вибір нової теології, з новим ученням про Бога й із новою методологією. Ця нова теологія творчо переосмислювала візантійський неоплатонізм, була новим етапом його розвитку. Закономірно, що оновлений візантійський неоплатонізм (паламізм) було прийнято як офіційне вчення, а візантійський платонізм, який розходився з попередньою традицією значно більше, – відкинуто.

Крім того, Григорій Палама зміг частково легітимізувати наявні в паламізмі внутрішні суперечності за допомогою теорії прийняття протилежних аспектів реальності Бога як очевидних для віри. В діалозі «Феофана» Палама твердить, що прийняття вчення про Христа вимагає визнання поєднання непокєднуваного – Божественного та людського. Єретики визнають в Христі або лише Божественну природу, або лише людську. Ортодоксія проповідує їх поєднання. В тріадології, за інтерпретацією Палами, ортодоксія полягає у визнанні суперечливого поєднання іпостасного та суттєвого. Єретики, на думку Палами, не визнавали тріадології, бо очевидне для віри поєднання протилежностей суперечило вимогам раціональності. Палама намагається довести, що його дуалізм Божественної сутності та Божественних енергій є таким само очевидним для віри поєднанням протилежностей, як і ті, що визнанні в догматах про Трійцю та Христа.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. Після завоювання Константинополя хрестоносцями в 1204 році офіційна система вищої освіти зникає, й замість неї виникає різноманіття вищих шкіл, які утримувалися різними представниками феодальної аристократії. У візантійських неоплатоніків з'являються конкуренти. Візантійський платонізм Варлаама, Акіндіна, Никифора Григори став безпосереднім викликом для візантійського неоплатонізму, захищаючи який Палама був змушений суттєвого його трансформувати. У результаті творчості Палами під час полеміки з візантійським платонізмом розпочалося друге коло еволюції візантійського неоплатонізму. Сам Палама намагався побудувати антиметафізичну теологічну систему для критики візантійського платонізму та католицької теології. Однак антиметафізичну деконструкцію він намагався поєднати з метафізикою Божої сутності та енергій, яка була б логічно аподиктично доведеною й стала б основою для апології ортодоксальної догматики. Перемогти візантійський платонізм Паламі вдалося власне не в самій теологічній полеміці, а завдяки соборному засудженню опонентів.

5.2. Учення Каліста Ангелікуда як другий етап розвитку паламізму

Після поразки візантійського платонізму паламізм зазнав критики з боку візантійських томістів (у 50–60–ті роки XIV століття). Цей виклик був не менш значним для візантійського неоплатонізму, ніж попередній. І спричинив важливі еволюційні зміни в паламізмі як особливій формі візантійського неоплатонізму.

Після засудження візантійського платонізму Григори на соборі 1351 року паламіти закріпили власну перемогу на офіційному диспуті Палами та Григори в 1355 році. Проте 1354 року візантійський інтелектуал Димитрій Кидоніс (1324–1397) починає поширювати власний переклад «Суми проти язичників» Томи Аквінського. Цей твір став новим інтелектуальним, філософським і теологічним викликом для паламізму. Дмитрія Кидоніса та його брата Прохора Кидоніса (1330–1369) підтримував імператор Йоан V Палеолог,

який розраховував на допомогу Заходу в боротьбі з турками й намагався досягти церковної унії з Римом.

Брати Кідоніси в 50–х роках XIV століття вважали, що самого грецького перекладу творів Томи достатньо для спростування паламізму та перемоги томізму. Саме тому Димитрій Кідоніс із 1347 до 1354 року переклав грецькою фрагменти з «Суми проти язичників», а з 1354 до 1357 роки – з «Суми теології» Томи Аквіната. Один із лідерів паламітів Йоан Кантакузін першим зрозумів, що для збереження впливу паламізму у візантійському суспільстві необхідне спростування теорій «Суми проти язичників», які видавалися аподиктичними. Таке завдання вже було неможливо ставити перед Паламою, який останні роки свого життя (він помер у 1357 році) мав сили лише на закінчення полеміки з Григорією. Єдиним візантійським інтелектуалом серед паламітів, що взявся за написання спростування «Суми проти язичників» Томи, став Каліст Ангелікуд (прибл. 1328 – прибл. 1370 рр.), ігумен провінційного монастиря в Македонії. Каліст написав великий трактат «Проти Томи». У цьому творі Каліст намагається послідовно спростувати вчення Томи про «священну науку», його філософське та догматичне вчення про Бога. Також усупереч вченню Томи Каліст Ангелікуд формує власну філософську теологію, виражену в трактаті «Глави про єднання з Богом і споглядальне життя».

Філософська теологія Каліста відрізняється від класичного вчення Палами в теології, антропології, методології – відрізняється продуманістю, філософською обґрунтованістю, відсутністю суттєвих суперечностей. Загалом такі відмінності пов'язані з кращою філософською освіченістю Каліста, ґрунтовним знанням античного та візантійського неоплатонізму .

Оскільки вчення Каліста Ангелікуда виникло в полеміці з «Сумою проти язичників» у її грецькому перекладі, необхідно проаналізувати засадничі тези томізму, викладені в цьому творі. Ці твердження сприймалися у пізній Візантії як полемічно спрямовані проти візантійського неоплатонізму. Зазначимо також, що переклад Димитрія Кідоніса виявляє адекватне розуміння ним учення Томи,

близьке до інтерпретації томізму видатним сучасним дослідником Е. Жильсоном.

Згідно з ученням Томи, Бог – це Буття, Існування. Тома переконаний, що сповіщене Мойсею ім'я Боже «Сущий» (Вих. 3:14) адекватне для Бога. Він справді є простим Існуванням, у якому існує все інше, – від того часу, як це інше створюється Божественним Існуванням. Існування – це і є сутність Бога. Усі суттєві властивості Бога є властивостями Існування. Ці властивості не розрізняються в самому Бозі, а цілком тотожні Йому як Існуванню. Це означає, що всі суттєві властивості тотожні сутності – як і в Августина, але не через незмінність, а через те, що всі ці властивості є властивостями Існування. Звідси виникає нова версія того вчення, що було вже в Августина. Бог не має окремо мислення, але мислить сама Божа сутність. За Томою Бог мислить як Існування – цілковито й нероздільно. Так само саме Божественне Існування є Волею. Так само Воно є Могутністю, є діяльним. Бог увесь є актуальним Існуванням, він увесь є Дією. Він є Дією як такою, – оскільки Він є Існуванням. Згідно з ученням Томи, мислити окремо енергії, які відрізнялися б від сутності Бога – це означає мислити Бога за аналогією з матеріальними предметами. Наприклад, Бог уподібнюється до сонця, а «енергії» – до променів. На думку Томи, таку аналогію неможливо застосувати вже для опису душі та акту мислення. Адже є сутність – душа, і є її дія – акт мислення, думка. Проте думка не є промінчиком, який існує окремо від душі. Думка існує в душі, вона водночас і тотожна душі, й відрізняється від неї. Діяльність Бога є діяльністю всемогутньої духовної істоти, яка віддалено подібна до нашої душі та зовсім не подібна до сонця. Бог має власну діяльність у собі, є цією діяльністю. Адже Його думки не складають окремої реальності в Його мисленні. Він мислить усе й одразу – в одному акті мислення. Цей акт мислення тотожний Його Розумові. А Його Розум тотожний Його сутності. Для Бога бути Існуванням і бути Розумним існуванням – це те саме. Бути Існуванням і бути дією причиною всього іншого – це те саме. Бог задумує все інше, ніж Він – і воно з'являється відповідно до задуму. Бог не діє спеціально для появи світу як наслідку його діяльності. Задуму всемогутнього

Бога достатньо для того, щоб у визначений Богом момент з'явився світ. Це виникнення світу є наслідком Божого мислення, волі, могутності – наслідком безпосереднім. Згідно з Томою, Бог є Причиною світу, світ є наслідком. Між Богом-Причиною та світом-наслідком грецькі отці та неоплатоніки мислили посередницьку ланку – «діяльність спричинення», енергію, еманацию. На думку Томи, ця ланка є зайвою. Бог сам є ідеальною Причиною, і для появи наслідку не потрібно такого впливу Причини на наслідок, що передбачав би «дотик» Причини до наслідку. Світ виникає внаслідок повеління Бога, а не внаслідок особливої діяльності Бога, подібної до променів сонця.

Три Божественні Іпостасі є Трьома Існуваннями в одному Існуванні. У формулюванні відчувається парадоксальність догмату. Тома є попередником Карда Барта в онтологічному осмисленні догмата про Трійцю. Три Іпостасі необхідні, оскільки Боже Існування саме по собі є Розумом (Отець), Його Словом (Син) та їхньою взаємною Любов'ю (Святий Дух; любов – це повнота такої Божої властивості, як Воля).

Важливими є також принципи відмінності томістичної антропології від вчення про людину візантійських неоплатоніків. Згідно з Томою, людина створена на образ Божий, – а саме, є розумною та вільною істотою. Людина може уподібнитися до Бога, стати мудрою та добродібною. Вона навіть природно схильна до того, щоб стати такою. Адже її розум природно прагне істини, а тому бажає стати мудрим. А воля людини прагне до щастя (блаженства, блага), яке є справжнім лише через набуття чеснот (особливо – любові). Ці природні прагнення реалізуються самими людьми, й вони стають богоподібними аж до святості. Однак прагнення розуму пізнати Істину й прагнення волі до блаженства не може цілковито реалізуватися. Істина та Благо є нескінченними, оскільки вони є самим Богом, Самою його сутністю, самим Його Існуванням. Людські розум і воля належать скінченній істоті – людині, яка не має нескінченної сили розуму, щоб охопити ним усю Істину, й не має нескінченної волі, щоб охопити своєю любов'ю все Благо. Та Бог може допомогти й допомагає людині, її розумові та волі. Бог бажає, щоб людський

розум отримав додаткові сили, які б підвищили його здатність споглядання. І завдяки такому підсиленню розум починає споглядати нескінченну Істину. Проте Істина є сутністю Бога, є Богом як таким. Отже, людський розум починає споглядати нескінченну Божу сутність. Споглядає Бога як такого, Бога як Буття. Однак і в цьому спогляданні людський розум не може охопити всього нескінченного Бога. Він лише має доступ до Бога – завдяки підсиленню споглядальної здатності розуму. Це підсилення називається «благодаттю» й це буквально чудесний дар підсилення розуму. Цей дар виникає внаслідок повеління Бога.

Згідно з ученням Томи, Бог не має сам і не творить як щось особливе жодної благодаті чи світла, яким би людина пізнавала Божу сутність. Божу сутність бачить саме людський розум, а не Божа благодать чи світло. Божу сутність людський розум бачить безпосередньо, а не через благодать чи світло. Бог лише підсилює споглядальну здатність і дію розуму для того, щоб він сам бачив Божу сутність. Також Бог не «випромінює» жодного світла, яке було би предметом пізнання, як Божа поява.

Споглядання Бога є найвищим блаженством. Саме тому споглядання й називається «блаженним баченням». Це споглядання мають святі – після смерті, коли душі опиняються без тіл, а також після воскресіння, коли тіла вже не можуть заважати такому спогляданню. Бога споглядають святі, але вони не стають святими під час цього споглядання. Святими вони є внаслідок уподібнення до Бога. Згідно ж із паламізмом і візантійським неоплатонізмом, святими люди стають саме під час споглядання Бога, Божественних енергій. Уподібнення не є святістю, а лише умовою для святості. Святість є цілковито даром обоження. Людина, залишаючись собою, живе життям Бога (його енергіями) в Бозі (в його енергіях). Такий надприродний стан, згідно з Томою, неможливий. І навіть непотрібний. Адже християни не бажають стати богами (за благодаттю). Вони бажають лише бути в тісних стосунках із Богом, залишаючись людьми. Ці взаємини – це споглядання та любов. Завдяки цим

взаєминам людина відчуває блаженство, яке й було її найвищою природною метою.

Томісти вважають, що уподібнення до Бога є наслідком і дій людини, і Божої допомоги. Однак далі стикаємося з важливими розбіжностями між Томою та Паламою. Для Томи повнота цього уподібнення є святістю. А тому святість є наслідком і дій людини, й Божої допомоги, даром Божим. Згідно ж з паламізмом, святість є вищою за уподібнення, вона є лише Божим даром, який пасивно переживається людиною. Звідси виникає парадоксальна можливість: людина все життя може уподібнюватися до Бога, але не відчувати своєї святості, а вже після смерті Бог її подарує. Паламісти вбачають у таких можливостях ознаку того, що між Богом і кожною людиною існують особисті стосунки. І дарування святості як спричинене волею Бога є ознакою Його особистого ставлення до кожного. Тома ж вважає ознакою особистого ставлення Бога до кожного вірність Бога своїм обіцянкам дарувати пізнання Себе кожному чистому серцем. Логічна можливість того, що Бог залишиться непізнаваним для того, хто заслужив, є і в системі томізму. Проте ця можливість – лише логічна. Бог вірний своїм обіцянкам, і тому кожний, хто уподібнився до Бога, пізнає Його й буде блаженним. У цьому виявляється поцінування Богом гідності людини. Кожна людина пізнаватиме Бога й буде блаженною настільки, наскільки Бог підсилить здатність її розуму до споглядання Його. А Він підсилить цю здатність настільки, наскільки людина уподібнилася до Нього. Те, наскільки людина уподібнилася до Бога, можна визначити лише після її смерті. Адже навіть в останню мить життя людина здатна згрішити та занепастити власну душу. А тому й бачення Бога, зазвичай, дарується після смерті.

Споглядання Божої сутності, про яке вчить Тома, не може бути джерелом побудови теології. Воно відбувається після смерті, а теологічне мислення відбувається під час земного життя. Видіння Бога, які мають святі під час земного життя, є спеціально створеними феноменами, знаменнями. Вони не можуть бути джерелом догматичної чи природної теологій. Тома наголошує,

що теологічні судження можуть ґрунтуватися на очевидностях природного розуму чи на даних Одкровення. Істини, відкриті для природного розуму, видаються очевидними самі по собі, але для їх відкриття та підтвердження розум докладав значних зусиль. На цьому шляху зустрічалися й помилки, істина змішувалася зі здогадами, об'єктивні очевидності – з суб'єктивними відчуттями. Окрім того, людина не здатна відкрити та підтвердити судженнями розуму цілу низку істин, особливо тих, що стосуються Бога самого по собі, Його творчої та спасенної діяльності. Саме тому Бог дарував через пророків і Свого Сина Одкровення. У ньому сповіщено, по-перше, істини, які в принципі доступні розумові (наприклад, існування єдиного Бога). По-друге, у ньому сповіщено істини, які розум людини сам ніколи не відкрив, оскільки вони – не очевидні для нього навіть після нескінченних зусиль щодо шукання їх (наприклад, Троїчність Іпостасей Бога). Розум може лише констатувати, що другий різновид сповіщених істин не суперечить істинам, які сам розум може відкрити та довести. Ця несуперечливість та часткова зрозумілість відкритих істин створюють можливість для теології бути не лише наукою філософською (про перший різновид істин), а й наукою догматичною (про другий різновид істин). Ця теологія є «священною наукою» Церкви, оскільки саме вона (в особі єпископату й уповноважених ним осіб) тлумачить Одкровення. Дані розуму та одкровення утворюють основу для теологічних суджень, які мають бути аподиктичними твердженнями та спростуваннями. Таким чином, основою для теології є очевидності, відкриті розуму, та данні одкровення, які їх заступають. Логічна несуперечливість та онтологічна можливість того, що сповіщене Одкровенням, поряд із учительством Церкви, є запорукою істинності. Підтвердження містиками істин, очевидних для розуму чи відкритих через одкровення, є зайвим і неможливим. Теологія ґрунтується на загальних даних розуму й одкровення, а містичні переживання є суб'єктивними й індивідуальними. Намагання деяких теоретиків довести, що містичний досвід є загальним, оскільки Бог відкривається як світло чи темрява, безпідставні. Іллі Бог відкрився у вітрі, Іову – в бурі та голосі. Символічними з'явами голубів,

ангелів, голосів, вогнів сповнені видіння біблійних пророків та апостолів. Ці видіння потребують витлумачення за допомогою тих ясних теологічних тверджень, які відкриті в Одкровенні. Дані містичних споглядань не можуть коригувати теологію, оскільки такі видіння не можуть стати підставою для теологічних суджень, – тобто для доведень чи спростувань.

Переклади Кідонісом обох головних книг Томи грецькою зробили томізм безпосередньо присутнім в інтелектуальній сфері Візантії. Особливе значення мав переклад «Суми проти язичників», що була розповсюджена в багатьох екземплярах. Імператор-паламіт Йоан Кантакузін сприйняв томізм як прямий виклик паламізму. Адже Тома розробив власну філософську теологію як систему аподиктичних суджень. І цю філософську теологію, виражену в «Сумі проти язичників», захищали візантійські томісти як істину, яку неможливо спростувати. Візантійські томісти брати Кідоніси особливо наголошували на необхідності теології саме як системи аподиктичних суджень. Димитрій Кідоніс зазначав, що в латинян «найпереконливіший метод доведення» [49, 366] заснований на логіці. Згідно з Кідонісом, «докази й умовиводи – це те, що відрізняє людей від тварин» [49, 388], а аподиктичне виведення – це те, що відділяє наукове знання від людських довільних суджень.

Спроба Ніла Кавасили заперечити необхідність аподиктичних суджень у теології була першою ознакою намагання паламітів побудувати захист від томізму через відмову від власної філософської традиції. Ніл Кавасила обстоював православне вчення про Бога візантійського есенціалізму не як філософську теологію, а як віровчительну істину. Відмова від ідеалу філософської теології, перехід на позиції ірраціоналістичної та фідеїстичної теології означав би кінець традиції філософії візантійського неоплатонізму. Каліст Ангелікуд був тим мислителем (першим і останнім), який намагався сформулювати філософську відповідь томізму в межах візантійського неоплатонізму.

Каліст усвідомлював, що для критики томізму необхідно спиратися на іншу філософську систему, яка б теж претендувала на аподиктичне виведення

власних суджень. Базовим пунктом для власної теорії Каліст зробив філософію Прокла, його твір «Елементи теології». Каліст знав критику цього твору, здійснену Миколаєм Мефонським і скептично ставився до системи з 221 теоремами, які нібито аподиктично виводилися з однієї-єдиної тези «Єдине існує». Каліст запозичує лише ті проклівські тези та доведення, які вважає очевидними й такими, що їх можна аподиктично довести в межах християнського неоплатонізму. К такий спосіб виникає новий різновид пізньовізантійського неоплатонізму – християнське прокліанство Каліста Ангелікуда. Це вчення аналогічне до класичного візантійського прокліанства Максима Сповідника, але є результатом оригінальної творчості Каліста та містить низку тверджень, властивих лише його філософській системі. Філософське вчення Каліста та його філософська критика томізму поєднувалися з тенденцією до ірраціонального містицизму й теологічною критикою системи Томи, задля якої він вдався до візантійського жанру «псогосу», покликаною висміяти опонента. У «псогосі» твердження опонента виривалися з контексту й над ними глузували як над абсурдними чи язичницькими. На жаль, у творі Каліста «Проти Томи» філософська дискусія з «Сумою проти язичників» відступає на другий план, а на першому опиняється саме теологічне паплюження, властиве «псогосам». Для історико-філософського аналізу пізньовізантійського неоплатонізму мають вагу лише елементи філософської полеміки в праці «Проти Томи», написані відповідно до позицій християнського прокліанства, виражених переважно у «Главах про єднання з Богом і споглядальне життя». На основі цих двох творів Каліста можливо є історико-філософська реконструкція засадничих тез його системи та аналіз їх.

Згідно з Калістом, усе суще є множиною предметів, яка для власного існування потребує єдності [38, 845]. Ця єдність забезпечується не множиною предметів, а Єдиним, що є причиною будь-якої єдності [38, 841-844, 845]. Єдине структурує множину й уможлиблює її існування. Множина не може породити Єдине, що трансцендентне щодо неї [38, 845]. Множина не може

породити також і саму себе. Лише Єдине може спричинити множинність, яку воно об'єднує [38, 845, 847-849].

У цих доведеннях існування Бога як Єдиного Каліст залежить від вихідних тез «Елементів теології» Прокла. Однак учення Прокла про Єдине Каліст християнізує.

Згідно з Калістом, немає єдиного процесу породження множини з Єдиного, а є три різновиди еманачії [38, 847-849]. Єдине саме по собі стає трипостасним. Цей процес є «внутрішньою» еманачією, внаслідок якої змінюється саме Єдине, що було лише Отцем і Сутністю, а стає ще і Сином, і Святим Духом. Водночас Єдине залишається незмінним для всього, що буде породжено як «зовнішнє». Єдине не перестає бути Єдиним і простим через власну троїчність. Трипостасна сутність – це і є Бог сам по собі, який виявляється Єдиним щодо будь-якої наявної множини. Трипостасність – це загальний спосіб існування Єдиної Сутності. Останнє твердження Каліст не обґрунтовує філософськи, а посилається на віру Церкви [39, 118]. Таким чином, з філософської теології вчення Каліста починає перетворюватися на догматичну теологію.

Другий вид еманачії, згідно з Калістом, – Божественні енергії. Вони множинні, а Бог сам по собі, що їх породжує – Єдиний, єдина Сутність. На думку Каліста, енергії є рухом Бога «назовні». Цей рух існує в Бога як живої істоти, як Єдиного Життя. Думка Томи й Августина про те, що Бог вищий за рух, Калісту видається підміною живого християнського Бога непорушною платонівською Ідеєю [1183, 29–30]. Також Каліст стверджує, що існування енергій необхідно визнавати, оскільки саме завдяки ним можливе обоження [1183, 33]. Проте специфіка теології Томи, якому Каліст закидає відсутність теорії про енергії, саме й полягає у відмові від центрального для візантійського неоплатонізму вчення про обоження. Каліст вважає, що відмова від вчення про обоження через причетність до благодаті, до енергій веде до необхідності визнання обоження через причетність до сутності Бога, що є нібито теорією пантеїстичного єднання з Богом. Однак Тома й візантійські томісти не

визнавали необхідності будь-якої доктрини обоження, замінювали її вченням про блаженне споглядання. Згідно з Томою, це споглядання сутності Бога є лише спогляданням і не може бути причетністю чи злиттям із сутністю Бога.

Каліст вважає, що енергії Бога є його рухом «назовні», який розвивається в два етапи. Перший – це становлення Божих сил, другий – виникнення нескінченної множини проявів цих сил. Наприклад, у волі Бога як різновиді його руху «назовні» розрізняються власне воля як сила та воління як енергії. Каліст пише: «У Бозі є єдина сила волі, а воління щодо суцких – нескінченні» [39, 188]. Кожна єдина сила – воля, мислення, творчість – походить від сутності Бога, а множинності енергій – від сил [1183, 43]. Таким чином, між Богом самим по собі та всім іншим з'являється не одна ланка посередництва, як у вченні Палами, а дві – сили та енергії. І це посередництво є ланками послідовних причин. У такий спосіб на християнському ґрунті відновлюється логіка каузальності, характерна для античного неоплатонізму. Каліст здійснює важливий крок у поверненні до проклівського метафізичного вчення про каузальність, згідно з яким кожен елемент каузальності гіпостезується як самостійна реальність і уособлюється як певний бог чи множина богів.

Третій вид еманациї – це творче породження Єдиним через свої енергії множини створеного. Усе створене має власними невід'ємними ознаками множинність і складність. Однак для того, щоб існувати, створене множинне має бути єдиним і стабільним. Єдність множинного забезпечується насамперед його суттєвою визначеністю, хоча сама по собі така визначеність не зберігає створену множинність від хаотичного руху, що порушував би стабільність єдиного світу. Каліст вважає, що Єдине має визначати не лише суттєву специфіку множини створеного, а й стабільний єдиний рух усього Всесвіту. Такий рух задано енергією, якою була створена множина всього суцього в світі. Цей рух визначається сутнісними характеристиками кожного створеного, а його координація відбувається завдяки природній для кожного створеного спрямованості до Єдиного як Мети, Блага та Спокою. Найдовершеніше

загальносвітовий рух повернення до Єдиного має відбуватися в житті розумних істот, до яких належить людина.

Антропологія Каліста визначається прийнятими ним проклівськими уявленнями про людину як розум. Людині як розуму властиві мислення, воління, відчуття, емоції. Душа людини – це її розум у різноманітності власного функціонування. Людина як розум природно схильна до єдності та стабільного руху, але єдність не є суттєвою ознакою людини. Природно Єдиним є лише Бог. Людина-розум стає єдиною лише завдяки причетності до Єдиного, що є природним покликанням людини. Проте як розум людина має свободу волі реалізовувати це своє призначення чи ухилятися від нього. Воля задає певну інтенцію для людини розуму, а ця інтенція спричиняє зміни в самій структурі розуму індивіда. Згідно з Калістом, усе мислення як потенційне є природним, а як актуальне – індивідуальним. Поза окремими актами думки індивіда природне мислення є тільки здатністю мислення. Однак саме як здатність, як потенція воно спрямоване до свого постійного здійснення, яке б нічим не обмежувалося. Тому для розуму природним є саме постійний і безмежний рух. Як пише Каліст, «рухові розуму властива постійність. Постійне ж є нескінченним і безмежним» [38, 837]. Таким чином, хоча розум має початок, оскільки він є створеним, але природною для нього є безмежна та нескінченна активність. Здійснення цієї потенції є природним для розуму, й будь-яке обмеження його активності призводить до спотворення розуму. Каліст пише, що «рух скінченний та обмежений буде протилежним до власного призначення розуму та сутності його природи» [38, 837]. Обмеженість чи безмежність, а також простота чи складність думок розуму залежать від об'єкту, на який їх спрямовано. Отже, згідно з Калістом, для розуму природною є простота в сутності та безмежність в енергії, а складність та обмеженість протиприродні. Тому розум, щоб залишатися собою та вповні здійснювати власну сутність у своїх енергіях, не повинен мати за предмет своєї активності скінченне та складне суще, пізнання якого обмежує його принципово безмежні енергії та вносить у нього складність. Розум повинен мати за предмет свого пізнання

просто та нескінченне буття, стосовно якого він би залишався єдиним згідно з сутністю та безмежним згідно зі своїми енергіями. Каліст доводить: «Рух скінченний чи обмежений суперечитиме власному призначенню розуму та сутності його природи; а це буде з ним у тому разі, якщо свій рух він спрямує на [предмети] скінченні та обмежені. Позаяк неможливо, щоб предмет був скінченним та обмеженим, а рух розуму до нього чи навколо нього простягався б у нескінченне. Отже, вічнорухомість розуму потребує чогось справді нескінченного та безмежного, до чого вона спрямовувалася би розумно та відповідно до своєї природи. Однак істинним є те, що немає нічого нескінченного та безмежного, крім Бога, за природою та сутністю єдиного» [38, 837]. Отже, Бог є не тільки творчим джерелом розуму і не тільки є тим, що визначило розум як розум. Бог є природним предметом для розумних енергій, пізнання якого необхідне для конституювання розуму. Лише пізнаючи Бога, розум може мати нескінченну та просту енергію, яка є відповідною до його простої сутності. Тому Каліст робить такий висновок: «У напрямі до єдиного істинно безмежного, тобто до Бога, повинен розум прагнути, споглядати й рухатись, тому що це природно йому властиво» [38, 837]. Тільки в синергії з нескінченними енергіями Того, Хто є безмежним згідно зі своєю сутністю, змістом та енергіями, можливе здійснення природного прагнення розуму до безмежного руху та нескінченного розвитку.

Спокій для своєї природної діяльності розум також може знайти тільки в Бозі як у Єдиному. Згідно з Калістом, «будь-який рух будь-якого створеного суцього й, звичайно, розуму... енергійно стало прагне до нерухомого та спокійного стану» [38, 837]. Проте розум не може знайти природного для себе кінцевого спокою в собі та в будь-якому створеному суцтому. Розум, що зупиняє свою увагу на будь-якому скінченному суцтому, не може зупинити свого руху, а тільки обмежує та спотворює його. Тому «неможливо, щоб розум здобув спокій чи зупинився тоді, коли він перебуває серед створених суцтих» [38, 837]. Хоча спокій розуму є й природним для нього, він є неможливим за його власною ініціативою: «неможливо припустити, що він [розум] не

споглядає, коли не хоче, тому що не може розум, який мислить, допустити бездіяльність навіть на найкоротшу мить» [38, 849]. Природа розуму «завжди рухлива» [38, 837]. Тільки в Бозі розум може знайти стан вічного спокою, який є тотожним із постійним рухом, оскільки в Ньому покладена «безмежна межа всього, і рух, зосередившись на Єдиному, зовсім не припиняється для розуму, що досяг безмежного, нескінченного, такого, що не має форми та образу, цілком простого, ... тобто Бога» [38, 840]. У цьому стані екстатичного спокою своєї постійної необмеженої енергії розум здобуває нескінченний рух цієї енергії, що здійснюється значно більшою силою божественної енергії.

Каліст тлумачить гріхопадіння як зміну первісного спрямування розуму до Єдиного на увагу до створеного суцього. Ця зміна інтенції зумовила поділ постійного природного прагнення цілісного розуму на множину думок [38, 841-844, 857], а волі – на велику кількість бажань, спрямованих на чуттєві предмети. Адже «розум стає, згідно зі своєю діяльністю, таким, як те, що він бачить, і, коли дивиться на складне, обов'язково й сам буває різноманітним; а коли він не має простоти, то не може зберегти й нероздільності» [38, 857]. Розум, щоб відновити або зберегти єдину спрямованість своїх енергій, має прагнути до однієї істинно Єдиної реальності – Бога. Споглядання навіть одного створеного предмета, наприклад, плоду, розділяє розум, тому що будь-яке створене єдине є умовно єдиним, але складним у собі. «Навіть якщо й на єдине подивиться розум, але на створене, то все ж він не може бути нероздільним. Адже єдине створене не можна назвати істинно простим: воно є обмеженим, складним і визначеним, і тому не має права називатися навіть просто єдиним, ... і розум, звернувши уважний погляд на нього, не матиме своєї простої та єдиновидної діяльності» [38, 857].

Людина може відхилити свої енергії чи зменшити їхню інтенсивність, але не може зовсім припинити їх, тому що «не може свідомий розум», як і будь-яка інша природна здатність, «допустити бездіяльність (тобто без-енергійність – Ю. Ч.), навіть на найкоротшу мить» [38, 849]. Коли Адам звернув свої розумні та вольові енергії до плоду, він тим відвернув їх від Бога, але не припинив їх.

Якщо розум звертає увагу на один із предметів чуттєвого світу та пізнає його безпосередньо (а не через його ідею), то він розділяється у своїй діяльності. Адже створене єдине є складним у собі [38, 857], а розум стає, відповідно до своєї діяльності, таким, яким є предмет його пізнання [38, 857]. Первісна цілісність розуму розпадається, й діяльності всіх здатностей душі відокремлюються від діяльності розуму. І сам розум, після того як пізнав один створений предмет, не може вже зупинитися у своїй пізнавальній діяльності щодо створеного суцього й пізнає всі речі, що зустрічаються людині в чуттєвому світі. Розум, втративши цілісність і благодатну інтуїтивність, пізнає чуттєві предмети тільки за допомогою чуттєвості, розсудку, уяви та зазнаючи впливу цієї реальності. У такий спосіб з'являються пасивні здатності, що приводить розум до втрати самостійності в пізнавальній сфері.

Об'єднання розуму в нероздільну цілісність залежить від об'єкта пізнання [38, 857]. Істинно єдиним є лише Бог, і в Його енергіях «є здатність об'єднувати розум, що зайнятий ними і сформований згідно з ними, з істинно єдиним» [38, 848-849]. Споглядання божественних енергій як таких, що випливають із єдиного джерела й у нього прагнуть повернути все суще, робить можливим формування навички розуму під час добродійного праксису, теоретичного споглядання чи пізнання Божих енергій завжди «природно збиратися в спрямованості до єдиної причини» [38, 849]. Оскільки розум любить умоосязну красу та природно прагне перейти від досягнення наслідків до пізнання причин, то практична синергія з божественними енергіями робить можливою для розуму трансценденцію до споглядання божественних логосів, коли вони відкриваються як іманентна основа феноменальних речей, ноуменальних суцхих, сенсу історії. Найвища міра єдності розуму задається надприродним спогляданням божественних ідей (енергій) самих по собі. Тут розум прагне до їхньої єдиної основи, бо за діяльністю хоче побачити діяча [38, 884-885]. Проте споглядання Того, Хто діє, тобто Бога, перевищує всі можливості розуму та неможливе навіть через благодать, тому що тільки Той, Хто є Богом за сутністю, може споглядати божественну сутність [38, 885–888].

Тому розум споглядає те, що «навколо Бога», тобто Його енергії [38, 885]. Стосовно самої сутності можливе лише найвище мовчання [38, 885–888].

Каліст вважає, що обоження відбувається на рівні енергій. Розумна душа людини в стані обоження має всі властивості Божої природи, однак не має цієї останньої. За сутністю людина залишається створеним суцям, хоча за тотожністю своїх енергій з божественними вона є богом. Каліст наголошує: «Не кажи, буцімто я тверджу, що розум стає безпочатковим, безкінечним і необмеженим за сутністю, а не за діяльністю, оскільки те, в чому розум зазнає зміни, є не сутністю його, а діяльністю» [38, 853]. Онтологічну безодню між сутностями Бога та будь-якого створеного суцього неможливо подолати: «Адже, якби він (розум) змінився за сутністю, коли відчув та сприйняв обоження (тому що він обожується саме через те, що бачить Бога), то став би по сутності богом. Однак неможливо бути за сутністю богом, навіть для жодного з ангелів, окрім єдиного й найвищого Бога» [38, 853]. Теза про те, що людина стає богом не за сутністю, а лише за діяльністю, узгоджується з принципом, що розум людини змінюється відповідно до того, що він споглядає. А бачить розум при єднанні з Абсолютом саме божественну енергію, а не трансцендентну сутність. Тому й стає богом за діяльністю, а не за сутністю. Стає богом за своїм існуванням, тому що живе вже не власним життям, а Божим. Стає богом за своєю діяльністю, тому що діє вже не своєю природною енергією, а енергією Бога.

Найвищою стадією обоження людської природи є містичний досвід мовчазного «вченого незнання» щодо Божої сутності. Природною властивістю розуму є споглядання. Через благодать для розуму відкрито божественні енергії. Піднявшись у спогляданні божественних енергій до їхнього джерела, розум «нічого не споглядає» [38, 881], тому що «дивиться в божественний морок» [38, 884]. Однак він «споглядає власну незрячість, коли споглядає найпростіше єдине» [38, 884]. Розум бачить, що він зупиняється, споглядаючи безформенне та єдиновидне Єдине [38, 884]. Така «зупинка розуму настає після трансцендентного осяяння світлом» [38, 884], тобто після пізнання

божественних енергій. На думку Каліста, розум силою Божою споглядає енергії Абсолюту як прояви Божої таємності [38, 885]. «Прямуючи за ними, розум отримує відчуття божественної трансцендентності, оскільки підноситься від того, що є пізнаваним в Бозі, до непізнаваного. Досягнувши останнього, він розуміє, що справді існує щось, що уникає його власного природного пізнання, щось, що перевищує будь-яку розумну, навіть ангельську, здатність розуміння, як таке, що перевищує світло і є причиною, початком і кінцем для будь-якої природи, істоти та сутності, будучи саме надприродним і надсутнісним» [38, 885]. Отже, обмежений розум перебуває в найвищому стані «мовчання», коли, споглядаючи енергії Божі, досвідно усвідомлює, що не може споглядати їхнє джерело.

Виходячи з власної містичної теорії пізнання Бога, Каліст критикує схоластичний метод теології Томи. На думку Каліста, використання в теології аподиктичних доведень є наслідуванням методів античних філософів, а саме, Аристотеля. Християнська теологія має не лише виводити власні твердження з Божественного одкровення. Теологи повинні мислити містично й нелогічно в кожному кроці власних роздумів. Теологом є лише той, хто причетний до Божественних енергій, споглядає їх, описує те, що він бачить. Твердження догматичної теології стають істинними не завдяки доведенням, заснованим на текстах Писання чи Передання. Вони є істинними, тому що автори Писання та Передання були споглядальниками, містиками. Висловлювання на догматичні теми є свідченнями, а не логічними висловлюваннями, й ці свідчення приймаються на віру. Висловлювання Писання та Передання – це свідчення, на підставі яких церква створила догмати. Самі формулювання догматів – це свідчення Церкви. У протистоянні томізму в царині методології Каліст здійснює важливий крок: відмовляється від методології, притаманної всьому візантійському неоплатонізмові. Він переходить на позиції фідеїзму й містицизму, відмовляється від ідеї філософської теології. Для візантійських неоплатоніків від Діонісія Ареопагіта до Григорія Палами віра та містичні споглядання були джерелами істини, але сама теологія як вираження цієї істини

вважалася системою аподиктичних суджень. Згідно з Калістом, у теології немає жодного аподиктичного судження. Теологія – це записи свідчень містиків, що сприймаються на віру.

Кожній тезі Томи Каліст протиставляє кілька цитат із грецьких отців Церкви, в яких стверджується щось протилежне чи інше. Цей спосіб спростування томізму є основним для Каліста. Додатковим аргументом завжди стає неможливість прийняття тез Томи в системі православної догматики. Те, що Тома належав до іншої християнської традиції, не береться Калістом до уваги. Наприклад, останній стверджує, що визнання в Бога енергій догматично закріплене Шостим вселенським собором. Однак на Заході не вважали, що у визначеннях цього собору сказано про наявність у Бога саме еманацийних енергій, подібних до променів сонця.

Критика Томи Калістом виявилася непереконаливою для всіх візантійських філософів – і томістів, і паламітів. Лідер візантійських томістів Димитрій Кідоніс засвідчує у власній «Апології», що жодних логічно висловлених філософських чи теологічних спростувань хоча б деяких тверджень томізму йому не вдалося прочитати чи почути [49, 369–370]. Сам відхід Каліста від логічної аргументації, перехід до фідеїзму та містицизму є прикметним явищем.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. Новим викликом (після візантійського платонізму) для паламізму та візантійського неоплатонізму загалом став візантійський томізм. Єдиним паламітом, який спробував відповісти на цей виклик, був Каліст Ангелікуд. Його твір «Проти Томи» критикує «Сумму проти язичників» Аквіната, а трактат «Глави про єднання з Богом і споглядальне життя» під впливом Максима Сповідника розвиває візантійське прокліанство. Метафізика буття та Єдиного Каліста Ангелікуда виявилася непереконаливою для томістів, оскільки вона зберігала паламістське вчення про Божественні енергії. А для паламітів вона була неприйнятною, оскільки Каліст визнавав можливість містичного пізнання Божої сутності.

5.3. Криза філософської теології паламізму та формування пізньовізантійського християнського аристотелізму

У 60–70–ті роках XIV століття в центрі теологічних дискусій паламітів із візантійськими томістами опинилася проблема євхаристійного причастя. Класичне вчення Палами ясно вчило про абсолютну неможливість дотику до Божественної сутності, пізнання її, причетності до неї. Проте це вчення суперечило традиційній вірі Церкви в те, що в таїнстві євхаристійного причастя люди торкаються самої Божественної сутності. Адже згідно з традиційним догматичним ученням, хліб у цьому таїнстві перетворюється на Христове людське тіло, з яким невідривно поєднана Його Божественна природа. Візантійські томісти наголошували на тому, що кожен вірянин, приймаючи євхаристійні дари під видом хліба, причащається людської плоті Христа, а, отже, стає причетним і до поєднаної з нею Божественної сутності. На думку візантійських томістів, це означало, що Бог-Сутність, залишаючись трансцендентним, дає в таїнстві євхаристії людям змогу чудесним чином піднятися до Себе й бути причетним Собі.

Паламіти 60–70–х років XIV століття, що сперечалися з візантійськими томістами про природу євхаристійного причастя, суворо дотримувалися вчення Палами. Згідно з ним, у всіх таїнствах церкви, зокрема й у євхаристії, людині являється лише Божественна енергія, до якої добродісні люди стають причетними. Таке вчення розвивали патріарх Константинопольський Філофей Кокін, Йоан Кантакузін і митрополит Нікейський Феофан. Учення Каліста Ангелікуда про те, що через енергії пізнається Сутність як трансцендентний виток енергій, ці паламіти не приймали.

Візантійські томісти поставили важливе теологічне запитання до паламітів: якщо в євхаристії добродісні люди причащаються лише енергії Бога, то навіщо потрібне це таїнство, адже аскети-ісіхасты, згідно з ученням паламізму, причащаються Божої енергії безпосередньо. У відповідь на ці закиди Феофан Нікейський (інтелектуальний лідер паламітів у 70–ті роки XIV

століття) у творі «П'ять слів про Фаворське світло» [317, 581-594] чітко заявив, що містична причетність до Божественних енергій є вищою за євхаристійну причетність. Євхаристія лише символізує те безпосереднє причастя до Божественного світла, яке дається монахам-ісихастам. Лише вони бачать у молитовному екстазі світло Божественної природи, яке сяє їм через плоть Христа. Адже вони бачать саме те світло, яке засяяло через плоть Христа на Фаворі. Метою євхаристії – нагадування християнам про можливість бути причетним до Божественних енергій, що тепер вічно світять через людську плоть Спасителя, яка вознеслася на небо й сидить праворуч від Бога Отця. Фактично Феофан Нікейський додумав паламізм до логічного кінця, але саме це й стало причиною глобальної кризи паламізму. Адже паламізм у Феофана Нікейського відверто виступив проти традиційного вчення Церкви про наявність у дарах після освячення їх сутності Божої.

Таким чином, у 60–70–ті роки XIV століття стало очевидним, що вчення паламізму про неможливість причетності до Божественної сутності суперечить віровченню християнства. Паламіти кінця XIV та першої половини XV століть реагували на цей виклик по-різному. Феофан Нікейський і Марк Ефеський, зберігаючи паламізм як несуперечливе вчення, вважали, що причаститися до Божественної сутності в євхаристії неможливо. Марк Ефеський у своєму творі «До перших» пише, що вчення про причастя до сутності є ерессю. Згідно з Марком, вірні причащаються до Тіла, що нерозривно поєднане з Іпостассю та Божеством Христа, але не причащаються до самої Іпостасі та Сутності. Геннадій Схоларій учив, що таке причастя відбувається, але зрозуміти його раціонально-теологічно неможливо. Визнання наявності Божественної природи в освячених дарах є справою віри. Св. Геннадій у спеціальному трактаті «Про містеріальне тіло Господа Ісуса Христа» наголошує, що за допомогою хрещення Бог «спілкується з нами через енергії», а завдяки євхаристії «спілкується сутністю» [79, 126]. Таким чином, Схоларій суперечить паламізму та захищає традиційне вчення про причастя до Божественної сутності в євхаристії, але сповідує це вчення лише фідеїстично, без жодних доведень.

