

Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України  
Відділення релігієзнавства  
Український християнський гуманітарний інститут

**Юрій Чорноморець**

**ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ  
ВІД ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА  
ДО ГЕННАДІЯ СХОЛАРІЯ**

*Монографія*

Київ  
ДУХ І ЛІТЕРА  
2010

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

ББК

Ч75

**Чорноморець Ю.П.**

Ч75

Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схолярія. — К.: Дух і Літера, 2010. — 568 с.

ISBN 978-966-378-188-4.

Православна теологія за власну концептуальну основу має спадщину святих отців та візантійських богословів. Ця спадщина видається єдиним цілим лише при незнанні текстів та фактичного перебігу подій. Історія православної теології — це драма конкуренції багатьох доктрин, змагання між якими розгорнулося навіть в межах ортодоксії. Релігієзнавчий та історико-філософський підходи дозволяють побачити в історії православної теології еволюційні зміни, які відбувалися закономірно. Першим етапом кожного кола розвитку теології ставав бунт проти метафізики, спроби побудувати пост-метафізичну та антиметафізичну фідеїстичну теологію. Бог уявлявся як абсолютно непізнаваний, всяка метафізична теологія деконструювалася. Епоха деконструкцій швидко змінювалася спробами побудувати ортодоксальну метафізику, згідно із якою Бог — це Буття. Метафізика існування на наступному етапі розвитку теології зазнавала схоластизації та примітивізації. Формувалася схоластична есенціалістична метафізика, яка була здатна панувати довгий час, але не могла створити видатних пам'яток, які б піднялися до рівня творів перших двох етапів.

У книзі розглянуто найважливіший етап у розвитку православної теології — візантійський. Дослідження присвячено еволюції панівного у Візантії напрямку богословської та філософської думки — християнському неоплатонізмові. Візантійський неоплатонізм виникає в деконструкціях Ареопігитик, досягає власної творчої кульмінації в метафізиці Буття Максима Сповідника, зберігає неоплатонічні традиції у метафізиці есенціалізму (кінець VII — початок XIII століть). До падіння Константинополя візантійський неоплатонізм встигає здійснити ще одне коло розвитку. Неоареопігітизм Григорія Палами змінюється творчою метафізикою Каліста Ангелікуда, а з 70-х років XIV століття панує паламітська схоластика, новий есенціалізм.

Дослідження підтверджує тезу про філософізацію теології у візантійський період. Ідеалом та методологічним підґрунтям для візантійських мислителів була ідея «філософської теології» Прокла. Антиметафізична теологія Ареопігитик залежала від філософії Дамаскія, останнього схолярха Афінської школи неоплатонізму. Філософія Максима Сповідника переінтерпретовувала прокланство. Візантійський есенціалізм ідейно і текстуально залежав від александрійського неоплатонізму.

Книга розрахована на науковців, викладачів, студентів, всіх, хто цікавиться непростю історією православної теології.

**Рецензенти:** *Павленко П.Ю., доктор філософських наук*  
*Колодний А.М., доктор філософських наук*  
*Яроцький П.Л., доктор філософських наук*

**Науковий редактор** *Єленський В.Є., доктор філософських наук*

*Рекомендовано до друку*  
*Вченою радою Відділення релігієзнавства*  
*Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*  
*(протокол № 13 від 6 липня 2010 р.)*

ISBN 978-966-378-188-4

©Чорноморець Ю.П., 2010

©Оформлення. Видавництво «Дух і Літера», 2010

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	5
-------------	---

### *Розділ перший*

<b>ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ .....</b>	<b>9</b>
1.1. Стан наукового опрацювання проблеми .....	9
1.2. Характеристика джерельної бази роботи. ....	44
1.3. Методологічна основа та принципи дослідження .....	58

### *Розділ другий*

<b>ФОРМУВАННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ У ТВОРАХ ЙОАНА ФІЛОПОНА (ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА) .....</b>	<b>75</b>
2.1. Філософські пошуки Йоана Філопона в ранній період творчості .....	75
2.2. Пропедевтика до онтології Ареопажитик у трактатах «Про небесну ієрархію» та «Про церковну ієрархію» .....	83
2.3. Філософська теологія трактату про «Божественні імена» .....	108
2.3.1. Загальні принципи філософської теології Ареопажитик .....	108
2.3.2. Учення Діонісія про Божу Діяльність як Причину-Благо-Промисел і Буття .....	117
2.3.3. Деконструкція релігійних, теологічних та філософсько-ідеалістичних понять про Бога. ....	125
2.4. Практична філософія «Містичної теології» та «Листів» .....	139
2.5. Філософська теологія полемічних трактатів Йоана Філопона «Проти Прокла», «Проти Аристотеля», «Проти створення світу» .....	149
2.6. Теологія пізнього Філопона .....	187

## **Розділ третій**

<b>ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА — КУЛЬМІНАЦІЯ РОЗВИТКУ ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ.....</b>	<b>203</b>
3.1. Максим Сповідник — автор оригінального богословсько-філософського вчення .....	203
3.2. Філософська теологія Максима Сповідника .....	216
3.3. Неоплатонізм Максима Сповідника в логіці.....	246
3.4. Неоплатонізм Максима Сповідника в космології: трансформація вчення Прокла про еманацию.....	257
3.5. Неоплатонізм Максима Сповідника в антропології .....	271
3.6. Неоплатонізм Максима Сповідника в філософії історії .....	290