Лише Миколаю Кавасилі, одному з останніх паламітів Візантії, вдалося відповісти на об'єктивні виклики паламізму, що виявилися під час дискусії про євхаристійне причастя. Вихід з апорії, що спонукала дискусію, Миколай Кавасила побачив у радикальній реформі паламізму. Ця теологічна реформа стала переосмисленням не лише паламізму, а й усього візантійського неоплатонізму. Миколаю Кавасилі пощастило реформувати філософську теологію, переосмисливши теорії про Бога та еманацию. Він також значно переосмислив містеріальну антропологію, яка не розвивалася від часів Максима Сповідника. Миколаю Кавасилі вдалося подолати «зсередини» залежність візантійської теології від філософії неоплатонізму. Він став тим візантійським неоплатоніком, який свідомо відмовився від проклівського ідеалу філософської теології, відповідно до якого творили всі попередні візантійські неоплатоніки.

Власну філософську теологію та антропологію Миколай Кавасила розвиває у двох великих творах: «Життя в Христі» та «Тлумачення Божественної літургії». Саме в них він розв'язує апорію, яка спричинила дискусії паламітів і томістів про євхаристію в 60–70–ті роки XIV століття.

Згідно з Миколаєм, хліб євхаристії після освячення є тим самим Тілом Христа, що страждало на хресті й воскресло, перебуває в Бога й має з'явитися всім під час другого прищестя [34, 425С]. Силою, що звершує сакраментальне перетворення, є не енергія Бога, а Святий Дух [34, 428АВ]. Син Божий і Святий Дух є двома іпостасями, що встановлюють посередництво між Богом і людством. Святий Дух перебуває та діє невидимо в церкві, а Син Божий у дарах дозволяє доторкнутися до Себе та бачити Себе [34, 428В]. Згідно з Миколаєм, діяльність завжди належить певній сутності й особистості. Діяти може лише особистість, а не її діяльність. Діє особистість у межах тих можливостей, що передбачені її сутністю. На думку Миколая, освячення євхаристійних дарів є завершенням єдиної дії Трьох. Отець бажає спасіння, Син звершує жертву, Святий Дух подає спасенне освячення вірним. Таким чином, Миколай відмовляється від розуміння дії Бога як еманации. Дія Бога – це єдність трьох дій Іпостасей Трійці. Еманацийне вчення про діяльність Бога замінюється на

персоналістичну концепцію. Це дає Миколаєві змогу показати відмінність між освяченням у євхаристійному причасті та в молитовному екстазі. Вірний під час євхаристії освячується Святим Духом. Ісіхаст під час видіння фаворського світла освячується лише Божественною енергією. А отже, євхаристійне освячення за своїм джерелом є вищим за молитовне осяяння. Миколай відмовляється вбачати в молитовному екстазі таке ж джерело освячення й обоження, яким є євхаристійне причастя.

Миколай наголошує на тому, що в дарах перебуває не енергія Бога, а Сам Христос з обома своїми природами. У дарах є людська природа Христа: вони є тілом, що вміщує душу Христа. У дарах також є Божественна природа Христа, оскільки «це тіло стало вмістилищем повноти Божества» [35, 282]. Вірні в причасті приймають саме Христа з обома Його природами, а не лише Його людську природу з божественною енергією, як вважав Феофан Нікейський. Миколай твердить: «ми приймаємо не мале щось із Його дарів, а Його Самого, і не який-небудь промінь і світло, а саме сонце приймаємо в свої душі» [35, 268]. Якби в євхаристійних дарах перебувала лише енергія Бога, то вірні приймали б через євхаристійне причастя лише Божу благодать, яку містики бачать як фаворське світло. Саме такий висновок робили паламіти. Це зумовлювало те, що містичний екстаз оцінювався паламітами як вище за євхаристію єднання з Богом. Адже молитовне єднання містика з Богом є безпосереднім й очевидним єднанням із Божественним світлом. А євхаристія є опосередкованою причетністю до світла, бо подається через людське Тіло Христа, яке, своєю чергою, дається як євхаристійний хліб. Для того, щоб його не звинуватили у приниженні євхаристійних дарів, Феофан Нікейський розвинув цілу теологічну концепцію про те, що Божественне світло містики бачать лише тому, що воно сяє через Тіло Христове. Згідно з Феофаном, не лише апостолам на Фаворі, а й усім людям світло-енергія Бога може з'явитися через посередництво Тіла Спасителя. Миколай доводить, що всі ці пошуки Феофана є зайвими, оскільки в євхаристійних дарах перебуває не Божественна енергія, а сам Син Божий із власною людською та Божественною сутностями.

Важливим завданням для Миколая було пояснення єднання вірних із Божественною сутністю Христа. Адже паламіти заперечували можливість будь-якого єднання з сутністю Бога – чи безпосереднє в молитовній причетності, чи опосередковане євхаристійними дарами. Це пов'язано з тим, що Палама та його учні розуміли єднання з Божественною сутністю відповідно до неоплатонічної концепції причетності. Згідно з Паламою, єднання з самою сутністю Бога означало б, що людина стає Богом за власною сутністю й перестає бути людиною. Таке єднання, на думку Палами, зумовило б пантеїзм, і особистостей в Бозі мало б бути не три, а мільйони. Також паламіти вважали неможливою причетність до самої сутності Бога, оскільки бути причетним до сутності, на думку неоплатоніків і Палами, означає володіти частиною сутності того, до кого причетний. Однак людина не може мати частину сутності Бога, а Бог не може розділитися, дозволивши людині мати частину власної сутності. Згідно з паламітами, навіть просто пізнавати сутність Бога означало заволодівати її частиною, а отже, бути причетним до цієї сутності. Палама та його учні вчили, що в процесі пізнання суб'єкт обов'язково єднається й зливається з об'єктом пізнання. Тому неможливе не лише містичне єднання з сутністю Бога, а й пізнання її.

Для можливості сповідання причастя Божественній сутності в євхаристії Миколай відмовляється від неоплатонічного розуміння поняття причастя. Такий крок мав велике значення для еволюції паламізму та візантійського неоплатонізму загалом. Миколай обирає свободу від філософських концепцій неоплатонізму й розбудовує власну теорію єднання з Божественною сутністю «з чистого аркуша».

Миколай звертає увагу на те, що єднання людини та Бога охоплює два моменти: перебування Бога в людині та перебування людини в Бозі. Кавасила вважає, що цим типам перебування притаманна асиметрія: Бог перебуває в людині після єднання реально, а людина в Бозі – інтенціонально. Адже нескінченний Бог може перебувати в скінченній людині, наділяти її власним нескінченним життям, а людина може лише приймати присутність Бога, але не

може бути реально присутньою в Ньому. Насправді лише Бог перебуває в людині. Відчуття людини, що вона перебуває в Бозі, є наслідком не її життя в Бозі, а життя Бога в ній.

Теорія Миколая про асиметрію в єднанні Бога та людини має власне джерело в догматичному вченні Церкви про Христа. Згідно з віровченням отців Східної Церкви, Божественність Христа цілком пронизує Його людську природу, надає їй Божественних властивостей. Людська ж природа Христа не пронизує Божественної й не надає їй своїх властивостей.

Звернувши увагу на ці твердження віровчення, Миколай переосмислює ідеал обоження, притаманний візантійському неоплатонізмові. Згідно з цим ідеалом, людина не може володіти Божественними властивостями. Обоження людини є перебуванням Бога в ній, даром від Бога. Проте людина залишається лише людиною. Людина живе Божественним життям, оскільки Бог перебуває в ній, але Божественні властивості чи енергії не стають її власними.

Єднання з Богом є стосунками, але з боку людини є лише прагнення до єднання, а з боку Бога ще й здійснення цього єднання. Таким чином, стосунок людини до Бога є інтенцією, а стосунок Бога до людини є й перебуванням у людині. Відповідно до вчення Палами та його учнів, стосунки Бога та людини були особливою зустріччю енергій Бога та людини, чимось третім поза Богом та людиною («синергією»). Палама вважав, що лише при такому осмисленні досвіду єднання з Богом зберігається абсолютність і трансцендентність Бога й Він не зливається з людиною в єдину реальність. На думку ж Миколая Кавасили, Бог вільно перебуває в людині, не втрачаючи власної трансценденції, а людина в Бозі зовсім не перебуває – ні в Його сутності, ні в Його енергіях. Таким чином, замість ідеалу синергії й обоження в інтерпретації Палами, Миколай пропонує ідеал життя Бога в людині. Ідеал Палами зумовлено його неоплатонічною концепцією, ідеал Кавасили – лише догматичним ученням про Боголюдину.

Інтенція людини до Бога є природною для її розуму та волі. Миколай учить, що природним прагненням волі є бажання блага, а благом як таким є

Бог. Отже воля людини завжди прагне до Бога, коли людина бажає блага й не бажає зла. Розум людини природно прагне до пізнання Істини, якою є Бог. Природні прагнення волі та розуму особистість реалізує тоді, коли набуває чеснот – практичних та інтелектуальних. Таке набуття чеснот є реалізацією людського природного способу життя. Учення Миколая про те, що стосунок людини до Бога в єднанні з Ним є лише інтенційним, означало фактичну згоду з відповідними тезами Томи. Проте в цій суголосності з Томою не можна вбачати вплив останнього. Теорія Миколая безпосередньо залежить від аналогічних теорій Максима Сповідника та Діонісія Ареопагіта, суттєво їх розвиваючи.

Позитивна оцінка розуму приводить Миколая й до необхідності відмови від критики філософського знання, характерної для Григорія Палами та Каліста Ангелікуда. Миколай переконаний у великих можливостях розуму, особливо інтуїтивного. Критиці агностицизму Кавасила присвячує спеціальну працю «Проти скептиків» [859], у якій доводить, що філософські знання про світ і розум (логіка) можуть і мають бути істинними. І хоча в містичному досвіді відкриваються знання Божественного, філософські знання не виявляються зайвими чи неістинними. Фактично, Миколай пропонує нове розуміння містицизму порівняно з тим його тлумаченням, яке проповідували Палама та Каліст. Містичні знання отримує той самий розум, що й природні. Згідно з Паламою та Калістом, органом пізнання Божественного був уже не розум людини, а божественна благодать, присутня в аскеті. Кавасила фактично заперечує подвоєння розумності, введення Паламою ще одного суб'єкту пізнання. Миколай учить, що надприродні знання має саме розум людини, але в особливому містичному досвіді. Цей досвід виникає тому, що Бог відкривається людині – як такий, що перебуває в ній. Саме в таїнствах Церкви Бог стає присутнім у людині – тимчасово чи постійно. І ця присутність дає людському розумові надприродний об'єкт пізнання. Людина може пізнавати Бога не стільки завдяки допомозі благодаті силам розуму, скільки завдяки відкритості Бога до розуму. Проте пізнання Бога не відбувається внаслідок підміни природного людського розуму яким-небудь надприродним органом пізнання.

Отже, Кавасила повертається від крайнощів ірраціонального містицизму Палами та Каліста до того типу містичного раціоналізму, що був властивий філософії Максима Сповідника.

Кавасила дає власне визначення Першопричини, яке відрізняється від паламітського розуміння Бога. Згідно з Миколаєм, Бог – це Благо, Істина та Любов. Бог є Благом як Творець світу та мета людської волі, що природно прагне до щастя. Бог є Істиною як причина можливості всього знання («світло», «сонце» для розуму та відчуттів) та мета людського розуму. Бог є Любов'ю екстатичною, й тому називається саме Еросом. Згідно з класичним розрізненням Діонісія, Ерос відрізняється від інших видів любові екстатичністю, «виходом назовні» до іншого. Миколай Кавасила вважає, що Любов Бога до іншого є «людинолюбством». Людина є для Бога тим іншим, для якого твориться світ. Людина та її вічне життя є метою всієї діяльності Бога. І Бог, що наперед знає все, вічно любить насамперед ту людину, яка є втіленням людського ідеалу – Ісуса Христа. Стосунок людини до Бога-Любові – це взаємини любові. Зазвичай неоплатонізм, зокрема візантійський, учив про те, що предметом людської любові є Краса. Миколай відмовляється від цього традиційного погляду, який бере початок ще у філософії Платона. Згідно з Кавасилою, людина може любити всеохопною любов'ю лише Любов. Саме Бог як екстатична Любов, жертвна, творча, спасенна, може бути лише предметом екстатичної любові людини. Такої любові, що охоплює й усю людську особистість, й усі людські сутнісні сили. Ця екстатична любов є стосунком до Бога як Іншого, вільного у своїй визначеності бути людинолюбцем. Справді, Бог природно є Красою і не вільний у цьому визначенні. Однак людинолюбцем Бог став вільно, прийнявши рішення створити й спасти людину. Це рішення було рішенням Трьох. Воно ґрунтувалося на тому, що Бог є Любов'ю, Благом та Істиною за своєю сутністю. Проте в рішенні Трьох, пов'язаних саме взаєминами любові, знайшла вираження особлива екстатична любов, любов до іншого – свідомого, вільного, особистого існування – людини. Таким чином, Миколай Кавасила вважає найадекватнішим визначенням Бога саме визначення

Його як Еросу – екстатичної любові. Важливість цього факту неможливо переоцінити. Це визначення Бога як Любові фактично стало завершальним у тій еволюції поняття Першопричини, яка була центральним процесом для історії візантійського неоплатонізму.

Оскільки Бог є Істиною, Він дарує людському розуму світло знання. Оскільки Бог є благом, то Він дарує людині життя, а саме – вічне життя, життя майбутнього віку. Оскільки Бог є Любов'ю, то дарує людині Самого Себе. Миколай відмовляється тлумачити світло й життя як енергії Бога. Це означало рішучий розрив з паламізмом. Світло та життя стають властивостями людини, які даруються їй, її розумові. Цей дар властивий людині не внаслідок причетності до енергій Бога, а внаслідок всиновлення Богом у таїнстві хрещення та внаслідок єднання з Богом у євхаристії. Світло та життя властиві людині лише тому, що Бог присутній у вірному. Ця присутність – це доступність Самого Бога, Його сутності. Кавасила порівнює Бога, Божу сутність із сонцем, а світло та життя – з променями сонця. Згідно з Кавасилою очевидно, що промені освітлюють лише тоді, коли наявне сонце. Так само Боже світло та життя притаманні людині лише тоді, коли в ній присутнє їхнє джерело – Бог. Ця вимога безпосередньої присутності Бога для наявності життя та світла змушує відмовитися від паламітського дуалізму між трансцендентною сутністю й іманентними енергіями. Навіть якщо оцінювати життя та світло як Божі енергії, то для передання цих енергій людині, на думку Кавасили, необхідна іманентна присутність самого Бога. Для Кавасили очевидно, що промінь не може освітлювати людину за відсутності сонця, його потойбічності щодо людини. Тут Миколай критикує саму сутність паламізму. Адже ця аналогія – між сутністю та енергією Бога, з одного боку, та сонцем і променем, з іншого, була постійною теоретичною моделлю, до якої вдавався паламізм. Відповідно до логіки Палами, людина приймає енергії Бога як промені, не приймаючи самого сонця. Кавасила звертає увагу, що ця аналогія не передбачає трансцендентності джерела світла. Сонце має бути присутнім, щоб були

наявними промені. І через промені саме сонце ясно бачиться, так само як і промені, і навіть краще.

Позитивне визначення Бога як Любові, Блага та Істини, розуміння Бога як іманентного джерела вічного життя та світла пізнання для людини – це позитивна інтерпретація поняття Бога. У Кавасили немає радикальних апофатичних визначень Бога. Немає в нього також учення про Бога як Надбуття. Бог Кавасили – це Бог Біблії, а не Бог неоплатонічної метафізики. Це Бог, що справді існує й реально пізнається через одкровення та таїнства Церкви.

Розуміння Кавасилою Бога як Мети людини та всього розумного відрізняється від паламітського. Він не вважає прагнення до Блага «поверненням». А саме розуміння спрямованості до Бога як «повернення» притаманне неоплатонічному вченню про каузальність. Згідно з цим ученням, «повернення» є останньою стадією еманациї. Те, що «перебувало» в Бозі як ідея й «виходило» при реальній появі, «повертається» до Бога та прагне до єднання з Ним. Кавасила не вчить про перебування ідеї людини в розумі Бога – це метафізична теорія, яка йому непотрібна. Кавасилу не цікавить генеза людини, що була б пов'язана з еманациєю ідеї, втіленням її в реальній людині. Кавасила вважає справжнім формуванням людини хрещення як чудо створення людини вічної, людини, здатної жити в нематеріальному житті майбутнього віку. Чудо створення – це не елемент еманациї. Таким чином, у Кавасили немає перетлумачених на християнський штиб елементів неоплатонічної теорії каузальності. Учення Кавасили про прагнення до Бога як до Блага є теологією, типологічно близькою до християнського аристотелізму. А розвиток цієї теорії в учення про спрямованість до Бога як Любові є творчим розвитком християнського аристотелізму, оригінальним внеском Кавасили у візантійську філософську теологію. Учення ж про екстатичність любові Бога до людини та любові людини до Бога виникло під впливом попереднього візантійського неоплатонізму (Діонісій, Максим).

Миколай Кавасила переосмислює й Платинове розуміння містичного піднесення до Бога як відсікання зайвого від особистості аж до виявлення «статуї» божественного єдиного в людині. Миколай вважає, що «статую» людської душі складають певні позитивні риси. І самим лише відсіканням неможливо зробити з людини адекватне зображення Бога. Необхідне також нанесення власне зображення. Тому містичне піднесення людини до Бога більше подібне до написання ікони, ніж до створення статуї.

Відмова від паламітських концепцій еманациї та богопізнання робить філософію Миколая Кавасили типологічно близькою до християнського аристотелізму. Філософська теологія Миколая Кавасили не має конфесійної обмеженості, властивої багатьом візантійським неоплатонікам. Миколай не відмовляється від візантійської традиції, але він радикально відкритий і до католицизму. Наприклад, у своїй праці «Глумачення літургії» Кавасила наголошує, що таїнства в католиків дійсні. Це можливо, оскільки католики є фактично анонімними православними. Так, католики теоретично заперечують необхідність освячення дарів Святим Духом після проголошення священником слів Христа «це Тіло Моє». Проте молитва до ангела, яка промовляється католицьким священником після цих слів, є за своїм змістом призиванням Святого Духа на дари. На переконання Кавасили, католики, не усвідомлюючи цього, і далі дотримуються традицій єдиної Церкви, які православні зберігають свідомо. Ця відкритість християнського аристотелізму Кавасили до католицизму була вповні успадкована патріархом Геннадієм Схоларієм, останнім видатним філософом і теологом Візантії.

Поворот від візантійського неоплатонізму до християнського аристотелізму, здійснений у творчості Миколая Кавасили, справив вагомий вплив на його сучасників. Однак цей поворот ще не був повним переходом на нові філософські позиції. Адже філософська теологія Миколая Кавасили не є цілком аристотеліанською, в ній міститься значна кількість неоплатонічних ідей. Із цього випливає висновок, що в ученні Миколая Кавасили фіксуємо

момент еволюційного переходу від візантійського неоплатонізму до оригінального християнського аристотелізму.

Перехід до християнського аристотелізму в пізній Візантії відбувся не одразу, оскільки в кінці XIV й у першій половині XV століть традиція паламізму мала прихильників серед візантійських мислителів. Найвидатнішим серед останніх паламітів став Марк Ефеський (прибл. 1392–1445 рр.), лідер православних теологів на Ферраро-Флорентійському соборі у 1438–1439 роках. Сам Марк перейняв паламізм від одного зі своїх навчителів Іосифа Врієнтія (прибл. 1350–1430 рр.). У 30–ті роки XV століття він написав чимало творів, у яких відверто захищав паламізм і критикував візантійський платонізм Акіндіна, Мануїла Калеки, Йоана Кіпарісіота.

Для творчості Марка Ефеського характерна схоластика аргументації на користь паламітської філософської теології. Тези паламізму він обґрунтовує двома способами. По-перше, він доводить за допомогою силогізмів те, що протилежні до паламітських тези або суперечать догматам Церкви, або є абсурдними. По-друге, він за допомогою силогізмів виводить паламізм із традиційних для візантійського неоплатонізму доктрин про Божественні логоси, творіння Богом світу, обоження тощо.

Головна особливість паламізму Марка – це вчення про те, що енергії Божі є причинами всього реального у світі та самого світу. Визначення енергій як причин порушує питання про їхній зв'язок із Богом як єдиною Причиною. Адже якщо прийняти філософську тезу про необхідність множини причин, то необов'язково цю множину теологічно тлумачити як сукупність Божих енергій. Можливо витлумачити їх як множину богів – що й зробив Геміст Пліфон, сучасник і один з учителів Марка. Традиційним завданням християнської теології було доведення необхідності Єдиної Причини всього. Марк доводить необхідність множини причин, а потім постулює, що ці причини є множиною енергій єдиної простої Сутності. У неопанізімі Пліфона Єдине є причиною множини богів. Марк намагається уникнути розуміння сутності Бога як Причини причин. Адже це розділяло б християнського Бога на вищу Єдність і

нижчу множину, на Єдину Причину та множину наслідків (які своєю чергою були безпосередніми причинами всього). Марк намагається пояснити існування множини енергій не через онтологію каузальності в Бозі. Він учить, що в Бозі існує множина Його суттєвих властивостей, які є силами (активними потенціями). Ці сили виявляються в енергіях, які є множиною причин усього. У своєму поясненні Марк повертається до логіки візантійського есенціалізму. Він вважає, що таке розуміння енергій – як проявів суттєвих властивостей – робить можливим збереження простоти Бога. Адже суттєві властивості-сили безпосередньо складають просту сутність Бога, і є водночас і тотожними їй, і відрізняються від неї.

Ця онтологія була потрібна Марку лише через те, що він не визнавав можливості походження множини різноманітних наслідків (у світі) від Єдиної Простої Причини. Проте таке невизнання є лише метафізичним забобоном. Адже довести, що множина наслідків потребує саме множини причин, Марк так і не зміг. Проблема співвідношення множини наслідків та єдиної причини була лише перенесена на Бога, де розв'язана завдяки штучному метафізичному поясненню, яке саме потребує обґрунтування. Те, що ця ж метафізична схема множини причин у Єдиній божественності може бути основою для язичницького світогляду, доводило саме життя: саме про це вчив Геміст Пліфон. Власну язичницьку інтерпретацію множини причин як богів він вважав необхідною характеристикою філософського світогляду. Філософія ж ставала основою для релігії, а саме, для відновленого язичництва. Інтерпретацію множини причин як енергій єдиного Бога Пліфон вважав тенденційною та логічно неспроможною.

Про язичницьку інтерпретацію Пліфоном множини причин як сукупності богів стало відомо вже після смерті Марка. Тому відповісти Пліфонові випало учню Марка Ефеського Геннадію Схоларію, який і повертається до доведення наявності саме Єдиної Причини всього, яка є Богом. Існування в Бозі множини енергій як причин фактично заперечується Схоларієм. Він ототожнює енергії із суттєвими властивостями Бога [77]. Тим

самим Схоларій формально зберігає вірність паламізму, але фактично відмовляється від нього. Адже він відмовляється вбачати в суттєвих властивостях Бога (енергіях) множину еманцій сутності, які були б причинами для всього створеного. Тому Схоларій критикує антипаламізм як учення про те, що в Бозі немає реального розрізнення між сутністю та суттєвими властивостями. Така критика спотворює позицію антипаламітів, але дає Геннадієві змогу зберегти реноме паламіта. Фактично ж Схоларій відмовляється від дилеми «паламізм-антипаламізм» у радикальний спосіб, за допомогою нової теорії про те, що розрізнення можуть бути або розрізненнями в реальності, або розрізненнями між знаками реальності (поняттями). Тому Геннадій ставить читача перед дилемою: розрізнення сутності й енергій може бути або «реальним», або «понятійним». Однак поняття є лише знаками, які використовує розсудок. Розрізняючи ж сутності та енергії, мислителі говорять не про здійснені розсудком розрізнення, а про реальну наявність у Бозі крім сутності також і Його енергій. Схоларій упевнений, що розумність чи промисел в Бозі реально відмінні від Божественної сутності. Адже Бог – це не лише розумність чи промисел. Ці властивості Бога не можуть бути акциденціями, адже в Бозі немає нічого випадкового. Отже, вони є його суттєвими властивостями. Ці властивості умовно називаються «енергіями», оскільки вони дані як актуальні, а не як потенційні. Ці властивості є саме властивостями – й тому в Бозі вони реально відрізняються від самої сутності. Проте вони є властивостями саме сутності, а тому реально тотожні їй. Людський розум не проводить в Бозі розрізнення між сутністю та його властивостями: воно реально є в самому Бозі. Однак це не розрізнення двох реальностей, а реальне розрізнення в одній «речі» – в Бозі. Схоларій наголошує, що реальними розрізненнями називаються будь-які розрізнення в предметі, а також розрізнення різних предметів. Та стосовно Бога поняття реального розрізнення використовується лише в першому сенсі. Схоларій вважає помилковим учення Томи та візантійських томістів про те, що в Бозі суттєві властивості тотожні сутності, а розрізнення відбувається лише в людському мисленні. Учення

Палами Схоларій інтерпретує як намагання захистити реальність суттєвих властивостей Бога. Крайнощі паламізму – такі як вчення Палами про наявність у Бозі сутності, іпостасей та енергій як трьох «речей» – Схоларій відкидає. А розуміння енергій не як еманцій, а як суттєвих властивостей означає відмову від неоплатонізму.

Також Геннадій не поділяє паламітських уявлень про пізнання як часткове злиття суб'єкта пізнання з об'єктом. Тому Схоларій не боїться визнати пізнаваність суттєвих властивостей Бога, які він називає енергіями. Це пізнання, згідно з Геннадієм, є безпосереднім спогляданням розуму, інтелектуальною інтуїцією, яка можлива завдяки відкритості Бога. Таке осягнення суттєвих властивостей Бога є реальним інтелектуальним спогляданням, але не є причетністю до цих властивостей, синергією чи злиттям. Розум залишається лише розумом. Схоларій заперечує, що під час пізнання Бога відбувається часткове ототожнення людського розуму з енергіями Бога й настає обоження людини.

Геннадій твердить, що інтуїтивне знання розумом суттєвих властивостей Бога не означає знання всієї сутності та можливості метафізичного визначення Бога. На думку Схоларія, знання, яке має суб'єкт під час інтуїтивного споглядання Бога, не може бути виражене у філософських і теологічних поняттях. Адже всі поняття, як вважає Геннадій, є продуктом діяльності дискурсивного розсудку. Інтуїтивний розум не породжує жодних понять. Розрив між дискурсивним та інтуїтивним стає в Схоларія розривом між раціональним та надраціональним знанням розуму. Суттєві властивості Бога як реальні розрізнення в Бозі інтуїтивний розум справді споглядає. Проте відповідні поняття про ці властивості є продуктом розсудку й безпосередньо не передають інтуїтивно побачене. Згідно зі Схоларієм, інтуїтивні знання не можуть бути основою філософської теології не лише через неможливість виразити їх у поняттях. Інтуїтивне знання Бога є лише в тих людей, до яких Бог особисто відкритий. Теологія ж має ґрунтуватися на загальнодоступних знаннях. Тому її джерелами є Святе Письмо і єдине церковне Передання,

висловлене в писаннях отців та постановах соборів. У християнському аристотелізмі Схоларія визнання можливості інтуїтивного знання Бога є залишком неоплатонічного вчення.

Залишки філософії візантійського неоплатонізму у світогляді Схоларія ще є значними. Його інтерпретація аристотелізму визначена традицією неоплатонізму загалом і візантійського неоплатонізму зокрема. Наприклад, у дискусії з Пліфоном Схоларій [1515, 240-266] намагається довести, що Бог в Аристотеля є не лише цільовою причиною для світу, а також і дієвою, творчою. Згідно з Геннадієм, ані Аристотель, ані Платон у «Тімеї» не вчили про творіння світу так, як про це вчить християнство. Та вони однаково наближались до цього вчення, коли визначали Бога як творчу причину світу. Відповідно до розуміння Стагирита Пліфоном, Аристотель учив про те, що Бог лише рухає небо, яке він не створив. Схоларій натомість доводить, що вчення про нестворене небо в Аристотеля немає. На думку Геннадія, те, що Аристотель не вчив про творіння світу в часі, не означає, що він не визнавав Бога як дієву причину світу. Схоларій вважає, що бути причиною руху світу означає саме впливати на світ як його дієва причина. А перехід від потенційного стану до актуального, характерний для всього матеріального, Геннадій трактує як перехід від не-існування до існування. Цей перехід, зумовлений впливом Бога як дієвої причини, і є створенням.

Під впливом високої оцінки філософії Платона, яку давали візантійські платоніки, Схоларій у дискусії з Пліфоном не вчить про перевагу Аристотеля над Платоном. Він наголошує лише на рівному значенні цих двох геніїв філософії. Таким чином, у дискусії про переваги платонізму та аристотелізму позиції Пліфона та Схоларія не були симетричними. Адже Пліфон наголошував на перевазі Платона, а Схоларій – лише на рівності Аристотеля з Платоном.

Пліфон вельми шанував Платона через його вчення про світ ідей, які Пліфон вважав богами. Згідно зі Схоларієм, Аристотель був ближчим до істини, коли розташував ідеї в Божественному розумі. Адже не можуть ідеї як вічні думки мислити самі себе, їх повинен мислити єдиний ідеальний розум.

Отже, не існує окремих ідей, які були б окремими богами. Схоларій вважає, що Бог Аристотеля сам є Формою для світу та Метою всього. Він також є причиною руху та дієвою причиною світу. А ідеї Платона не можуть бути самі по собі причиною руху світу, тобто причиною його появи та розвитку. Схоларій вважає онтологію Аристотеля переконливішою й такою, яка за допомогою лише однієї Причини пояснює все.

Пліфон вважав, що через Платона стала відомою божественна істина, яка раніше проповідувалася лише частково Піфагором, єгиптянами та вавилонянами. Схоларій відкидає цю теорію філософського одкровення. Бог відкрився лише через Мойсея та Христа, а не через Платона. Платонізм як учення, що претендує на значення священної доктрини, значущої не лише для філософської, а й релігійної свідомості, стає ворожим до християнства. Аристотель же суперечить християнству лише тоді, коли твердить, що світ і рух існують завжди.

Отже, на момент падіння Константинополя візантійський неоплатонізм уже вичерпав можливості власного розвитку. Останні візантійські неоплатоніки свідомо обирали повернення до Євангельського світогляду та перехід до християнського аристотелізму. Візантійські платоніки-гуманісти, такі як Пліфон, намагалися реалізувати альтернативні можливості й переорієнтувати візантійців на платонічний неопанганізм.

Під час турецького поневолення Греції панівною течією став саме християнський аристотелізм. Саме його викладав своїм учням у Стамбулі Геннадій Схоларій. Однак його учні вже не мали змоги організувати навчальний процес. У XVI–XVII століттях греки отримували вищу філософську освіту в Падуанському університеті, де панував ренесансний неоаристотелізм [474, 19]. Коли в 1624 році патріарх Кирил Лукаріс відновив Патріаршу академію, її перший ректор, неоаристотелік Феофіл Коридалевс, написав підручники та коментарі до Аристотеля, які стали офіційною філософією грецького Сходу до початку XIX століття [474, 19–20]. Сам Коридалевс був учнем видатного італійського неоаристотеліка Чезаре Кремоніні, який

поєднував аристотелізм, очищений від теологічних інтерпретацій, із даними емпіричних наук того часу [474, 19]. У традиції, започаткованій Коридалевсом, основою викладання стало вивчення логічних творів Аристотеля, його «Фізики» та трактату «Про становлення й загибель» [474, 20, 21, 22–23]. У XVII та на початку XIX століття ця традиція зазнала трансформації під впливом філософії Просвітництва в її поміркованому й метафізичному викладі у К. Вольфа [474, 35–44]. У другій половині XIX і на початку XX століття в православній думці взагалі переважав вплив шеллінгіанства та платонізму [467; 605; 615].

Повернення до традицій візантійського неоплатонізму відбувається лише в православній теології та філософії XX століття в межах так званого неопатристичного руху (Г. Флоровський, В. Лоський, Х. Яннарас, І. Зізіулас, І. Романідес, Дж. Брек, І. Манузакіс, Д. Станілоє та ін.). Формою, в якій відроджується візантійський неоплатонізм, є переважно «неопаламізм». Проте в останні десятиліття стає дедалі більше творчих послідовників філософської теології Максима Сповідника та Діонісія Ареопагіта. До появи на початку XX століття неопатристики візантійський неоплатонізм справляв вплив на культуру православних народів лише опосередковано, через чернечу практику ісихазму. Цей опосередкований вплив, позбавлений підтримки виробленої у Візантії освітньої традиції, не міг сам по собі приводити до теологічного та філософського відродження візантійського неоплатонізму. А в межах неопатристики XX століття візантійський неоплатонізм не стільки впливає на сучасне православне богослов'я, скільки використовується теологами, які значно більше залежать від сучасної філософії. Однак інтерес до візантійського неоплатонізму в добу постмодерну лише зростає, й не лише в середовищі православних теологів, а й серед католицьких і протестантських мислителів. У спадщині візантійського неоплатонізму ці мислителі намагаються знайти відповідь на питання: як можна будувати теологію та релігійну філософію в епоху «пост-».

Здійснений у межах параграфу аналіз дає змогу зробити такі висновки. Суперечливість паламізму стала джерелом постійної кризи цього різновиду візантійського неоплатонізму. Намагання подолати недоліки паламізму у візантійських неоплатоніків другої половини XIV і XV століть зумовило появу кількох нових філософських тенденцій. Феофан Нікейський і Марк Ефеський намагалися надати паламізмові форми схоластичного вчення, побудованого за правилами силогістики. Ця схоластизація сприяла переходу до християнського аристотелізму. Миколай Кавасила та Геннадій Схоларій до того ж визнали можливість пізнання сутності Бога в таїнстві євхаристії й у такий спосіб відмовилися від найважливішого вчення паламізму про абсолютну непізнаваність Божої сутності. Миколай Кавасила намагався паламістське вчення про Божественні енергії замінити вченням про Божественне життя в таїнствах, а Геннадій Схоларій повернувся до есенціалістичної інтерпретації Божих енергій як атрибутів Бога. Відмова від паламізму та перехід на позиції християнського аристотелізму зробили можливим набуття православною теологією XV–XIX століть форми шкільної схоластики.

Висновки розділу

У межах розділу доведено, що панівна течія візантійської теології та релігійної філософії XIV-XV століть – паламізм – був особливим типом візантійського неоплатонізму та досліджено феномен аналогічності еволюції паламізму до трьох стадій розвитку класичного візантійського неоплатонізму.

Доведено, що поява нового виду візантійського неоплатонізму була спричинена потребами апології ортодоксії під час богословських дискусій XIV століття. Криза візантійського есенціалізму виникла в результаті нового інтелектуального клімату, що сформувався у Візантії XIII-XIV століть. Після завоювання Константинополя хрестоносцями в 1204 році офіційна система вищої освіти зникає, і замість неї виникає різноманіття вищих шкіл, які утримувалися різними представниками феодальної аристократії. У візантійських неоплатоніків з'являються конкуренти – спочатку візантійські

платоніки, а потім – візантійські томісти. Візантійський платонізм Варлаама, Акіндіна, Нікіфора Григори став безпосереднім викликом для візантійського неоплатонізму, захищаючи який Палама був змушений суттєво його трансформувати. В результаті творчості Палами під час полеміки з візантійським платонізмом розпочалося друге коло еволюції візантійського неоплатонізму. Сам Палама намагався побудувати антиметафізичну теологічну систему для критики візантійського платонізму та католицької теології. Але антиметафізичну деконструкцію Палама намагався поєднати з есенціалістичною метафізикою Божої сутності та енергій, яка була б логічно аподиктично доведена і стала основою для апології ортодоксальної догматики. Поєднання ареопагітичного агностицизму та есенціалістичної схоластики призвело до появи суттєвих внутрішніх суперечностей у системі Палами. Перемога паламізму на соборах XIV століття була тріумфом оновленого візантійського неоплатонізму, якого вдалося досягти через доведення традиційності вчення про божественні енергії, через прийняття внутрішніх суперечностей паламізму як аналогічних до «суперечностей» тріадології та христології.

З'ясовано, що новим викликом для паламізму та візантійського неоплатонізму загалом став візантійський томізм. Єдиним паламітом, який спробував відповісти на цей виклик, був Каліст Ангелікуд. Його твір «Проти Томи» критикує «Суму проти язичників» Аквіната, а трактат «Про божественне єднання» під впливом Максима Сповідника розвиває візантійське прокліанство. Для філософії Каліста характерні філософія буття та Єдиного в теорії Першопричини. Сутність Бога – це Єдине Буття, енергії – це прояви Буття, які існують оскільки Буття є живим. Каліст розвиває містичний раціоналізм та фідеїзм у гносеології. Божі енергії пізнаються інтуїтивним розумом, а до сутності розум торкається в надприродному екстазі. Для вчення Каліста характерна генадична антропологія, оскільки згідно з ним розум – це «єдине» душі, яке і «торкається» в екстазі до Єдиної Сутності Бога після піднесення по ступеням пізнання Божих енергій. Метафізика буття та Єдиного Каліста

Ангелікуда виявилась непереконаливо для томістів, оскільки вона зберігала паламітське вчення про Божественні енергії. А для паламітів вона була неприйнятною, оскільки Каліст визнавав можливість містичного пізнання Божої сутності.

Доведено, що суперечливість паламізму стала джерелом для постійної кризи цього різновиду візантійського неоплатонізму. Намагання подолати недоліки паламізму у візантійських неоплатоніків другої половини XIV-XV століть породило кілька нових філософських тенденцій. Феофан Нікейський та Марк Ефеський намагалися надати паламізму форми схоластичного вчення, побудованого за правилами силогістики. Схоластизація ця призводила до відмови від неоплатонічних концепцій і переходу до християнського аристотелізму. Миколай Кавасила та Геннадій Схоларій до того ж визнали можливість пізнання сутності Бога в таїнстві евхаристії і тим само відмовились від найбільш важливого вчення паламізму про абсолютну непізнаваність Божої сутності. Миколай Кавасила намагався паламітське вчення про Божественні енергії замінити вченням про Божественне життя в таїнствах, а Геннадій Схоларій повернувся до есенціалістичної інтерпретації Божих енергій як атрибутів Бога. Геннадій Схоларій вважав, що Бог християнського віровчення може бути осмислений за допомогою і томізму, і паламізму, за умови якщо ці конкурентні теології інтерпретувати в дусі есенціалізму Йоана Дамаскіна. Християни мають триматися єдиного сповідання віри перед обличчям мусульманської експансії, забувши про теологічні поділи. Миколай Кавасила доводив, що Бог є Любов, а не непізнавана сутність. Відмова від паламізму та перехід на позиції християнського аристотелізму уможливили прийняття православною теологією XV-XIX форми шкільної схоластики.

ВИСНОВКИ

Аналіз закономірностей еволюції візантійського неоплатонізму дозволяє говорити про досягнення **теоретичних результатів, які є новими** для релігієзнавчої науки. У світлі системного дослідження, виконаного на межі релігієзнавства та історії філософії, візантійський неоплатонізм постає як цілісна філософська традиція, еволюція якої полягала в поступовій схоластизації, що змінювалася на революційне повернення до витоків. У першому колі еволюції візантійського неоплатонізму виникли три оригінальні філософські системи: антиметафізична філософія надбуття Діонісія, філософія буття Максима Сповідника та метафізика візантійських есенціалістів VII — початку XIV століть. Ці три системи разом складають спадщину класичного візантійського неоплатонізму. Відповідно до загальної логіки розвитку візантійського неоплатонізму змінювався також характер впливу на філософію Візантії античного неоплатонізму. А саме, антиметафізична філософія Філопона-Діонісія виникла під впливом анти-метафізика й агностика Дамаскія, філософія буття Максима була оригінальною трансформацією прокліанства, а візантійський неоплатонічний есенціалізм знаходився під визначальним впливом александрійського неоплатонізму та Порфирія. У XIV столітті під час інтенсивних богословських дискусій виникає особлива форма візантійського неоплатонізму — паламізм. У межах власного інтенсивного розвитку паламізм пройшов три стадії еволюції, які аналогічні до загального перебігу еволюції класичного візантійського неоплатонізму. Філософська теологія Палами була спробою побудови антиметафізичної системи, що виникла під визначальним впливом ареопагітизму. Друга стадія розвитку паламізму — це філософія Каліста Ангелікуда, яка стала новим християнським прокліанством, у головних рисах аналогічним до філософської теології Максима Сповідника. Пізній паламізм зазнав схоластизації, відмовився від крайнощів раннього паламізму, набув форм есенціалізму. Таким чином, філософська й теологічна думка Візантії розвивалася в межах цих трьох типів візантійського неоплатонізму. Дискусії, викликані розходженнями між різними типами візантійського

неоплатонізму, а також дискусії з прокліанством, візантійським платонізмом і томізмом, сприяли процесам схоластизації філософії та теології Візантії. Проте панування схоластичного есенціалізму не могло тривати постійно, оскільки цей тип візантійського неоплатонізму був вразливим перед зовнішніми викликами, що із очевидністю виявилось під час дискусій з платонізмом і томізмом. А тому світоглядні революції, подібні до появи ареопагітизму чи раннього паламізму були закономірним явищем, у результаті якого мали починатися нові кола еволюційного розвитку візантійського неоплатонізму.

Уперше в рамках релігієзнавчого та історико-філософського аналізу доведено, що візантійський неоплатонізм був панівною філософською і теологічною течією протягом усього існування Візантії, безпосередньо продовжуючи традиції афінської та александрійської шкіл античного неоплатонізму. Уперше в рамках історико-філософського аналізу виявлено загальні характерні риси візантійського неоплатонізму. А саме, доведено, що візантійський неоплатонізм виникає як філософська теологія, яка мала характер метатеорії відносно християнської догматичної теології. Доведено, що ідею такої філософської теології запозичено візантійськими неоплатоніками із системи Прокла. Необхідність відтворення традицій філософської теології виправдовувала для візантійців практику університетського викладання протягом усього середньовіччя не лише логіки, але й філософських систем Аристотеля, Платона та Прокла. Від пізнього античного неоплатонізму візантійський неоплатонізм унаслідував боротьбу тенденцій до деконструкції метафізики у філософії надбуття та агностицизму, до побудови метафізики буття та містичного раціоналізму, до побудови метафізики сутності та логіцизму.

Дослідження візантійського неоплатонізму стало можливим завдяки досягненням істориків філософії (А. Фестюжер, Л. Вестерінк, Р. Сорабджі) у вивченні спадщини пізніх александрійських й афінських неоплатоніків і виявленні у філософській теології античних неоплатоніків боротьби тенденцій до метафізики та антиметафізики. Єдиною спробою застосувати досягнення

істориків античного неоплатонізму при аналізі візантійського неоплатонізму є праця С. Герша «Від Ямвліха до Еріугени. Дослідження передісторії та еволюції Псевдо-Діонісієвої традиції». Але автор намагається приписати афінському та християнському неоплатонізму вчення класичної томістичної метафізики про каузальність, потенцію та акт, сутність та існування, а також довести наявність єдиної філософської традиції від Ямвліха до Томи Аквінського, частиною якої був візантійський неоплатонізм. Через цю специфічну конфесійну заангажованість С. Герш замість реальної історії візантійського неоплатонізму створює уявну картину, погано підтверджену текстуально й аналітично. Через це його дослідження не було сприйняте науковцями. Переважна більшість сучасних західних дослідників розглядають мислителів візантійського неоплатонізму спрощено як християнських платоніків. Ш. Нуцубідзе намагається приписати візантійським неоплатонікам пантеїзм, що не відповідає їхнім текстам. Г. Христокін та І. Мозговий не виокремлюють візантійський неоплатонізм як специфічне явище, а вивчають східно-християнський неоплатонізм як єдине ціле, концентруючись на вивченні спадщини Оригена та Григорія Ниського. Проте візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія – це специфічна течія філософської та теологічної думки з власними характеристиками та специфічною еволюцією.

Здійснений аналіз дає змогу зробити кілька висновків. Візантійські неоплатоніки написали багато творів філософського та теологічного характеру, з яких частина є оригінальними, частина – християнськими перифразами праць античних неоплатоніків (переважно Александрійської школи). Історія візантійського неоплатонізму починається корпусом творів, які приписувалися Діонісію Ареопагіту. Згідно з уточненим датуванням цей корпус було створено у 510–520-ті роки. Уточнення дати написання стає ключем до розв'язання проблеми авторства Ареопагітик, оскільки уможливило припущення, що корпус було написано Йоаном Філопоном. Це означає, що першим візантійським неоплатоніком було створено велику кількість творів: коментарі на твори Аристотеля, «Ареопагітики», великі філософські трактати «Проти

Прокла» та «Проти Аристотеля», теологічні трактати «Про створення світу», «Арбітр», «Про Трійцю», «Про воскресіння». Вивчення цих творів Йоана Філопона (Діонісія Ареопагіта) може виявити єдність філософської теології засновника візантійського неоплатонізму, а також певну еволюцію його поглядів.

Другим геніальним мислителем візантійського неоплатонізму – Максимом Сповідником – створено низку різножанрових творів. Найважливішими серед них є «Труднощі до Йоана», «Труднощі до Фоми», «Відповіді Фалассію», «Теологічні глави», «Глави про любов». Послання та діалоги на догматичні теми мають лише допоміжне значення при вивченні візантійського неоплатонізму Максима Сповідника. Схоластичний характер мають твори представників візантійського неоплатонізму кінця VII – початку XIV століть. Найважливішими серед них є: «Шлях», «Три слова про образ і подобу Божу» Анастасія Синаїта, «Джерело знання» Йоана Дамаскіна, «Всеохопне вчення» Михаїла Псела, «Апорії та їхні розв’язки» Йоана Італа, «Заперечення “Елементів теології” Прокла» Миколая Мефонського, полемічні трактати Никифора Влемміда та Григорія Кіпрського. Менше значення мають численні коментарі на Аристотеля та підручники авторства Фотія, Арефи, Михаїла Псела, Йоана Італа, Євстратія Нікейського, Михаїла Ефеського, Никифора Влемміда, Софонія, Льва Магентіна, оскільки ці твори переважно є перифразами спадщини александрійських неоплатоніків. Теологічні дискусії XIV–XV століть спричинили появу численних полемічних творів і систематичних трактатів візантійських неоплатоніків цієї доби – Григорія Палами, Йоана Кантакузіна, Іосифа Врїєнтія, Каліста Ангелікуда, Феофана Нікейського, Миколая Кавасили, Марка Ефеського, Геннадія Схоларія – та їхніх опонентів – Варлаама, Акіндіна, Никифора Григори, Прохора й Димитрія Кидонісів, Пліфона. Сьогодні практично всі твори візантійського неоплатонізму видано, що уможлиблює їхній систематичний історико-філософський та релігієзнавчий аналіз.

Оскільки на візантійський неоплатонізм справив визначальний вплив ідеал філософської теології Прокла, необхідним став вибір такої методології, при якій релігієзнавчий та історико-філософський аналіз візантійського неоплатонізму буде дослідженням *типу* філософської теології мислителів Візантії. Визначення типів філософської теології для пізньої античності та середньовіччя Е. Жильсон, П. Адо, Г. Сафрей, А. Фестюжер, Ф. Гофман використовували класифікацію за парадигмами «метафізика – антиметафізика», «есенціалізм – філософія буття», «філософія буття – філософія надбуття». Відповідні розрізнення іманентні для філософської теології та впливають на класифікацію типів теології загалом. Виникнення відповідних поділів у філософській теології вперше відбулося в античному неоплатонізмі. Філософія Прокла була вершиною неоплатонічної метафізики, а філософія його учня Дамаскія – прикладом неоплатонічної антиметафізики. Філософія надбуття характерна для всіх неоплатоніків, але в Порфирія та в пізньому александрійському неоплатонізмі помітні передусім риси філософського есенціалізму. Філософія буття не зустрічається в античному неоплатонізмі, а в середньовічній філософії її розвивали Максим Сповідник і Тома Аквінат. І метафізика, й антиметафізика, й різні типи онтології Першопричини є різновидами філософського світогляду, що спричинюють різні види «елінізації» та «філософізації» християнської теології.

У коментарях до Аристотеля, написаних Йоаном Філопоном у 10-ті роки VI століття, формуються концепції, які стануть центральними для його системи візантійського неоплатонізму. Початком нової філософії стала теорія діяльності; згідно з нею, діяч передає кінетичну енергію об'єктові, на який впливає. Це дало Філопону змогу створити вчення про самостійне існування створеного, якому надається кінетична енергія від Бога-Діяча. Створеність матеріального світу очевидна тому що для світу природно бути схильним для розпаду, а зберігати власне існування можливо лише через вплив Творця. Світу ідей як самостійної реальності немає, оскільки ідеї є думками Бога. Людина як суб'єкт діяльності подібна до Бога-діяча, має власне природне прагнення до

Бога як мети всього, але може з власної волі здійснювати це прагнення чи ухилятися від нього. Усі ці ідеї стануть важливими складовими в першій системі візантійського неоплатонізму. Проте цілісною ця система постала у творах Йоана Філопона, написаних у 15–25 роках VI століття під псевдонімом Діонісій Ареопагіт.

Ключем до інтерпретації філософського змісту Ареопагітик має бути адекватне розуміння структури та стилю цього корпусу текстів. Центральним для Ареопагітик є трактат «Про Божественні імена», в якому викладено філософську теологію. Пропедевтичними до теології Ареопагітик є трактати «Про небесну ієрархію» і «Про церковну ієрархію». із неоплатонічної еманацийної тріади «перебування-вихід-повернення» Діонісій-Філопон розвиває в трактаті «Про ангельську ієрархію» лише теорію «повернення». «Перебування» світу в думках-воліннях Бога не є власне першою стадією існування світу, а «вихід» є не моментом еманачії, а чудом створення світу із нічого. В теорії «перебування» і «створення» Філопон-Діонісій задовольняється християнською інтерпретацією «Тімея». Світ створений свідомим актом Бога, згідно із яким дарується і визначеність світу, і його існування. Головною темою трактату «Про небесну ієрархію» є онтологія споглядального розуму, який мають ангели та люди. Згідно з онтологією Діонісія, розум має природне прагнення до споглядання Бога, який, проте, є Сокровенним і не може бути знаним. Така онтологія призводить до перетворення філософської теології на містичну. Діонісій особливо наголошує на тому, що розум є таким, що його природним предметом пізнання є Бог-Першопочаток, і до знання Бога розум необхідно природно прагне; але Сам Бог є непізнаваною Сокровенністю; розум необхідно досягає саме незнання Бога. Споглядання Божої Сокровенності є завершенням будь-якого розумного пізнання, але саме це споглядання не є знанням і не може бути основою для жодного знання. Згідно з Діонісієм, раціональне знання можливе лише про людину та світ, а Бог залишається Сокровенністю, Таємницею, хоча розум природно покликаний пізнавати саме Його, бо Він є Першопочатком, до Якого розум природно повертається, є

Першопочатком, який мав би пізнаватися.

В трактаті «Про церковну ієрархію» вибудовано містеріальну етику. При створенні цієї дисципліни Діонісій мислить як неоплатонік, що постійно намагається повернутися до платонівської системи. Тріади «навернення – прагнення – споглядання» і «стриманість – мужність – мудрість» є головними засадами містеріальної етики. Вони ж були визначальними в онтології ангельської та людської розумності. Таким чином, Діонісій створює вчення про Невимовну Першопричину, яка структурує все існуюче за схемою платонівських чеснот – мудрості, мужності, стриманості. Не дивно, що ця сама схема стала основою для побудови етики й етико-філософської інтерпретації сакраментології. Платонівську основу має також і вчення Ареопагіта про морально довершеного філософа-єпископа, споглядальника та сповісника істини. Із неоплатонічної еманацийної тріади «перебування – вихід – повернення» Діонісій-Філопон розвиває лише теорію «повернення». «Перебування» світу в думках-воліннях Бога не є першою стадією існування світу, а «вихід» є не моментом еманациї, а дивом створення світу з нічого. У теорії «перебування» та «створення» Діонісій-Філопон задовольняється християнською інтерпретацією «Тімея». Учення ж про «повернення» стає фундаментом для етики, гносеології, антропології, ангелології. Таїнства й обряди Церкви є символами етапів повернення розумної душі до Бога-Першопричини – повернення, що є онтологічним і етичним, а не містеріальним і містичним. Людина, а особливо філософ, є подобою ангелів, Церква як нове людство подібна до ангельської єдності та до держави Платона.

Бог – це Першопричина світу. Діяльність спричинення абсолютно трансцендентна щодо спричиненого, а Причина діяльності спричинення всього – тобто Бог-Діяч – абсолютно трансцендентна і стосовно спричиненого, і стосовно свої діяльності спричинення. Діонісій намагається застосувати для опису Його діяльності. У Бога самого по собі немає властивостей, а всі Його визначення – це атрибути діяльності.

Учення Діонісія про те, що Бог-Діяч не має жодних властивостей, а всі

можливі характеристики описують Його діяльність, створює основу для першого типу візантійського неоплатонізму. Цей ареопагітський неоплатонізм суттєво залежить від вчення Дамаскія про Невимовність Першопричини. На основі такої теорії є можливою деконструкція всіх філософських і теологічних визначень Бога, й така деконструкція здійснена в трактаті «Про Божественні імена». Діонісій заперечує можливість визначити Бога як Благо, Причину, Промисел. Ці три поняття характеризують діяльність Бога як благої розумної причини всього. Проте сам Бог залишається живим Діячем, який уникає визначення, оскільки Він є Причиною своєї діяльності, яка спричинює все. Благо, Причина, Промисел – характеристики лише діяльності Бога, і до них зовсім не причетні створені істоти та речі. Буття – це теж властивість діяльності Бога. У Бутті існує все створене. Це Буття є часом та вічністю для всього створеного. Буття – це перша з властивостей діяльності Бога, до якої створені істоти та речі є причетними. Отже, Бог не може бути визначений як Благо, Причина, Промисел, Буття, оскільки це лише властивості діяльності Бога. Аналогічно Діонісій деконструював усі традиційні визначення Першопричини і вважав, що цим інтелектуальним експериментом, описом якого став трактат «Про Божественні імена», він довів: Бог сам по собі є справді Невимовним і не має жодного імені. Усі традиційні для філософії та теології Божі імена виявилися переважно характеристиками діяльності Бога. Діонісій доводить, що Першопричини не знає ані дискурсивне мислення людини, ані інтуїтивне споглядання розуму. Неможливим щодо Бога є також містичне знання. А про що неможливо знати, про те потрібно не знати. Про що неможливо говорити, про те слід мовчати. Саме цей висновок і вважав вершиною філософської мудрості Діонісій. Так само і його вчитель Дамаскій вважав, що привести учнів до цього висновку є головним покликанням філософії. Те, що Філопон-Діонісій ставить перед філософською теологією завданням теоретичної деконструкції всіх традиційних визначень Першопричини – філософських, теологічних, релігійних, містичних – пов'язано з намаганням довести необхідність радикального агностицизму, який, на думку Ареопагіта, має бути основою для

утвердження толерантності та християнської єдності.

Завершальні для Ареопагітик праці «Містична теологія» та «Листи» мають не теоретичне, а практичне значення, оскільки слугують нагадуванням доведеного в межах трактатів «Про Божественні імена», «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію».

Ареопагітичні філософська теологія, космологія, антропологія, вчення про методи філософської теології розвиваються Філопоном в трактатах «Проти Прокла», «Проти Аристотеля», «Про створення світу», «Арбітр», «Про Трійцю», «Про воскресіння». Ця філософська і богословська система дозволяє Філопону переконливо критикувати філософію Прокла і Аристотеля, теологію антиохійської школи та халкідонітів.

Доведено, що другою формою візантійського неоплатонізму стала система Максима Сповідника. Цей видатний теолог і філософ був учнем останніх александрійських неоплатоніків. Його стиль життя та творчості визначався його ідентичністю як філософа. Власний християнський неоплатонізм Максим розбудовував свідомо, з огляду на потребу в ортодоксальній неоплатонічній системі, а також з огляду на потреби викладання своїм учням. При цьому він вільно трансформував і неоплатонізм Прокла, і неоплатонізм останніх александрійських філософів.

Бог за своїм формальним визначенням є Причиною всього, а отже є Творцем, Промислителем і Благом. Онтологічно ж Бог є безмежним Буттям. Завдяки безмежності Бог, не будучи надбуттєвим, є непізнаваним. Буття є сутністю Бога, що індивідуалізується в Розумі, Логосі та Житті і має своїми суттєвими властивостями мислення та воління. Бог промислює в усіх безкінечних загальностях і конкретностях ті можливі світи, виникнення яких волисть та задумує Надвічна Рада Трьох. Діяльність Бога належать сутності, але здійснюються Трьома: Розум починає дію, Логос власне діє, Життя завершує дію. Таке вчення дає змогу мислити, що при єдності діяльності Бога вона є також множинною. Єдина Божа діяльність Трійці відображає Буття-Сутність як Благо, Трійцю як Любов, властивості як Мудрість. В цьому вченні про

трансцендентальні (надкатегоріальні) властивості Бога Благо-Любов-Мудрість Максим творчо переосмислює вчення Прокла про трансценденталії Благо, Мудрість, Красу. Благо пізнається моральною вірою розсудливості, Мудрість – інтуїтивним спогляданням розуму, Любов – містеріальною любов'ю. У своїй теорії структури Першопричини та її діяльності Максим сміливо долає традиційні для філософії та теології забобони щодо необхідності абсолютної простоти в Бозі та доводить, що простота Бога поєднується в Ньому зі структурою «розрізнень без розділень». Загалом учення Максима про Бога як Буття є оригінальним ученням, самостійним не лише щодо античного неоплатонізму, а й щодо візантійського неоплатонізму Ареопагітик. У вченні про трансцендентальні (надкатегоріальні) властивості Бога Максим творчо перосмислює вчення Прокла про трансценденталії Благо, Мудрість, Красу.

Трансформація проклівського вчення про еманачію дає Максимові змогу розвинути власну метафізику створеного. На основі власної теорії еманачії Максим створює позитивну метафізичну антропологію. Сповідник до проклівської еманачійної тріади «перебування-вихід-повернення» додає четвертий елемент — «нове перебування». В результаті з'являється можливість вчити про нетотожність кінця розвитку світу до його початку. «Перебування» інтерпретується Максимом як буття ідей-логосів; «вихід» — як акт створення із нічого речей та істот; «повернення» — як процес еволюції створеного до стану довершеності; «нове перебування» — як досягнення довершеності та надприродне єднання із Першопричиною. Від свободи створеного залежить лише етап «повернення», тоді як інші три елементи еманачії цілком є даром Бога-Буття. Для Максима «повернення» не є процесом дематеріалізації та очищення. «Повернення» — це засвоєння Божих чеснот, знань та життя, тобто поступове присвоєння особистістю змісту Божественного. Людина створена як символ Бога, а в процесі повернення вона стає відображенням Бога.

Максимові вдається створити позитивну метафізичну антропологію візантійського неоплатонізму, яка замінила негативну антропологію Діонісія. Якщо, згідно із останнім, людина покликана стати ангелом, то шлях

довершеності за Максимом – це саме всебічний розвиток людського в людині. Згідно із Максимом, людське не є виключно розумним і споглядальним, але і розсудковим, і вольовим, і пристрасним, і тілесним. Людська душа сама по собі є інтуїтивним розумом, особистим та сутнісним єдиним. Першої її властивістю є розсудок, аналогічний до неоплатонічного Розуму, а другою – чуттєве життя, аналогічне до неоплатонічної Світової Душі. Чуттєво-афективна властивість душі аналогічна до неоплатонічної «природи», а тіло – до неоплатонічної «матерії». В цілому людина описується як ієрархія п'яти ступенів – розуму, розсудку, афективності, бажання і тіла, які також функціонально проявляються на рівні відчуттів як зір, слух, нюх, смак, дотик. Те, що неоплатонічна онтологічна ієрархія використовується Максимом не для опису космосу, а для створення філософської антропології, є оригінальним розвитком деяких положень психології Аристотеля і Прокла. Інтуїтивний розум, розсудок і життя є тріадичним образом Бога в людині. Людина стає богоподібною завдяки набуттю чеснот мудрості, розсудливості та любові. Богообразність природно властива всім людям, богоподібність набувається внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є життям надприродним

Доведено, що третьою формою візантійського неоплатонізму став есенціалізм, притаманний візантійській філософії від кінця VII до початку XIV століть. Бог-Першопричина визначався візантійськими неоплатонічними есенціалістами як найвища Сутність. Визначення Бога як Сутності, що створила всі інші сутності, властиве всім християнським неоплатонікам Візантії VIII–XV століть. Видатними представниками візантійського неоплатонічного есенціалізму були Анастасій Синаїт, Йоан Дамаскін, Фотій, Михаїл Псел, Йоан Італ, Миколай Мефонський, Євстратій Нікейський, Никифор Влеммід. Візантійський есенціалізм виник внаслідок схоластизації метафізики й переходу від метафізики буття до метафізики сутності. Доведено, що цей перехід відбувся у творах Анастасія Синаїта наприкінці VII – на початку VIII століття. Головним завданням філософської теології за часів візантійського

есенціалізму стає виклад ортодоксального вчення про Бога відповідно до системи логічних категорій, що визнавалася візантійськими есенціалістами за нормативну для загальної раціональності. Додатковим завданням філософської теології стає формування таких антропологічних і космологічних вчень, що були б когерентними стосовно теології і за змістом, і за логічно-категоріальною формою. Визначення Бога як Сутності призводить до розробки нормативного в VIII–XIII століттях логічного вчення про сутність, індивіда, сутнісні й індивідуальні властивості. Есенціалізм у теології та логіці зумовлює панування есенціалізму в космології та антропології. Світ – це визначена Богом сукупність суттєво незмінних видів речей та істот. Людина – це сутність, створена Богом за взірцем Його власних суттєвих властивостей – розумності, свободи, здатностей до творчості та до керування матеріальним. Збереження панування візантійського есенціалізму стає справою Церкви та держави. Від IX століття розповсюджується практика церковного засудження не лише за теологічні, а й за антропологічні та космологічні погляди. Критика філософської теології з погляду догматики почалася з процесу над Італом в 1076–1082 роках, і досягла розквіту в XII столітті в працях Миколи Мефонського. Увесь візантійський неоплатонічний есенціалізм перебував під визначальним впливом александрійського неоплатонізму Аммонія (сина Гермія), Давида, Еліаса, Олімпіадора, Стефана. Оскільки логіка Аммонія та його учнів розвивала логічне вчення Порфирія, то «Ісагога» стала нормативною й для всього візантійського есенціалізму. Повагу Аммонія до Прокла при нехтуванні його діалектикою успадкували візантійські есенціалісти. Ця повага створювала ілюзію «проклівського ренесансу» у Візантії XI–XII століть. Проте реальний перехід від аммоніанства до прокліанства відбувся лише в одного з учнів Італа – грузинського філософа Йоана Петриці, погляди якого типологічно відрізняються від усього візантійського неоплатонізму.

Візантійський платонізм Варлаама, Акіндіна, Никифора Григори став безпосереднім викликом для візантійського неоплатонізму, захищаючи який Григорій Палама був змушений суттєвого його трансформувати. В результаті

творчості Палами під час полеміки із візантійським платонізмом розпочалося друге коло еволюції візантійського неоплатонізму. Сам Палама намагався побудувати антиметафізичну теологічну систему для критики візантійського платонізму та католицької теології. Але антиметафізичну деконструкцію Палама намагався поєднати із метафізикою Божої сутності та енергій, яка б була логічно аподиктично доведена і стала основою для апології ортодоксальної догматики. Перемогти візантійський платонізм Паламі вдалося не в ході філософської та теологічної полеміки, а шляхом соборного засудження противників.

Новим викликом для паламізму та візантійського неоплатонізму взагалі став візантійський томізм. Єдиним паламітом, який спробував відповісти на цей виклик був Каліст Ангелікуд. Його твір «Проти Томи» критикує «Сумму проти язичників» Аквіната, а трактат «Глави про єднання з Богом і споглядальне життя» під впливом Максима Сповідника розвиває візантійське прокліанство. Метафізика буття та Єдиного Каліста Ангелікуда виявилась непереконаливо для томістів, оскільки вона зберігала паламістське вчення про Божественні енергії. А для паламітів вона була неприйнятною, оскільки Каліст визнавав можливість містичного пізнання Божої сутності.

Суперечливість паламізму стала джерелом для постійної кризи цього різновиду візантійського неоплатонізму. Намагання подолати недоліки паламізму у візантійських неоплатоніків другої половини XIV і XV століть породило кілька нових філософських тенденцій. Феофан Нікейський та Марк Ефеський намагався надати паламізму форми схоластичного вчення, побудованого за правилами силогістики. Схоластизація ця призводила до відмови від неоплатонічних концепцій і переходу до християнського аристотелізму. Миколай Кавасила та Геннадій Схоларій до того ж визнали можливість пізнання сутності Бога в таїнстві євхаристії, і тим самим відмовилися від найбільш важливого вчення паламізму про абсолютну непізнаваність Божої сутності. Миколай Кавасила намагався паламістське вчення про Божественні енергії замінити вченням про Божественне життя в

таїнствах, а Геннадій Схоларій повернувся до есенціалістичної інтерпретації Божих енергій як атрибутів Бога. Відмова від паламізму та перехід на позиції християнського аристотелізму зробили можливою прийняття православною теологією XV–XIX форми шкільної схоластики.

Суть еволюції візантійського неоплатонізму в його поступовій схоластизації. Візантійська філософія від Діонісія до Геннадія Схоларія залишалась єдиним різновидом християнського неоплатонізму. Але в результаті нашого аналізу вдалося виявити і радикальні типологічні зміни, що мали місце в історії візантійського неоплатонізму. Філософські пошуки VI–VII століть характеризуються зміною трьох типів візантійського неоплатонізму (ареопагітичний, максимів, есенціалістичний), а з кінця VIII до початку XIV століття спостерігається панування єдиного типу візантійського неоплатонізму — есенціалістичного. Радикальний агностицизм Діонісія змінився неоплатонічним відродженням метафізики у Максима Сповідника, а візантійська неоплатонічна метафізика зазнала докорінної схоластизації у візантійських есенціалістів. Неоплатонічна схоластика панувала більшу частину часу існування візантійського неоплатонізму і тому закономірним видається панування в XVI–XIX століттях академічної православної схоластики, що залежала від томізму, скотизму, другої схоластики. Цей висновок є важливим для сучасної православної теології, що намагається подолати власну схоластичність. Ця схоластичність є не лише наслідок «західного полону» православної думки в XVI–XIX століттях, але була панівною з кінця VIII до початку XIV століттях розвивалась в формі візантійського есенціалізму без жодних суттєвих впливів західної схоластики. В другій половині XIV і XV століттях схоластичний тип мислення панував в формі пізнього паламізму. Все це свідчить, що православна філософія і філософська теологія не можуть характеризуватися лише як антиметафізичні, містичні, ірраціональні. Традиції розвитку метафізики і метафізичної теології є навіть більш тривалими і ґрунтовними, оскільки метафізика була характерною для візантійського неоплатонізму від Максима Сповідника до Никифора

Влеміда та від Каліста Ангелікуда до Геннадія Схоларія, тоді як антиметафізиками був лише засновник візантійського неоплатонізму Філопон (Діонісій) та Григорій Палама, при чому останній поєднував антиметафізичні установки із намаганням розбудувати аподиктичну ортодоксальну теологію.

Наше дослідження дозволяє сформувати цілісне релігієзнавче та історико-філософське розуміння візантійського неоплатонізму, виявити специфіку цього феномену середньовічної думки, описати основні етапи еволюції візантійського неоплатонізму, з'ясувати як досягнення, так і невдачі візантійського неоплатонізму, виявити різноманітні лінії дискусії як в межах візантійського неоплатонізму, так в і діалозі із неоплатонізмом античним, із візантійським платонізмом і томізмом.

Головним світоглядним результатом нашого дослідження для сьогодення ми вважаємо три відкриття: по-перше, це відкриття того, що метафізичні системи Візантії є не менш схоластичними, ніж середньовічні філософія і теологія Заходу; по-друге, це відкриття феномену співмірності анти-метафізики Ареопагітик із філософсько-богословською антиметафізикою епохи постмодерну; непродуктивність використання паламізму в сучасній православній теології через його суперечливість та інші суттєві недоліки. Ми впевнені, що наше об'єктивне дослідження візантійського неоплатонізму дозволить релігієзнавцям, богословам та історикам філософії по-новому поглянути і на філософську культуру України давніх часів. І можливо сучасні українські філософи та богослови по-новому подивляться і на майбутнє української філософської та богословської традиції.

Отже, в результаті дослідження можна зробити загальний висновок, що візантійський неоплатонізм постає як цілісна філософська традиція, еволюція якої полягала в поступовій схоластизації, яка змінювалась революційним поверненням до антиметафізичної та агностичної філософії. Візантійський неоплатонізм виник і розвивався під впливом ідеалу філософської теології, запропонованому Проклом. Першим різновидом візантійського неоплатонізму

став антиметафізична філософія Філопона-Діонісія, яка знаходилась під впливом філософії Дамаскія та була полемічно спрямована проти всякої метафізики, і переш за все — проти прокліанства. Для філософії Філопона-Діонісія характерні філософія надбуття в теорії Першопричини, агностицизм, негативна антропологія. Друга форма візантійського неоплатонізму, створена Максимом Сповідником, методологічно є християнською переінтерпретацією прокліанства. Для філософії Максима Сповідника характерні філософія буття в теорії Першопричини, використання неоплатонічних тріади «перебування-вихід-повернення» із додаванням «нового перебування» в космології, містичний раціоналізм в гносеології, позитивна містико-символічна антропологія, моральноцентрична філософія історії. Третя форма візантійського неоплатонізму методологічно знаходиться під впливом схоластичної логіки пізнього александрійського неоплатонізму і Порфірія. Цей різновид візантійського неоплатонізму розвивали Анастасій Синаїт, Йоан Дамаскін, Фотій, Арефа, Михаїл Псел, Йоан Італ, Миколай Мефонський, Євстратій Нікейський, Михаїл Ефеський, Никифор Влеммід, Григорій Кіпрський, Софоній, Лев Магентін. Для філософії цих авторів характерні філософія сутності (есенціалізм) в теорії Першопричини, антропології, космології, а також логіцизм в гносеології та методології. Від есенціалізму латинської схоластики відрізняється цей тип філософії твердженням про неможливість безпосереднього пізнання сутності Бога. Саме це твердження було піддано критиці Симеоном Новим Богословом, але радикалізоване Никифором Влеммідом і Григорієм Кіпрським. В 1330–ті роки виникає паламізм як пізній візантійський неоплатонізм. Існувало три типи паламізму, аналогічні до трьох різновидів класичного візантійського неоплатонізму. Першим типом паламізму було вчення самого Палами, сформоване і розвинуте в полеміці із візантійським платонізмом. Методологія Палами суперечливо поєднувала ареопагітичний агностицизм та есенціалістичну схоластику. Для філософії Палами поєднання філософія надбуття і есенціалізму в теорії Першопричини. Другим типом паламізму було вчення Каліста Ангелікуда,

сформоване і розвинуте в полеміці із візантійським томізмом. Методологія Каліста була новою християнською інтерпретацією прокліанства. Для філософії Каліста характерні філософія буття та Єдиного в теорії Першопричини, містичний раціоналізм та фідеїзм в гносеології, генадична антропологія. Третім різновидом паламізму стало вчення Феофана Нікейського, Марка Ефеського, Миколая Кавасили та Геннадія Схоларія, яке розвивалося під впливом полеміки із візантійським та західноєвропейським томізмом. Методологією цього різновиду паламізму була силогістика, яка переходила від неоплатонізму до аристотелізму. Феофан Нікейський та Марк Ефеський дотримувалися паламізму і заперечували можливість безпосереднього пізнання Божої сутності. Миколай Кавасила та Геннадій Схоларій визнавали можливість такого пізнання в таїнстві Євхаристії, і тому відходили від паламізму. Миколай Кавасила вважав, що Бог є Любов, а не непізнана сутність Палами. Геннадій Схоларій вважав, що енергії Бога є його властивостями, а не особливою «благодаттю» як про те вчив Палама. Перехід до християнського аристотелізму готував ґрунт для православної схоластичної і академічної теології XVI–XIX століть.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ
ПЕРШОДЖЕРЕЛА**

1. Aeneas Gazaeus. Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – Т. 85. – P. 872–1003.
2. Aeneas Gazaeus. Theophrastus sive de immortalitate animae / Ed. M.E. Colonna. – Napoli, 1958. – 68 p.
3. Ammonius. In Aristotelis Categorias commentarius / Ed. A. Busse. – Berlin, 1895. – 106 p.
4. Ammonius. In Aristotelis De Interpretation commentarius / Ed. A. Busse. – Berlin, 1897. – 272 p.
5. Ammonius. In Porphyrii Isagogen sive quinque voces / Ed. A. Busse. Berlin, 1891. – 128 p.
6. Anastasus Sinaitae. Opuscula adversus monotheletes qui commutiter dicitur homilia tertia de creatione hominis // Anastasii Sinaitae. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletes / Ed. K.-H. Uthemann. – Brepolis-Turnhout: Leuven University Press, 1985. – P. 55–83.
7. Anastasus Sinaitae. Quaestiones et responsiones // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – Т. 89. – P. 312–824.
8. Anastasus Sinaitae. Sermo I de in constitutionem hominis / Anastasii Sinaitae // Anastasii Sinaitae. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletes / Ed. K.-H. Uthemann. – Brepolis-Turnhout: Leuven University Press, 1985. – P. 3–31.
9. Anastasus Sinaitae. Sermo II de in constitutionem hominis secundum imaginem Dei / Anastasii Sinaitae // Там само. – P. 35–48.
10. Anastasus Sinaitae. Viae Dux (Hodegos) // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – Т. 89, 36-310.
11. Anonymous. Prolegomena to Platonic Philosophy / Ed. L. G. Westerink. – Amsterdam, 1962. – 55 p.
12. Anonymous. Prolégomènes à la Philosophie de Platon / Ed. L.G. Westerink, trad. J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. – P.: Les Belles Lettres, 1990. – 85 p.
13. Arethas archiepiscopi Caesariensi. Scripta minora / Arethas Caesariensis ; ed. L. G. Westerink. V. 1. – Leipzig, 1968. – XX+304 p.
14. Arethas archiepiscopi Caesariensi. Scripta minora / Ed. L. G. Westerink. V. 2. – Leipzig, 1972. – XXVIII+288 p.
15. Arethas of Caesarea. Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotele's Categories / Ed. M. Share. – Athens: The Academy of Athens, 1994. – 293 p.
16. Aristotle. Categoriae / Ed. L. Minio-Paluello. – Oxford: Clarendon Press, 1957. – 143 p.
17. Aristotle. De anima / Ed. W. D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – 168 p.
18. Aristotle. Metaphysica / Ed. W. D. Ross. – Oxford, 1970. – 324 p.
19. Aristotle. Physica / Ed. W. D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1956. – 410

- p.
20. Barlaam Calabro. *Confutatio epistulae legatorum papae* // Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini* / Ed. A. Fyrigos. – Città del Vaticano 1998. – P. 482–490.
 21. Barlaam Calabro. *Contra Latinos (Tractatus A)* // Там само. – P. 498–624.
 22. Barlaam Calabro. *Contra Latinos (Tractatus B)* // Там само. – P. 246–465.
 23. Barlaam Calabro. *Epistole a Palamas* / Ed. A. Fyrigos. – Rome, 1975. – LXVII, 141 p.
 24. Barlaam Calabro. *Epistole greche* / Ed. G. Schiro. – Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, 1954. – XVI, 360 p.
 25. Barlaam Calabro. *Legatus sive De spiritu sancto* // Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini* / Ed. A. Fyrigos. – Città del Vaticano 1998. – P. 466–480.
 26. Barlaam Calabro. *Syntagma de processione spiritus sancti* // Там само. – P. 630–666.
 27. Basile de Cesaree. *Homiles sur l'Hexameron* / Ed. S. Giet. – P.: Éditions du Cerf, 1968. – 539 p.
 28. Basile de Cesaree. *Sur l'origin de l'homme (Homiliae X et XI de l'Hexaéméron)* / Ed. A. Smets and M. van Esbroeck. – P.: Les éditions du Cerf, 1970. – 344 p.
 29. Bessarion Nicaenus. *De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropinum* / Ed. E. Candal. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1961. – L, 110 p.
 30. Bessarion Nicaenus. *Oratio dogmatica de unione* / Ed. E. Candal. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1958. – XCI, 98 p.
 31. Bessarion. *De natura et arte* // Mohler L. *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. – Paderborn, 1942. – T. 3. – S. 92–246.
 32. Bessarion. *Epistolae* // Там само. – T. 3 – S. 415–571.
 33. Bessarion. *In Calumniatorem Platonis libri IV* // Там само. – T. 2. – S. 19–27.
 34. Cabasilas Nicolas. *Sacrae Liturgiae Interpretatio* / Nicolas Cabasilas // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 150. – P. 367–491.
 35. Cabasilas Nicolas. *La Vie en Christ* / Nicolas Cabasilas / *Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H.* – P.: Edition du Cerf, 1989. V. 1: *Livres I–IV*. – 368 p.
 36. Cabasilas Nicolas. *La Vie en Christ* / Nicolas Cabasilas / *Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H.* – P.: Edition du Cerf, 1989. V. 2: *Livres V–VII*. – 248 p.
 37. Cabasilas Nicolas. *Κατα Πυρρωνος* / Nicolas Cabasilas // Dimitrakopoylos G.A. *Νικολαου Καβασιλα. Κατα Πυρρωνος. Πλατωνικος φιλοσκεπτικισμος και αριστοτελικος αντισκεπτικισμος στη βυζαντινη διανοηση του 14 αιωνα*. – Αθηνα: Παρουσια, 1999. – P. 18–20.
 38. Callistos Cataphugiotis (Angelicoudis). *De unione cum Deo et vita contemplative* / Callistos Cataphugiotis // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 147. – P. 836–941.
 39. Callistus Angelicoudis. *Contre Thomas d'Aquin* / *introduction, texte critique par S. Papadopoulos*. – Athenes, 1970. – 322 p.

40. Chaldaean Oracles / Ed., transl. E. des Places. – P.: Les Belles Lettres, 1971. – 220 p.
41. Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne / Ed. W. Wolska-Conus. V. 1. – P.: Éditions du Cerf, 1968. – 570 p.
42. Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne / Ed. W. Wolska-Conus. V. 2. – P.: Éditions du Cerf, 1970. – 374 p.
43. Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. V. I / Ed. L. G. Westerink, J. Combes. – P.: Les Belles Lettres, 1997. – 266 p.
44. Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. V. II / Ed. L. G. Westerink, J. Combes. – P.: Les Belles Lettres, 1997. – 334 p.
45. Damascius. De principiis / Ed. E. Ruelle. – P., 1889. – 313 p.
46. Damascius. Vitae Isidori reliquiae / Ed. C. Zintzen. Hildesheim, 1967. – 320 p.
47. David. Prolegomena // David. Prolegomena et in Porhyrii isagogen commentarium / Ed. A. Busse. Berlin, 1904. – P. 1–79.
48. David. In Porhyrii isagogen commentarium // TAM CAMO. – P. 80–219.
49. Demetrios Kydones. Apologia I / Ed. G. Mercati // Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cydone, Manuele Caleca e Theodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della theologia e litteratura bizantina del secolo XIV. – Vatican: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1931. – P. 359–403.
50. Demetrios Kydones. Apologia II / Ed. G. Mercati // TAM CAMO. – P. 403–425.
51. Demetrios Kydones. Apologia III / Ed. G. Mercati // TAM CAMO. – P. 313–338.
52. Demetrios Kydones. De processione Spiritus sancti adversus Gregorium Palamam // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne. – T. 154. – P. 835–864.
53. Demetrios Kydones. Epistola ad Barlaamum // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne. – T. 151. – P. 1283–1301.
54. Demetrios Kydones. Epistolae 1–131 / Ed. R.-J. Loenertz // Démétrios Cydonès. Correspondence. – Citta del Vaticano, 1956. – V. 1. – P. 2–168.
55. Demetrios Kydones. Epistolae 132–450 / Ed. R.-J. Loenertz // TAM CAMO. – Citta del Vaticano, 1960. – V. 2. – P. 1–417.
56. Diadochys Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali // Diadoque de Photice. Oeuvres Spirituelles / Ed. and trans. E. des Places. – P.: Éditions du Cerf, 1966. – P. 84–163.
57. Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne. – T. 3. – P. 120–340.
58. Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus // TAM CAMO. – T. 3. – P. 585–984.
59. Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia // TAM CAMO. – T. 3. – P. 369–569.
60. Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia // TAM CAMO. – T. 3. – P. 997–1048.
61. Dionysius Areopagita. Epistolae // TAM CAMO. – T. 3. – P. 1065–1120.

62. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts / Ed. F. Diekamp, E. K. Chrysos. – Münster, 1981. – 389 p.
63. Elias. In Porphyrii Isagogen // Elias. In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria / Ed. A. Busse. – Berlin, 1900. – P. 1–34.
64. Elias. Prolegomena philosophicae // Tam camo. – P. 35–104.
65. Elias. In Aristotelis Categorias commentaria // Tam camo. – P. 107–255.
66. Eustratius Nicaenus. Commentaria in II Librum Posteriorum resolutivorum Aristotelis / Ed. G. Heylbut. – Berlin, 1900. – 270 p.
67. Eustratius Nicaenus. Opera varia // Ekklesiastike bibliotheke / Ed. A. Demetrakopulos. – Leipzig, 1866. – V. 1. – P. 47–198.
68. Gennadius Georgius Scholarius. Εκ των περι Ιησου Χριστου προφητειων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. – P., 1928-1935. – V. III. – P. 305–314.
69. Gennadius Georgius Scholarius. Εκλογη του πρωτου των ηθικων του σοφωτατου Θωμα δε Ακινου // Tam camo. – V. VI – P. 1–153.
70. Gennadius Georgius Scholarius. Ελεγχος της ιουδαικης πλανης // Tam camo. – V. III. – P. 251–304.
71. Gennadius Georgius Scholarius. Επιστολη τη βασιλισση περι του βιβλιου του Γεμιστου // Tam camo. – V. IV. – P. 151–155.
72. Gennadius Georgius Scholarius. Επιτομη του βιβλιου κατα εθνικων // Tam camo. – V. V. – P. 1–338.
73. Gennadius Georgius Scholarius. Επιτομη του πρωτου βιβλιου των θεολογικων // Tam camo. – V. V. – P. 338–510.
74. Gennadius Georgius Scholarius. Κατα αθεων και πολυθεων // Tam camo. – V. IV. – P. 172–189.
75. Gennadius Georgius Scholarius. Κατα των Πληθωνος αποριων επ Αριστοτελει // Tam camo. – V. IV. – P. 1–116.
76. Gennadius Georgius Scholarius. Περι θειας προνοιας και προορισμου, σπουδαιον // Tam camo. – V. I. – P. 390–412.
77. Gennadius Georgius Scholarius. Περι θειων ενεργειων // Tam camo. – V. III. – P. 228–239.
78. Gennadius Georgius Scholarius. Περι της μονης οδου προς την σωτηριαν των ανθρωπων // Tam camo. – V. III. – P. 434–452.
79. Gennadius Georgius Scholarius. Περι του μυστηριωδους σωματος του κριου ημων Ιησου Χριστου // Tam camo. – V. I. – P. 123–136.
80. Gennadius Georgius Scholarius. Περι του βιβλιου του Γεμιστου και κατα της ελληνικης πολυθειας // Tam camo. – V. IV. – P. 155–172.
81. Gennadius Georgius Scholarius. Προς Πληθωνα επι τη προς το υπερ Λατινων βιβλιον αυτου απαντησει η κατα Ελληνων // Tam camo. – V. IV. – P. 118–151.
82. Gennadius Georgius Scholarius. Του Θωμα, περι διαφορας ουσιας και του ειναι // Tam camo. – V. VI. – P. 154–321.

83. Georgius Pachymerus. Commentary of Plato's Parmenides / Ed. T. Gadra, S.M. Honea, P.M. Stinger, G. Umholdz. – Athens: The Academy of Athens, 1989. – 223 p.
84. Georgius Pachymerus. Philosophia. Buch 10. Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles / Ed. E. Pappa. – Athens: The Academy of Athens, 2002. – 344 p.
85. Georgius Pachymerus. Quadrivium / Ed. P. Tannery, E. Stephanou. – Vatican, 1940. – 143 p.
86. Georgius Trapezountios. Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis. – Frankfurt, 1965. – 287 p.
87. Gregorius Acindynus. Discurso ante Juan Kalekas / Ed. Nadal Cañellas // La théologie byzantine et sa tradition. V. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. – Turnhout 2002. – P. 257–284.
88. Gregorius Acindynus. Letters. Greek text and English translation by Hero A. C. – Washington, 1983. – LIII, 465 p.
89. Gregorius Acindynus. Refutatio maior // Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / Nunc primum editae curante J. Nadal Cañellas. – Turnhout, Leuven, 1995. – P. 1–410.
90. Gregorius Acindynus. Refutatio parva // Там само. – P. 412–430.
91. Gregorius Acindynus. Tertia fidei confesio ad Annam Paleologinam directa // Orientalia Christiana Periodica, 1959. – № 25. – P. 216–227.
92. Gregorius Palamas. Αγιορειτικός Τομος // Γρηγορίου του Παλαμα Συγγράμματα / Ed. P. Chrestou. – Thessalonica, 1994. – T. II. – P. 567–578.
93. Gregorius Palamas. Αντιρρητικοί προς Ακινδυνον // Там само. – T. III. – P. 39–506.
94. Gregorius Palamas. Απολογία // Γρηγορίου του Παλαμα Απαντα τα εργα. / Ed. P. Chrestou, Th. Zeses. – Thessalonica, 1983. – T. 3. – P. 130–211.
95. Gregorius Palamas. Διαλεξις ορθοδοξου μετα βαρλααμιτου // Γρηγορίου του Παλαμα Συγγράμματα / Ed. P. Chrestou. – Thessalonica, 1994. – T. II. – P. 164–218.
96. Gregorius Palamas. Επιστολαι προς Ακινδυνον και Βαρλααμ // Там само. – T. I. – P. 200–312.
97. Gregorius Palamas. Θεοφανης // Там само. – T. II. – P. 219–262.
98. Gregorius Palamas. Κατα Ιωαννου του Βεκκου // Там само. – T. I. – P. 160–176.
99. Gregorius Palamas. Κατα Λατινων I-II // Там само. – T. I. – P. 19–154.
100. Gregorius Palamas. Οτι Βαρλααμ και Ακινδυνος εισιν οι διχотоμουντες // Там само. – T. II. – P. 263–278.
101. Gregorius Palamas. Περι ενωσεως και διακρισεως // Там само. – T. II. – P. 69–95.
102. Gregorius Palamas. Περι θειας και θεοποιου μεθεξεως // Там само. – T. II. – P. 96–136.
103. Gregorius Palamas. Περι της του Γρηγορα Ψεθδογραφιας // Там само. – T. IV. – P. 231–390.
104. Gregorius Palamas. Υπερ των ιερως ησυχάζοντων // Там само. – T. I. – P. 355–695.

105. Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study* / Saint Gregory Palamas / edited and translated by Robert E. Sinkewicz. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. – 288 p.
106. Hermias. In *Phaedrum* / Ed. P. Couvreur. – P., 1901. – 266 p.
107. Iamblichus. *De Anima* / text, translation and commentary J. F. Finamore, J. M. Dillon. – Leiden: Brill, 2002. – XII+299 p.
108. Iamblichus. *De Vita Pythagorica* / Ed. U. Klein, L. Deubner. – Stuttgart: B. G. Teubner, 1975. – 147 p.
109. Iamblichus. *Les mysteres d’Egypte* / Ed., transl. E. des Places. – P.: Les Belles Lettres, 1966. – 215 p.
110. Iamblichus. *Protrepticus* / Ed. H. Pistelli. – Stuttgart: B. G. Teubner, 1967. – 126 p.
111. Issak Argyros. *Ad monachum domnum Gedeonem Zographum circa lucem Transfigurationis Salvatoris* / Ed. M. Candal // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. – № 23. – P. 90–113.
112. Joannes Cantacuzenus. *Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae* / Ed. Voordeckers E., Tinnefeld F. – Turnhout, Leuven, 1987.
113. Joannes Damascinos. *Adversus Nestorianos* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 95. – P. 188–224.
114. Joannes Damascinos. *Capita philosophica (Dialectica)* // *Die Schriften des Johannes von Damascus* / Ed. B. Kotter. – Berlin: Walter de Gruyter, 1969. – B. I. – P. 51–146.
115. Joannes Damascinos. *Capita philosophica (Dialectica)* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 521–676.
116. Joannes Damascinos. *Contra Jacobitas* // *Die Schriften des Johannes von Damascus* / Ed. B. Kotter. – Berlin: Walter de Gruyter, 1981. – B. IV – P. 109–154.
117. Joannes Damascinos. *Contra Jacobitas* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 1436–1501.
118. Joannes Damascinos. *De duabus voluntatibus* // *Die Schriften des Johannes von Damascus* / Ed. B. Kotter. – Berlin: Walter de Gruyter, 1981. – B. IV. – P. 173–232.
119. Joannes Damascinos. *De duabus voluntatibus* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 95. – P. 128–185.
120. Joannes Damascinos. *De fide contra Nestorianos* // *Die Schriften des Johannes von Damascus* / Ed. B. Kotter. – Berlin: Walter de Gruyter, 1981. – B. IV. – P. 238–254.
121. Joannes Damascinos. *De Haeresibus* // *Tam camo*. – P. 19–67.
122. Joannes Damascinos. *De Haeresibus* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 677–780.
123. Joannes Damascinos. *De hynmo trisagio* // *Tam camo*. – T. 95. – P. 22–62.
124. Joannes Damascinos. *De natura composita contra Acephalos* // *Tam camo*. – P. 112–125.
125. Joannes Damascinos. *De natura composita contra Acephalos* // *Die Schriften des Johannes von Damascus* / Ed. B. Kotter. – Berlin: Walter de Gruyter, 1981. – B.

- IV – P. 409–418.
126. Joannes Damascinos. *Dialogus contra Manichaeos* // Там само. – P. 351–398.
127. Joannes Damascinos. *Dialogus contra Manichaeos* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 1505–1584.
128. Joannes Damascinos. *Disceptatio Christiane et Saraceni* // Там само. – T. 96. – P. 1336–1348.
129. Joannes Damascinos. *Expositio Fidei* // *Die Schriften des Johannes von Damascus* / Ed. B. Kotter. – Berlin: Walter de Gruyter, 1973. – B. II. – P. 3–239.
130. Joannes Damascinos. *Expositio fidei orthodoxae* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 789–1228.
131. 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.
132. Joannes Damascinos. *Fons scientiae. Prologus* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 94. – P. 521–525.
133. Joannes Italos. *Quaestiones quodlibetales (Αποριαι και λυσεις)* / Ed. P. Joannou. – Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956. – XII, 192 p.
134. Joannes Kyparissiotoy. *Kata Neiloy Kabasila Logoi pente antirritikoi* / Ed. S. Ph. Maragkoydake. – Atenai, 1984. – 307 p.
135. Joannes Kyparissiotoy. *Kata ton toy Palamikoy Tomoy diakriseon kai enoseon en to Theo* / Ed. K. E. Liakoyra. – Atenai, 1991. – 509 p.
136. Joannes Kyparissiotoy. *Ton Theologikon reseon stoixeioes ekthesis* / Ed. B. L. Dentake. – Atenai, 1982. – 663 p.
137. Joannes Philoponus. *Commentaire sur le De Anima d'Aristote* / traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke. – Louvain, P., 1966. – 172 p.
138. Joannes Philoponus. *Contra Andream (fragmenta)* / Ed. A. Van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1979. – № 10. – P. 240–246.
139. Joannes Philoponus. *Contra Themistium (fragmenta)* / Ed. A. Van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. – № 11. – P. 154–156.
140. Joannes Philoponus. *De Aeternitate Mundi contra Proclum* / Ed. H. Rabe. – Leipzig, Teubner, 1899. – 646 p.
141. Joannes Philoponus. *De Opificio Mundi* / Ed. G. Reichardt. – Leipzig: Teubner, 1897. – 308 p.
142. Joannes Philoponus. *De Resurrectione (fragmenta)* / Ed. A. Van Roey // *ANTIDORON. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum I*. – Wetteren, 1984. – P. 133–138.
143. Joannes Philoponus. *De Theologia (fragmenta)* / Ed. A. Van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. – № 11. – P. 152–154.
144. Joannes Philoponus. *De Trinitate (fragmenta)* / Ed. A. Van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. – № 11. – P. 148–152.
145. Joannes Philoponus. *Diaetetes seu Arbitr* // Joannes Philoponus. *Opuscula Monophysitica* / Ed. A. Șanda. – Beirut: Phoeniciorum 1930. – P. 3–48.

146. Joannes Philoponus. *Dubiorum Quorundam in Diaetete Solutio Duplex (Apologia Prima, Apologia Secunda)* // Tam camo. – P. 63–80.
147. Joannes Philoponus. *Epistula ad Consentaneum Quemdam (fragmentum)* / Ed. A. Van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. – № 11. – P. 157.
148. Joannes Philoponus. *Epistula ad Iustinianum* // Joannes Philoponus. *Opuscula Monophysitica* / Ed. A. Šanda. – Beirut: Phoeniciorum 1930. – P. 123–140.
149. Joannes Philoponus. *Epitome Libri Diaetetis* // Tam camo. – P. 49–62.
150. Joannes Philoponus. *Fragmenta Incertae Originis* / Ed. A. Van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. – № 11. – P. 157–158.
151. Joannes Philoponus. In *Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria* / Ed. M. Wallies. – Berlin, 1909. – 440 p.
152. Joannes Philoponus. In *Aristotelis Analytica Priora Commentaria* / Ed. M. Wallies. – Berlin, 1905. – 485 p.
153. Joannes Philoponus. In *Aristotelis Categorias Commentarium* / Ed. A. Busse. – Berlin, 1898. – 205 p.
154. Joannes Philoponus. In *Aristotelis libros De anima Commentaria* / Joannes Philoponus / Ed. M. Hayduck. – Berlin, 1897. – 607 p.
155. Joannes Philoponus. In *Aristotelis libros De Generatione et Corruptione Commentaria* / Ed. H. Vitelli. – Berlin, 1897. – 314 p.
156. Joannes Philoponus. In *Aristotelis Meteorologicorum Librum Primum Commentarium* / Ed. M. Hayduck. – Berlin, 1901. – 131 p.
157. Joannes Philoponus. In *Aristotelis Physicorum Octo Libros Commentaria* / Ed. H. Vitelli. – Berlin, 1888. – 908 p.
158. Joannes Philoponus. *Tractatus de Totalitate et Partibus ad Sergium Presbyterum* // Joannes Philoponus. *Opuscula Monophysitica* / Ed. A. Šanda. – Beirut: Phoeniciorum 1930. – P. 81–94.
159. [Joannes Scythopolitanus] *Scholia in corpus Areopagiticum* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 4. – P. 15–432, 527–576.
160. John Philoponus. *On the Eternity of the World against Aristotle* / Ed., trans. Wildberg C. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – 163 p.
161. Joseph Briennios. *Ta Eypethenta*. – Thessalonica, 1991. – T. I. – 446 p.
162. Joseph Kalophetos. *Συγγράμματα* / Ed. D. G. Tsame. – Thessalonica, 1980. – 560 p.
163. Justinian. *Confessio Fidei (Edictum de Recta Fide)* // *Drei dogmatische Schriften Justinians* / Ed. E. Schwartz. – München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. – S. 72–111.
164. Justinian. *Constitutio sacra adversus Severianos* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 86. – P. 1095–1104.
165. Justinian. *Contra Monophysitas* // *Drei dogmatische Schriften Justinians* / Ed. E. Schwartz. – München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. – S. 7–43.
166. Justinian. *Edictum contra Origenem* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 86. – P. 945–993.
167. Justinian. *Epistula contra tria capitula* // Tam camo. – P. 1041–1095.
168. Justinian. *Epistula dogmatica ad Zoilum* // Tam camo. – P. 1145–1150.

169. Leo Magentinos. *Commentarium in Aristotelis sophisticos elenchos* / Ed. S. Ebbesen // *Commentators and commentaries on Aristotle's sophistic elenchi*. – Leiden: Brill, 1981. – V. 2. – P. 280–306.
170. Maximus Confessor. *Ambiguorum liber* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 91. – P. 1032–1417.
171. Maximus Confessor. *Capita de charitate* // *Tam camo.* – T. 90. – P. 960–1080.
172. Maximus Confessor. *Capita theologica et oecumenica* // *Tam camo.* – T. 90. – P. 1084–1173.
173. Maximus Confessor. *Capita XV* // *Tam camo.* – T. 90. – P. 1177–1185.
174. Maximus Confessor. *Disputatio cum Pyrrho* // *Tam camo.* – T. 91. – P. 288–353.
175. Maximus Confessor. *Epistulae* // *Tam camo.* – T. 91. – P. 364–649.
176. Maximus Confessor. *Expositio orationis dominicae* // *Tam camo.* – T. 90. – P. 872–909.
177. Maximus Confessor. *Mystagogia* // *Tam camo.* – T. 91. – P. 657–717.
178. Maximus Confessor. *Opuscula theologica et polemica* // *Tam camo.* – T. 91. – P. 9–285.
179. Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium* // *Tam camo.* – T. 90. – P. 244–785.
180. Maximus Confessor. *Quaestiones et dubia* // *Tam camo.* – T. 90. – P. 785–856.
181. Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile / Ed. with introduction, translation, and notes P. Allen, Neil B. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – 210 p.
182. Michael Apostoles. *Antilexeis* // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. – Paderborn. 1942. – T. 3. – S. 161–169.
183. Michael Psellos. *Ad imperatorem dominum Michaellem Ducam solutiones breves quaestionum naturalium* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 122. – P. 783–810.
184. Michael Psellos. *Chronographia* / Ed. C. Sathas. – L., 1899. – 384 p.
185. Michael Psellos. *De Omnifaria Doctrina* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 122. – P. 687–782.
186. Michael Psellos. *De Omnifaria Doctrina* / critical text and introduction of L.G. Westerink. – Utrecht, 1948. – 105 p.
187. Michael Psellos. *Philosophica Minora: Opuscula logica, physica, allegorica, alia* / Ed. J.M. Duffy. – Stuttgart-Leipzig, 1992. – V. 1. – 309 p.
188. Michael Psellos. *Philosophica Minora: Opuscula Psychologica, Theologica, Daemonologica* / Ed. D. J. O'Meara – Leipzig, 1989. – V. 2. – 233 p.
189. Michael Psellos. *Scripta Minora, magnam partem ad huc inedita* / Ed. E. Kurtz, F. Drexl. – Milan, 1936. – 471 p.
190. Michael Psellos. *Theologica* / Ed. P. Gautier. – Leipzig, 1989. – V. I. – XIX, 499 p.
191. Michael Psellos. *Theologica* / Ed. L.G. Westerink, J.M. Duffy. – Leipzig, 2002. V. II. – XXI, 176 p.

192. Niceforo Gregora. *Fiorenzo o intorno alla sapienza / testo crit., introd., trad. e comm. a cura di Leone P. L. M.* – Napoli 1975. – 244 p.
193. Nicephorus Blemmyda. *Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula universalior / Ed. Munitiz J. A.* – Turnhout, Leuven 1984. – LV, 157 p.
194. Nicephorus Blemmyda. *De processione Spiritus sancti orations duae // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne.* – T. 142. – P. 533–584.
195. Nicephorus Blemmyda. *Epitome logica Nicephorus Blemmyda // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne.* – T. 142. – P. 675–1004.
196. Nicephorus Blemmyda. *Epitome physica Nicephorus Blemmyda // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne.* – T. 142. – P. 1005–1320.
197. Nicetas Choniates. *Panoplia Dogmatica (Thesaurus Orthodoxiae) // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne.* – T. 139. – P. 1087 – T. 140. – P. 292.
198. Nicolas of Methone. *Refutation of Proclus' Elements of Theology / Ed. A.A. Angelou.* – Athens: The Academy of Athens, 1989. – 204 p.
199. Nikephoros Blemmydes. *Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde / Ed. W. Lackner.* – Athens: Academy of Athens, 1985.
200. Nikephoros Gregoras. *Λογος αντιρρητικός δευτερος // Beyer H. V. Nikephoros Gregoras Antirrehetika I.* – Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. – P. 222–349.
201. Nikephoros Gregoras. *Λογος αντιρρητικός πρώτος // Там само.* – P. 122–221.
202. Nikephoros Gregoras. *Λογος αντιρρητικός τρίτος // Там само.* – P. 350–431.
203. Nil Cabasilas. *Sur le Saint-Esprit / introd., texte critique, trad. et notes par le Hiéromoine Théophile Kislas.* – P., 2001. – 436 p.
204. Nilus Cabasilas. *De processione Spiritus Sancti // Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti: novum e vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae Byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam / Ed. E. Candal.* – Città del Vaticano 1945. – XVIII, 427 p.
205. Olympiodor. *Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. L. G. Westerink.* – Amsterdam: Hakkert, 1956. – 144 p.
206. Olympiodor. *In Aristotelis Meteora commentaria / Ed. A. Busse.* – Berlin: Reimer 1902. – 210 p.
207. Olympiodor. *In Platonis Phaedonem commentaria / Ed. L. G. Westerink // The Greek commentaries on Plato's Phaedo.* – Amsterdam: North-Holland, 1976. – V. 1. – P. 39–181.
208. Olympiodor. *In Platonis Gorgiam commentaria / Ed. L. G. Westerink.* – Leipzig: Teubner, 1970. – 268 p.
209. Olympiodor. *In categorias commentarium // Olympiodor. Prolegomena et in categorias commentarium / Ed. A. Busse.* – Berlin: Reimer, 1902. – P. 26–148.
210. Philopheos Kokkinous. *Λογοι 1–15 // Δογματικά εργα. Μέρος Α.* – Thessalonica: Κεντρον Βυζαντινων ερευνων, 1983. – P. 25–296.
211. Philoponus. *Corollaries on Place and Void / trans. D. Furley.* – L., 1991. – 141 p.

212. Philoponus: 'On Aristotle on the Intellect (de Anima 3. 4–8)' / transl. W. Charlton. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1991. – 210 p.
213. Photius. Bibliothegue. Tom III. Codices 186–222 / Ed. R. Henry. – P.: Les Belles Lettres, 1962. – 246 p.
214. Photius. Bibliothegue. Tom IV. Codices 223–229 / Ed. R. Henry. – P.: Les Belles Lettres, 1965. – 182 p.
215. Photius. Bibliothegue. Tom V. Codices 230–241 / Ed. R. Henry. – P.: Les Belles Lettres, 1967. – 230 p.
216. Photius. Bibliothegue. Tom VII. Codices 246–256 / Ed. R. Henry. – P.: Les Belles Lettres, 1974. – 234 p.
217. Photius. Bibliothegue. Tom VIII. Codices 257–280 / Ed. R. Henry. – P.: Les Belles Lettres, 1977. – 232 p.
218. Photius. Epistolae et Amphilochia. V. I. Epistularum pars prima. Epist. 1–144 / Ed. B. Laouradas, L.G. Westerink. – Leipzig: Teubner, 1983. – 197 p.
219. Photius. Epistolae et Amphilochia. V. II. Epistularum pars altera. Epist. 145–283 / Ed. B. Laouradas, L.G. Westerink. – Leipzig: Teubner, 1984. – 253 p.
220. Photius. Epistolae et Amphilochia. V. III. Epistularum pars tertia. Epist. 284–299 / Ed. B. Laouradas, L.G. Westerink. – Leipzig: Teubner, 1985. – 182 p.
221. Photius. Epistolae et Amphilochia. V. IV. Amphilochiorum pars prima. Quest. 1–45 / Ed. L.G. Westerink. – Leipzig: Teubner, 1986. – 190 p.
222. Photius. Epistolae et Amphilochia. V. V. Amphilochiorum pars altera. Quest. 46–222 / Ed. L.G. Westerink. – Leipzig: Teubner, 1986. – 265 p.
223. Photius. Logoi kai Omilia / Ed. S. Aristarxos. – Konstantantinopolos, 1900. – V. I. – 490 p.
224. Photius. Logoi kai Omilia / Ed. S. Aristarxos. – Konstantantinopolos, 1900. – V. II. – 592 p.
225. Plato. Opera / Ed. J. Burnet. – Oxford, Clarendon Press, 1967. – V. I. – 532 p.
226. Plato. Opera / Ed. J. Burnet. – Oxford, Clarendon Press, 1967. – V. II. – 409 p.
227. Plato. Opera / Ed. J. Burnet. – Oxford, Clarendon Press, 1968. – V. IV. – 382 p.
228. Pletho. Contra Scholarii pro Aristotele objections / Ed. E.V. Maltese. – Leipzig: Teubner, 1988. – 47 p.
229. Pletho. Traite des Lois / Ed., trad. A. Pellissier. – P., 2003. – 578 p.
230. Pletho. Traite des vertus / Ed. B. Tambrun-Krasker. – Athens: The Academy of Athens, 1987. – 345 p.
231. Plethon. On the differences of Aristotle from Plato / Ed. B. Lagarde // Byzantion. – № 43. – 1973. – P. 312–343.
232. Plethon. Oracles chaldaïques: Recension de Georges Gemiste Plethon / Ed. B. Tambrun-Krasker. – Athens, 1995. – 238 p.
233. Plethon. Platonicae et Aristotelicae philosophiae comparatio // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne. – T. 160. – P. 889–932.
234. Plotinus. Enneades. Plotini opera / Ed. R. Henry, H.-R. Schwyzer. – Leiden: Brill, 1951. – V. I. – 417 p.

235. Plotinus. *Enneades. Plotini opera* / Ed. R. Henry, H.-R. Schwyzer. – Leiden: Brill, 1959. – V. II. – 427 p.
236. Plotinus. *Enneades. Plotini opera* / Ed. R. Henry, H.-R. Schwyzer. – Leiden: Brill, 1979. – V. III. – 328 p.
237. Porphyrios. *De abstinence* // Porphyrios. *Platonici opuscula selecta* / Ed. A. Nauck. Leipzig: Teubner, 1886. – P. 85–269.
238. Porphyrios. *De philosophia ex oraculis* / Ed. G. Wolff. – Berlin: Springer, 1856. – 185 p.
239. Porphyrios. *Historia philosophiae (fragmenta)* // Porphyrios. *Platonici opuscula selecta* / Ed. A. Nauck. – Leipzig: Teubner, 1886. – P. 4–16.
240. Porphyrios. *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem* // Porphyrios. *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse. – Berlin, 1887. – P. 55–142.
241. Porphyrios. *In Platonis Parmenides commentaria (fragmenta)* / Ed. P. Hadot // P. Hadot. *Porphyre et Victorinus*. – P., 1964. – V. II. – P. 64–112.
242. Porphyrios. *In Platonis Timaeum commentarium fragmenta* / Ed. A. R. Sodano. – Naples, 1964. – 138 p.
243. Porphyrios. *Isagoge sive quinque voces* // Porphyrios. *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse. – Berlin, 1887. – P. 1–22.
244. Porphyrios. *Sententiae ad Intelligibilia Ducentes* / Ed. E. Lamberz. – Leipzig: Teubner, 1975. – 59 p.
245. Porphyrios. *Vita Plotini* // Plotini opera / Ed. R. Henry, H.-R. Schwyzer. – Leiden, 1951. – V. I. – P. 1–41.
246. Porphyrios. *Vita Pythagorae* / Ed. A. Nauck // Porphyrios. *Platonici opuscula selecta*. – Leipzig: Teubner, 1886. – P. 17–52.
247. Prochoros Kydones. *De essentia et operatione Dei libri duo (I-II)* // *Patrologiae graeca* / Ed. J.-P. Migne. – T. 151. – P. 1191–1242.
248. Prochoros Kydones. *De essentia et operatione Dei libro VI. De divino lumine, quod in monte Thabor apparuit* / Ed. M. Candal // *Orientalia christiana periodica*. – № 20. – 1954. – P. 247–297.
249. Proclus. *De decem dubitationibus circa providentiam* // Procli Diadochi tria opuscula / Ed. H. Boese. – Berlin: De Gruyter, 1960. – P. 5–108.
250. Proclus. *De malorum subsistentia* // *Tam camo*. – P. 173–191, 211–265.
251. Proclus. *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* // *Tam camo*. – P. 117–171.
252. Proclus. *Eclogae de philosophia Chaldaica* // *Chaldaean Oracles* / Ed., transl. E. des Places. – P.: Les Belles Lettres, 1971. – P. 206–212.
253. Proclus. *Hymni I-VII* // Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum simslum apparatus, indices / Ed. E. Vogt. – Wiesbaden: Harrassowitz, 1957. – P. 27–33.
254. Proclus. *Hypotyposis astronomicarum positionum* / Ed. C. Manitius. – Leipzig: Teubner, 1909. – 238 p.
255. Proclus. *In Platonis Alcibiadem I* // Proclus Diadochus. *Commentary on the first Alcibiades of Plato* / Ed. L. G. Westerink. – Amsterdam, 1954. – P. 1–158.
256. Proclus. *In Platonis Cratylum commentarla* / Ed. G. Pasquali. – Leipzig:

- Teubner, 1908. – 113 p.
257. Proclus. In Platonis Parmenidem / Ed. V. Cousin // Procli philosophi Platonici opera inedita. – P., 1864. – T. III. – P. 617–1244.
258. Proclus. In Platonis rem publicam commentarii / Ed. W. Kroll. – Amsterdam: Hakkert, 1965. – V. I. – 296 p.
259. Proclus. In Platonis rem publicam commentarii / Ed. W. Kroll. – Amsterdam: Hakkert, 1965. – V. II. – 368 p.
260. Proclus. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. – Amsterdam: Hakkert, 1965. – V. I. – 458 p.
261. Proclus. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. – Amsterdam: Hakkert, 1965. – V. II. – 317 p.
262. Proclus. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. – Amsterdam: Hakkert, 1965. – V. III. – 358 p.
263. Proclus. In primum Euclidis elementorum librum commentarii / Ed. G. Friedlein. – Leipzig, Teubner, 1873. – 436 p.
264. Proclus. Institutio physica / Ed. A. Ritzenfeld. – Leipzig: Teubner, 1912. – 58 p.
265. Proclus. The Elements of Theology / A revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. – Oxford: Clarendon Press, 1963. – 184 p.
266. Proclus. Théologie platonicienne, Livre I / Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. – P.: Les Belles Lettres, 1968. – 125 p.
267. Proclus. Théologie platonicienne, Livre II / Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. – P.: Les Belles Lettres, 1974. – 73 p.
268. Proclus. Théologie platonicienne, Livre III / Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. – P.: Les Belles Lettres, 1978. – 102 p.
269. Proclus. Théologie platonicienne, Livre IV / Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. – P.: Les Belles Lettres, 1981. – 113 p.
270. Proclus. Théologie platonicienne, Livre V / Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. – P.: Les Belles Lettres, 1987. – 148 p.
271. Proclus. On the Eternity of the World / Ed. and transl. H.S. Lang, A. D. Marco. – Berkeley: University of California Press, 2001. – 216 p.
272. Pseudo-Denys l'Areopagite. La Hierarchie Celeste / introduction par R. Roques; etude et texte critiques par G. Heil; traduction et notes par M. de Gandillac. – P.: Éditions du Cerf, 1958. – 225 p.
273. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia / Ed. G. Heil // Corpus Dionysiacum. – Berlin: Walter de Gruyter, 1991. – T. II. – P. 5–59.
274. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / Ed. B.R. Schula // Corpus Dionysiacum. – Berlin: Walter de Gruyter, 1990. – T. I. – P. 107–231.
275. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia / Ed. G. Heil // Там само. – T. II. – P. 61–132.
276. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia / Ed. M. Ritter // Там само. – T. II. – P. 141–150.
277. Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistolae / Ed. M. Ritter // Там само. – T. II. – P. 156–210.

278. Pseudo-Dionysius the Areopagite. *The Complete Works* / translated by C. Luibheid, foreword, notes and translation collaboration of P. Roquem, preface by R. Roques, introduction by J. Pelikan, J. Leclercq, K. Froehlich. – L., 1987. – 336 p.
279. Pseudo-Dionysius the Areopagite. *The Divine Names and Mystical Theology* / translated from the Greek with an Introductory Study by Jones J. D. – Milwaukee: Marquette University Press, 1980. – 266 p.
280. Simplicius. *Against Philoponus on the Eternity of the World* / trans. C. Wildberg // *Philoponus. Corollaries on Place and Void*. – L.: Duckworth, 1991. – P. 105–128.
281. Simplicius. *Corollaries on Place and Time* / transl. J.O. Urmson, annot. L. Siorvanes. – L.: Duckworth, 1992. – 160 p.
282. Simplicius. *Corollarium de tempore* // *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria* / Ed. H. Diels. – Berlin, 1882. – 134-156.
283. Simplicius. *In Aristotelis Categorias Commentarium* / Ed. K. Kalbfleisch. – Berlin, 1907. – 438 p.
284. Simplicius. *In Aristotelis De anima Libros Commentaria* / Ed. M. Hayduck. – Berlin, 1894. – 329 p.
285. Simplicius. *In Aristotelis de Caelo Commentaria* / Ed. J.L. Heiberg. – Berlin, 1894. – 731 p.
286. Simplicius. *In Aristotelis Physicorum libros octo commentaria* / Ed. H. Diels. – Berlin, 1882. – 1366 p.
287. Simplicius. *On Aristotle's 'Categories 1–4'* / trans. Chase M. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2003. – 192 p.
288. Siriano. *Esegeta di Aristotele*. – V. 1.: *Frammenti e Testimonanze dei Commentari all'Organon* / Ed. and trans. R. L. Cardullo. – Catania and Florence: La Nuova Italia, 1995. – 89 p.
289. Sophonius. *Fragments de l'original grec du De intellectu de Philopon dans une compilation de Sophonias* / Ed. S. Van Riet // *Revue Philosophique de Louvain*. 1965. – № 63 – P. 5–40.
290. Sophonius. *In Aristotelis De anima paraphrasis* / Ed. M. Hayduck. Berlin, 1883. – 152 p.
291. Stephan. *In liberum Aristotelis De interpretatione Commentarium* / Ed. M. Hayduck. – Berlin, 1885. – 68 p.
292. Stephen Bar Sudhaili. *The Book of Holy Hierotheos* / Ed. F.S. Marsh. – L., 1927. – 248 p.
293. Syrianus. *In Aristotelis metaphysica commentaria* / Ed. W. Kroll. – Berlin: Reimer, 1902. – 195 p.
294. Theodorus Dexius. *Appellatio adversus Ioannem Cantacuzenum* // *Theodori Dexii. Opera omnia* / Ed. I.D. Polemis. – Turnhout, Brepols, Leuven: University Press, 2003. – P. 1–186.
295. Theodorus Dexius. *Epistola I* // *Tam camo*. – P. 187–224.
296. Theodorus Dexius. *Epistola II* // *Tam camo*. – P. 243–328.
297. Theodorus Dexius. *Tractatus brevis de Christo ipso splendente in transfiguratione* // *Theodori Dexii* // *Tam camo*. – P. 225–242.

298. Theodorus Gazes. Antirretikon // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. – Paderborn. 1942. – Т. 3. – С. 207–235.
299. Theodorus Gazes. Peri ekoysioy kai akoysioy // Там само. – Т. 3. – С. 239–246.
300. Theodorus Gazes. Pros Plethona hyper Aristoteloys // Там само. – Т. 3. – С. 153–158.
301. Theodorus Metochites. Miscellanea philosophica et historica / Ed. C. G. Miiller and T. Kiessling. – Leipzig, 1821. – 321 p.
302. Theodorus Metochites. Paraphrasis in Aristotelis universam naturalem philosophiam / Ed. C. Lohr. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1992. – 675 p.
303. Theodorus Mopsuestenus. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist / Ed. and trans. A. Mingana. – Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd, 1933. – 156 p.
304. Theodorus Raithenus. Proparaskeue // Diekamp F. Analecta patristica. – Roma, 1938. – P. 173–222.
305. Thomas Aquinas. In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio / Ed. C. Pera. Turin: Marietti, 1950. – 431 p.
306. Thomas Aquinas. Summa theologica. – Rome, 1920. – 4201 p.
307. Thomas Aquinas. Super Librum De Causis Expositio / Ed. H.D. Saffrey. – Fribourg: Société Philosophique, 1954. – 188 p.
308. Zacarias Scolastico. Ammonio / Ed. M. Minniti Colonna. Napoli, 1973. – 204 p.
309. Zacharias Rethor (Scolasticus). Ammonius siue de mundi opificio distutatio // Patrologiae graeca / Ed. J.-P. Migne. – Т. 85. – P. 1011–1144.
310. Августин Аврелий. О Троице / пер. с лат. А. А. Тащиана, науч. ред. В. Г. Троян. – Краснодар: Глагол, 2004. – 415 с.
311. Альбин. Учебник платоновской философии / Пер. Ю.А. Шичалина // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 437–475.
312. Анастасий Синаит. Путеводитель. Главы I–III. // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ. ст., коммент. А. И. Сидорова. – М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. – С. 191–272.
313. Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Там само. – С. 25–189.
314. Анна Комнина. Алексиада / Пер. Я.Н. Любарского. – М., 1965. – 688 с.
315. Анонимные пролегомены к платоновской философии / Пер. Т.Ю.А. Бородай, А.А. Пичхадзе // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 476–505.
316. Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 1. / под ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. – СПб. : РХГА, 2009. – 542 с.
317. Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 2. / под ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. – СПб. : РХГА, 2009. – 752 с.

318. Аристотель. О чувственном восприятии // Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. Е. В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. – С. 99–136.
319. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту: Из мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – М.: Вид-во Моск. патріархату, 1989. – 1070+324 с.
320. Боецій. Теологічні трактати / Анілій Манлій Северин Боецій / Пер. з лат. Р. Паранько. – Львів: Вид-во Українського Католицького Ун-ту, 2007. – 146 с.
321. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (Главы 1–63) / Святитель Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский / Пер. с древнегр. и пред. А.И. Сидорова // Богословские труды. – № 38. – М.: ИСРПЦ, 2003. – С. 8–73.
322. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (Главы 64–150) / Святитель Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский / Пер. с древнегр. и коммент. А.И. Сидорова // Богословские труды. – № 39. – М.: ИСРПЦ, 2004. – С. 5–60.
323. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих ; Пер. с древнегреч. послесл. и ком. В. Вениаминова (В.В. Биbihина) – М.: Канон, 1995 – 384 с.
324. Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия // Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. ст. и примеч. С.С. Арешватяна. – М.: Мысль, 1975. – С. 101–196.
325. Давид Анахт. Определения философии // Там само. – С. 29–100.
326. Давид Анахт. Толкование «Аналитики» Аристотеля // Там само. – С. 197–236.
327. 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.
328. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Сочинения. Толкования Максима Исповедника / вступ. ст., подготовка греч. текста, пер. Г. М. Прохорова. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 207–567.
329. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Там само. – С. 737–765.
330. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Там само. – С. 37–207.
331. Дионисий Ареопагит. Послания // Там само. – С. 765–859.
332. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / вступ. ст., подготовка греч. текста, пер. Г. М. Прохорова. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 13–181.

333. Иоанн Дамаскин. Беседа сарацина с христианином // Творения. – Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. М. Козлова и Д. Афинагенова. – М.: Мартис, 1997. – С. 75–81.
334. Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы / Пер. с древнегреч. А. И. Сагарды. – М.: Екклесия Пресс, 1999. – 110 с.
335. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Преподобный Иоанн Дамаскин / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. – 416 с.
336. Иоанн Дамаскин. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Творения. – Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. М. Козлова и Д. Афинагенова. – М.: Мартис, 1997. – С. 82–118.
337. Иоанн Дамаскин. О сложной природе против акефалов // Там само. – С. 194–201.
338. Иоанн Дамаскин. О трисвятой песни // Там само. – С. 202–222.
339. Иоанн Дамаскин. Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту // Там само. – С. 154–193.
340. Иоанн Дамаскин. Против манихеев // Там само. – С. 30–74.
341. Иоанн Дамаскин. Слово о вере против несториан // Там само. – С. 140–153.
342. Иоанн Дамаскин. Слово против несториан // Там само. – С. 119–139.
343. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с древнегреч. А. Бронзова. – СПб., 1893. – 168 с.
344. Каллист Ангеликуд [Катафигиот]. Уцелевшие главы о божественном единении и созерцательной жизни / Пер. с греч. Н. А. Леонтьева; ред. пер. А. Ф. Лосева; сверка пер. А. Г. Дунаева; прим. Н. А. Леонтьева, В. В. Бибикина, А. Г. Дунаева // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Сост., общ. ред., пред. и прим. А. Г. Дунаева. – М.: Изд. Православного Братства святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. – С. 28–102.
345. Максим Исповедник. Вопросы к Фаласию: Вопросы I-LV // Творения / Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. С.Л. Епифановича и А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 2. – 286 с.
346. Максим Исповедник. Вопросы к Фаласию: Вопрос LIX / Пер. с др.-греч. и коммент. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. – 1999. – № 1 (19). – С. 48–71.
347. Максим Исповедник. Вопросы к Фаласию: Вопрос LX / Пер. с др.-греч. и коммент. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. – 2000. – № 1 (23). – С. 40–50.
348. Максим Исповедник. Вопросы к Фаласию: Вопрос LXI / Пер. с греч. А. И. Сидоров // Богословские труды. – № 38. – М.: ИСРПЦ, 2003. – С. 74–86.

349. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения / пер. с греч. П. К. Доброцветова. – М.: Паломник, 2008. – 303 с.
350. 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.
351. Максим Исповедник. Главы о любви // Там само. – С. 96–145.
352. Максим Исповедник. Десять глав о добродетели и пороке // Там само. – С. 261–262.
353. 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. Поспелов, иером. Дионисий (Шленов), А. В. Муравьев, ком. Д. А. Поспелов, Д. Е. Афиногенов. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – с. 147-237.
354. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения / Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 154–184.
355. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с франц., прим. архим. Нектария. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.
356. Максим Исповедник. Письма / Пер. с др. греч. Е. Начиткин; сост. Г.И. Беневиц. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 285 с.
357. Максим Исповедник. Послание Иоанну Кубикуларию 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.
358. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы // Там само. – С. 257–260.
359. Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни // Там само. – С. 75–95.
360. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Там само. – С. 185–202.
361. Марин. Прокл, или О счастье / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны / Сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Прогресс, 1993. – С. 165–185.
362. Марк Эфесский. О сущности и энергии (Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов) / Пер. с греч. А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Имя. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 472–486.
363. Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. с древнегреч. Ф.С.Владимирского. – М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. – 204 с.
364. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе / Пер. с древнегреч. – М., 1874. – VIII+198 с.
365. Петрици И. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоба / Иоанэ Петрици. – Москва: Мысль, 1984. – 286 с.
366. Порфирий. Введение в Категории Аристотеля / Пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого. – М., 1937.

367. Прокл. Гимны / Пер. с древнегреч. О. В. Смыки // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны / Сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Прогресс, 1993. – С. 153–161.
368. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с греч. Л. Ю. Лукомского. – СПб., 2006. – 895 с.
369. Прокл. Начала физики / Пер. с греч. С. Месяц. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001. – 115 с.
370. Прокл. Первоосновы теологии / Пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны / Сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Прогресс, 1993. – С. 9–149.
371. Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – 624 с.
372. Псевдо-Аристотель. О мире / Пер. И.И. Маханькова // Античность в контексте современности / Под ред. А.А.Тахо-Годи, И.М. Нахова. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – С. 150–168.
373. Феодор Раифский. Предуготовление // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ., коммент. А. И. Сидорова. Приложение II. – М.: Паломник, 2003. – С. 375–458.
374. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С.А., 2006. – 816 с.
375. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I / Пер. Т.Ю.Бородай. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 440 с.
376. Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Пер. Д. Е. Афиногенова. – М.: Индирик, 2002. – 206 с.

ДОСЛІДНИЦЬКА ЛІТЕРАТУРА

377. Абрамов А. И. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья / А. И. Абрамов // Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подгот. текста, предисл. В. В. Сербиненко. – М.: Круг, 2005. – С. 267–285.
378. Аверинцев С. С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера / С. С. Аверинцев // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – № 4–5. – Київ, 2001. – С. 81–88.
379. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975. – С. 266–285.
380. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М.: «CODA», 1997. – 343 с.
381. Аверинцев С. С. Софія – Логос: Словник / Сергей Аверинцев. – К.: Дух і Літера, 1999. – 464 с.
382. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С. С. Аверинцев // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С.17–64.

383. Аверинцев С. С. Философия VIII-XII вв. / С. С. Аверинцев // Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 36–58.
384. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / С. С. Аверинцев // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 42–77.
385. Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления / С. С. Аверинцев // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. – М.: Наука, 1979. – С. 83–98.
386. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / Илзетраут Адо ; Пер. с фр. Е. Ф. Шичалиной ; ред. М. В. Асмуса, А. И. Любжина. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2002. – 475 с.
387. Адо П. Духовные упражнения // Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; [пер. с фр. при участии В. А. Воробьева; общ. ред. изд. «Логос» (Москва)]; предисл. А. Дэвидсона. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – С. 213-226.
388. Адо П. Негативная теология // Там само. – С. 19-86.
389. Адо П. Плотин или Простота взгляда / Пьер Адо ; Пер. с фр. Е. Штофф. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 140 с.
390. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом Дэвидсоном / Пьер Адо ; Пер. с фр. В. А. Воробьева. – М., СПб., Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
391. Адо П. Что такое античная философия? / Пьер Адо ; Пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
392. Академічне релігієзнавство : Підручник / [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
393. Алексей (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики XIV века (преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила, преподобный Григорий Синаит) / Епископ Алексей. – Казань, 1906. – 93 с.
394. Амвросий (Погодин), арх. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния / Архимандрит Амвросий (Погодин). – Jordanville, N.Y., 1963. – 434 с.
395. Ангелу А. Жизнь и сочинения Николая, епископа Мефонского / А. Ангелу // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие: Сб. исслед. / Ред. П. В. Ермилов, А. Р. Фокин. – М.: Империиум Пресс, 2007. – С. 282–294.
396. Андрушко В. А. Ареопагитики в отечественной культуре XV-XVII вв. / В.А. Андрушко // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – Киев: Наукова думка, 1983. – С. 67–78.
397. Андрушко В. А. Как читали сочинения Дионисия исихасты и их противники / В.А. Андрушко // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. – Киев: Наукова думка, 1988. – С. 214–221.
398. Арешватян С. С. Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии / С. С. Арешватян // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. – М.: Мысль, 1975. – С. 5–28.
399. Арсений (Ивашенко), архимандрит. Николай, Мефонский епископ XII века, и его сочинения // Епископ Николай Мефонский и византийское

- богословие: Сб. исслед. / Ред. П.В. Ермилов, А. Р. Фокин. – М.: Имперіум Пресс, 2007. – С. 8–120.
400. Байер Х.-Ф. Проблема многообразности и креативности (по поводу статьи С. В. Красикова) / Х.-Ф. Байер // Античная древность и средние века. – Екатеринбург, 2000. – Вып. 31. – С. 284–290.
401. Байер Х.-Ф. Силлогизм Григория Паламы, показывающий или даже доказывающий, что Святой Дух исходит единственно от Отца / Х.-Ф. Байер // Там само. – Екатеринбург, 1999. – Вып. 30. – С. 288–293.
402. Байер Х.-Ф. Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. / Х.-Ф. Байер // Там само. – Екатеринбург, 2000. – Вып. 31. – С. 297–322.
403. Барабанов Н. Д., Коновалов А. В. Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: метаморфозы отношений / Н. Д. Барабанов, А. В. Коновалов // Там само. – Екатеринбург, 2000. – Вып. 30. – С. 294–302.
404. Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения / В. И. Барвинок. – Киев, 1911. – XXXIII, 366 с.
405. Безобразов П. В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл / П. В. Безобразов // Две книги о Михаиле Пселле. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 12–182.
406. Беневич Г. И. О соединении «Трудностей к Фоме» и «К Иоанну» у преп. Максима Исповедника / Г. И. Беневич // Вестник христианской гуманитарной академии. – 2007. – Т. 8. – Вып. 2. – СПб.: Изд-во РХГА, 2007. – С. 111–117.
407. Беневич Г. И. Дело Максима / Г. И. Беневич, А.М. Шуфрин // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. – СПб., 2007. – С. 13–153.
408. Берестов И. В. Свобода в философии Плотина / И. В. Берестов. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. – 382 с.
409. Биbihин В. В. [Вениаминов В.] Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы / В. Вениаминов // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Пер. с древнегреч., послесл. и ком. Биbihина В. В. – М.: Канон, 1995 – С. 344–381.
410. Биbihин В. В. Материалы к исихастским спорам / В.В. Биbihин // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия : Науч. сб. / под общ. ред. С. С. Хоружего. – М.: Изд-во Ди-Дик, 1995. – С. 177–207.
411. Бирюков Д. С. Описание личности как «схождения свойств» у Василия Кесарийского и античная философская традиция (в связи с проблемой универсалий) / Д. С. Бирюков // Философские и духовные проблемы науки и общества: Десятая Санкт-Петербургская Ассамблея молодых ученых и специалистов: Междисцип. гуманитар. семинар 23 ноября 2005 г. – СПб., 2006. – С.13–19.
412. Богачевська І. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / Ірина Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.
413. Бондаренко В. Д. Еволюція сучасного православного богослов'я / В. Д. Бондаренко. – К. : Знання, 1988. – 48 с.

414. Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции / В. Д. Бондаренко. – Симферополь: Таврия, 1989. – 176 с.
415. Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание Изборников 1073–1076 / С. В. Бондарь. – Киев: Наукова думка, 1990. – 149 с.
416. Бородин О. П. Географические знания / О. П. Бородин // Культура Византии: Вторая половина VII–XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 335–365.
417. Бородин О. П. Развитие географии в поздней Византии / О. П. Бородин // Культура Византии: XIII – первая половина XV в. – М.: Наука, 1991. С. 376–394.
418. Бородин О. П. Развитие географической мысли / О. П. Бородин // Культура Византии: IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С.432–466.
419. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скотта Эриугены / А. И. Бриллиантов. – М.: Мартис. 1998. – 446 с.
420. Бугай Д. В. Комментарий Прокла Диадоха на «Алкваид I» Платона. Методы философского истолкования / Д. В. Бугай // Вопросы философии. – 2001. – № 4. – С. 105–119.
421. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 69-86.
422. Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства / В. Е. Вальденберг. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – 536 с.
423. Варфоломей (Архондонис). Приобщение к таинству: православие в современном мире / Святейший Вселенский Патриарх Варфоломей; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – М.: Эксмо, 2008. – 368 с. – (Сер.: Золотой фонд христианства).
424. Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете православия / С.С. Верховской. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. – 464 с.
425. Верховской С. С. Несколько богословских вопросов связанных с халкидонским догматом / С.С. Верховской // Православная мысль. – Вып. IX. – Париж: YMCA-PRESS, 1953. – С. 34–39.
426. Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, епископа Эмесского в их отношении к древней философской и патристической литературе / Ф.С. Владимирский. – Житомир: тип. Денемана, 1912. – X+451 с.
427. Владимирский Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей / Ф.С. Владимирский // Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского; Ред. текста, сост. прим. М. Л. Харькова и М. А. Солоповой. – М.: Канон, 1998. – С. 176–439.
428. Вовк О. В. Пізнання Абсолютного Блага в філософії Платона / О. В. Вовк // Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник / Ред. рада: В.П. Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я.М. Стратій. – Вип. 2. – К., 1999. – С. 18–46.

429. Вовк О. В. Теорія софросіне як само- та Богопізнання в діалогах Платона / О. В. Вовк // *Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник/ Ред. рада: В.П. Загороднюк; Наук. ред. Я.М. Стратій. – Вип. 1. – К.: Вид-во “Кайрос”, 1998. – С. 5–14.*
430. Гайденко В. П. Западноевропейская наука в средние века. Общие принципы и учение о движении / В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов. – М.: Наука, 1989. – 352 с.
431. Гарнцев М. А. Дамаский о невыразимом / Михаил Гарнцев // *Логос. – 1999. – № 6. – С. 23–30.*
432. Гарнцев М. А. Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления: (Критический анализ исходных методологических установок) / М.А. Гарнцев // *Некоторые вопросы историко-философской науки / Под. ред. А.Д. Косичева, В. В. Богатова, А. Ф. Зотова. – М.: МГУ, 1984. С. 75–83. – 161 с.*
433. Глущенко А., диакон. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики / диакон Андрей Глущенко. – Киев, 2002. – 182 с.
434. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. С. Горский. – Киев: Наукова думка, 1988. – 214 с.
435. Горский В. С. София Киевская в контексте историко-философского исследования / В. С. Горский, С. Б. Крымский // *Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура. – Киев: Наукова думка, 1991. – С. 5–15.*
436. Горський В. С. До питання про джерела символізму Григорія Сковороди / В. С. Горський // *Сковорода Григорій: образ мислителя / Упоряд. В.М.Нічик та ін. – К., 1997. – С. 157–164.*
437. Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій: Навч. посібник для студентів ВУЗів / В. С. Горський. – К.: Наук. думка, 1996. – 286 с.
438. Гукова С. Н. Космологический трактат Виссариона Никейского / С. Н. Гукова // *Византийский временник. – М.: Наука, 1986. – № 47. – С. 145–156.*
439. Гукова С. Н. Естественнаоучные знания в палеологовский период / С. Н. Гукова // *Культура Византии XIII – первая половина XV в. – М., 1991. – С. 364–368.*
440. Гукова С. Н. Школа и образование в поздней Византии / С. Н. Гукова // *Там само. – С. 395–411.*
441. Даниелю Ж. Бог и мы / Ж. Даниелю; пер. с фр. Г. Смирнова; под ред. А. Мосина // *Символ. – 1998. – № 40. – С. 7-155.*
442. Даниелю Ж. Платон в христианском среднем платонизме / Ж. Даниелю / Пер. с фр. М. Матюшкиной // *Богословский сборник. – № 11. – М.: ПСТБИ, 2003. – С. 158–182.*
443. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії / Брайєн Дейвіс; пер. з англ. І. Гарника. – К.: Основи, 1996. – 269 с.
444. Диба [Чорноморець] Ю. П. Вольова здатність душі та свобода людини в антропології східної патристики / Ю. П. Диба // *Philosophia prima: метафізичні*

- питання: Щорічник / Ред. рада: В.П.Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я.М.Стратій. – К.: Вид-во "Кайрос", 1999. – С. 46–57.
445. Диба [Чорноморець] Ю. П. Пізнавальні здібності душі та theian episteme в “Містагогії” Максима Сповідника / Ю. П. Диба // *Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник/ Ред. рада: В. П. Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я. М. Стратій.* – К.: “Кайрос”, 1998. – С. 26–44. – 158 с.
446. Диба [Чорноморець] Ю. П. Східна патристика про ідею досконалої людини / Ю. П. Диба // *Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях.* – Вип. 11. – К.: Укр. центр дух. культури, 2000. – С. 52–71.
447. Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н.э.-220 н.э. / Джон Диллон: Пер. с англ. Е.В. Афонасина. – 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 2002. – 448 с.
448. Древнерусская космология / Григорьев А.В. и др. ; отв. ред. Г.С. Баранкова. – СПб.: Алетейя, 2004. – 480 с.
449. Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника / С. Л. Епифанович. – Киев, 1917. – XXIV, 222 с.
450. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович ; Ред. В.П. Лега. – М.: Мартис, 1996. – 220 с.
451. Жаворонков П. И. Культура Никейской империи / П. И. Жаворонков // *Культура Византии. XIII – первая половина XV в.* – М.: Наука, 1991. – С. 46–85.
452. Жаворонков П. И. Культура Эпирского царства / П. И. Жаворонков // *Там само.* – С. 120–137.
453. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / В. М. Живов // *Художественный язык средневековья.* – М.: Наука, 1982. – С. 108–127.
454. Жильсон Э. Бытие и сущность / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // *Жильсон Э. Избранное: Христианская философия.* – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 321–582.
455. Жильсон Э. Избранное. – Т. 1: Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского / Этьен Жильсон. М.; СПб., 1999. – 495 с.
456. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века / Этьен Жильсон ; Пер. с фр. и коммент. А. Н. Панасьев // *Богословие в культуре Средневековья.* – Киев: Путь к истине, 1992. – С. 5–48.
457. Жильсон Э. Философ и теология / Этьен Жильсон ; Пер с франц. К. Демидова. – М.: Гносис, 1995. – 192 с.
458. Зизиулас И. Евхаристия и Церковь: Сборник статей по православной эклесиологии / Митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас ; пер. с греч иеромонаха Леонтия (Козлова). М.: Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 332 с.
459. Зізіулас Й. Буття як спілкування: Дослідження особистісності і Церкви / Йоан Зізіулас ; Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 270 с.
460. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Евгений Зайцев. – М.: ББИ, 2007. – 296 с.
461. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование / С.М. Зарин. – СПб., 1907. – XV+693 с.

462. Зяблицев Ю. П. Платонизм и богословие Каллиста Катафигиота / Ю.П. Зяблицев // Беседа. – Париж. – 1990. – 8. – С. 30–38.
463. История философии: Запад – Россия – Восток. – Кн. 1: Философия древности и средневековья / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1995. – 480 с.
464. Ігнатенко М. Християнський неоплатонізм як принцип європейської культури / М. Ігнатенко // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №7–8. – С. 27–43.
465. Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем): в 3 т. / Вернер Йегер ; Пер. с нем. М. Н. Ботвинника, ред. И. А. Макаров. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1997. – Т. 2. – 334 с.
466. Каждан А. П. Византийская культура (X-XII вв.) / А. П. Каждан. – СПб : «Алетейя», 1997. – 280 с.
467. Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. – М., 1980. – 326 с.
468. Капуто Д. Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д. Ю. Дорофеев. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 458–479.
469. Карпов С. П. Культура Латинской Романии / С. П. Карпов // Культура Византии. XIII – первая половина XV в. – М.: Наука, 1991. – С. 138–187.
470. Карпов С. П. Культура Трапезундской империи / С. П. Карпов // Там само. – С. 86–119.
471. Кашуба М. В. Учение о «самовластии» человека в «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского, и его традиции в Киево-Могилянской академии / М. В. Кашуба // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – Киев: Наукова думка, 1983. – С. 127–137.
472. Кечакмадзе Н. Н. Грамматико-логический трактат Иоанна Итала / Н. Н. Кечакмадзе // Византийский временник. – Т. 27. – 1967. – С. 197–206.
473. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы / Архимандрит Киприан (Керн). – Париж: Имка-Пресс, 1950. – 450 с.
474. Китромилидис П. Эпоха Просвещения в Греции / Пасхалис М. Китромилидис ; Пер. с новогреч. М. Грацианского. – СПб.: Алетейя, 2007. – 424 с.
475. Климов О. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. – СПб. 1998. – 305 с.
476. Климов О., свящ. Опыт безмолвия: Человек в мировоззрении византийских исихастов / Под. ред. Б. В. Маркова. – СПб.: Алетейя, 2001. – 285 с.
477. Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание / Венделин Кнох; [пер. с итал. А. Чернякова]. – М. : Христианская Россия, 2006. – 328 с.
478. Ковалев С. А. Роль созерцания в неоплатонизме и средневековой философии (сравнительный анализ) // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. – С. 42–50.

479. Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии / А. Койре // Очерки по истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. Я. А. Ляткера; общ. ред. и предисл. А. П. Юшкевича. – Изд. 2-е, стереотип. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 51–73.
480. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну: Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 5–33. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).
481. Колодный А. Феномен религии: природа, структура, функциональность, тенденции / А. Колодный. – Киев: Світ знань, 1999. – 52 с.
482. Коновалов А. В. "Мессалианин" Григорий Палама и "православный" Григорий Акиндин: святой глазами еретика / А. В. Коновалов // Мир Православия: Сб. науч. статей; отв. ред. Герман, митрополит Волгоградский и Камышинский. – Волгоград, 2002. – Вып. 4. – С. 113–124.
483. Корет Э. Основы метафизики / Эмерих Корет; Пер. В. Терлецкого. – Киев: Тандем, 1998. – 246 с.
484. Костогрызова Л. Ю. Оценка паламитами и антипаламитами роли Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. / Л. Ю. Костогрызова // Античная древность и средние века. – 2000. – Вып. 31. – С. 290–296.
485. Красиков С. В. Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры / С. В. Красиков // Verbum – Вып. 3. / Отв. ред. Душин О. Э. – СПб. 1999. – С. 218–224.
486. Красиков С. В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) / С. В. Красиков // Античная древность и средние века. – Екатеринбург, 2000. – Вып. 31. – С. 266–283.
487. Красиков С. В. Григорий Палама как защитник аристотелевских силлогизмов в теологии / С. В. Красиков // Мир Православия: Сборник научных статей. – Выпуск 4. – Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного ун-та, 2003. – С. 125–130.
488. Красиков С. В. К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30-х гг. XIV в. / С. В. Красиков // Античная древность и средние века. – Екатеринбург, 1999. – Вып. 30. – С. 278–279.
489. Красиков С. В. Варлаам Калабрийский / С. В. Красиков // Православная энциклопедия. Москва: «Православная энциклопедия», 2003. – Т. 6. – С. 626–631.
490. Красиков С. В. Первое письмо Варлаама Калабрийского к Григорию Паламе / С. В. Красиков // История Византии и византийская археология: Тез. докл. X науч. Сюзюмовских чтений, 25–27 марта 1998 г. – Екатеринбург, 1998. – С. 49–50.
491. Красиков С. В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки / С. В. Красиков // Античная древность и средние века. – Екатеринбург, 2001. – Вып. 32. – С. 228–238.

492. Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы / Архиепископ Василий (Кривошеин) // Богословские труды. 1952 – 1983 гг. : Статьи, доклады, переводы. – Нижний Новгород: ИБИСКАН, 1996. – С. 114–209.
493. Кривошеин В. Святой Григорий Палама – личность и учение / Архиепископ Василий (Кривошеин) // Богословские труды. 1952 – 1983 гг. : Статьи, доклады, переводы. – Нижний Новгород: ИБИСКАН, 1996. – С. 209–229.
494. Критика философской апологии религии : [сб. научн. тр. / под ред. Б. А. Лобовика]. – Киев : Наукова думка, 1985. – 278 с.
495. Лега В. П. Плотин, Патристика и современность. Апологетические очерки / В. П. Лега. – М.: ПСТБИ, 2002. – 77 с.
496. Лиичану Г. Значение Давида Непобедимого в истории философии / Г. Лиичану // Философия Давида Непобедимого. – М.: Наука, 1984. – С. 36–44.
497. Литаврин Г. Г. Заключение. Основные черты культуры поздней Византии (XIII – первая половина XV в.) / Г. Г. Литаврин // Культура Византии. XIII – первая половина XV в. – М.: Наука, 1991. – С. 585–607.
498. Лобач В. В. Неоплатонизм / В. В. Лобач // Всемирная энциклопедия: Философия. – М., 2001. – С. 693–694 с.
499. Лобкович Н. Дедукция чувственности: онтологический статус чувственного познания / Николаус Лобкович // Вечная философия и современные размышления о ней : Пер. с англ. и нем. – М.: Сигнум Веритас, 2007. – 296 с.
500. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – Киев : Наук. думка, 1986. – 246 с.
501. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетия. Кн. 1 / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
502. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1980. – 766 с.
503. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. – Кн. I / А. Ф. Лосев. – М.: «Искусство», 1988. – 413 с.
504. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. – Кн. II / А. Ф. Лосев. – М.: «Искусство», 1988. – 448 с.
505. Лосев А. Ф. Неоплатонизм / А. Ф. Лосев // Словарь античной философии: Избранные статьи. – М.: Мир идей; АО АКРОН, 1995. – С. 118–139.
506. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
507. Лосев А. Ф. Средневековая диалектика / А. Ф. Лосев // Имя: Сочинения и переводы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 246–308.
508. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Бытие–Имя–Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 31–61.
509. Лосский В. Н. Догматическое богословие / Вл. Лосский ; Пер. с фр. // Мистическое богословие.– Киев: Путь к Истине, 1991. – С. 261 – 337.

510. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский ; Пер. с фр. // Там само. – С. 95–261.
511. Луканин Р. К. Органон Аристотеля / Р. К. Луканин. – М.: Наука, 1984. – 303 с.
512. Лукомский Л. Ю. Апофатика и «учение об эманации» у Плотина / Л. Ю. Лукомский // АКАДЕΜΙΑЕ: Материалы и исследования по истории платонизма: Межвуз. сб. – Вып. 2 / Под ред. Р.В. Светлова, А.В. Цыба. – СПб.: СПбГУ, 2000. – С. 160–179.
513. Лукомский Л. Ю. Афинская школа неоплатонизма и комментарий Прокла к «Пармениду» Платона / Л. Ю. Лукомский // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с греч. Лукомского Л.Ю. – СПб., 2006. – С. 693–721.
514. Лукомский Л. Ю. [Примечания] / Л. Ю. Лукомский // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с греч. Лукомского Л.Ю. – СПб., 2006. – С. 722–853.
515. Лукомский Л. Ю. Прокл Диадок и главный труд его жизни «Платоновская теология» / Л. Ю. Лукомский // Прокл. Платоновская теология/ Пер. с древнегреч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л.Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – С. 509–527.
516. Лурье В. М. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха / В. М. Лурье // Византия: Общество и Церковь: Сб. науч. ст. – Армавир: Армавирский государственный педагогический университет, 2005. – С. 5–133.
517. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова / В. М. Лурье. – СПб.: Аxioma, 2006. – XX+553 с.
518. Лурье В. М. [Послесловие и комментарии] / В. М. Лурье // Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – СПб.: Византинороссика, 1997. – С. 325–479.
519. Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели / Я. Н. Любарский. – СПб., 1999. – 384 с.
520. Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество / Я. Н. Любарский // Две книги о Михаиле Пселле. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 183–542.
521. Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 416 с.
522. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 415 с.
523. Макаров А. И. Неоднозначность религиозно-философских оснований Ареопагитик в связи с некоторыми особенностями идейной жизни средневековой Европы и Руси / А. И. Макаров // Макаров А.И., Мильков А.А., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. – М.: Кригъ, 2002. – С. 35–80.
524. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (На примере гомилий) / Д. И. Макаров. – СПб.: изд. Олега Абышко, 2003. – 544 с.

525. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению Григория Паламы / Георгий Мандзаридис ; Пер. с англ. В. Петухова. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 127 с.
526. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV-XV вв / И. П. Медведев . – СПб.: Алетейя, 1997. – 341 с.
527. Медведев И. П. Особенности философской мысли в Византии XIV-XV вв. / И. П. Медведев // Культура Византии. XIII – первая половина XV в. – М.: Наука, 1991. – С. 242–254.
528. Медведев И. П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры / И. П. Медведев // Там само. – С. 224–241.
529. Мейендорф И. Ф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Протоиерей Иоанн Мейендорф ; Пер. Г. Н. Начинкина; под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье. – 2-е изд. – СПб.: Византинороссика, 1997. – 479 с.
530. Мейендорф И. Ф. Иисус Христос в восточном православном богословии / Протоиерей Иоанн Мейендорф ; Пер. с англ. О. Давыденкова, Л. А. Успенской, прим. А. И. Сидорова – М.: ПСТБИ, 2000. – 318 с.
531. Мейендорф И. Ф., прот. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций /Протопресвитер Иоанн Мейендорф ; Пер. с англ. Л. Волохонской. – 2-е изд. – Нью-Йорк: R.V.R., 1985. – 357 с.
532. Мейендорф И. Ф., прот. Человечество Христа: Пасхальная тайна / Протоиерей Иоанн Мейендорф ; Пер. с англ. иер. К.Польскова // Богословский сборник. – М.: ПСТБИ, 2000. – Вып.V. – С. 5–50.
533. Мейендорф И. Ф., протоиерей. 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.
534. Мейендорф И. Ф., протоиерей. Святой Григорий Палама и православная мистика / Протоиерей Иоанн Мейендорф // Там само. – С. 277–336.
535. Месяц С. В. Введение / С. В. Месяц // Прокл. Начала физики / Пер. с греч. С. Месяц. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001. – С. 7–49.
536. Месяц С. В. Дискуссия об эфире в античности / С. В. Месяц // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 63–101.
537. Месяц С. В. К вопросу о частных сущностях у Аммония Александрийского. По поводу статьи В.М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» / С. В. Месяц // Богословский вестник. – 2005–2006. – № 5–6. – С. 670–680.
538. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века / С. В. Месяц // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823–858.

539. Миллер Т. А. Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский / Т. А. Миллер // *Античность и Византия*. – М., 1975. – С. 140–155.
540. Михайлов П. Б. Деятельность разума в богословии. Анализ понятия *epinoia* в древнехристианской и позднеантичной письменности / П. Б. Михайлов // *Вестник ПСТГУ* – М., 2006. – № 1 (15). – С. 52–81.
541. Модест [Стрельбицкий Д. К.], игумен. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих / Игумен Модест. – Киев, 1860. – 130 с.
542. Можейко М. А. Бог / М. А. Можейко // *Философия: Всемирная энциклопедия*. – М.; Минск, 2001. – С. 119–122.
543. Мозговий І. П. Неоплатонізм і християнство / І. П. Мозговий. – Суми: Козацький вал, 1997. – 216 с.
544. Назаров В. Н. Введение в теологию : Учебное пособие / В. Н. Назаров. – М. : Гардарики, 2004. – 320 с.
545. Нестерова О. Е. *Allegoria pro tyrologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху / О. Е. Нестерова. – М., 2006. – 304 с.
546. Нуцубидзе Ш. И. История грузинской философии / Ш.И. Нуцубидзе // *Собрание сочинений*. – в 5 т. – Т. 5. – Тбилиси: «Мецниереба», 1988. – 597 С.
547. Нуцубидзе Ш. И. Руставели и восточный Ренессанс / Ш.И. Нуцубидзе // *Там само*. – Т. 4. – 333 С.
548. Омелянчик В. И. *Λογος* и *ratio*: перспективы рациональности / В. И. Омелянчик // *Логика и проблема рациональности* / Отв. ред. М.В. Попович. – Киев: Наук. думка, 1993. – С. 6–35.
549. Омелянчик В. И. Возможность, структура, действие (введение в модальный реализм) / В. И. Омелянчик. – Киев: Наук. думка, 1991. – 350 с.
550. Онищенко А.С. К вопросу о структуре религиозного сознания / А. Онищенко и др. // *Вопросы атеизма*. – 1982. – Вып. 18. – С. 91-98.
551. Отто Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб. : АНО «Изд-во С.Петербур. ун-та», 2008. – 272 с.
552. Павел (Черемушкин), иеромонах. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай, Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) / Иеромонах Павел (Черемушкин) // *Епископ Николай Мефонский и византийское богословие: Сб. исслед.* / Ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. – М.: Империиум Пресс, 2007. – С. 190–271.
553. Павленко П. Етичне та універсальне в ранньому християнстві: засади особливості, тенденції : Монографія / Павло Павленко. – К.: Абрис, 2009. – 527 с.
554. Павленко П. Платон і християнство / Павло Павленко. – Біла Церква : Мустанг, 2001. – 241 с.
555. Пашков К. В. Дар и благодарение в контексте христианской постмодернистской антропологии. –

http://theology.in.ua/ua/bp/theological_library/theological_books/38480/

[дата

звертання: 31.05.2011].

556. Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике / Божидар Пейчев ; Пер. с болгарского В.С. Горского. – Киев: Наук. думка, 1983. – 152 С.
557. Петров В. В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII века / В. В. Петров. – М., 2007. – 201 с.
558. Поляковская М. А. «Апология I» Димитрия Кидониса как памятник византийской общественной мысли XIV века / М. А. Поляковская // Византия. Византийцы. Византинисты. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. – С. 60–75.
559. Поляковская М. А. Димитрий Кидонис и Запад (60–е гг. XIV в.) / М. А. Поляковская // Социальное развитие Византии: Межвуз. тематический сб. – Свердловск, 1979. – С. 46–57.
560. Поляковская М. А. Интеллектуалы и власть в Византии / М. А. Поляковская // Византия. Византийцы. Византинисты. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. – С. 109–132.
561. Поляковская М. А. К социальной характеристике поздневизантийского общества: Кавасилы / М. А. Поляковская // Там само. – С.205–221.
562. Поляковская М. А. К характеристике византийской образованности: учителя и ученики / М. А. Поляковская // Там само. – С. 47–59.
563. Поляковская М. А. Общественно-политическая мысль Византии (40–60–е гг. XIV в.) / М. А. Поляковская . Свердловск, 1981. – 81 с.
564. Поляковская М. А. Общество, власть, интеллектуальная элита / М. А. Поляковская // Византия. Византийцы. Византинисты. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. – С. 178–186.
565. Поляковская М. А. Портреты византийских интеллектуалов / М. А. Поляковская. – Екатеринбург, 1992. – 255 с.
566. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина / И.В. Попов // Труды по патрологии / Ред. иером. Евфимий (Моисеев), М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь. – Т. 2. – Сергиев Посад, 2005. – 776 с.
567. Попов К. Блаженный Диадок, епископ Фотики древнего Эпира и его творения / Константин Попов. – Киев, 1903. – Т.1. – 620 с.
568. Попов П. С. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения / П. С. Попов, Н. И. Стяжкин. – М.: Изд-во МГУ, 1974.
569. Попович М. В. Григорій Сковорода: філософія свободи / Мирослав Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
570. Попович М. В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте / М. В. Попович. – К.: Наук. думка, 1979. – 243 с.
571. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
572. Пролеев С. В. История античной философии / С. В. Пролеев. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 2001. – 512 с. – (Серия: «Образовательная библиотека»).

573. Рансимэн С. Великая Церковь в пленении: История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 году до 1821 года / Стивен Рансимэн. Пер. с англ. Л.А. Герд. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2006. – 460 с.
574. Религиоведение : Энциклопедический словарь / [Под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян]. – М. : Академический Проект, 2006. – 1256 с.
575. Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / Дж. М. Рист ; Пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2005. – 318 с.
576. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / В. Я. Саврей. – М.: URSS, 2005. – 1005 с.
577. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.
578. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / Н. И. Сагарда ; Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. – М.: ИСРПЦ, 2004. – 796 с.
579. Садов А. И. Виссарион Никейский: Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма / А. И. Садов. – СПб, 1883. – XX, 282 с.
580. Самодурова З. Г. Естественнонаучные знания / З. Г. Самодурова // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 408–431.
581. Самодурова З. Г. Естественнонаучные знания / З. Г. Самодурова // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. – М.: Наука, 1989. – С.296–334.
582. Самодурова З. Г. Школы и образование / З. Г. Самодурова // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 478–503.
583. Самодурова З. Г. Школы и образование / З. Г. Самодурова // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 366–400.
584. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб.: Изд. – СПбУ, 1996. – 232 с.
585. Светлов Р. В. Дамаский Диадок как представитель афинской школы неоплатонизма / Р. В. Светлов, Л.Ю. Лукомский // Дамаский Диадок. О первых началах/ Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского; Подготовка Л.Ю. Лукомского, Р.В. Светлова. – СПб.: РГХИ, 2000. – С. 755–828.
586. Светлов Р. В. Платонизм и происхождение "интеллектуализма" в понимании первоначала / Р. В. Светлов // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма: Межвуз. сб. / под ред. Р.В. Светлова и А.В. Цыба. – Вып. 1. – СПб., 1997. – С. 11–33.
587. Светлов Р. В. Пространство самопознания (Плотин. Первая Эннеада) / Р. В. Светлов // Там само. – Вып. 6 / под ред. А.В. Цыба. – СПб.: СпбГУ, 2005. – С. 172–189.
588. Сергиевский В. Антропология Дионисия Ареопагита / Епископ Сергиевский Василий // Православное учение о человеке: Избр. ст. – Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 62–77.
589. Сидаш Т. Г. Неоплатонизм и христианство. Ч. 1. / Т. Г. Сидаш // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I–V/ Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2005. – С. 368–474 с.

590. Сидаш Т. Г. Неоплатонизм и христианство. Ч. 2. / Т. Г. Сидаш // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX/ Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2005. – С. 340–410.
591. Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения / А. И. Сидоров // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ. статья, коммент. А. И. Сидорова. – М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. – С. 5–22.
592. Сирцова О. М. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці / Олена Сирцова. – К.: Видавничий дім “КМ Academia”, Унів. вид. “Пульсари”, 2000. – 326 с.
593. Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики / А. В. Ситников. – СПб.: Алетейя, 2001. – 242 с.
594. Скабаланович Н. А. Византийская наука и школы в XI веке / Н. А. Скабаланович // Византийское государство и церковь в XI веке: От смерти Василия II Болгароборцы до воцарения Алексея I Комнина. – Кн. II. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – С. 173–222.
595. Слинин Я. А. Богословие и логика в «Источнике знания» св. Иоанна Дамаскина / Я. А. Слинин // Иоанн Дамаскин. Источник знания. – СПб.: Наука, 2006. – С. 289–357.
596. Соколов И. И. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. / И. И. Соколов // Св. Григорий Палама, архиепископ Фесалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела / Вступ. ст. А. В. Маркидонова. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2004. – С. 125–156.
597. Соколов И. И. Св. Григорий Палама, архиепископ Фесалоникийский, его труды и учение об исихии / И. И. Соколов // Там само. – С. 46–124.
598. Соколов И. И. Ученое богословское общество Византии / И. И. Соколов // Лекции по истории греко-восточной Церкви. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2005. – С. 5–123.
599. Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма / М. А. Солопова. – М.: Наука, 2002. – 224 с.
600. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени) / Профессор А. Спасский. – Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. – 650 с.
601. Столяров А. А. Патрология и патристика: Краткое введение / А. А. Столяров. 2-е изд. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. – 156 с.
602. Суини М. Лекции по средневековой философии. – Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада / Майкл Суини ; Пер. с англ. А. К. Лявданского. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 304 с.

603. Тевзадзе Г.В. Философское мировоззрение Петрици / Г.В. Тевзадзе // Петрици И. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха. Москва: Мысль, 1984. – С. 3–24.
604. Термінологічно-правописний поради́ник для богословів та редакторів богословських текстів : для видань УКУ / [головн. ред. М. Петрович]. – Львів, 2005. – 130 с.
605. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX – поч. XX ст. / А. Г. Тихолаз. – К.: Парапан, 2002. – 320 с.
606. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение / Д. М. Угринович. – М.: Мысль, 1973. – 238 с.
607. Удальцова З. В. Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» / З. В. Удальцова // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С.467–477.
608. Удальцова З. В. Культура византийского общества / З. В. Удальцова / Отв. ред. Е. В. Гутнова. – М.: Наука, 1988. – 288 с.
609. Удальцова З. В. Философские труды Виссариона и его влияние в Италии / З. В. Удальцова // Византийский временник. – 1973. – № 35. – С. 75–88.
610. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Роуэн Уильямс; [Пер. с англ. Д. Морозова, Ю. Вестель]. – К.: Дух і літера, 2009. – 335 с.
611. Успенский Ф. Н. Очерки византийской образованности / Ф. Н. Успенский. – М., 2001. – 442 с.
612. Успенский Ф. Н. Синодик в неделю православия / Ф. Н. Успенский. – Одесса, 1893. – 96 с.
613. Филипович Л. О. Українське релігієзнавство в контексті світової науки про релігію / Л. Филипович // Академічне релігієзнавство України / кол. монограф. під ред. А. М. Колодного. К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2006. – С. 69-92.
614. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Норберт Фишер ; Пер. с нем. Г. Вдовина. – М.: Христианская Россия, 2004. – 413 с.
615. Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Протоиерей Георгий Флоровский. – Киев: Путь к истине, 1991. – 599 с.
616. Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства / Е. И. Хлебосолов. – СПб.: Алетейя, 2007. – 178 с.
617. Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / Э. Хонигман. Пер. с фр. Ш. Нуцубидзе. – Тбилиси, 1955. – 79 с.
618. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении / С. С. Хоружий // После перерыва. Пути русской философии. Учебное пособие. – СПб., Изд-во «Алетейя», 1994. – С. 276–411.
619. Хоружий С. С. К феноменологии аскетики / Сергей Хоружий. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
620. Христокін Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Х. Янарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2007. – № 1. – С. 142–150.

621. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Зб. наук. праць / Відп. ред. П.Ю. Павленко – № 43 – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2008. – С. 61-69.
622. Христокін Г. В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 2. – С. 180–189.
623. Чайка Т.А. Нравственные альтернативы средневекового сознания в древнерусской агиографической литературе / Т. А. Чайка // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. – Киев: Наук. думка, 1988. – С.177–184.
624. Чалоян В. К. Гносеология Давида Непобедимого / В. К. Чалоян // Философия Давида Непобедимого. – М.: Наука, 1984. – С. 131–138.
625. Черноморец Ю. Сергей Аверинцев и современная наука о византийской философии / Юрий Черноморец // Память и история: на перекрестке культур / Сост. К.Б. Сигов. – Киев: Дух і літера, 2009. – С. 342–357.
626. Черняков А. Г. Бог без бытия Дионисия Ареопагита и странствия рефлексии / А. Г. Черняков // Богословие, философия, словесность: Труды ВРФШ. – СПб., 2000. – С. 105–141.
627. Чистякова О. В. Византия–Русь–Россия.: Философско-антропологические традиции / О. В. Чистякова. – Краснодар, М.: Кубанский гос. ун-т, РФО, 2005. – 224 с.
628. Чорний І. П. Онтологічно-сміслова структура буття у філософії античного неоплатонізму: Конспект лекцій / І. П. Чорний, А. Ф.Косівчук. – Чернівці: Рута, 2000. – 54 с.
629. Чорноморець Є. М. Естетика псевдо-Діонісія Ареопагита / Є. М. Чорноморець // Актуальні проблеми історії, теорії, та практики художньої культури: Випуски IV-V: Зб. праць. Ч. I. – К., 2000. – С. 153–165.
630. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики. Дисертація на здобуття звання канд. філос. наук: 09.00.05 / Чорноморець Юрій Павлович. – Київ, 2002. – 198 с.
631. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики. Автореферат дисертації на здобуття звання канд. філос. наук: 09.00.05 / Чорноморець Юрій Павлович. – Київ, 2002. – 21 с.
632. Чорноморець Ю. П. Вчення про природне споглядання в антропології східної патристики / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях. – Вип. 21. – К.: Укр. центр дух. культури, 2001. – С. 3–12.
633. Чорноморець Ю. П. Актуальність історико-філософських досліджень біографії та творчості Максима Сповідника / Ю. П. Чорноморець // Практична філософія. – 2006. – № 1 (19). – С. 164–171.
634. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагита до Геннадія Схоларія / Юрій Чорноморець. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.

635. Чорноморець Ю. П. Виникнення візантійського неоплатонічного есенціалізму / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях. – Вип. 72. – К.: Укр. центр дух. культури, 2008. – С. 168–177.
636. Чорноморець Ю. П. Виникнення світів за Максимом Сповідником / Ю. П. Чорноморець // *Sententiae*: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства): Зб. наук. праць / Відп. ред. О.Хома. – Вип. XIX-XX (2, 2008 – 1, 2009). – Вінниця: ВНТУ, 2009. – С. 91–107.
637. Чорноморець Ю. П. Вчення Максима Сповідника про трансцендентальні властивості першопринципу як регулятиви розвитку світу / Ю. П. Чорноморець // *Sententiae*: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Зб. наук. праць / Відп. ред. О.Хома. – Вип. XIV-XV (1–2, 2006). – Вінниця: вид-во ВНТУ «Універсум-Вінниця», Критика, 2006. – С. 155–165.
638. Чорноморець Ю. П. Вчення про Бога в Собі за «Містагогією» Максима Сповідника / Ю. П. Чорноморець // *Практична філософія*. – 2006. – № 2 (20). – С. 174–180.
639. Чорноморець Ю. П. Вчення про природне споглядання в антропології східної патристики / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях. – Вип. 21. – К.: Укр. центр дух. культури, 2001. – С. 3–12.
640. Чорноморець Ю. П. Вчення Прокла про головні атрибути Божественного і філософська теологія Максима Сповідника / Ю. П. Чорноморець // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова*. – Серія № 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наук. праць. – К.: Вид-во Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2008. – № 17 (30). – С. 97–105.
641. Чорноморець Ю. П. Гуманістичні традиції у викладанні філософії у Візантії / Ю. П. Чорноморець // *Проблеми гуманізації навчання та виховання у вищому закладі освіти: матеріали Сьомих Ірпінських міжнародних педагогічних читань*. – Ч. I. – Ірпінь: Національний університет ДПС України, 2009. – С. 73–75.
642. Чорноморець Ю. П. Діяльність Бога в Самому Собі за Максимом Сповідником / Ю. П. Чорноморець // *Практична філософія*. – 2006. – № 3 (21). – С. 163–169.
643. Чорноморець Ю. П. Докази існування Бога в грецькій патристиці / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях. – Вип. 69. – К.: Укр. центр дух. культури, 2008. – С.188–197.
644. Чорноморець Ю. П. Зарубіжні дослідження антропології Максима Сповідника / Ю. П. Чорноморець // *Українське релігієзнавство: Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України*. Зб. наук. праць / Відп. ред. П.Ю. Павленко – № 47 – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2008. – С. 213–221.

645. Чорноморець Ю. П. Значення праць професора Київської Духовної Академії С. Л. Єпіфановича в дослідженні творчості християнського неоплатоніка Максима Сповідника / Ю. П. Чорноморець // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавства і Відділення філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. – № 45. – К., 2008. – с. 160–168.
646. Чорноморець Ю. П. Інтелектуалістичний характер містичної теогносії у творчості Максима Сповідника / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях. – Вип. 68. – К.: Укр. центр дух. культури, 2008. – сс.92–101.
647. Чорноморець Ю. П. Історико-філософська оцінка системи Максима Сповідника у працях С.Єпіфановича / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – К.: Укр. центр дух. культури, 2007. – Вип. 66. – С. 227–240.
648. Чорноморець Ю. П. Історія реконструкції богословсько-філософської системи Максима Сповідника в зарубіжних дослідженнях / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – К.: Укр. центр дух. культури, 2008. – Вип. 67. – С. 48–59.
649. Чорноморець Ю. П. Логіка Іоанна Дамаскіна – фундамент філософії візантійського есенціалізму / Ю. П. Чорноморець // Філософська думка: Іст.-філософ. спецвип. Sententiae. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). XXI (1–2010). К., Вінниця: Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАНУ, ВНТУ, 2010. – С 113–123.
650. Чорноморець Ю. П. Мислення Бога про створені світи за Максимом Сповідником / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – К.: Укр. центр дух. культури, 2006. – Вип. 55. – С. 182–195.
651. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: філософський альманах : [зб. наук. пр]. – К.: Укр. центр дух. культури, 2004. – Вип. 42. – С. 36–47.
652. Чорноморець Ю. П. Практична філософія в Ареопагітиках / Ю. П. Чорноморець // Практична філософія. – 2009. – № 1. – С. 181–188.
653. Чорноморець Ю. П. Проблема авторства Ареопагітик / Ю. П. Чорноморець // Практична філософія. – 2008. – № 2 (28). – С. 201–210.
654. Чорноморець Ю. П. Філософія як коментар: свобода мислення у затінку авторитетів (Методологія філософської теології Максима Сповідника) / Ю. П. Чорноморець // Вісник Харківського Національного університету імені В.Н. Каразіна. 2007. – № 791. – Сер.: Теорія культури і філософія науки. – Вип. 33. – С. 131–139.
655. Чорноморець Ю. П. Філософія як мислення, практика і містерія (у творчій спадщині Максима Сповідника) / Ю. П. Чорноморець // Практична філософія. – 2008. – № 1 (27). – С. 169–175.
656. Чорноморець Ю. П. Філософська теологія Ареопагітик / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: Філософ. альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях. – Вип. 71. – К.: Укр. центр дух. культури, 2008. – С.173–183.

657. Чорноморець Ю. Віра як акт розумної волі / Юрій Чорноморець, Тетяна Левченко // Колегія: Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві. – №3 (16). – К.: Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2008. – С. 137–153.
658. Шапошников Л. Е. Философия и догматическое богословие в России / Л. Е. Шапошников. – СПб., 1998. – 289 с.
659. Шёнборн К. Бог послал Сына Своего: Христология / Кристоф Шёнборн ; Пер. с нем. Е. Верещагин. – М.: Христианская Россия, 2003. – 409 с.
660. Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы / Кристоф Шёнборн ; Пер. с нем. Е. М. Верещагин. – Милан-М.: «Христианская Россия», 1999. – 231 с.
661. Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции / Филипп Шеррард / Пер. с англ. Ю. Каннского. – М.: Фонд «Храм» 2006. – 304 с.
662. Шичалин Ю. А. История античного платонизма (в институциональном аспекте) / Ю. А. Шичалин. – М.: Греко-латинский кабинет, 2000. – 439 с.
663. Шичалин Ю. А. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // Христианство и культура: Сб. докладов VIII Рождественских образовательных чтений. – М.: РПЦ, Отдел религиозного образования и катехизации, 1999. – С. 14–23.
664. Шичалин Ю. А. Неоплатонизм // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 413–415.
665. Шичалин Ю. А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии / Ю. А. Шичалин // Православное учение о человеке: Избр. ст. – М.–Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 32–43.
666. Шмидт Э.Г. Традиция и новаторство в «Пролегоменах» Давида Непобедимого / Э. Г. Шмидт // Философия Давида Непобедимого. – М.: Наука, 1984. – С. 63–73.
667. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение / Фома Шпидлик ; Пер. с пол. Д.Сизоненко. – М.: Паолине, 2000. – 493 с.
668. Щеглов А. П. Древнерусская ноуменальная космология / Андрей Щеглов. – М.: Мосты культуры, 1999. – 196 с.
669. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога /Христос Яннарас // Избранное: Личность и Эрос; Пер. с новогреч. Г. Вдовиной; Состав. послесл., А. И. Кырлежев. – М.: Политическая энциклопедия, 2005. – С. 7–88.
670. Яроцький П. Християнство: контекст світової історії та культури / Петро Яроцький. – К. : Світ знань, 2000. – 87 с.
671. A Patristic Greek Lexicon / Ed. Lampe G. W. H. – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 1568 p.
672. Aggelopouloy A.A. Νικόλαος Καβασιλας Χαμαετος. Η ζωη και το εργον αυτου / Athanasios A. Aggelopouloy. – Θεσσαλονικη, 1970. – 128 p.
673. Alfind M. R. Plotinus and the Possibility of Non-propositional Thought / M. R. Alfind // Ancient Philosophy. – 1988. – № 8. – P. 273–284.

674. Allchin A. M. The appeal to experience in the Triads of St Gregory Palamas / A. M. Allchin // *Studia Patristica*. – 1966. – № 8. – P. 323–328.
675. Allen P.. Severus of Antioch / Pauline Allen, C.T. Robert Hayward. – L., N. Y.: Routledge, 2004. – 100 p.
676. Anastos T. L. Gregory Palamas' radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis model of God / Thomas L. Anastos // *Greek Orthodox Theological Review*. – 1993. – № 38. – P. 335–349.
677. Andia Y. de. Henôsis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite / Ysabel de Andia. – Leiden, Köln, N. Y.: Brill, 1996. – 510 p.
678. Andia Y. de. Symbole et euchariste chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne / Ysabel de Andia // *The Eucharist in Theology and Philosophy* / Ed. Perczel I., R. Forrai, G.Gereby. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – P. 37–66.
679. Annas J.E. Hellenistic Philosophy of Mind / Julia E. Annas. – Berkeley: University of California Press, 1991. – 246 p.
680. Anton J. P. Neoplatonic Elements in Arethas' Scholia on Aristotle and Porphyry / John P. Anton // *Actes du Colloque Internationale "Le Neoplatonisme dans la Philosophie Medievale"*. Corfou 1995. – Turnhout-Louvain, 1997. – P. 291–306.
681. Anton J. P. Some Logical Aspects of the Concept of "Hypostasis" in Plotinus / John P. Anton // *Review of Metaphysics*. – 1977. – № 31:2. – P. 258–271.
682. Arabatzis G. Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques : Le récit d'anne comnène sur Jean Italos revisité / Georges Arabatzis // *Byzantinische Zeitschrift*. – 2002. – № 95 (2). – P. 403–415.
683. Armstrong A. H. Introductory / A. Hilary Armstrong // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A.H. Armstrong. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 1–9.
684. 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.
685. Armstrong A. H. Negative Theology / A. Hilary Armstrong // *Downside Review*. – 1977. – № 95. – P. 176–189.
686. 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.
687. Armstrong A. H. Platonic Eros and Christian Agape / A. Hilary Armstrong // *Downside Review*. – 1961. – № 79. – P. 105–121.
688. Armstrong A. H. Platonic Mirrors / A. Hilary Armstrong // *Eranos Jahrbuch*. – 1986. – № 55. – P. 147–181.
689. Armstrong A. H. Salvation, Plotinian and Christian / A. Hilary Armstrong // *Downside Review*. – 1957. – № 75. – P. 126–139.
690. Armstrong A. H. Some Comments on the Development of the Theology of Image / A. Hilary Armstrong // *Studia Patristica*. – 1966. – № 9. – P. 117–126.

691. Armstrong A. H. The Escape of the One: an Investigation of some possibilities of Apophatic Theology imperfectly realized in the West / A. Hilary Armstrong // *Studia Patristica*. – 1973. – № 13. – P. 77–89.
692. Arthur R.A. Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria / Rosemary A. Arthur. Bodmin: MPG Books, 2008. – 211 p.
693. Arthur R.A. A Sixth-Century Origenist: Stephen bar Sudhaili and his Relationships with Ps.-Dionysios / Rosemary A. Arthur // *Studia Patristica*. – 2001. – № 35. – P. 369–373.
694. 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.
695. 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.
696. Athanassopoulos C. Anti-Thomism in Byzantine Philosophy / Constantinos Athanassopoulos // *Philosophy and Orthodoxy*. – Athens, 1994. – P. 41–93.
697. Aubineau M. Georges Hieromnemon ou Georges Pachymeres, commentateur du Pseudo-Denys? / Michel Aubineau // *Journal of Theological Studies*. – 1971. – № 22. – P. 541–544.
698. Aujoulat N. Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie / Noël Aujoulat. – Leiden: Brill, 1986. – 445 p.
699. Aversatjan S. David l'Invincible et sa doctrine philosophique / S. Aversatjan // *Revue des études arméniennes*. – 1981. – № 15. – P. 33–43.
700. Azkoul M. St. Gennadius Scholarius and the Latin theological tradition: an introduction / M. Azkoul // *The Patristic and Byzantine Review*. – 1991. – № 10:3. – P. 167–172.
701. Azkoul M. The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church / M. Azkoul. – Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990. – 299 p.
702. 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.
703. Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. V. II. Studies in Theological Style: Clerical Styles / Hans Urs von Balthasar; trans. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, ed. John Riches. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. – 366 p.
704. Balthasar H. U. von. The problem of the scholia to Pseudo-Dionysios / Hans Urs von Balthasar // *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor* / trans. B. E. Daley. San Francisco: Ignatius Press, 2003. – P. 359–387.
705. Baltzly D. Introduction to Book 3 / Dirk Baltzly // *Commentary on Plato's Timaeus*. – V. III. – Book 3, Part 1: Proclus on the World's Body / Trans. D. Baltzly. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 1–31.
706. Baltzly D. General Introduction to the 'Commentary' / Dirk Baltzly, Harold Tarrant // *Commentary on Plato's Timaeus*. – V. I. – Book 1: Proclus on the Socratic

- State and Atlantis / Trans. H. Tarrant. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 1–20.
707. 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.
708. Barbour H. C. The byzantine thomism of Gennadios Scholarios and his translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas / Hugh Christopher Barbour. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. – 125 p.
709. Bardy G. Severe et le Pseudo-Denys / Gustave Bardy // Vie Spirituelle. – 1931. – № 27. – P. 43–48.
710. Barker E. Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologos. Passages from Byzantine Writers and Documents / Ernest Barker. – Oxford, 1957. – 240 p.
711. Barnard Ch.-A. Les formes de la theologie chez Denys l'Areopagite / Charles-André Barnard // Gregorianum. – 1978. – № 59. – P. 36–69.
712. Barrois G. Palamism Revisited / Georges Barrois // St. Vladimir's Seminary Quarterly. – 1975. – № 19. – P. 211–231.
713. Bathrellos D. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor / Demetrios Bathrellos. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 149 p.
714. Bebis G. The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysius the Areopagite: a liturgical Interpretation / George Bebis // Greek Orthodox Theological Review. – 1974. – № 19:2. – P. 159–175.
715. Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend / Hans-Georg Beck. – Munich: C. H. Beck Verlag, 1978. – 383 p.
716. Beck H.-G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich / Hans-Georg Beck. – Munich: C. H. Beck Verlag, 1959. – 835 p.
717. Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinisches Weltbildes im XIV. Jahrhundert / Hans-Georg Beck. – München: C. H. Beck Verlag, 1952. – 289 p.
718. Beggiani S. J. Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius / Seely J. Beggiani // Theological Studies. – 1996. – № 57. – P. 201–223.
719. Beierwaltes W. “Centrum tocius vite”. Zur Bedeutung von Proklos’ “Theologia Platonis” im Denken des Cusanus / Werner Beierwaltes // 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. 629–651.
720. Beierwaltes W. Der Kommentar zum Liber de Causis als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin / Werner Beierwaltes // Philosophische Rundschau. – 1963. – № 11. – S. 192–215.
721. Beierwaltes W. Johannes von Skythopolis und Plotin / Werner Beierwaltes // Studia Patristica. – 1972. – № 11. – P. 3–7.
722. Beierwaltes W. Proklos Grundzüge seiner Metaphysik / Werner Beierwaltes. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. – 436 p.

723. Beierwaltes W. Reflexion und Einung: Zur Mystik Plotins / Werner Beierwaltes // Grundfragen der Mystik / Ed. W. Beierwaltes, H. von Balthasar, A. Haas. – Einsiedeln, 1974. – P. 9–36.
724. Beierwaltes W. Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena / Werner Beierwaltes // *Hermathena*. – № 157. – 1994. – P. 1–20.
725. Beierwaltes W., Kannicht R. Plotin-Testesonia des Johannes von Skythopolis / Werner Beierwaltes // *Hermes*. – 1968. – № 96. – P. 247–251.
726. Beierwaltes W. Platonismus in Christentum / Werner Beierwaltes. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. – 222 p.
727. Bell D. N. Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God / David N. Bell // *Recherches de theologie ancienne et medievale Louvain*. – 1985. – № 52. – P. 5–43.
728. Bellini E. Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite / Enzo Bellini // *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. 37–49.
729. Bellini E. Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita / Enzo Bellini // *Vetera Christianorum*. – 1980. – № 17. – P. 199–216.
730. Benakis L. Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium / Linos Benakis // *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler* / Eds. R. Claussen, R. Daube-Schackat. – Tübingen, 1988. – P. 3–12.
731. Benakis L. David der Armenier in den Werken der byzantinischen Kommentatoren des Aristoteles / Linos Benakis // *David the Invincible. The Great Philosopher of Ancient Armenia* / Ed. G.A. Brutian. – Yerevan, 1983. – P. 558–570.
732. Benakis L. Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy / Linos Benakis // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 283–288.
733. Benakis L. The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought / Linos Benakis // *Neoplatonism and Christian Thought* / Ed. D. O'Meara. – Washington: Catholic University of America, 1978. – P. 75–86.
734. Berg R. M. van den. Proclus' hymns: essays, translation, commentary / Robert M. van den Berg. – Leiden: Brill, 2001. – 341 p.
735. 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.
736. Bergmann R.M. From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition / Robert M. Bergmann. – Chico, California: Scholars Press, 1984. – 359 p.
737. Bernard W. Philoponus on Self-Awareness / Wolfgang Bernard // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 154–163.
738. Berthold G.C. Did Maximus the Confessor know Augustine? / George C. Berthold // *Studia Patristica*. – 1982. – № 17. – P. 14–17.

739. Beyer H. V. Demetrios Kabasilas, Freund und späterer Gegner des Nikephoros Gregoras / Hans-Veit Beyer // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1989. – № 39. – P. 135–177.
740. Beyer H. V. Der Streit um Wesen und Energie und ein Spätbyzantinischer Liedermacher. Bemerkungen zum 1. “Antirretikos” des Philotheos Kokkinos und dem ihn entsprechenden 1. Buch der 2. “Antirretikoi” des Nikephoros Gregoras / Hans-Veit Beyer // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1986. – № 36. – S. 255–282.
741. Beyer H. V. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten / Hans-Veit Beyer // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1971. – № 20. – S. 171–188.
742. Beyer H. V. Nikephoros Gregoras Antirrehetika I / Hans-Veit Beyer. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. – 493 p.
743. Beyer H. V. Uebereinstimmungen und Differenzen zwischen der Gotteslehre des Gregorios Sinaites, des Gregorios Akindynos und des Gregorios Palamas / H. V. Beyer // *Античная древность и средние века*. – 2002. – № 33. – С. 187–206.
744. Bigg C. *The Christian Platonists of Alexandria* / Charles Bigg. – Oxford, 1913. – 336 p.
745. 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.
746. Blowers P. M. Gregory of Nyssa, Maximus Confessor, and the Concept of ‘Perpetual Progress’ / Paul M. Blowers // *Vigiliae christianae*. – 1992. – № 46. – P. 151–171.
747. Blowers P.M. *Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions* / Paul M. Blowers // *Journal of Early Christian Studies*. – 1996. – № 4. – P. 57–85.
748. Blowers P.M. *Realized Eschatology in Maximus the Confessor, “Ad Thalassium 22”* / Paul M. Blowers // *Studia Patristica*. – 1997. – № 32. – P. 258–263.
749. Blowers P.M. *The Anagogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics* / Paul M. Blowers // *Origeniana Sexta: Origen and the Bible: Actes du Colloquium Origenianum Sextum*; Chantilly, 30 août-3 septembre 1993 / Ed. G. Dorival, A. le Boulluec. – Leuven: Leuven University Press, 1995. – P. 639–654.
750. Blowers P.M. *The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor* / Paul M. Blowers // *Studia Patristica*. – 1993. – № 27. – P. 145–149.
751. Blumenthal H.J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretation of the De anima* / Henry J. Blumenthal. – L.: Duckworth, 1996. – 244 p.
752. Blumenthal H.J. *529 and its sequel: What happened to the Academy // Byzantium*. – 1978. – № 48. – P. 369–385.
753. Blumenthal H.J. *Body and Soul in Philoponus* / Henry J. Blumenthal // *The Monist*. – 1981. – № 69. – P. 370–382.

754. Blumenthal H.J. John Philoponus and Stephanus of Alexandria: two Neoplatonic commentators on Aristotle? / Henry J. Blumenthal // *Neoplatonism and Christian Thought* / Ed. D.J. O'Meara. – Norfolk, Virginia. – P. 54–66, 244–246.
755. Blumenthal H.J. John Philoponus: Alexandrian Platonist? / Henry J. Blumenthal // *Hermes*. – 1986. – № 114. – P. 314–335.
756. Blumenthal H.J. Neoplatonic elements in the *De Anima* commentaries / Henry J. Blumenthal // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 305–324.
757. Blumenthal H.J. Neoplatonic interpretations of Aristotle on "Phantasia" / Henry J. Blumenthal // *Review of Metaphysics*. – 1977. – № 31. – P. 242–257.
758. Blumenthal H.J. On soul and intellect / Henry J. Blumenthal // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. L.P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 82–104.
759. Blumenthal H.J. Plotinus and the Platonic Theology of Proclus / Henry J. Blumenthal // *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. 163–176.
760. Blumenthal H.J. Plotinus in Later Platonism / Henry J. Blumenthal // *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong* / Ed. H.J. Blumenthal, R.A. Markus. – L.: Variorum Publicatoinis Ltd, 1981. – P. 212–222.
761. Blumenthal H.J. Plotinus' Psychology: His Doctrine of the Embodied Soul / Henry J. Blumenthal. – The Hague: Nijhoff, 1971. – 156 p.
762. Blumenthal H.J. Proclus on perception / Henry J. Blumenthal // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. – 1982. – № 29. – P. 1–11.
763. Blumenthal H.J. Pseudo-Elias and the Isagoge commentaries again / Henry J. Blumenthal // *Rheinisches Museum*. – 1981. – № 124. – P. 188–192.
764. Blumenthal H.J. Psychology Plotinus and Later Platonism / Henry J. Blumenthal // *The Perennial Tradition of Neoplatonism* / Ed. J. Cleary. – Leuven: Leuven University Press, 1997. – P. 221–234.
765. Blumenthal H.J. Simplicius (?) on the First book of Aristotle's *De Anima* / Henry J. Blumenthal // *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de P. (28 sept.-1^{er} oct. 1985)* / Ed. I. Hadot. – Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. – P. 91–112.
766. Böhm W. Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrien, Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel / Walter Böhm. – München, 1967. – 479 S.
767. Booth E. G. T. John Philoponos, Christian and Aristotelian Conversion / Edward G. T. Booth // *Studia Patristica*. – 1982. – № 17. – P. 407–411.
768. Bradshaw D. Aristotle East and West. *Metaphysics and the Division of Christendom* / David Bradshaw. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 297 p.
769. Breck J. *Scripture in Tradition* / John Breck. – Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001. – 238 p.

770. Brons B. *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik and christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita / Bernhard Brons.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1976. – 346 p.
771. Brons B. *Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita / Bernhard Brons // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* – 1977. – № 24. – P. 166–180.
772. Brons B. *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum: Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen // Nachrichten der Akademie des Wissenschaft in Göttingen: Philologisch-historische Klasse.* – 1975. – S. 99-140.
773. Brontesi A. *L'incontro misterioso con Dioc. Saggio sulla teologia affermative e negative nello Pseudo-Dionigi / Alfredo Brontesi.* Brescia: Morcelliana, 1970. – 165 p.
774. Browning R. *An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena / Robert Browning // Proceeding of the Cambridge Philological Society.* – 1962. – № 188. – P. 1–12.
775. Browning R. *Byzantine Scholarship / Robert Browning // Past and Present.* – 1964. – № 28. – P. 3–20.
776. Browning R. *Church, State and Learning in in Twelfth Century Byzantium / Robert Browning // Browning R. History, Language and Literary in the Byzantine World.* – L.: Variorum Reprints, 1989. – P. 5–24.
777. Browning R. *Enlightenment and Represion in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries / Robert Browning // Past and Present.* – 1975. – № 69. – P. 3–23.
778. Browning R. *The Correspondence of a Tenth Century Byzantine Scholar / Robert Browning // Byzantion.* – 1954. – № 24:2. – P. 397–452.
779. Browning R. *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth century I / Robert Browning // Byzantion.* – 1962. – № 32. – P. 167–202.
780. Browning R. *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth century II / Robert Browning // Byzantion.* – 1963. – № 33. – P. 11–40.
781. Buckley L. M. E. *Ecstatic and Emanating, Providential and Unifying: A Study of the Pseudo-Dionysian and Plotinian Concepts of Eros / Lisa Marie Esposito Buckley // Journal of Neoplatonic Studies.* – 1992. – № 1. – P. 31–61.
782. Buda C. *Influsso del Tomismo a Bisanzio nel secolo XIV / C. Buda // Byzantinische Zeitschrift.* – 1956. – № 49. – S. 318–331.
783. 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.
784. Butler M. E. *Hypostatic union and Monotheletism: The dyothelite christology of St. Maximus the Confessor / Michael E. Butler.* – Fordham University, 1994. – 294 p.
785. Buzzetti D. *On Proclus' comparison of Aristotelian and Parmenidean logic / Dino Buzzetti // The Perennial Tradition of Neoplatonism / Ed. J. Cleary.* – Leuven: Leuven University Press, 1997. – P. 331–346.

786. Bydén B. To Every Argument There is a Counter-Argument': Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61) / Börje Bydén // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 183–218.
787. Cacouros M. “Marginalia” de Chortasménos dans un opuscule logique dû à Prodroménos (Vatican gr. 1018) / Michel Cacouros // *Revue des Études byzantines*. – 1995.- № 53. – P. 271–278.
788. Cacouros M. Deux épisodes inconnus dans la réception de Proclus à Byzance aux XIII-XIV siècles: La philosophie de Proclus réintroduit à Byzance grâce à l'Hypotypôsis. Néophytos Prodroménos et Kôntostéphanos (?) lecteurs de Proclus (avant Argyropoulos) dans le Xénôn du Kralj / Michel Cacouros // *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. 589–628.
789. Candal E. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae De processione Spiritus Sancti / Emmanuel Candal. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945. – 427 p.
790. Candal E. Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritus Sancti processione contra Latinos / Emmanuel Candal // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1943. – № 9. – P. 245–306.
791. Candal M. Argiro contra Dexio (Sobre la luz taborica) / Manuel Candal S. J. // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1957. – № 23. – P. 80–89.
792. Candal M. Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamítico / Manuel Candal S. J. // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1962. – № 28. – P. 75–120.
793. Candal M. Escrito de Pálamas desconocido (“Su “Confesión de fe” refutada por Acíndino”) / Manuel Candal S. J. // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1963. – № 29. – P. 357–400.
794. Candal M. Fuentes Palamíticas, Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras / Manuel Candal S. J. // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1950. – № 16. – P. 303–357.
795. Candal M. La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino / Manuel Candal S. J. // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1959. – № 25. – P. 215–264.
796. Caputo J. D. Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion / John D. Caputo // *God, the gift, and postmodernism* / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. – Indiana.: Indiana University Press, 1999. – P. 185–222.
797. Caputo J. D., Scanlon M. J. Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism / John D. Caputo, Michael J. Scanlon // *God, the gift, and postmodernism* / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. – Indiana.: Indiana University Press. – P. 1–19.
798. Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion / John D. Caputo. Indianapolis : Indiana University Press, 1997. – 379 p.
799. Carlson T. A. Postmetaphysical theology / Thomas A. Carlson // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. By Kevin J. Vanhoozer. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 58–75.

800. Carroll W. J. Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite / William J. Carroll // *Patristic and Byzantine Review*. – 1983. – № 2. – P. 54–64.
801. Carroll W. J. Participation in Selected Texts of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names / William J. Carroll. – Catholic University of America, 1981. – 200 p.
802. Carroll W. J. Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names / William J. Carroll // *The New Scholasticism*. – 1983. – № 57. – P. 253–262.
803. Catoire A. Un thomisme à Byzance au XVe s.: Gennade Scholarios / Anselme Catoire // *Échos d'Orient*. – 1924. – № 23. – P. 129–136.
804. Chadwick H. John Moschus and his friend Sophronius the Sophist / Henry Chadwick // *Journal of Theological Studies*. – 1974. – № 25. – P. 41–74.
805. Chadwick H. Philoponus the Christian Theologian / Henry Chadwick // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 41–56.
806. Charlet-Saget A. L'architecture du divin. Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus / A. Charlet-Saget. – P.: Les Belles Lettres, 1982. – 345 p.
807. Charlet-Saget A. La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique / A. Charlet-Saget // *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods* / Ed. H.J. Blumenthal, E.G. Clark. – L.: Bristol Classical Press, 1993. – P. 107–115.
808. Charpin M.-L. Union et difference. Une lecture de la Mystagogie de Maxime le Confesseur / Marie-Lucie Charpin. – P., 2000. – 308 p.
809. Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug / Roberta C. Chesnut. – Oxford: Oxford University Press, 1976. – 166 p.
810. 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.
811. Clucas L. The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence / Lowell Clucas. – University of California, 1976. – 638 p.
812. Clucas L. The trial of John Italos and the crisis of intellectual values in Byzantium in the eleventh century / Lowell Clucas. – München, 1981. – 266 p.
813. Coffey D. The Palamite doctrine of God: A new perspective / David Coffey // *St Vladimir's Seminary Theological Quarterly*. – 1988. – № 32. – P. 329–358.
814. Coffey D. The Theandric Nature of Christ / David Coffey // *Theological Studies*. – 1999. – № 60. – P. 405–431.
815. Combès J. La théologie aporétique de Damascius / Joseph Combès // *Études neoplatoniciennes*. – Grenoble: Editions Jerome Millon, 1989. – P. 199–221.
816. Combès J. La théorématique de la Théologie Platonicienne de Proclus d'après Damascius / Joseph Combès // *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. 445–458.
817. Congourdeau M.-H. Nicolas Cabasilas et le Palamisme / Marie-Hélène Congourdeau // Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo Bizantino. A cura di A. Rigo. – Firenze: Leo S. Olschki editore, 2004. – P. 191–210.
818. Constantinides C. N. Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca.1310) / C. N. Constantinides. – Nicosia, 1982. – 222 p.
819. Conostas N. Mark Eugenikos / Nicholas Conostas // La théologie byzantine et sa tradition. V. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. – Turnhout, 2002. – P. 411–464.
820. Conticello V. Pseudo-Cyril's De SS. Trinitate: A Compilation of Joseph the Philosopher / Vassa Conticello // Orientalia Christiana Periodica. – 1995. – № 61. – P. 117–120.
821. Contos L.C. The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation / Leonidas C. Contos // Greek Orthodox Theological Review. – 1967. – № 12. – P. 283–294.
822. Cooper A. G. The Body in St. Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified / Adam G. Cooper. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 287 p.
823. Corbin M. Negation et transcendance dans l'oeuvre de Denys / Michel Corbin // Revue des sciences philosophiques et theologiques. – 1985. – № 69. – P. 41–76.
824. Corrigan K. "Solitary" mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius / Kevin Corrigan // The Journal of Religion. – 1996. – № 76:1. – P. 28–42.
825. Corrigan K. Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism / Kevin Corrigan. – Indiana: Purdue University Press, 2004. – 293 p.
826. Corrigan K. The problem of personal and human identity in Plotinus and Gregory of Nyssa / Kevin Corrigan // Studia Patristica. – 2001. – № 37. – P. 51–68.
827. Corrigan K., Harrington M. Pseudo-Dionysius the Areopagite / Kevin Corrigan, Michael Harrington // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. Zalta E.N. <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius/> [дата звертання: 31.05.2011].
828. Corsini E. Il trattato 'De Divinis Nominibus' dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenidi / Eugenio Corsini. – Turin, 1962. – 176 p.
829. Corsini E. La questione areopagita. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi / E. Corsini // Atti della Accademia della scienze di Torino. II. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Torino:L'Accademia. – 1959. – № 93. – P. 128–227.
830. Coughlin R. A. P. Theourgia and theoria: Divine activity in Dionysius the Areopagite / Rebecca A. P. Coughlin. – Dalhousie University, 2006. – 105 p.
831. Couloubaritsis L. Le sens de la notion 'demonstration' chez le Pseudo-Denys / L. Couloubaritsis // Byzantinische Zeitschrift. – 1982. – № 75. – P. 317–335.

832. Coulter J. A. *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists* / James A. Coulter. – Leiden, 1976. – 148 p.
833. Croce V. *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore* / Vittorio Croce. – Milano, 1974. – 207 p.
834. Cross R. *Perichoresis, deification, and Christological predication in John of Damascus* Richard Cross // *Mediaeval Studies*. – 2000. – № 62. – P. 69–124.
835. D'Ancona C. *The Libraries of Neoplatonists. An Introduction* / Christina D'Ancona // *The Libraries of Neoplatonists* / Ed. D'Ancona C. – Leiden: Brill, 2007. – P. XIII-XXXVI.
836. D'Ancona C. *La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 1 partie: Histoire du problème* / Christina D'Ancona // *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. 189–226.
837. D'Ancona C. *Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle* / Christina D'Ancona // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. L.P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 356–385.
838. Daele van den A. *Indices Pseudo-Dionysiani* / Albert van den Daele. Louvain: Bibliotheque de l'Universite, 1941. – 155 p.
839. Daley B. E. *Apokatastasis and "Honorable Silence" in the Eschatology of Maximus the Confessor* / Brian E. Daley // *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. 309–339.
840. Daley B. E. *Boethius' Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism* / Brian E. Daley // *Mediaeval studies*. – 1984. – № 46. – P. 158–191.
841. Dalmais H.-I. *Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'antropologie de S. Maxime le Confesseur* / Henry-Irénée Dalmais // *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*. – P., 1967. – P. 189–202.
842. Damian Th. *A few considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' theology and his continuity with the patristic tradition* / Th. Damian // *The Patristic and Byzantine Review*. – 1996–1997. – № 15:1–3. – P. 101–112.
843. Daniélou J. *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* / Jean Daniélou. – P.: Aubier, 1944. – 339 p.
844. Darling R. *The Patriarchate of Severus of Antioch, 512–518* / Robin Darling. – Chicago, 1982. – 207 p.
845. Davidson H.A. *John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation* / H. A. Davidson // *Journal of the American Oriental Society*. – 1969. – № 89. – P. 357–391.
846. Davidson H.A. *The principle that a finite body can contain only finite power* / H. A. Davidson // *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*. Eds. S. Stein, R. Loewe. – Alabama: University of Alabama Press, 1979. – P. 75–92.
847. Defilippo J.G. *Aristotle's Identification of the Prime Mover as God* / J.G. Defilippo // *The Classical Quarterly*. – 1994. – № 44:2. – P. 393–409.

848. Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on Exodus 3:14 / John A. Demetracopulos. – Athens: Parousia, 1996. – 58 p.
849. Demetracopulos J. Further evidence on the ancient, patristic, and Byzantine sources of Barlaam the Calabrian's 'Contra Latinos' / John A. Demetracopulos // *Byzantinische Zeitschrift*. – 2003. – № 96. – P. 83–122.
850. Demetracopulos J. Nicholas Cabasilas' *Questio de rationis valore: An Anti-Palamite Defence of Secular Wisdom* / John A. Demetracopulos // *Byzantina*. – 1998. – № 19. – P. 53–93.
851. Derrida J. *Comment ne pas parler: Dénégations* / Jacques Derrida // *Psyché: Invention de l'autre*. – P.: Galilée, 1987. – P. 535–595.
852. Derrida J. *How to Avoid Speaking: Denials* / Jacques Derrida / Trans. K. Frieden // *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory* / Ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser. – N. Y.: Columbia University Press, 1989. – P. 3–70.
853. Devreesse R. *Denys l'Areopagite et Severe d'Antioche* / R. Devreesse // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. – 1930. – № 4. – P. 159–167.
854. Dillon J. *Damascius on Progression and Return* / John Dillon // *The Perennial Tradition of Neoplatonism* / Ed. J. Cleary. – Leuven: Leuven University Press, 1997. – P. 369–379.
855. Dillon J. *Iamblichus and the origin of the doctrine of henads* / John Dillon // *Phronesis*. – 1972. – № 17. – P. 102–106.
856. Dillon J. *Porphiry's Doctrine of the One* / John Dillon // *Sophies Maietores. Hommage à Jean Pépin* / Ed. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien. – P.: Brepols Publishers, 1992. – P. 356–366.
857. Dillon J. *The Role of the Demiurge in the Platonic Theology* / John Dillon // *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. 339–350.
858. 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.
859. Dimitrakopoylos G.A. *Νικολαου Καβασιλα. Κατα Πυρρωνος. Πλατωνικος φιλοσκεπτικισμος και αριστοτελικος αντισκεπτικισμος στη βυζαντινη διανοηση του 14 αιωνα* / G.A. Dimitrakopoylos. – Αθηνα: Παρουσια, 1999. – 331 p.
860. Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One"* / E. R. Dodds // *Classical Quarterly*. – 1928. – № 22. – P. 129–143.
861. Dodds E. R. *Theurgy and Its Relation to the Neoplatonism* / E. R. Dodds // *The Journal of Roman Studies*. – V. 37. – 1947. – P. 55–69.
862. Downey G. *Gaza in the Early Sixth Century* / G. Downey. Okla: Norman, 1963. – 172 p.
863. Dräseke J. *Zu Georgios Scholarios* / J. Dräseke // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1895. – № 4. – S. 561–580.
864. Duffy J. *Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of*

- Michael Psellos / John Duffy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 139–156.
865. Duffy J. Michael Psellos, Neophytos Prodromenos and memory words for Logic / John Duffy // *Gonimos*. – Arethusa, Buffalo, N.Y., 1988. – P. 207–216.
866. Duffy J. Reaction of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos / John Duffy // *Byzantine magic* / Ed. H. Maguire. – Washington: Dumbarton Oaks, 1995. – P. 83–98.
867. Ebbesen S. Ancient Scholastic Logic as a Source of Medieval Scholastic Logic / Sten Ebbesen // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* / Ed. N. Kretzmann et al. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – P. 101–127.
868. Ebbesen S. Commentators and Commentaries on Aristotle's *Sophistici Elenchi*. A Study of post-aristotelian ancient and medieval writings on fallacies. V. I. The Greek Tradition / Sten Ebbesen. – Leiden: Brill, 1981. – 355 p.
869. Ebbesen S. Greek-Latin Philosophical Interaction / Sten Ebbesen // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 15–30.
870. Ebbesen S. Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic / Sten Ebbesen // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 445–462.
871. Ebbesen S. Porphyry's legacy to logic: a reconstruction / Sten Ebbesen // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 141–171.
872. Ebbesen S., Pinborg J. Gennadios and western scholasticism: Radulphus Brito's "Ars vetus" in Greek translation / Sten Ebbesen, Jan Pinborg // *Classica et mediaevalia: Revue danoise de philologie et d'histoire*. – 1981–1982. – № 33. – S. 263–319.
873. Elweskiöld B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-Century Alexandria / Birgitta Elweskiöld. – Lund: Lund University, 2005. – 142 p.
874. Endress G. The New and Improved Platonic Theology. Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy / Gerhard Endress // *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. 553–570.
875. Esbroeck M., van. Peter Iberian and Dionisius the Areopagite: Honigmann's Thesis Revisited / M. van Esbroeck // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1993. – № 59 (1). – P. 217–227.
876. Esposito L.M. Pseudo-Dionysios: a philosophical study of certain Hellenic sources / Lisa Marie Esposito. – Toronto: Centre for Medieval Studies University of Toronto, 1997. – 466 p.
877. Evans D. B. Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite / David Beecher Evans // *Byzantin Studies: Études byzantines*. – 1980. – № 7:1. – P. 1–34.
878. Evans D. B. The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite / David Beecher Evans // *Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae*. – 2001. – № 41. – P. 147–155.

879. Evans G. R. Origen in Twelfth Century / G. R. Evans // *Origeniana Tertia. Papers of III International Origen Congress, Boston College, 7–11 September 1981* / Ed. R. Hanson, H. Crouzel. – Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985. – P. 279–285.
880. Every G. R. *Theosis in Later Byzantine Theology* // *Eastern Churches Review*. – 1969. – № 2. – P. 243–252.
881. Fahey M., Meyendorff J. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas-St. Gregory Palamas. Patriarch Athenagoras Memorial Lectures* / Michael Fahey, John Meyendorff. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1977. – 44 p.
882. Farrell J. P. *Free choice in St. Maximus the Confessor* / Joseph P. Farrell. – South Canan: St Tikhon's Seminary Press, 1989. – 252 p.
883. Festugiere A.-J. *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus* / A.-J. Festugiere // *Etudes de philosophie grecque*. – P.: Vrin, 1971. – P. 585–596.
884. Festugiere A.-J. *L'ordre des lecture des dialogues de Platon au V^{ème}/VI^{ème} siècles* / A.-J. Festugiere // *Etudes de philosophie grecque*. – P.: Vrin, 1971. – P. 535–550.
885. Festugiere A.-J. *L'Idéal religieux des grecs et l'Évangile* / A.-J. Festugiere. P., 1932. – 340 p.
886. Festugiere A.-J. *Notes critiques sur le livre I de la Theologie Platonicienne* / A.-J. Festugiere // *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. XXIX-XLI.
887. Fiddes P. S. *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity* / Paul S. Fiddes. – L.: Darton, Longman and Todd, 2000. – 288 p.
888. Finch J. D. *Sanctity as participation in the divine nature according to the ante-Nicene eastern fathers, considered in the light of Palamism* / Jeffrey David Finch. – Drew University, 2002. – 402 p.
889. Fisher J. *The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysios* / Jeffrey Fisher // *The Journal of Religion*. – 2001. – № 81:4. – P. 529–548.
890. Fladerer L., von. *Johannes Philoponos "De opificio mundi". Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese* / Ludwig von Fladerer. – Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1999. – 419 S.
891. Flogaus R. *Palamas and Barlaam revisited: a reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th century Byzantium* / Reinhard Flogaus // *St Vladimir's Seminary Theological Quarterly*. – 1998. – № 42:1. – P. 1–32.
892. Fortin E. L. *The Definitio Fidei of Chalcedon and its Philosophical Sources* / E. L. Fortin // *Studia Patristica*. – 1962. – № 5. – P. 489–498.
893. Frank R. M. *The Use of the Enneads by John of Scythopolis* / R. M. Frank // *Le Muséon: Revue d'études orientales*. – 1987. – № 100. – P. 101–108.
894. Frede M. *John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom* / Michael Frede // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 63–96.
895. Frei W. *Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken* / W. Frei // *Theologisches Zeitschrift*. – 1960. – № 16. – P. 91–109.

896. Fryde E. *The Early Palaeologan Renaissance (1261–c.1360)* / E. Fryde. – Leiden, 2000. – 423 p.
897. Furley D. *Summary of Philoponus' Corollaries on Place and Void* / David Furley // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 131–139.
898. Garrigues J.-M. *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme* / Juan-Miguel Garrigues, O.P. – P.: Beauchesne, 1976. – 208 p.
899. Gass W. *Gennadius und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche* / W. Gass. Breslau, 1844. – 342 S.
900. Gauthier R. A. S. *Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine* / R. A. S. Gauthier // *Recherches de theologie ancienne et medievale*. – 1954. – № 21. – P. 51–100.
901. Gautier P. *Michel Psellos et la Rhétorique de Longin* / P. Gautier // *Prometheus*. – 1977. – № 3. – P. 193–203.
902. Gay J.H. *Four medieval views of criation* / John H. Gay // *Harvard Theological Review*. – 1963. – № 56:1. – P. 243–273.
903. Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History* / Deno J. Geanakoplos. – N. Y.: Barnes and Noble, 1966. – 206 p.
904. Geanakoplos D. J. *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258–1282: A Study in Byzantine-Latin Relations* / Deno J. Geanakoplos. – Cambridge: Harvard University Press, 1959. – 434 p.
905. Geanakoplos D. J. *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe* / Deno J. Geanakoplos. – Cambridge: Harvard University Press, 1962. – 348 p.
906. Geanakoplos D. J. *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330–1600)* / Deno J. Geanakoplos. – New Haven: Yale University Press, 1976. – 416 p.
907. Geanakoplos D. J. *Some Aspects of the Influence of Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West* / Deno J. Geanakoplos // *Church History*. – 1969. – № 38:2. – P. 150–163.
908. Geisler N. *Philosophy of Religion* / N. Geisler, W. Corduan. – Grand Rapids, Michigan: Baker Book House. – 1988. – 402 p.
909. Georgiopolou S. *Theodore II Dukas Laskaris (1222–1258) as Author and Intellectual of the XIIIth century* / Sophia Georgiopolou. – Cambridge: Harvard University, 1990. – 358 p.
910. Gersh S. *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* / Stephen Gersh. – Leiden: Brill, 1978. – 365 p.
911. Gersh S. *Ideas and energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite* / Stephen Gersh // *Studia Patristica*. – 1984. – № 15. – P. 297–300.
912. Gersh S. *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* / S. E. Gersh. – Leiden: Brill, 1973. – 143 p.
913. Gersh S. *Proclus' theological methods. The programme of Theol.Plat.I.4* / Stephen Gersh // *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. 16–27.
914. Gerson L. P. Aristotle and Other Platonists / Lloyd P. Gerson. – Ithaca & L.: Cornell University Press, 2005. – 335 p.
915. Gerson L. P. Plotinus's metaphysics: emanation or creation / Lloyd P. Gerson // *Review of Metaphysics*. – 1993. – № 46. – P. 559–574.
916. Gigineishvili L. The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences / Levan Gigineishvili // *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* / Ed. L. Perrone. – V. II. – Leuven: Peeters, 2003. – P. 1131–1138.
917. Gigineishvili L., Van Riel G. Ioane Petritsi: a Witness of Proclus' Works in the School of Psellus / Levan Gigineishvili, Gerd Van Riel // *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. 571–588.
918. Gill J. The Council of Florence / Joseph Gill. – Cambridge: At University Press, 1961. – 457 p.
919. Giocarinis K. Eustratius of Nicea's Defence of the Doctrine of Ideas / K. Giocarinis // *Franciscan Studies*. – 1964. – № 24. – P. 159–204.
920. Glycofridou-Leontsini A. La traduzione in Greco della opera di Tommaso d'Aquino / A. Glycofridou-Leontsini // *Nicolaus*. – 1975. – № 3. – P. 423–428.
921. Golitsin A. Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessor in the Eastern Christian Tradition / Hieromonk Alexander (Golitsin). Thessalonike: Patriarchicon Idrima Paterikon Meleton, 1994. – 447 p.
922. Goltz H. Hiera Mesiteia: Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum / H. Goltz. – Erlangen, 1974. – 357 S.
923. Gottschalk H.B. Continuity and change in Aristotelianism / Hans B. Gottschalk // *Aristotle and after* / Ed. Sorabji R. – L.: Institute of Classical Studies, University of London, 1997. – P. 109–116.
924. Gouillard J. Hypatios d'Ephèse, ou du Pseudo-Denys à Theodore Studite / Jean Gouillard // *Revue des études byzantines*. – 1961. – № 19. – P. 63–75.
925. Gouillard J. Le Synodicon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire / Jean Gouillard // *Travaux et Mémoires / Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines*. – V. 2. – P., 1967. – 316 p.
926. Gouillard J. Quatre procès de mystique à Byzance / Jean Gouillard // *Revue des études byzantines*. – 1978. – № 36. – P. 5–81.
927. Gray P. Neo-Chalcedonianism and the Tradition: From Patristic to Byzantine Theology / Patrick Gray // *Byzantinische Forschungen*. – 1982. – № 8. – P. 61–70.
928. Grdzeldze T. Liturgical space in the writings of Maximus the Confessor / T. Grdzeldze // *Studia Patristica*. – 2001. – № 37. – P. 499–504.
929. Griffith R. Neo-platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius / R. Griffith // *Studia Patristica*. – 1997. – № 29. – P. 238–243.

930. Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition. – V. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604); Part 1: Reception and Contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian* / Aloys Grillmeier / Trans. P. Allen and J. Cawte. – L. and Oxford: Mowbrays, 1987. – 340 p.
931. Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition. – V. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604); Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century, in collaboration with T. Hainthaler* / Aloys Grillmeier / Trans. J. Cawte and P. Allen. – L. and Louisville: Mowbrays and Westminster John Knox Press, 1995. – 576 p.
932. Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition. V. 2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451, with Theresia Hainthaler* / Aloys Grillmeier / Trans. O.C. Dean, L. and Louisville: Mowbrays and Westminster John Knox Press, 1996. – 712 p.
933. Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition. V. 1: from the apostolic age to Chalcedon (451)* / Aloys Grillmeier; translated by J.S. Bowden. – L., Oxford: Mowbray, 1975. – 599 p.
934. Grondijs L. H. *The Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God* / L. H. Grondijs // *Studia Patristica*. – 1962. – № 5. – P. 323–328.
935. Groot de J. *Aristotle and Philoponus on Light* / Jean Christensen de Groot. N. Y., L., 1991. – 183 p.
936. Groot de J. *Philoponus on de Anima II.5, Physics III.3, and the Propagation of Light* / Jean Christensen de Groot // *Phronesis*. – 1983. – № 28. – P. 177–196.
937. Gross J. *La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grâce* / Jules Gross. – P.: J. Gabalda, 1938. – 368 p.
938. Grumel V. *Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine* / Venance Grumel // *Echos d'Orient*. – 1935. – № 34. – P. 84–96.
939. Groulimund V. *Die Entwicklung der Theologie der Eucharistie in Byzanz von 1054–1453* / Archimandrite Vasilios Groulimund // *The Eucharist in Theology and Philosophy* / Ed. Perczel I., R. Forrai, G. Gereby. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – P. 157–198.
940. Guichardan S. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècle: Grégoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios* / Sébastien Guichardan. – Lyon: Legendre, 1933. – 224 p.
941. Guiland R. *Essai sur Nicephore Gregoras* / R. Guiland. – P.: Librairie Orientaliste, 1926. – 308 p.
942. Haas F.A.J., de. *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?* / Frans A.J. de Haas // *Phronesis*. – 2001. – № 46:4. – P. 492–526.
943. Habra G. *The source of the doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies* / Father George Habra // *Eastern Churches Quarterly*. – 1957–1958. – № 12. – P. 244–252, 294–303, 338–347.
944. Hadot I. *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius* / Ilsetraut Hadot. – P.: Orbis Catholicus, 1978. – 243 p.

945. Hadot I. Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens / Ilsetraut Hadot // *Les Règles de l'interprétation* / Ed. M. Tardieu. – P., 1987. – P. 99–122.
946. Hadot I. Les Introductions néoplatoniciennes à la philosophie d'Aristote / Ilsetraut Hadot // *Annuaire*. – T. 92. – 1983–1984. – P.: Ecole pratique des hautes études, V^e section, sci, religieuses, 1984. – P. 337–342.
947. Hadot P. L'Être et l'étant dans le néoplatonisme / Pierre Hadot // *Revue de théologie et de philosophie*. – 1973. – № 23. – P. 101–13.
948. Hadot P. The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry / Pierre Hadot // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. Sorabji R. – Ithaca-N. Y.: Cornell University Press, 1990. – P. 125–140.
949. Hadot P. Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque / Pierre Hadot // *Les Règles de l'interprétation* / Ed. M. Tardieu. – P., 1987. – P. 13–34.
950. Hainthaler T. Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6 Jahrhundert / Theresia Hainthaler // *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. 267–292.
951. Haldon J. F. Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture / J. F. Haldon. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 486 p.
952. Halleux A. de. Bessarion et le palamisme au concile de Florence / Andrée de Halleux // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*. – Leuven: Leuven University Press, 1990. – P. 831–856.
953. Halleux A. de. Palamisme et scolastique: exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? / Andrée de Halleux // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*. – Leuven: Leuven University Press, 1990. – P. 782–815.
954. Halleux A. de. Palamisme et Tradition / Andrée de Halleux // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*. – Leuven: Leuven University Press, 1990. – P. 816–830.
955. Halleux A. de. Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens / Andrée de Halleux // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*. – Leuven: Leuven University Press, 1990. – P. 215–268.
956. Hällström G. af. The Closing of the Neoplatonic School in AD 529: An Additional Aspect / G. af Hällström // *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens AD 267–529* / Ed. P. Castrén. – Helsinki, 1994. – P. 141–160.
957. Hankey W. J. 'Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere': Aquinas, hierocracy and the 'augustinisme politique' / Wayne John Hankey // *Tommaso D'Aquino: proposte nuove di lettura: Festschrift Antonio Tognolo*; ed. I. Tolomio. – Padova: Editrice Antenore, 1992. – P. 119–150.
958. Hankey W. J. Ab uno simplici non est nisi unum: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas' Doctrine of Creation / Wayne John Hankey // *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented*

- to the Rev'd Dr Robert D. Crouse / Ed. W. Otten, W. Hannam, M. Treschow. – Leiden: Brill, 2007. – P. 309–333.
959. Hankey W. J. *Ad intellectum ratiocinatio: Three Procline logics, The Divine Names of Pseudo-Dionysius, Eriugena's Periphyseon and Boethius' Consolatio philosophiae* / Wayne John Hankey // *Studia Patristica*. – 1997. – № 29. – P. 244–251.
960. Hankey W. J. *Aquinas and the Platonists* / Wayne John Hankey // *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach* / Ed. S. Gersh, M. Hoenen, P. Th. van Wingerden. Berlin – N. Y.: Walter de Gruyter, 2002. – P. 279–324.
961. Hankey W. J. *Aquinas' First Principle, Being or Unity?* / Wayne John Hankey // *Dionysius*. – 1980. – № 4. – P. 133–172.
962. Hankey W. J. *Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6* / Wayne John Hankey // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. – 1997. – № 64. – P. 59–93.
963. Hankey W. J. *Denys and Aquinas: Antimodern Cold and Postmodern Hot* / Wayne John Hankey // *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community* / Ed. L. Ayres, G. Jones. – L., N. Y.: Routledge, 1998. – P. 139–184.
964. Hankey W. J. *Dionysian Hierarchy in St. Thomas Aquinas: Tradition and Transformation* / Wayne John Hankey // *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. 405–438.
965. Hankey W. J. *From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America* / Wayne John Hankey // *Dionysius*. – 1998. – № 16. – P. 157–188.
966. Hankey W. J. *Neoplatonism and Contemporary Constructions and Deconstructions of Modern Subjectivity* / Wayne John Hankey // *Philosophy and Freedom: The Legacy of James Doull* / Ed. D. G. Peddle, N. G. Robertson. – Toronto: University of Toronto Press, 2003. – P. 250–278.
967. Hankey W. J. *Neoplatonism and Contemporary French Philosophy* / Wayne John Hankey // *Dionysius*. – 2005. – № 23. – P. 161–189.
968. Hankey W. J. *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History* / Wayne John Hankey. – Leuven, P., Dudley MA: Peeters, 2006. – 129 p.
969. Hankey W. J. *The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena* / Wayne John Hankey // *Hermathena*. – 1998. – № 165. – P. 9–70.
970. Hankey W. J. *Theology as System and as Science: Proclus and Aquinas* / Wayne John Hankey // *Dionysius*. – 1982. – № 6. – P. 83–93.
971. Hankey W. J. *Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas* / Wayne John Hankey // *Modern Theology*. – 1999. – № 15:4. – P. 387–415.
972. Hankey W. J. *Thomas' Neoplatonic Histories: His following of Simplicius* / Wayne John Hankey // *Dionysius*. – 2002. – № 20. – P. 153–178.

973. Hankey W. J. Why Heidegger's 'History' of Metaphysics is Dead / Wayne John Hankey // *American Catholic Philosophical Quarterly*. – 2004. – № 78. – P. 425–443.
974. Hankinson R.J. Galen's Anatomy of the Soul // *Phronesis*. – 1991. – № 36:2. – P. 197–233.
975. Harrington M. The Drunken Epibole of Plotinus and Its Reappearance in the Work of Dionysius the Areopagite / Michael Harrington // *Dionysius*. – 2005. – № 23. – P. 117–138.
976. Hathaway R. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius / Ronald F. Hathaway. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. – 175 p.
977. Hathaway R. The Anatomy of a Neoplatonist Metaphysical Proof / Ronald F. Hathaway // *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach* / Ed. R. Baine Harris. – Albany: State University of N. Y. Press, 1982. – P. 122–136.
978. Hauken A.I. Incarnation and Hierarchy: The Christ according to Pseudo-Dionysius / A.I. Hauken // *Studia Patristica*. – 1984. – № 15. – P. 317–320.
979. Hausherr I. Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Iberien? / Irénée Hausherr // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1953. – № 19. – P. 247–260.
980. Hausherr I. Note sur l'auteur du *Corpus Dionysiacum* / Irénée Hausherr // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1956. – № 22. – P. 383–389.
981. Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor / F. Heinzer. – Fribourg-en-Suisse: Universitätsverlag, 1980. – 214 s.
982. Hermann T. Johannes Philoponus als Monophysit / T. Hermann // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. – 1930. – № 29. – P. 209–264.
983. Hero A. C. Some notes on the letters of Gregory Akindynos / A. C. Hero // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1982. – № 36. – P. 221–226.
984. Himmerich M. F. Deification in John of Damascus / Maurice F. Himmerich. – Marquette University, 1985. – 208 p.
985. Hodgson Ph. Dionysius the Areopagite and Christian Mystical Tradition / Phyllis Hodgson // *The Contemporary Review*. – 1949. – № 176. – P. 281–285.
986. Hoek van den A. Clement of Alexandria and his Use of Philo in the *Stromateis* / A. van den Hoek. – Leiden and N. Y.: Brill, 1988. – 261 S.
987. Hoffmann Ph. La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne / Philippe Hoffmann // *Entrer en matière. Les prologues* / Ed. J.-D. Dubois, B. Roussel. – P.: Cerf, Centre d'études des religions du livre, 1998. – P. 209–281.
988. Hoffmann Ph. La triade chaldaïque eros, aletheia, pistis: de Proclus à Simplicius / Philippe Hoffmann // *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. 459–490.
989. Hoffmann Ph. Les catégories aristotéliennes POU et POTE d'après le commentaire de Simplicius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux / Philippe Hoffmann // *Le commentaire entre tradition et innovation, Actes du colloque*

- international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999) / Ed. M.-O. Goulet-Cazé. – P.: Vrin, 2000. – P. 355–376.
990. Hoffmann Ph. Simplicius' Polemics. Some aspects of Simplicius' polemical writings against John Philoponus: from invective to a reaffirmation of the transcendcy of the heavens / Philippe Hoffmann // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 57–83.
991. Horn G. Note sur l'unite, l'union dans les noms divins du Pseudo-Areopagite // *Archives de Philosophie*. – 1924. – № 2. – P. 422-432.
992. Hornus J.-M. Le Corpus dionysien en Syriaque / J.-M. Hornus // *Parole d'Orient*. – 1970. – № 1. – P. 69–93.
993. Hornus J.-M. Quelques reflexions a propos du Pseudo-Denys l'Areopagite et de la mystique chtetienne en general / Jean-Michel Hornus // *Revue d'histoire et de la philosophie religieuses*. – 1947. – № 27. – P. 37–63.
994. Houdret J.-Ph. Palamas et les Cappadociens / Jean-Philippe Houdret // *Istina*. – 1974. – № 19. – P. 260–271.
995. Hovorun C. Will, action and freedom. Christological controvercies in Seventh century / Cyril Hovorun. – Leiden: Brill, 2008. – XII, 204 p.
996. Hussey J. M. Byzantine theological speculation and spirituality / J. M. Hussey // *The Cambridge medieval history*. V. IV. The Byzantine empire. Part II. Government, Church and Civilisation / Ed. J. M. Hussey. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 185–206.
997. Hussey J. M. Church and Learning in the Byzantine Empire / J. M. Hussey. – Oxford: Clarendon Press, 1986. – 408 p.
998. Hussey J. M. The Orthodox Church in the Byzantine Empire / J. M. Hussey. – Oxford: Clarendon Press, 1986. – 412 p.
999. Hussey M. E. The Doctrine of the Trinity in the Theology of St. Gregory Palamas / Millard Edmund Hussey. – N.Y.: Fordham University, 1972. – 155 p.
1000. Hussey M. E. The Palamite Trinitarian Models / M. Edmund Hussey // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. – 1972. – № 16. – P. 83–89.
1001. Hussey M. E. The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas / M. Edmund Hussey // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. – 1974. – № 18. – P. 22–43.
1002. Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy / Katerina Ierodiakonou // *Encyclopedia of Philosophy* / Ed. D.M.Borchert. – Detroit: Thomson Gale, 2006. – T. 1. – P. 786–790.
1003. Ierodiakonou K. Introduction / Katerina Ierodiakonou // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 1–13.
1004. Ierodiakonou K. Psellos' Parafraasis on Aristotele's De interpretatione / Katerina Ierodiakonou // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 157–182.
1005. Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century / Katerina Ierodiakonou // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 219–236.

1006. Inge W.R. The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity / W. R. Inge // *The American Journal of Theology*. – 1900. – № 4:2. – P. 328–344.
1007. Ivánka E. von. Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. – Vienna: Herder, 1948. – 119 p.
1008. Ivánka E. von. La signification historique du Corpus Areopagiticum / Endre von Ivánka // *Recherches de science religieuse*. – 1949. – № 36. – P. 5–24.
1009. Ivánka E. von. Plato Christianus: Übernahme and Umgestaltung des Platonismus durch die Väter / Endre von Ivánka. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964. – 496 p.
1010. Ivánka E. von. Zum Problem des christlichen Neuplatonismus I: Was heist eigentlich, “Christlicher Neuplatonismus?” / Endre von Ivánka // *Scholastik*. – 1956. – № 31. – P. 31–40.
1011. Ivánka E. von. Zum Problem des christlichen Neuplatonismus II: Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker? / Endre von Ivánka // *Scholastik*. – 1956. – № 31. – P. 384–403.
1012. Ivánka E. von. ΚΕΦΑΛΑΙΑ: Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln / Endre von Ivánka // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1954. – № 47. – P. 285–291.
1013. Janssens B. Does the Combination of Maximus’ Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem go back to the Confessor himself? // *Sacris Erudiri*. – 2003. – № 42. – P. 123–127.
1014. Joannou P. Christliche Metaphysik in Byzanz / P. Joannou. Ettal, 1956. – 152 p.
1015. Joannou P. Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semcioma gegen Eustratios von Nikaia / P. Joannou // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1954. – № 47. – P. 369–378.
1016. Joannou P. Die Definition des Seins bei Eustratios von Nikaia / P. Joannou // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1954. – № 47. – P. 358–368.
1017. Joannou P. Zwei vermisste Traktate aus den 93 Quaestiones quodlibetales des Johannes Italos: De iconis und De duabus naturis in Christo / P. Joannou // *Sylloge byzantina in onore Silvio Giuseppe Mercati*. – Roma, 1957. – P. 233–236.
1018. Jones J. D. A Non-Entitative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism / John D. Jones // *Dionysius*. – 1982. – № 6. – P. 94–110.
1019. Jones J. D. An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite / John D. Jones // *Thomist*. – 2005. – № 69:3. – P. 371–406.
1020. Jones J. N. Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology / John N. Jones // *Harvard Theological Review*. – 1996. – № 89:4. – P. 355–371.
1021. Jones J. D. The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite / John D. Jones // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. – 1977. – № 51. – P. 66–74.
1022. Jones J. D. The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius / John D. Jones // *Dionysius*. – 1980. – № 4. – P. 119–132.
1023. Jones J. N. The Status of the Trinity in Dionysian Thought / John N. Jones // *The Journal of Religion*. – 2000. – № 80:4. – P. 645–657.

1024. Jones R.M. The Ideas as the Thought of God / R.M. Jones // *Classical Philology*. – 1926. – № 21:4. – P. 317–326.
1025. Journet Ch. Palamisme et thomisme: à propos d'un livre récent / Ch. Journet // *Revue thomiste*. – 1960. – № 60. – P. 429–452.
1026. Judson L. God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability / Lindsay Judson // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 179–196.
1027. Jugie M. Démétrios Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV et XV siècles / M. Jugie // *Échos d'Orient*. – 1928. – № 27. – P. 385–402.
1028. Jugie M. De theologia Palamitica / Martin Jugie // *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. – P., 1933. – V. 2. – P. 47–183.
1029. Jugie M. Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin / M. Jugie // *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age I*. – P., 1930. – P. 423–440.
1030. Jugie M. Georges Scholarios, professeur de philosophie / M. Jugie // *Studi Bizantini e Neoellenici*. – 1939. – № 5. – P. 482–494.
1031. Jugie M. Georges Scholarios. Questions scripturaires et théologiques / M. Jugie // *Angelicum*. – 1930. – № 7. – P. 303–313.
1032. Jugie M. Grégoire Palamas / M. Jugie // *Dictionnaire de théologie catholique*. – V. 11, P. 2. – P. 1735–1776.
1033. Jugie M. L'unionisme de Georges Scholarios / M. Jugie // *Échos d'Orient*. – 1937. – № 36. – P. 65–86.
1034. Jugie M. La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa "Correspondance" / Martin Jugie // *Byzantion*. – 1935. – № 10. – P. 517–530.
1035. Jugie M. Palamite (controverse) / Martin Jugie // *Dictionnaire de théologie catholique*. – V. 11, P. 2. – P. 1777–1818.
1036. Karahalios G. Michael Psellos on Man and His Beginnings: A Philosophical Interpretation of Man's Creation and Fall by a Byzantine Thinker in the Eleventh Century / George Karahalios // *The Greek Orthodox Theological Review*. – 1973. – № 18. – P. 79–96.
1037. Karahalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos: God-Cosmos-Man / George Karahalios. – Heidelberg, 1970. – 160 p.
1038. Karamanolis G. Plato and Aristotle in Agreement? Platonist on Aristotle from Antiochus to Porphyry / George Karamanolis. – Oxford: Clarendon Press, 2006. – 419 p.
1039. Karamanolis G. Plethon and Scholarios on Aristotle / George Karamanolis // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 253–282.
1040. Karayannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu / Basilios Karayannis. – P., 1993. – 488 p.
1041. Kendall B., Thompson R.W. Definitions and Division of Philosophy by David the Invincible Philosopher / B. Kendall, R.W. Thompson. – Chico, 1983. – 192 p.

1042. Kenny J. P. The Critical Value of Negative Theology / John Paul Kenny // Harvard Theological Review. – 1993. – № 86. – P. 439–453.
1043. Kern C. La structure du monde d'après le Pseudo-Denys / Cyprien Kern // Irénikon. – 1956. – № 29. – P. 205–209.
1044. Kern C. Les Éléments de la théologie de Grégoire Palamas / Cyprien Kern // Irénikon. – 1947. – № 20. – P. 6–33, 164–193.
1045. 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.
1046. Kianka F. Demetrios Kydones and Italy / F. Kianka // Dumbarton Oaks Papers. – 1995. – № 49. – P. 99–110.
1047. Kislas P.-T. Nil Cabasilas et son traité sur le Saint-Esprit / Introd., éd. critique, trad., notes / P.-T. Kislas. – Strasbourg, 1998. – 250 p.
1048. Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus platonicum medii aevii / Raymond Klibansky, M.A. – L.: Warburg Institute, 1939. – 58 p.
1049. Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien: Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus / Theo Kobusch. – Munich: Berchmans, 1976. – 204 S.
1050. Koch H. Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen / Hugo Koch // Philologus. – 1895. – № 54. – S. 438–454.
1051. Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen / Hugo Koch. Mainz: Franz Kirchheim, 1900. – 226 S.
1052. Koch J. Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus // Kantstudien. – 1956. – № 48. – P. 117–133.
1053. Kolbaba T. M. Heresy and culture: Lists of the errors of the Latins in Byzantium / T.M. Kolbaba. – Toronto: University of Toronto, 1993. – 308 p.
1054. Kremer K. Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule / Klaus Kremer. – Münster, 1961. – 223 S.
1055. Kyritses D. S. The Byzantine aristocracy in the thirteenth and early fourteenth centuries / D. S. Kyritses. – Harvard University, 1997. – 461 p.
1056. Lackner W. Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes / Wolfgang Lacner // Byzantinische Forschungen. – 1972. – № 4. – P. 157–169.
1057. Lacner W. Studien zur Philosophischen Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner // Wolfgang Lacner. – Graz, 1962. – 175 p.
1058. Lang H. S., Macro A.D. Introduction // Proclus. On the Eternity of the World. – Berkeley: University of California Press, 2001. – P. 1-35.
1059. Lang U. M. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century. A study and translation of the Arbiter / Uwe Michael Lang. – Leuven: Peeters, 2001. – 261 p.
1060. Langerbeck H. The Philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelian and Christian Elements therein / H. Langerbeck // Journal of Hellenic Studies. – 1957. – № 77:1. – P. 67–74.

1061. Larchet J.-C. Introduction à saint Maxime le Confesseur / Jean-Claude Larchet // Maxime le Confesseur. Ambigua. – P.: Éditions de l'Ancre, 1994. – P. 9–84.
1062. Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur / Jean-Claude Larchet. – P.: Cerf, 1996. – 764 p.
1063. Lautner P. Philoponus, in De Anima III: Quest of Author / Peter Lautner // Classical Quarterly. – 1992. – № 42:2. – P. 510–522.
1064. Lebon J. Encore le pseudo-Denys et Severe d'Antioche / J. Lebon // Revue d'Histoire Ecclésiastique. – 1932. – № 28. – P. 296–313.
1065. Lebon J. La christologie du monophysisme syrien / J. Lebon // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Band I / Ed. A. Grillmeier, H. Bacht. – Würzburg: Echter-Verlag, 1951. – P. 425–580.
1066. Lebon J. Le Monophysisme Sévérien / Joseph Lebon. – Louvain: J. Van Linthout, 1909. – 551 p.
1067. Lemerle P. Cinq études sur le XI^e siècle byzantin / P. Lemerle. – P.: Presses Universitaires de France, 1977. – 331 p.
1068. Lemerle P. Eleves et professeurs a Constantinople au Xe siècle / P. Lemerle // Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres. – P., 1969. – V. 113. – P. 576-587.
1069. Lemerle P. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle / P. Lemerle. – P.: Presses Universitaires de France, 1971. – 327 p.
1070. Lemerle P. L'Orthodoxie byzantine et l'œcuménisme médiéval: Les Origines du 'schisme' des Églises / P. Lemerle // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. – 1965. – P. 228-246.
1071. Levy A. Le créé et l'incréé chez S. Maxime le Confesseur et S. Thomas d'Aquin / Antoine Levy. – P.: Vrin, 2006. – P. 560.
1072. Lialine C. The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity: Its Ex-perimental Origin and Practical Issue / dom Clement Lialine // Eastern Churches Quarterly. – 1945–1946. – № 6. – P. 266–287.
1073. Lilla S. Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano / Salvatore Lilla. – Brescia: Morcelliana, 2005. – 270 p.
1074. Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius / Salvatore Lilla // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, P. 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. – P.: Brepols Publishers, 1997. – P. 117–153.
1075. Lilla S. The Neoplatonic Hypostases and the Cristian Trinitary / Salvatore Lilla // Studies in Plato and the Platonic Tradition presented to John Whittaker. – Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1997. – P. 127–189.
1076. Lilla S. The Notion of Infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita / Salvatore Lilla // Journal of Theological Studies. – 1980. – № 31. – P. 93–103.
1077. Lilla S. Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift über die göttlichen Namen von Ps. Dionysius Areopagita / Salvatore Lilla // Augustinianum. – 1991. – № 31. – P. 421–458.

1078. Lison J. L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas: Une influence augustinienne? / J. Lison // *Studia Patristica*. – 1997. – № 32. – P. 325–331.
1079. Lison J. L'Esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas. Patrimoines, orthodoxie / J. Lison. – P.: Cerf, 1994. – 305 p.
1080. Livanos Ch. Greek and Latin traditions in the work of George Gennadios Scholarios / Chistopher Livanos. – Harvard University, 2001. – 182 p.
1081. Lloyd A. C. The Anatomy of Neoplatonism / A. C. Lloyd. – Oxford, 1990. – 198 p.
1082. 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.
1083. Lloyd A.C. Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic / A. C. Lloyd // *Phronesis*. – 1956. – № 1. – P. 58–72, 146–60.
1084. Lloyd A.C. Non-Propositional Thought in Plotinus / A. C. Lloyd // *Phronesis*. – 1986. – № 31. – P. 258–265.
1085. Lloyd A.C. The Principle that the Cause is greater than its Effect / A. C. Lloyd // *Phronesis*. – 1976. – № 21. – P. 146–156.
1086. Loenertz R.J. Dix-huit lettres se Gregoire Acindyne analysees et dates / R.J. Loenertz // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1957. – № 23. – P. 114–144.
1087. Long A. A. Hellenistic Philosophy / A. A. Long. – L., 1974. – 262 p.
1088. Lossl J. Augustine in Byzantium / J. Lossl // *Journal of Ecclesiastical History*. – 2000. – № 51(2). – P. 267–296.
1089. Lot-Borodine M. La doctrine de l'amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas / Myrrha Lot-Borodine // *Irénikon*. – 1953. – № 26. – P. 376–389.
1090. Lot-Borodine M. Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas / Myrrha Lot-Borodine. – P., 1958. – XIV, 196 p.
1091. Lot-Borodine M. La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs / Myrrha Lot-Borodine. – P.: Editions du Cerf, 1970. – 170 p.
1092. Lourié B. An Aristotelian ontology around the Proclean Henad: the theology of Barlaam of Calabria and its byzantine background / B. Lourié // *Аристотель и средневековая метафизика* / Отв. ред. Душин О. Э. – СПб. 2002. – С. 137–144.
1093. Lourié V. Le second iconoclasme en recherche de la vrai doctrine / V. Lourié // *Studia Patristica*. – 2001. – № 34. – P. 145–169.
1094. Louth A. Denys, the Areopagite / Andrew Louth. – Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989. – 134 p.
1095. Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite / Andrew Louth // *Journal of Theological Studies*. – 1986. – № 37. – P. 432–438.
1096. Louth A. St. John Damascene. Tradition and originality of Byzantine Theology / Andrew Louth. – Oxford: Oxford University Press. 2002. – 327 p.
1097. Louth A. Maximus the Confessor / Andrew Louth. – L.: Routledge, 1996. – 240 p.
1098. 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.
1099. Louth A. St. Maximus the Confessor between East and West / Andrew Louth // *Studia Patristica*. – 1996. – № 32. – P. 329–340.
1100. Louth A. The influence of Denys the Areopagite on Eastern and Western spirituality in the fourteenth century / Andrew Louth // *Sobornost*. – 1982. – № 4:2. – P. 185–199.
1101. Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys / Andrew Louth. – Oxford: Oxford University Press, 1981. – 213 p.
1102. Lowry J. M. P. The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ as Systematic Ground of the Cosmos / J. M. P. Lowry. – Amsterdam, 1980. – 118 p.
1103. Lucchetta G. A. Aristotelismo e Cristianesimo in Giovanni Filopono / G. A. Lucchetta // *Studia Patristica*. – 1978. – № 25. – P. 573–593.
1104. Lumpe A. Syllogistik im Dienst der Orthodoxie. Zwei unedierte Texte byzantinischen Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts / A. Lumpe // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1981. – № 30. – P. 103–112.
1105. Lumpe A. Stephanos von Alexandrien und Kaiser Herakleios / A. Lumpe // *Classica et Mediaevalia*. – 1973. – № 9. – P. 150–159.
1106. Luna C. La doctrine des principes : Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 2^o partie : Analyse des textes / Concetta Luna // *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. 227–278.
1107. Luna C. La relation chez Simplicius / Concetta Luna // *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de P. (28 sept.-1^{er} oct. 1985)* / Ed. I. Hadot. – Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. – P. 113–143.
1108. Lur'e V. L'attitude de S. Marc d'Ephèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence. Ses fondements dans la théologie post-palamite / V. Lur'e // *Annuario Historiae Conciliorum*. – 1991. – № 21. – P. 317–333.
1109. MacCoull L.S.B. A New Look at the Career of John Philoponus / Leslie S. B. MacCoull // *Journal of Early Christian Studies*. – 1995. – № 3. – P. 47–60.
1110. MacCoull L.S.B. Dioscorus of Aphrodito and John Philoponus / Leslie S. B. MacCoull // *Studia Patristica* – 1987.. – № 18. – P. 163–168.
1111. MacCoull L.S.B. John Philoponus and the Composite Nature of Christ / Leslie S. B. MacCoull // *Ostkirchliche Studien*. – 1995. – № 44. – P. 197–204.
1112. MacCoull L.S.B. The Monophysite Angelology of John Philoponus / Leslie S. B. MacCoull // *Byzantion*. – 1995. – № 65. – P. 388–395.
1113. MacIsaac D.G. The origin of determination in the Neoplatonism of Proclus / D.Gregory MacIsaac // *Divine creation in ancient, medieval, and early modern thought. Essays present to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse* Ed. M. Tseschow, W. Otten, W. Hannam. – Leiden: Brill, 2007. – P. 141–172.
1114. Maloney G. A History of Orthodox Theology since 1453 / G. A. Maloney. – Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Co., 1976. – 388 p.

1115. Mantzarides G. I. Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas / Georgios I. Mantzarides // *Eastern Churches Review*. – 1977. – № 9. – P. 1–18.
1116. Manuel G. C. A study of the preservation of the classical tradition in the education, language, and literature of the Byzantine Empire / G. C. Manuel. – Western Michigan University, 1989. – 85 p.
1117. Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness / Jean-Luc Marion / Transl. J. L. Kosky. – Stanford, California.: Stanford University Press, 2002. – 383 p.
1118. Marion J.-L. Distance et louange: du concept de réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique / Jean-Luc Marion // *Résurrection*. – 1971. – № 38. – P. 89–122
1119. Marion J.-L. God without being: horse-texte / Jean-Luc Marion. – Chicago, L.: The University of Chicago Press, 1991. – 257 p.
1120. Marion J.-L. In the Name: How to avoid Speaking of “Negative Theology” / Jean-Luc Marion // *God, the gift, and postmodernism* / Ed. J. D. Caputo, M. J. Scanlon. – Indiana: Indiana University Press, 1999. – P. 20–53.
1121. Marion J.-L. L’idole et la distance / Jean-Luc Marion. – P.: Editions Bernard Grasset, 1977. – 330 p.
1122. Marion J.-L. Saint Thomas d’Aquin et l’ontothéologie / Jean-Luc Marion // *Revue thomiste*. – 1995. – № 95. – P. 31–66.
1123. Marshall B.D. Action and person: Do Palamas and Aquinas agree about the spirit? / Bruce D. Marshall // *St Vladimir’s Seminary Theological Quarterly*. – 1995. – № 39. – P. 379–408.
1124. Martin H. Jean Philopon et la controverse trithéite du VI siècle / H. Martin // *Studia Patristica*. – 1962. – № 5. – P. 519–525.
1125. Martin J. E. Cardinal Bessarion, mystical theology and spiritual union between East and West / J. E. Martin. – The University of Manitoba (Canada), 2000. – 276 p.
1126. Mascall E. L. Grace and Nature in East and West / E. L. Mascall // *Church Quarterly Review*. – 1963. – № 164. – P. 181–98, 332–347.
1127. Matsoyka N.A. Ιστορια της Βυζαντινης φιλοσοφιας / Nikos Matsoyka. – Θεσσαλονικη, 1998. – 355 p.
1128. McGinn B. The Monastic turn and Mysticism / Bernard McGinn // *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*. Eds. B. McGinn, J. Meyendorff. – N. Y.: Crossroad, 1985. – P. 131–185.
1129. Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cydone, Manuele Caleca e Theodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della theologia e litteratura bizantina del secolo XIV / Giovanni Mercati. – Vatican: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1931. – 548 p.
1130. Mercken H. P. F. The Greek Commentators on Aristotle's Ethics / H. P. F. Mercken // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 407–444.
1131. Merlan P. From Platonism to Neo-Platonism / P. Merlan. – The Hague, 1960. – 250 p.

1132. Merlan P. Greek Philosophy from Plato to Plotinus / P. Merlan // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A.H. Armstrong. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 14–132.
1133. Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. *Collected Studies* / John Meyendorff. Reprint, L.: Variorum, 1974. – 292 p.
1134. Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes / John Meyendorff. – N. Y.: Fordham University Press, 1979. – 243 p.
1135. Meyendorff J. Byzantium as Center of Theological Thought in the Christian East / John Meyendorff // *Schools of Thought in the Christian Tradition* / Ed. P. Henry. – Philadelphia: Fortress Press, 1984. – P. 65–74.
1136. Meyendorff J. Continuities and discontinuities in Byzantine religious thought / John Meyendorff // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1993. – № 47. – P. 69–81.
1137. Meyendorff J. Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV^e siècle / Jean Meyendorff // *Nouvelle Revue Théologique*. – 1957. – № 89. – P. 905–914.
1138. Meyendorff J. New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology / John Meyendorff // *Theological Studies*. – 1989. – № 50. – P. 481–499.
1139. Meyendorff J. Notes sur l'influence dionysienne en Orient / Jean Meyendorff // *Studia Patristica*. – 1957. – № 2. – P. 547–552.
1140. Meyendorff J. Philosophy, theology, palamism and “secular Christianity” / John Meyendorff // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. – 1972. – № 16. – P. 203–208.
1141. Milkov K. The contribution of the writings of Gregory Palamas to the definition and development of theosis as a doctrine in the Eastern Orthodox Church. – Gordon-Corwell Theology seminary / Kostake Milkov. – South Hamilton, Massachusetts, 1988. – 110 p.
1142. Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann / L. Mohler. – T. 3. – Paderborn, 1942. – 649 S.
1143. Monfasani J. Byzantine scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and others emigrés / John Monfasani. – L. 1995.- 351 p.
1144. Monfasani J. George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic / John Monfasani. – Leiden, 1976. – 414 p.
1145. Moraux P. Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote / P. Moraux. – P., 1942. – 239 p.
1146. Morey C.R. The ‘Byzantine Renaissance’ / C. R. Morey // *Speculum*. – 1939. – № 14:2. – P. 139–159.
1147. Mortley R. From Word to Silence II: The Way of Negation, Christian and Greek / Raoul Mortley. – Bonn: Hanstein, 1986. – 167 p.
1148. Mortley R. Negative Theology and Abstraction in Plotinus / Raoul Mortley // *American Journal of Philology*. – 1975. – № 96. – P. 363–377.
1149. Motte A. Discours théologique et prière d'invocation. Proclus héritier et interprète de Platon / André Motte // *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. 91–108.

1150. Moutsopoulos E. Thomisme et aristotelisme a Byzance: Demetrius Cydones / E. Moutsopoulos // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1982. – № 32:4. – P. 307–310.
1151. Mueller-Jourdan P. Typologies spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquite tardive / Pascal Mueller-Jourdan. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – 215 p.
1152. Nadal Cañellas J. Gregorio Akíndinos / Juan Nadal Cañellas // *La théologie byzantine et sa tradition. V. II. (XIIIe–XIXe s.)* / Ed. Conticello C. G., Conticello V. – Turnhout, 2002. – P. 189–256.
1153. Nadal Cañellas J. La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec trad. et commentaire de quatre traités édités récemment / Juan Nadal Cañellas. – V.I. – Louvain: Peeters, 2003. – 469 p.
1154. Nadal Cañellas J. La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec trad. et commentaire de quatre traités édités récemment / Juan Nadal Cañellas. – V. II. – Louvain: Peeters, 2003. – 353 p.
1155. Nadal J. Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos / Juan Nadal // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident: Actes du colloque international: Paris, 21–24 sept. 1994* / Éd. Andia Y. de. – P., 1997. – P. 535–564.
1156. Nadal J. La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas / Juan Nadal // *Istina*. – 1974. – № 19 (3). – P. 297–328.
1157. Nadal J. S. La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos / Juan Sergio Nadal, S.J. // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1974. – № 40. – P. 233–285.
1158. Nasta M. Quatre etats de la textualite dans l'historia du Corpus Dionysien / Mihai Nasta // *Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994* / Ed. Y. de Andia. – P.: Brepols Publishers, 1997. – P. 31–66.
1159. Nellas P. La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas / P. Nellas // *Voi siete dèi: Antropologia dei Padri della Chiesa*. – Roma, 1993. – P. 131–173.
1160. Nellas P. Theologie de l'image: Essai d'anthropologic orthodoxe / P. Nellas // *Contacts*. – 1973. – № 84. – P. 259–286.
1161. Niarchos K. The concept of "participation" according to Proclus, with reference to the criticism of Nicolaus of Methone / K. Niarchos // *Diotima*. – 1985. – № 13. – P. 78–94.
1162. Nichols A. Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship / Aidan Nichols. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1993. – 264 p.
1163. Nicol D. M. A Paraphrase of the Nicomachean Ethics Attributed to the Emperor John VI Cantacuzene / D. M. Nicol // *Byzantinoslavica*. – 1968. – № 29. – P. 1 – 16.
1164. Nicol D. M. Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World / D. M. Nicol. – L.: Variorum, 1972. – 366 p.
1165. Nicol D. M. Church and Society in the Last Centuries of Byzantium: The Birkbeck Lectures, 1977 / D. M. Nicol. – Cambridge: Cambridge University Press, 1979. – 162 p.

1166. Nicol D. M. The Byzantine Church and Hellenic learning in the fourteenth century / D. M. Nicol // *Study in Church History*. – 1969. – № 5. – P. 23–57.
1167. Nicolaou T. Georgios Gemistos Plethon und Proklos: Plethons Neoplatonismus am Beispiel seiner Psychologie / T. Nicolaou // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1982. – № 32. – P. 387–399.
1168. Nika A.Th. Theodoros tes Raithou / Athanasios Th. Nika. – Athenai, 1980. – 255 p.
1169. O'Meara D. Evêques et philosophes-rois: Philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys / Dominic J. O'Meara // *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. 75–88.
1170. O'Meara D. La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel / Dominic J. O'Meara // *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. 279–290.
1171. O'Rourke F. Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius / Fran O'Rourke // *The Relationship between Neoplatonism and Christianity* / Ed. T. Finan, V. Twomey. – Dublin: Four Courts, 1992. – P. 55–78.
1172. O'Rourke F. Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas / Fran O'Rourke. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. – 300 p.
1173. Obertello L. Proclus, Ammonius of Hermias, and Zacharias Scholasticus: the search after eternity and the meaning of creation / Luca Obertello // *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse* / Ed. W. Otten, W. Hannam, M. Treschow. – Leiden: Brill, 2007. – P. 173–189.
1174. Oehler K. Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter / Klaus Oehler. – Munich, 1969. – 343 p.
1175. Oehler K. Aristotle in Byzantium / Klaus Oehler // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. – 1964. – № 5. – P. 133–146.
1176. Oehler K. Die Dialektik des Johannes Damaskenos / Klaus Oehler // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1967. – № 60. – P. 94–101.
1177. Oehler K. Zacharias von Chalkedon, Liber die Zeit / Klaus Oehler // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1957. – № 50. – P. 31–38.
1178. 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.
1179. Owen G. E. L. The Platonism of Aristotle / G. E. L. Owen // *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. – Ithaca: Cornell University Press, 1986. – P. 200–220.
1180. Papadakis A. A crisis in Byzantium: The Filioque controversy of the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289) / Aristeides Papadakis. – Crestwood 1996. – XIII, 256 p.

1181. Papademetriou G. C. Saint Augustine in the Greek Orthodox Tradition / George C. Papademetriou. <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8153> [звернення: 31.05.2011].
1182. Papadopulos S. G. Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435 / Stylianos G. Papadopulos // Theologie und Philosophie. – 1974. – № 49. – P. 274–304.
1183. Papadopulos S. G. Orthodoxe kai sxolastike theologia / Stylianos G. Papadopulos. – Athenai: Organismos ekdoseos didaktikon biblion [без року видання]. – 304 p.
1184. Paramelle J. Morceau égaré du Corpus Dionysiacum ou pseudo-Pseudo-Denys? Fragment grec d'une Lettre à Tite inconnue / Joseph Paramelle S. J. // 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. 237–266.
1185. Parsons S. C. The 'Hierarch' in the Pseudo-Dionysius and its place in the history of Christian priesthood / S. C. Parsons // Studia Patristica. – 1989. – № 18:1. – P. 187–190.
1186. Patasci G. Palamism before Palamas / Hieromonk Gabriel Patasci // Eastern Church Review. – 1977. – № 9. – P. 64–71.
1187. Patrology. The Eastern Fathers from Council of Calcedon (451) to John Damascus / Ed. A. di Berardino / Trans. A. Walford. – Cambridge: James Clarke & Co, 2006. – 701 p.
1188. Pelikan J. "Council or Father or Scripture": The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor / Jaroslav Pelikan // The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky / Ed. D. Nieman, M. Schatkin. – Rome: Pontificale Institutum Studiorum Orientalium, 1973. – P. 277–288.
1189. Pelikan J. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism / Jaroslav Pelikan. – New Haven: Yale University Press, 1994. – 368 p.
1190. Pelikan J. Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena / Jaroslav Pelikan. – New Haven: Yale University Press, 1969. – 149 p.
1191. Pelikan J. Imago Dei: The Byzantine Apologia for Jesus / Jaroslav Pelikan. – New Haven: Yale University Press, 1989. – 196 p.
1192. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600) / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1971. – 394 p.
1193. 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.
1194. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V. 3. The Growth of Medieval Theology (600–1300) / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1978. – 333 p.

1195. Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700)* / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1983. – 424 p.
1196. Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V. 5. Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)* / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1989. – 361 p.
1197. Pelikan J. *The Odyssey of Dionysian Spirituality* / Jaroslav Pelikan // *Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Complete Works* / Translated by C. Luibheid, foreword, notes and translation collaboration of P. Rorem, preface by R. Roques, introduction by J. Pelikan, J. Leclercq, K. Froehlich. – L., 1987. – P. 8–23.
1198. 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.
1199. Pentecost S.F. *Quest for the Divine Presence: Metaphysics of Participation and the Relation of Philosophy to Theology in the St. Palamas's 'Triads' and 'One Hungred and Fift Chapters'* / Scott F. Pentecost. – Washington: Catholic University of America, 1999. – 232 p.
1200. Pépin J. *Les modes de l'enseignement theologique dans la Theologie Platonicienne* / Jean Pépin // *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. 1–14.
1201. Pépin J. *Univers dionysien et univers augustinien* / Jean Pépin // *Recherches de philosophie.* – 1956. – № 2. – P. 179–224.
1202. Perczel I. “Théologiens” et “magiciens” dans le Corpus Dionysien / István Perczel // *Adamantius.* – 2001. – № 7. – P. 54–75.
1203. Perczel I. *A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century* / István Perczel // *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation* / Ed. Y. Schwartz, V. Krech. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. – P. 205–236.
1204. Perczel I. *Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien* / István Perczel // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident: Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994* / Éd. Andia Y. de. – P., 1997. – P. 341–357.
1205. Perczel I. *Denys l'Aréopagite, lecteur d'Origène* / István Perczel // *Origeniana Septima* / Eds. W. A. Bienert, U. Kühneweg. – Leuven: Peeters, 1999. – P. 673–710.
1206. Perczel I. *God as Monad and Henad: Dionisius the Areopagite and the 'Peri Archon'* / István Perczel // *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition* / Ed. L. Perrone. – V. II. – Leuven: Peeters, 2003. – P. 1193–1212.
1207. Perczel I. *Once again on Dionisius the Areopagite and Leontius Byzantium* / István Perczel // *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* / Eds. T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer. – Turnhout: Brepols, 2000. – P. 41–85.

1208. Perczel I. Pseudo-Dionisius and Palestinian Origenism / István Perczel // *The Sabbate Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* / Ed. J. Patrich / *Orientalia Lovaniensia Periodica*. – 2001. – № 98. – P. 261–282.
1209. Perczel I. Pseudo-Dionisius and the Platonic Theology. A Preliminary Study / István Perczel // *Proclus et la Theologie Plalatonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998)* / Ed. par Segons A.Ph. et Steel C. – Leuven, P.: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. – P. 491–532.
1210. Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the theology of Divine Substance / István Perczel // *Acta Antiqua: Academiae Scientiarum Hungaricae*. – 2001. – № 41. – P. 125–146.
1211. Perczel I. Sergius of Reschaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus. Some Preliminary Remarks / István Perczel // *La diffusione dell' eredita classica nell' eta tardoantica e medievale. Filologia, storia, docttrina. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli-Sorrento, 29–31 ottobre 1998)* / Ed. A. C. Baffioni. – Alessandria: Edizioni dell' Orso, 2000. – P. 79–94.
1212. Perczel I. The Bread, the Wine and Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries / István Perczel // *The Eucharist in Theology and Philosophy* / Ed. Perczel I., R. Forrai, G.Gereby. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – P. 131–156.
1213. Perczel I. The Christology of Pseudo-Dionisius the Areopagite: The 'Fourth Letter' in its indirect text traditions / István Perczel // *Le Muséon*. – 2004. – № 117:3–4. – P. 409–446.
1214. Perczel I. Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique / István Perczel // *Revue des Études Augustiniennes*. – 1999. – № 45:1. – P. 79–120.
1215. Perl E. D. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor / Eric D. Perl. – New Hawen: Yale University, 1991. – 327 p.
1216. Perl E. D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite / Eric D. Perl. – N. Y.: State University of N. Y. Press, 2005. – 163 p.
1217. Perl E. Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism / Eric D. Perl // *American Catholic Philosophical Quarterly*. – 1994. – № 68. – P. 15–30.
1218. Perl E. Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida / Eric D. Perl // *Neoplatonism and Contemporary Thought. Part 2* / Ed. R. B. Harris. – Albany: State University of N. Y. Press, 2002. – P. 125–151.
1219. Perl E. Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite / Eric D. Perl // *Greek Orthodox Theological Review*. – 1994. – № 30. – P. 311–365.
1220. Perl E. The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite / Eric D. Perl // *Journal of Neoplatonic Studies*. – 1997. – № 6. – P. 45–73.
1221. Pingree D. Gregory Chionides and Palaeologan Astronomy / D. Pingree // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1964. – № 18. – P. 131–160.
1222. Places E., des. Denys l'Aréopagite et les Oracles Chaldaïques / Edouard des Places, S. J. // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. – 1977. – № 24. – S. 187–190.

1223. Places E., des. *La theologie negative du Pseudo-Denys ses antecedents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age* / Edouard des Places, S. J. // *Studia Patristica*. – 1982. – № 17. – P. 81–92.
1224. Places E., des. *Le Pseudo-Denys l'Areopagite, ses precurseurs et sa posterite* / Edouard des Places, S. J. // *Dialogues d'histoire ancienne*. – 1981. – № 7. – P. 323–332.
1225. Podskalsky G. *Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403–1472)* / Gerhard Podskalsky // *Theologie und Philosophie*. – 1974. – № 49. – S. 305–322.
1226. Podskalsky G. *Greiechische Theologie in der Zeit der Türneherrschaft (1453–1821)* / Gerhard Podskalsky . – München: C. H. Beck, 1988. – 439 p.
1227. Podskalsky G. *Nicolaus von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jahrhundert)* / Gerhard Podskalsky // *Orientalia christiana periodica*. – 1976. – № 42. – P. 509–523.
1228. Podskalsky G. *Religion und religiöse Leben in Byzanz des XI Jahrhunderts* / Gerhard Podskalsky // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1991. – № 57. – P. 371–397.
1229. Podskalsky G. *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* / Gerhard Podskalsky. – München: C. H. Beck, 1977. – 268 p.
1230. Podskalsky G. *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung* / Gerhard Podskalsky. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. – 101 p.
1231. Polemis I. D. *Introduction* / Ioannis D. Polemis // *Theodori Dexii. Opera omnia* / Ed. I.D. Polemis. – Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 2003. – P. XIII-CXXXVI.
1232. Polemis I. D. *Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas* / Ioannis D. Polemis // *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo Bizantino* / Ed. A. Rigo. – Firenze: Leo S. Olschki editore. 2004. – P. 179–190.
1233. Praechter K. *Michael von Ephesos und Psellos* / Karl Praechter // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1931. – № 31. – S. 1–12.
1234. Prestige G. L. *God in Patristic Thought* / G. L. Prestige. – L.: SPCK, 1952. – 318 p.
1235. Puech H. Ch. *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique* / H. Ch. Puech // *Études Carmélitaines*. – 1938. – № 23. – P. 33–53.
1236. Putnam C. C. *Beauty in the Pseudo-Denis* / C. C. Putnam. – Washington: Catholic University of America Press, 1960. – 376 p.
1237. Putnam C. C. *The Philosopher-Monk according to Denis the Pseudo-Areopagite* / C. C. Putnam // *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. – V. 6. – Washington: Catholic University of America Press, 1969. – P. 3–17.
1238. Quasten J. *Patrology*. – V. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature: From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon* / Johannes Quasten. – Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986. – 605 p.

1239. Quasten J. *Patrology*. – V. 4: Golden Age of Latin Patristic Literature: From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon / Johannes Quasten. – Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986. – 667 p.
1240. Rackl M. Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantine Beleuchtung / M. Rackl // *Xenia Thomistica*. – 1925. – № 3. – S. 363–389.
1241. Rackl M. Die griechische Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin / M. Rackl // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1923–1924. – № 24. – P. 48–60.
1242. Rackl M. Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas / M. Rackl // *Divus Thomas*. – 1920. – № 2:7. – S. 303–317.
1243. Rappe S. *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius* / Sara Rappe. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 268 p.
1244. Rappe S. *Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles* / Sara Rappe // *The Journal of the History of Philosophy*. – 1964. – № 92. – P. 330–357.
1245. Rayez A. *Influence du pseudo-Denys en Orient* / A. Rayez // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. – V. III. – P.: Beauchesne, 1967. – P. 286–313.
1246. Reid D. *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology* / D. Reid. – Atlanta: Scholars Press, 1997. – 149 p.
1247. Reindl H. *Der Aristotelismus bei Leontios von Byzanz* / H. Reindl. – Munich, 1953. – 212 S.
1248. Renauld E. *Étude de la langue et du style de Michel Psellos* / Émile Renauld. P.: A. Ricard, 1920. – 614 p.
1249. Richter G. *Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien* / G. Richter // *Ostkirchliche Studien*. – 1982. – № 31. – P. 281–296.
1250. Richter G. *Die Dialektik des Johannes von Damaskos: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung* / G. Richter. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1964. – 280 S.
1251. Richter G. *Theodoros Dukas Laskaris: Der natürliche Zusammenhang. Ein Zeugnis vom Stand der byzantinischen Philosophie in der Mitte des 13 Jahrhunderts* / G. Richter. – Amsterdam, 1989. – 258 p.
1252. Rigo A. *Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341* / Antonio Rigo // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident: Actes du colloque international: Paris, 21–24 sept. 1994* / Éd. Andia Y. de. – P., 1997. – P. 519–534.
1253. Riou A. *Le monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur* / Alain Riou. – P.: Beauchesne, 1973. – 280 p.
1254. 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.

1255. Rist J. M. Forms of Individuals in Plotinus / John M. Rist // *The Classical Quarterly*. – 1963. – № 13. – P. 223–231.
1256. Rist J. M. In search of the Divine Denis / John M. Rist // *The Seed of Winsdom. Essays in Honor of T.J. Meek* / Ed. W.S. McCullough. – Toronto: University of Toronto Press, 1964. – P. 118–139.
1257. Rist J. M. Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism / John M. Rist // *Hermes*. – 1964. – № 92. – P. 213–225.
1258. Rist J. M. *Platonism and Its Christian Heritage* / John M. Rist. – L., 1985. – 245 p.
1259. Rist J. M. Plotinus and Christian philosophy / John M. Rist // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. L.P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 386–413.
1260. Rist J. M. Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity / John M. Rist // *American Journal of Philology*. – 1988. – № 109:3. – P. 402–415.
1261. 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.
1262. Rist J. M. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides / John M. Rist // *Transactions of the American Philological Association*. – 1962. – № 93. – P. 389–401.
1263. Rist J. M. The One of Plotinus and the God of Aristotle / John M. Rist // *Review of Metaphysics*. – 1973. – № 27:1. – P. 75–87.
1264. Ritter A. M. Die absicht des Corpus Areopagiticum / A. M. Ritter // *Christian Faith and the Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G.C.Stead* / Ed. L. R. Wickham, C.P. Bammel. – Leiden: E. J. Brill, 1993. – P. 171–189.
1265. Ritter A. M. Dionysios Pseudo-Areopagita und der Neoplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) / A. M. Ritter // *Philotheos*. – 2004. – № 4. – P. 260–275.
1266. Ritter A. M. Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita / Adolph Ritter // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident: Actes du colloque international: Paris, 21–24 sept. 1994.* / Éd. Andia Y. de. – P., 1997. – P. 565–579.
1267. Roey A. van. Fragments antiariens de Jean Philopon / A. van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. – 1979. – № 10. – P. 237–250.
1268. Roey A. van. La controverse trithéite jusqu' à l'excommunication de conon et d'Eugene / A. van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. – 1985. – № 16. – P. 141–165.
1269. Roey A. van. Les fragments trithéites de Jean Philopon / A. van Roey // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. – 1980. – № 11. – P. 135–163.
1270. Roey A. van. Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection / A. van Roey // *ANTIDORON. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum I.* – Wetteren, 1984. – P. 123–139.

1271. Romano F. L'idée de causalité dans la Théologie Platonicienne de Proclus / Francesco Romano // 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. 325–338.
1272. Roques R. De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys / René Roques // Revue d'ascétique et de mystique. – 1954. – № 30. – P. 268–274.
1273. Roques R. et al. Denys l'Areopagite (le Pseudo-) / René Roques // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. – V. III. – P.: Beauchesne, 1967. – P. 244–429.
1274. Roques R. L'Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon pseudo-Denys / René Roques. – Latour-Mauborg: CERF, 1983. – 382 p.
1275. Roques R. Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys / René Roques // Revue d'ascétique et de mystique. – 1947. – № 23. – P. 142–170.
1276. Roques R. Mélanges. A propos des sources du Pseudo-Denys / René Roques // Revue d'histoire ecclésiastique. – 1961. – № 56. – P. 449–464.
1277. Roques R. Note sur la notion de Theologia chez le Pseudo-Denys l'Areopagite / René Roques // Revue d'ascétique et de mystique. – 1949. – № 25. – P. 200–212.
1278. Roques R. Pierre l'Iberien et le corpus dionysien / René Roques // Revue d'histoire ecclésiastique. – 1945. – № 145. – P. 69–98.
1279. Roques R. Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys / René Roques // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. – 1957. – № 1. – P. 97–112.
1280. Rorem P. E. Biblical Allusions and Overlooked Quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus / Paul E. Rorem // Studia Patristica. – 1989. – № 23. – P. 61–65.
1281. Rorem P. E. Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysius' Liturgical Theology / Paul E. Rorem // Studia Patristica. – 1989. – № 18. – P. 453–460.
1282. Rorem P. E. Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius / Paul E. Rorem // Studia Patristica. – 1989. – № 18. – P. 275–279.
1283. Rorem P. E. Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence / Paul E. Rorem. – Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1993. – 267 p.
1284. Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite / Paul E. Rorem, John C. Lamoreaux. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 294 p.
1285. Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity / Paul E. Rorem, John C. Lamoreaux // Church History. – 1993. – № 62:4. – P. 469–482.
1286. Rorem P. E. Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis / Paul E. Rorem. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. – 177 p.
1287. Rorem P. E. The Place of The Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus / Paul E. Rorem // Dionysius. – 1980. – № 4. – P. 87–98.

1288. Rorem P.E. The doctrinal concerns of the first Dionysian scoliast, John of Scythopolis / Paul E. Rorem // *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. 187–200.
1289. Rosán L. J. The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought / Laurence J. Rosan. – N. Y.: Cosmos, 1949. – 271 p.
1290. Ross R. R. N. The Non-existence of God: Tillich, Aquinas and the Pseudo-Dionysius / Robert R. N. Ross // *The Harvard Theological Review*. – 1975. – № 68. – P. 141–166.
1291. Rossum J. van. Palamism and church tradition: Palamism, its use of patristic tradition, and its relationship with Thomistic thought / Joost van Rossum. – Fordham University, 1985. – 207 p.
1292. Rossum J. van. The logoi of Creation and the Divine “energies” in Maximus the Confessor and Gregory Palamas / Joost van Rossum // *Studia Patristica*. – 1993. – № 27. – P. 213–220.
1293. Roueche M. A middle byzantine Handbook of logic Terminology / Mossman Roueche // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1980. – № 29. – P. 71–98.
1294. Roueche M. Byzantine philosophical Texts of the seventh Century / Mossman Roueche // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1974. – № 23. – P. 61–76.
1295. Roueche M. The Definitions of Philosophy and a new Fragment of Stephanus the Philosopher / Mossman Roueche // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1990. – № 40. – P. 107–128.
1296. Ruh H. Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita / H. Ruh. – München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1987. – 214 S.
1297. Runciman S. Byzantine Civilisation / Steven Runciman. – Cambridge: Edward Arnold, 1975. – 320 p.
1298. Runciman S. The Last Byzantine Renaissance: Wiles Lectures, 1968 / Steven Runciman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970. – 112 p.
1299. Runia D. T. Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres / David T. Runia // *Vigiliae Christianae*. – 1989. – № 43. – P. 1–34.
1300. Russo G. Rahner and Palamas: A Unity of Grace / G. Russo // *Saint Vladimir's Theological Quarterly*. – 1988. – № 32. – P.157–180.
1301. Rutledge D. Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys, An Introduction / dom Denys Rutledge. – N. Y.: Alba House, 1964. – 43 p.
1302. Saffrey H. D. Accorder entre elles les traditions théologiques : Une caractéristique du néoplatonisme athénien / H. D. Saffrey // *Proclus and his Influence in medieval Philosophy* / Ed. E.P.Bos, P.A.Meijer. – Leiden: Brill, 1992. – P. 35–50.
1303. Saffrey H. D. Allusions antichrétiennes chez Proclus: le diadoque platonicien / H. D. Saffrey // *Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. – P.: Vrin, 1990. – P. 201–211.
1304. Saffrey H. D. Connaissance et inconnissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen / H. D. Saffrey // *Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. – P.: Vrin, 1990. – P. 11–30.

1305. Saffrey H. D. Ecole néoplatonicienne d'Athènes / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 127–129.
1306. Saffrey H. D. How did Syrianus regard Aristotle? / H. D. Saffrey // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 173–180.
1307. Saffrey H. D. La Théologie platonicienne de Proclus et l'histoire du néoplatonisme / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 185–200.
1308. Saffrey H. D. La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 173–184.
1309. Saffrey H. D. La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 33–49.
1310. Saffrey H. D. La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles) / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 51–61.
1311. Saffrey H. D. Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle / H. D. Saffrey // Revue des Études Grecques. – 1954. – № 67. – P. 396–410.
1312. Saffrey H. D. Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e) / H. D. Saffrey // Revue des sciences philosophiques et théologiques. – 1996. – № 80. – P. 201–220.
1313. Saffrey H. D. Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 63–79.
1314. Saffrey H. D. New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus / H. D. Saffrey // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. D. J. O'Meara. – Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. – P. 64–74.
1315. Saffrey H. D. Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du P. Gr. 1853 / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 81–94.
1316. Saffrey H. D. Proclus, diadoque de Platon / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 141–158.
1317. Saffrey H. D. Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 213–226.
1318. Saffrey H. D. Theology as science (3rd-6th centuries) / H. D. Saffrey // Studia Patristica. – 1997. – № 29. – P. 321–339.
1319. Saffrey H. D. Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 227–234.
1320. Sambursky S. Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light / S. Sambursky // Osiris. – 1958. – № 13. – P. 114–126.

1321. Sambursky S. Plato, Proclus and the Limitations of Science / S. Sambursky // *Journal of the History of Philosophy*. – 1965. – № 3. – P. 1–11.
1322. Sambursky S. The Concept of Place in Late Neoplatonism / Shmuel Sambursky. – Jerusalem: Israel Academy, 1982. – 181 p.
1323. Sambursky S. The Physical World of Late Antiquity / Shmuel Sambursky. – Princeton: Princeton University Press, 1987. – 190 p.
1324. Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch / V. C. Samuel. – New Haven: Yale University, 1957. – 468 p.
1325. Sartorius B. La doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier / B. Sartorius. – Genève, 1965. – 339 p.
1326. Schäfer Ch. The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise "On the Divine Names" // Christian Schäfer. – Leiden: Brill, 2006. – 212 p.
1327. Schamp J. Photios aristotelisant? Remarques critiques / J. Schamp // *Die Erneuerung der griechischen Tradition. Colloquium P. Tzermias* / Ed. M. Billerbeck, J. Schamp. – Freiburg, 1996. – P. 1–17
1328. Schamp J. Photios et Jean Philopon: sur la date du *De opificio mundi* / J. Schamp // *Byzantion*. – 2000. – № 70. – P. 135–154.
1329. Scheldon-Willams I.P. The Pseudo-Dionisius and the Holy Hierotheos / I.P. Scheldon-Willams // *Studia Patristica*. – 1966. – № 8. – P. 108–116.
1330. Scheppard A. Plato's Phaedrus in the *Theologia Platonica* / Anne Scheppard // *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. 415–424.
1331. Schnepens B. La liturgie de Denys le pseudo-Areopagite / B. Schnepens // *Ephemerides liturgicae*. – 1949. – № 63. – P. 357–375.
1332. Schoemaker S.T. The Georgian Life of Virgin attributed to Maximus the Confessor. Its Authenticity (?) and importance / S. T. Schoemaker // *Scrinium*. – 2006. – № 2. – P. 307–328.
1333. Scholten Cl. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos / Cl. Scholten. Berlin – N. Y.: Walter De Gruyter, 1996. – 322 p.
1334. Schönborn Ch. von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique / Christoph von Schönborn. – P.: Beauchesne, 1972. – 251 p.
1335. Schultze B. Byzantinisch-patristische Anthropologie: Johannes von Damaskus und Photios / Bernhard Schultze // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1972. – № 38. – P. 172–194.
1336. Schultze B. Grundfragen des theologischen Palamismus / Bernhard Schultze // *Ostkirchliche Studien*. – 1975. – № 24. – P. 105–135.
1337. Schürmann R. L'hénologie comme dépassement de la métaphysique / R. Schürmann // *Les Études philosophiques*. – 1982. – № 37. – P. 331–350.
1338. Sedley D. Philoponus' Conception of Space / David Sedley // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 140–153.

1339. Semmelroth O. von. Die Lehre des Pseudo-Dionysius vom Aufstieg der Kreatur zur göttlichen Licht / Otto von Semmelroth // Scholastik. – 1954. – № 29. – P. 24–52.
1340. Setton K.M. The Byzantine Background to the Italian Renaissance / Kenneth M. Setton // Proceedings of the American Philosophical Society. – 1956. – № 100:1. – P. 1–76.
1341. Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite / Gregory Shaw // Journal of Early Christian Studies. – 1999. – № 7:4. – P. 573–599.
1342. Sheldon-Williams I. P. Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius / I. P. Sheldon-Williams // Studia Patristica. – 1972. – № 11. – P. 65–71.
1343. Sheldon-Williams I. P. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius / I. P. Sheldon-Williams // Downside Review. – 1964. – № 82. – P. 293–302.
1344. Sheldon-Williams I. P. The ps.-Dionysius and the Holy Hierotheos / I. P. Sheldon-Williams // Studia Patristica. – 1966. – № 8. – P. 108–117.
1345. Sheldon-Williams I. P. The Greek Christian Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena / I. P. Sheldon-Williams // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A.H. Armstrong. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 425–533.
1346. Sheppard A. Proclus' Attitude to Theurgy / Anne Sheppard // Classical Quarterly. – 1982. – № 32:1. – P. 212–224.
1347. Sherrard Ph. The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition / Philip Sherrard. – L.: Oxford University Press, 1959. – 212 p.
1348. Sherwood P. Influence du Pseudo-Denys en Orient / Polycarp Sherwood // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. – V. III. – P.: Beauchesne, 1967. – P. 295–300.
1349. Sherwood P. Maximus and Origenism. Arche kai telos / Polycarp Sherwood // Berichte zum XI Internationalen Byzantinisten-Kongress. – München, 1958. – P. 1–27.
1350. Sherwood P. Notes on Maximus the Confessor / Polycarp Sherwood // The American Benedictine Review. – V. 1. – 1950. – P. 347–356.
1351. Sherwood P. Sergius of Reshaina and the Syriac versions of the Pseudo-Dionysius / Polycarp Sherwood // Sacris erudiri. – 1952. – № 4. – P. 174–184.
1352. Sherwood P. Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor / Polycarp Sherwood // Traditio. – 1964. – № 20. – P. 428–437.
1353. Sherwood P. The Earlier Ambigua of Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism / Polycarp Sherwood. – Roma: Orbis Catholicus, Herder, 1955. – 235 p.
1354. Siaassos L. Des théophanies créées? Anciennes interprétations de la Ie Lettre de Denys l'Aréopagite / Lambros Siaassos // 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. 227–236.
1355. Sicherl M. Michael Psellos und Iamblichos' De mysteriis / M. Sicherl // Byzantinische Zeitschrift. – 1960. – № 53. – P. 8–19.

1356. Sicienski A.E. The use of Maximus of Confessor's writing on the 'Filioque' at the Council of Ferrara-Florence (1438–1439) / A. Edward. Sicienski. – N. Y.: Fordham University, 2005. – 250 p.
1357. Sinkewicz R. E. A Fragment of Barlaam's Work "On the Gods Introduced by the Greeks" / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // *Byzantines Studies*. – 1982. – № 9. – P. 211–219.
1358. Sinkewicz R. E. A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // *Journal of Theological Studies*. – 1980. – № 31:2. – P. 489–500.
1359. Sinkewicz R. E. Christian theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early XIVth c.: The Capita 150 of Gregory Palamas / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // *Mediaeval studies*. – 1986. – № 48. – P. 334–351.
1360. Sinkewicz R. E. Gregory Palamas / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // *La théologie byzantine et sa tradition*. – V. II: (XIIIe–XIXe s.) / Ed. Conticello C. G., Conticello V. – Turnhout 2002. – P. 131–182.
1361. Sinkewicz R. E. St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the Capita 150 / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // *Θεολογία*. – 1987. – № 57. – P. 857–881.
1362. Sinkewicz R. E. The "Solutions" addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // *Mediaeval studies*. – 1981. – № 43. – P. 151–217.
1363. Sinkewicz R. E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // *Mediaeval studies*. – 1982. – № 44. – P. 181–242.
1364. Siorvanes L. Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science / Lucas Siorvanes. – New Hawen & L.: Yale University Press, 1996. – 340 p.
1365. Siorvanes L. The Problem of Truth in the Platonic Theology / Lucas Siorvanes // *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. 47–64.
1366. Smith A. Porphyry and the Platonic Theology / Andrew Smith // *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. 177–188.
1367. Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism / Andrew Smith. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. – 173 p.
1368. Smith C. Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century / C. Smith // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 210–230.
1369. Smythe D. Alexios I and the heretics: the account of Anna Komnene's 'Alexaad' / D. Smythe // *Alexios I Komnenos. Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium, 14–16 April 1989* / Eds. M. Mullett, D. Smythe. – Belfast, 1996. – P. 232–259.

1370. Solignac A. La doctrine de l'esse chez saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicenne? / A. Solignac // Archives de philosophie. – 1967. – № 30. – P. 439–452.
1371. Sopko A. J. Gregory of Cyprus: A study of Church and culture in late thirteenth century Byzantium / Andrew J. Sopko. – L., 1979. – 156 p.
1372. Sopko A. J. «Palamisme before Palamas» and the theology of Gregory of Cyprus / Andrew J. Sopko // Greek Orthodox Theological Review. – 1979. – № 23. – P. 139–147.
1373. Sorabji R. Emotion and the Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation / Richard Sorabji. – Oxford: Oxford University Press, 2000. – 499 p.
1374. Sorabji R. General Introduction / Richard Sorabji // John Philoponus. On the Eternity of the World against Aristotle / Trans. C. Wildberg. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 1–17.
1375. Sorabji R. Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology / Richard Sorabji // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 181–198.
1376. Sorabji R. Infinity and the Criation / Richard Sorabji // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 164–178.
1377. Sorabji R. John Philoponus / Richard Sorabji // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 1–40.
1378. Sorabji R. Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel / Richard Sorabji. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1988. – 377 p.
1379. Sorabji R. Necessity, Cause and Blame / Richard Sorabji. – L., 1980. – 326 p.
1380. Sorabji R. Simplicius: Prime matter as extension / Richard Sorabji // Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de P. (28 sept.-1^{er} oct. 1985) / Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. – P. 148–165.
1381. Sorabji R. The ancient commentators on Aristotle / Richard Sorabji // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 1–40.
1382. Sorabji R. Introduction / Richard Sorabji // Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. V. I. Psychology (with Ethics and Religion). – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990. – P. 1–32.
1383. Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook. – V. I: Psychology (with Ethics and Religion) / Richard Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990. – 430 p.
1384. Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook. – V. II: Physics / Richard Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990. – 401 p.

1385. Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook*. – V. III.: *Logic and Metaphysics* / Richard Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990. – 394 p.
1386. Sorabji R. *Time, Creation and the Continuum* / Richard Sorabji. – Chicago: The University of Chicago Press, 2006. – 473 p.
1387. Spearritt P. *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism* / Placid Spearritt. – Fribourg, 1968. – 282 p.
1388. Spearritt P. *The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius* / Placid Spearritt // *Downside Review*. – 1970. – № 83. – P. 378–392.
1389. Speck P. *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in byzanz im 9. und 10. Jahrhundert* / Paul Speck. – München: C. H. Beck, 1974. – 120 p.
1390. Spiteris Y., Conticello C. G. *Nicola Cabasilas Chamaetos* / Yannis Spiteris, Carmelo Guisepe Conticello // *La théologie byzantine et sa tradition*. – V. II. (XIIIe–XIXe s.) / Ed. Conticello C. G., Conticello V. – Turnhout 2002. – P. 315–410.
1391. Steel C. *Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul* / Carlos Steel // *The Perennial Tradition of Neoplatonism* / Ed. J. Cleary. – Leuven: Leuven University Press, 1997. – P. 293–309.
1392. Steel C. *Le Parménide est-il le fondement de la Théologie Platonicienne?* / Carlos Steel // *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. 373–398.
1393. Steel C. *L'un et le bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne* / Carlos Steel // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. – 1989. – № 73:1. – P. 69–85.
1394. Steel C. *Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'intellect divin* / Carlos Steel // *Proclus: Lecteur et interprète des Anciens* / Ed. J. Pepin, H.D. Saffrey. – P.: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987. – P. 213–225.
1395. Steel C. *Proclus et Denys: l'existence du mal* / Carlos Steel // *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. 89–116.
1396. Steel C. *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, Simplicius* / Carlos Steel. Brussels: Paleis der Academin Brussels, 1978. – 186 p.
1397. Steel C. *Un admirateur de Saint Maxime a la cour des Comnènes: Isaac le Sebastocrator* / Carlos Steel // *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. 365–373.
1398. Stein E. *Ways to Know God: The Symbolic Theology of Dionysius the Areopagite and Its Factual Presuppositions* / E. Stein // *The Thomist*. – 1946. – № 9. – P. 379–420.
1399. Stephanou E. *Jean Italos, philosophe et humaniste* / Pelopidas Étienne Stephanou // *Orientalia Christiana Analecta*. – 1949. – № 134. – 123 p.

1400. Stiernon D. Bulletin sur le palamisme / Daniel Stiernon // *Revue des Études byzantines*. – 1972. – № 30. – P. 231–342.
1401. Stiglmayr J. Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649: Ein zweiter Beitrag zur Dionysiosfrage / J. Stiglmayr // *Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch*. – 1895. – № 4. – S. 3–96.
1402. Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel / J. Stiglmayr // *Historisches Jahrbuch*. – 1895. – № 16. – S. 253–273, 721–748.
1403. Stiglmayr J. Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien / J. Stiglmayr // *Scholastik*. – 1928. – № 3. – S. 1–27, 161–189.
1404. Stiglmayr J. Dionysius the Pseudo-Areopagita / Jos. Stiglmayr // *The Catholic Encyclopedia* / Ed. C. Herbermann et al. – V. 5. – N. Y.: R. Appleton Company, 1909. – P. 13–18.
1405. Streck M. Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa / M. Streck // *Studia Patristica*. – 2001. – № 34. – P. 559–564
1406. Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum / Beate Regina Suchla // *Nachrichten der Akademie des Wissenschaft in Göttingen: Philologisch-historische Klasse*. – 1980. – № 3. – P. 31–66.
1407. Suchla B. R. Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum / Beate Regina Suchla // *Nachrichten der Akademie des Wissenschaft in Göttingen: Philologisch-historische Klasse*. – 1984. – № 1. – P. 177–188.
1408. Suchla B. R. Eine Redaktion der griechischen Corpus Dionysiacum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum / Beate Regina Suchla // *Nachrichten der Akademie des Wissenschaft in Göttingen: Philologisch-historische Klasse*. – 1985. – № 4. – P. 179–193.
1409. Suchla B. R. Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten / Beate Regina Suchla // *Nachrichten der Akademie des Wissenschaft in Göttingen: Philologisch-historische Klasse*. – 1995. – № 1. – P. 1–28.
1410. Suchla B. R. Wahrheit über jeder Wahrheit: Zur philosophischen Absicht der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Dionysius Areopagita / Beate Regina Suchla // *Theologische Quartalschrift*. – 1996. – № 176. – S. 205–217.
1411. Suchla B.R. Das Scholienwerk des Joannes von Scythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Begeutung / Beate Regina Suchla // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994* / Ed. Y. de Andia. – P.: Brepols Publishers, 1997. – P. 155–166.
1412. Tatakis B. *Byzantine Philosophy* / Trans. N.J. Moutafakis. – Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. – 424 p.

1413. Tempelis E. The School of Ammonius on logoi in the human intellect / Elias Tempelis // *The Perennial Tradition of Neoplatonism* / Ed. J. Cleary. – Leuven: Leuven University Press, 1997. – P. 310–327.
1414. Tempelis E. The School of Ammonius, Son of Hermias, on Knowledge of the Divine / Elias Tempelis. – L.: University College of London, 1994. – 168 p.
1415. Terezis C. La critique de Nicolas de Methone a la theorie de Proclous concernant le schema: Manence-procession-convension / C. Terezis // *Byzantion*. – 1995. – № 65. – P. 455–466.
1416. *The Cambridge History of Hellenic Philosophy* / Ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 906 p.
1417. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A.H. Armstrong. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – 715 p.
1418. Thiel R. Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen / Rainer Thiel. – Mainz: Akademie des Wissenschaft und der Literatur, 1999. – 59 p.
1419. Thunberg L. Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor / Lars Thunberg. – N. Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1984. – 184 p.
1420. Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor / Lars Thunberg. – Chicago, 1995. – 488 p.
1421. Thunberg L. Spirit, grace and human receptivity in St. Maximus the Confessor / Lars Thunberg // *Studia Patristica*. – 2001. – № 37. – P. 608–617.
1422. Thunberg L. Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With Particular Reference to the Doctrine of the Eucharistic Presence / Lars Thunberg // *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. 285–308.
1423. Tinnefeld F. Georgios Gennadios Scholarios / Franz Tinnefeld // *La théologie byzantine et sa tradition. V. II. (XIIIe–XIXe s.)* / Eds. Conticello C. G., Conticello V. – Turnhout 2002. – P. 477–541.
1424. Tinnefeld F. Georgios Philosophos / Franz Tinnefeld // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1972. – № 28. – P. 141–171.
1425. Todd R. B. Philosophy and medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's *De anima* / R. B. Todd // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1984. – № 38. – P. 103–110.
1426. Todd R. B. Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus' *Aristotelian Commentaries* / R. B. Todd // *Archiv für Begriffsgeschichte*. – 1980. – № 24. – P. 151–170.
1427. Tollefsen T. T. Did St. Maximus the Confessor have a concept of participation? / Torsetein Theodor Tollefsen // *Studia Patristica*. – 2001. – № 37. – P. 618–625.
1428. Tollefsen T. T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008. – 243 p.
1429. Törönen M. *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor* / Melchisedec Törönen. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 222 p.
1430. Torrance I.R. *Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite* / I.R. Torrance. Norwich: The Canterbury Press, 1988. – 272 p.

1431. Torrance T. F. *Divine meaning. Studies in patristic hermeneutics* / Thomas F. Torrance. Edinburg: T&T Clark, 1994. – 439 p.
1432. Treadgold W.T. *The Nature of the 'Bibliotheca' of Photius* / W. T. Treadgold. – Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1980. – 153 p.
1433. Trethowan I. *Irrationality in Theology and the Palamite Distinction* / dom Illtyd Trethowan // *Eastern Churches Review*. – 1977. – № 9. – P. 19–26.
1434. Treu M. *Der Philosoph Joseph* / M. Treu // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1899. – № 9. – S. 1–64.
1435. Triantare-Mara S. *Η γνωση και η πιστη στον Ιωαννη Φιλοπονο* / Soteria Triantare-Mara. – Κατεπινη: Επεκταση, 2001. – 359 p.
1436. Trouillard J. *Le cosmos du Pseudo-Denys* / Jean Trouillard // *Revue de théologie et de philosophie: Série 3*. – 1955. – № 5. – P. 51–57.
1437. Trouillard J. *L'Un et l'âme selon Proclus* / Jean Trouillard. – P.: Les Belles Lettres, 1972. – 194 p.
1438. Trouillard J. *Procession néoplatonicienne et création judeochrétienne* / Jean Trouillard // *Neoplatonisme: Melanges offerts à Jean Trouillard* / Ed. J. Trouillard. – Fontenay aux Roses: Les Cahiers de Fontenay, 1981. – P. 1–30.
1439. Tsirpanlis C. N. *The liturgical and mystical theology of Nicholas Cabasilas* / C. N. Tsirpanlis. – Athens, 1976. – 103 p.
1440. Turner D. *The Darkness of God and the Light of Christ: Negative Theology and Eucharistic Presence* / David Turner // *Modern Theology*. – 1999. – № 15:2. – P. 143–158.
1441. Turner D. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* / Denys Turner. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995.- 278 p.
1442. Twombly Ch. C. *Perichoresis and Personhood in the Thought of John of Damascus* / Ch. C. Twombly. – Emory University, 1992. – 216 p.
1443. Tyn T. *Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts* / Thomas Tyn // *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption* / Ed. W. P. Eckert; *Studien und Texte; Walberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 5*. – Mainz: Matthias-Grünwald, 1974. – P. 837-912.
1444. Uthemann K.-H. *Stephanos von Alexandrien und die Konversion des Jakobiten Probos, des späteren Metropoliten von Chalkedon. Ein Beitrag zur Rolle der Philosophie in der Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts* / Karl-Heinz Uthemann // *After Chalcedon* / Ed. C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van Rompay. – Louvain: Uitgeverij Peeters, 1985. – P. 381–399.
1445. Uthemann K.-H. *Zur Sprachtheorie des Nikephoros Blemmydes. Bemerkungen zu einem byzantinischen Beitrag zur Geschichte der Logik* / Karl-Heinz Uthemann // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1984. – № 34. – P. 123–153.
1446. Vafiadis J. A. *L'humanisme chrétien de Nicolas Cabasilas. L'épanouissement de la personne humaine dans le Christ* / Jean A. Vafiadis. – Strasbourg, 1963. – 184 p.
1447. Vanneste J. *Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?* / Jan Vanneste // *International Philosophical Quarterly*. – 1963. – № 3. – P. 286–306.

1448. Vanneste J. La doctrine des trois voies dans la Théologie Mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite / Jean Vanneste // *Studia Patristica*. – 1966. – № 8. – P. 462–467.
1449. Vanneste J. La theologie mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite / Jean Vanneste S. J. // *Studia Patristica*. – 1962. – № 5. – P. 401–415.
1450. Vanneste J. Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite / J. Vanneste S. J. – Brussels: Desclee de Brouwer, 1959. – 264 p.
1451. Verbeke G. Some later neoplatonic Views on divine Creation and the Eternity of the World / Gérard Verbeke // *Neoplatonism and Christian Thought* / Ed. D. O'Meara. – Washington: Catholic University of America, 1978. – P. 45–53.
1452. Verpeaux J. Nicephore Choumnos (1250–1327): Homme d'Etat et Humaniste Byzantin / J. Verpeaux. – P., 1959. – 216 p.
1453. Verrycken K. The Development of Philoponus' Thought and its Chronology / Koenraad Verrycken // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 233–274.
1454. Verrycken K. The metaphysics of Ammonius son of Hermeias / Koenraad Verrycken // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 199–231.
1455. Vishnevskaya E. Perichoresis in the context of divinization: Maximus the Confessor's vision of a "blessed and most holy embrace" / Elena Vishnevskaya. – Drew University, 2004. – 277 p.
1456. Vogel C. J., de. Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel / Cornelia J. de Vogel // *Vigiliae christianae*. – 1981. – № 35. – P. 57–84.
1457. Vogel C. J., de. On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism / C. J. de Vogel // *Mind*. – 1953. – № 62. – P. 43–64.
1458. Vogel C. J., de. Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground? / C. J. de Vogel // *Vigiliae Christianae*. – 1985. – № 39. – P. 1–62.
1459. Vogel K. Byzantine science / K. Vogel // *The Cambridge medieval history*. – V. IV: The Byzantine empire. – Part II: Government, Church and Civilisation / Ed. J. M. Hussey. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 265–306.
1460. Völker W. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor / Walter Völker // *Texte und Untersuchungen*. – T. 77. – Berlin, 1961. – P. 331–350.
1461. Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita / Walter Völker. – Wiesbaden: Franz Steiner, 1958. – 263 p.
1462. Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens / Walter Völker. – Wiesbaden, 1965. – 472 S.
1463. Vryonis S. Introductory Remarks on Byzantine Intellectuals and Humanism / S. Vryonis // *Skepsis*. – 1991. – № 2. – P. 104–142.
1464. Wacht M. Aeneas von Gaza als Apologet: Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus. – Bonn: P. Hanstein, 1969. – 151 S.

1465. Ward G. *Deconstructive theology* / Graham Ward // *The Cambridge companion to Postmodern Theology* / Ed. Vanhoozer K. J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 76–91.
1466. Ward G. *The theological project of Jean-Luc Marion* / Graham Ward // *Post-secular philosophy: Between philosophy and theology* / Ed. by Phillip Blond. – L. and N. Y.: Routledge, 1998. – P. 229–239.
1467. Ware K. *Christian Theology in the East, 600–1453* / Kallistos Ware // *A History of Christian Doctrine* Ed. H. Cunliffe-Jones assisted by B. Drewery. – Edinburgh: T & T Clark, 1978. – P. 181–225.
1468. Ware K. *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction* / Kallistos Ware // *Eastern Churches Review*. – 1975. – № 7. – P. 125–136.
1469. Ware K. *Scholasticism and Orthodoxy: Theological Method as a Factor in the Schism* / Kallistos Ware // *Eastern Churches Review*. – 1973. – № 5. – P. 16–27.
1470. Ware K. *The Debate about Palamism* / Kallistos Ware // *Eastern Churches Review*. – 1977. – № 9. – P. 45–63.
1471. Ware K. *The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas* / Kallistos Ware // *The Study of Spirituality* / Ed. C. Jones. – N. Y.: Oxford University Press, 1986. – P. 242–255.
1472. Ware K. *Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology* / Kallistos Ware // *Eastern Churches Review*. – 1971. – № 3. – P. 131–141.
1473. Watts E.J. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria* / Edward J. Watts. – New Haven: Yale University, 2002. – 470 p.
1474. Watts E.J. *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia* / Edward J. Watts // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. – 2005. – № 45. – P. 285–315.
1475. Weber K.-O. *Origenes der Neoplatoniker* / K.-O. Weber. – München: Verlag C.H.Beck. 1962. – 164 p.
1476. Wendebourg D. *From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas. The defeat of Trinitarian theology* / Dorothea Wendebourg // *Studia Patristica*. – 1985. – № 17:1. – P. 194–198.
1477. Wendebourg D. *Geist oder Energie: Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* / Dorothea Wendebourg. *Münchener Universitäts-Schriften, Bd. 4. Miinchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie*. – Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1980. – 255 s.
1478. Wesche K. P. *Appendix – A replay to Hieromunk Alexander's replay* / Kennet Paul Wesche // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. – 1990. – № 34:4. – P. 324–327.
1479. Wesche K. P. *Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius* / Kennet Paul Wesche // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. – 1989. – № 33. – P. 53–73.
1480. Wesche K. P. *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian* / Kennet Paul Wesche. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1991. – 205 p.

1481. Westerink L. G. *Damascius, Commentateur de Platon* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 271–278.
1482. Westerink L. G. *Elias on the Prior Analytics* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 59–72.
1483. Westerink L. G. *Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 21–30.
1484. Westerink L. G. *Greek Commentaries on Plato's Phaedo, 1. Olympiodorus* / L. G. Westerink. – Amsterdam, 1976. – 204 p.
1485. Westerink L. G. *Introduction* / L. G. Westerink // Anonymous. *Prolégomènes à la Philosophie de Platon* / Ed. L.G. Westerink, trad. J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. – P.: Les Belles Lettres, 1990. – P. VII-XCIII.
1486. Westerink L.G. *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclepius et Jean Philopon* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 101–110.
1487. Westerink L.G. *Elias und Plotin* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 93–99.
1488. Westerink L.G. *Marginalia by Arethas in Moscow Greek MS 231* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 295–344.
1489. Westerink L.G. *Nikephoros Gregoras, Dankrede an die Mutter Gottes* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 229–242.
1490. Westerink L.G. *Notes on the Tria Opuscula of Proclus* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 73–82.
1491. Westerink L.G. *Philosophy and Medicine in Late Antiquity* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 83–92.
1492. Westerink L.G. *Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 345–456.
1493. Westerink L.G. *Proclus, Procopius, Psellus* / L. G. Westerink // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 1–6.
1494. Westerink L.G. *The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries* / L. G. Westerink // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. Sorabji R. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. – P. 325–348.
1495. Westerink L.G., Laourdas B. *Scholia by Arethas in Vindob. Phil. Gr. 314* / L. G. Westerink, B. Laourdas // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. – Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. – P. 31–58.

1496. Whittaker J. Proclus, Procopius, Psellus and the scholia on Gregory Nazianzen / J. Whittaker // *Vigiliae Christianae*. – 1975. – № 29. – P. 309–313.
1497. Wildberg C. John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether / Christian Wildberg. – Berlin and N. Y.: De Gruyter, 1988. – 274 p.
1498. Wildberg C. Philoponus // *Routledge Encyclopedia of Philosophy* / Christian Wildberg. – L., N. Y.: Routledge, 1998. – P. 6500–6506.
1499. Wildberg C. Philosophy in the Age of Justinian / Christian Wildberg // *The Cambridge Companion to Age of Justinian* / Ed. M. Maase. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 316–340.
1500. Wildberg C. Prolegomena to the Study of Philoponus' *Contra Aristotelem* / Christian Wildberg // *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* / Ed. Sorabji R. – L.: Duckworth, 1987. – P. 197–209.
1501. Wildberg C. Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias / Christian Wildberg // *Hermathena*. – 1990. – № 149. – P. 33–51.
1502. Wilkins J. D. 'The Image of this Highest Love': The Trinitarian Analogy in Gregory Palamas's 'Capita 150' / Jeremy D. Wilkins // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. – 2003. – № 47:3–4. – P. 383–421.
1503. Williams A. N. Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas / Anna N. Williams. New Haven: Yale University, 1995. – IV, 513 p.
1504. Williams A. N. The ground of union: deification in Aquinas and Palamas / A. N. Williams. – N. Y., 1999. – 222 p.
1505. Williams J. The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite II / J. Williams // *Downside Review*. – 1999. – № 409. – P. 235–250.
1506. Williams J. The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite I / J. Williams // *Downside Review*. – 1999. – № 408. – P. 157–172.
1507. Williams J. The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor / J. Williams // *Studia Patristica*. – 2001. – № 37. – P. 631–635.
1508. Williams R. The Philosophical Structures of Palamism / Rowan Williams // *Eastern Churches Review*. – 1977. – № 9. – P. 27–44.
1509. Wilson N.G. *Scholars of Byzantium* / Nigel Guy Wilson. – L.: Duckworth, 1996. – 283 p.
1510. Wolff M. Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics / Michael Wolff // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 84–120.
1511. Wolfson H. A. Patristic Arguments against the Eternity of the World / Harry A. Wolfson // *Harvard Theological Review*. – 1966. – № 59:4. – P. 351–367.
1512. Wolfson H. A. *The Philosophy of the Church Fathers* / Harry Austryn Wolfson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1956. – 635 p.
1513. Wolska W. Recherche sur la 'Topographie chrétienne' de Cosmas Indicopleustès / Wanda Wolska. *Théologie et science au VI^{ème} siècle*. – P.: Presses Universitaires du France, 1962. – 329 p.
1514. Wolska-Connus W. Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie / Wanda Wolska-Connus // *Revue des études byzantines*. – 1989. – № 47. – P. 5–89.
1515. Woodhouse C. M. Georgios Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes / C.M. Woodhouse. – Oxford: Clarendon Press, 1986. – 391 p.

1516. Yangazogalou S. Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas / Stavros Yangazogalou // Greek Orthodox Theological Review. – 1996. – № 41. – P. 1–18.
1517. Yannaras Ch. The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology / Christos Yannaras // St. Vladimir's Seminary Quarterly. – 1975. – № 19. – P. 232–245.
1518. Zervos C. Un Philosophe néoplatonicien du XI^e siècle Michel Psellos / Christian Zervos. – P., 1920. – 269 p.
1519. Zimmermann F. Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition / Fritz Zimmermann // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science / Ed. R. Sorabji. – Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987. – P. 121–129.
1520. Zunjic S. The Definition of Philosophy in the Dialectica of John Damascene / S. Zunjic // Philosophy and Orthodoxy / Ed. K. Boudouris. – Athens, 1994. – P. 298–323.