## **Розділ четвертий**

<b>ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЧНИЙ ЕСЕНЦІАЛІЗМ КІНЦЯ VII — ПОЧАТКУ XIV СТОЛІТЬ .....</b>	<b>305</b>
4.1. Виникнення візантійського неоплатонічного есенціалізму .....	305
4.2. Есенціалізм Йоана Дамаскіна .....	313
4.3. Кризи візантійського есенціалізму: дискусії про ікони та містична теологія Симеона Нового Богослова .....	336
4.4. Розвиток візантійського неоплатонічного есенціалізму в системі вищої освіти IX–XIII століть .....	348

## **Розділ п'ятий**

<b>ПАЛАМІЗМ ЯК ОСОБЛИВА ФОРМА ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ .....</b>	<b>360</b>
5.1. Філософська теологія Григорія Палами як перший етап розвитку паламізму.....	360
5.2. Вчення Каліста Ангелікуда як другий етап розвитку паламізму.....	379
5.3. Криза філософської теології паламізму та формування пізньовізантійського християнського аристотелізму .....	395

<b>Висновки та узагальнення .....</b>	<b>413</b>
---------------------------------------	------------

<b>Умовні позначення .....</b>	<b>429</b>
--------------------------------	------------

<b>Бібліографія: першоджерела .....</b>	<b>432</b>
---	------------

<b>Бібліографія: дослідницька література.....</b>	<b>458</b>
---	------------

## ВСТУП

Актуальність заявленої теми зумовлена відсутністю комплексних досліджень еволюції візантійського неоплатонізму — процесу, що визначав елінізацію християнської теології та розвиток 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 цілісне філософське й богословське явище. Відкриття візантійського неоплатонізму як специфічного різновиду релігійної філософії дає релігієзнавцям ключ для розуміння розвитку православної теології впродовж століть. Адже православна теологія Візантії й до сьогодні є головним джерелом православного богослов'я. У XX столітті православна теологія загалом набула форми неопатристики, маючи на меті синтез вчення отців IV–XV століть із 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 церковної єдності.

Потреба утвердити богослов'я як одну з філософських спеціальностей в Україні зумовлює гостру актуальність проблематики методології богослов'я загалом і візантійського досвіду розвитку філософської теології в межах християнського неоплатонізму зокрема. Цей досвід є

унікальним, оскільки дає величезний конкретний матеріал з проблематики співвідношення теології й філософії, теології й антропології, теології й космології, теології й логіки, теології й теорії пізнання. Окремо слід зазначити актуальність візантійського неоплатонізму у зв'язку з багатостороннім його впливом на загальну європейську традицію теології та філософії. Різні аспекти візантійського неоплатонізму справили вплив на філософію Еріугени, на латинську схоластику і «старої логіки», і «нової логіки», на величний синтез Томи Аквіната, на німецьку містику. За всієї широти впливу візантійський неоплатонізм — це унікальне явище історії релігійної думки в найрозвиненішій православній культурі середньовіччя. Релігієзнавче вивчення візантійського неоплатонізму та його еволюції є важливим завданням для науки загалом.

Від створення й оприлюднення *Ареопагітик* візантійський неоплатонізм визначав не лише філософію, а й теологію Візантії. Ідеал філософської теології, який висунув Прокл, найперше привабив Йоана Філопона (490–575), який написав, окрім *Ареопагітик*, ще цілу низку філософських і теологічних трактатів. Створена ним філософсько-богословська система містила вчення про Бога, богопізнання, космологію, антропологію, теорію християнської пайдеї. Тексти Йоана Філопона, особливо *Ареопагітики*, стали взірцем для всіх наступних візантійських неоплатоніків.

Вершинним досягненням візантійського неоплатонізму була богословська-філософська система Максима Сповідника (580–662), якого дослідники називають «Томою християнського Сходу». Богословська і філософська спадщина цього мислителя стала предметом найбільшої кількості досліджень у другій половині XX століття. У богослов'ї Максима Сповідника православні та католицькі мислителі намагаються відкрити глибинні закономірності, притаманні православній теології загалом. А вже сучасникам і наступникам Максима Сповідника було неможливо зберігати такий рівень філософського й теологічного мислення внаслідок закриття Александрійської школи неоплатонізму. Візантійський неоплатонізм Анастасія Синаїта, Йоана Дамаскіна, Фотія, Михайла Псела, Миколая Мефонського, Никифора Влеміда та Григорія Кіпрського був загалом простішим і схоластичнішим різновидом філософії. Аналіз цього ґатунку візантійського неоплатонізму важливий уже тому, що він панував

у православній богословській і теологічній думці від кінця VII до початку XIV століття. Під час бурхливих теологічних дискусій XIV і XV століть візантійський неоплатонізм вийшов на нове коло розвитку. Виникла особлива його модифікація — паламізм. Варто зазначити, що вчення самого Палами багато в чому є аналогічним до філософії Ареопagitик, вчення найталановитішого з його послідовників Каліста Ангелікуда типологічно подібне до філософської теології Максима Сповідника. Паламізм кінця XIV і XV століть прагне до формування простішого і схоластичнішого вчення, що відображене в творах Феофана Нікейського, Миколи Кавасили, Марка Ефеського, Геннадія Схоларія.

Закономірності розвитку філософської теології візантійського неоплатонізму можуть бути ключем до розуміння закономірностей розвитку православної теології загалом. Має сенс твердження, що еволюція, яку можна виявити в історії візантійського неоплатонізму, може бути типовою для будь-якої 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.

---





## *Розділ перший*

# **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 вивчалоя. Не досліджувалоя 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.

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»<sup>1</sup> (1949), розвинуто в книзі Г. Подскальські «Теологія та філософія у Візантії»<sup>2</sup> (1977), а також у низці статей Л. Бенакіса<sup>3</sup>. В. Татакіс, Г. Подскальські і Л. Бенакіс вважають, що

---

<sup>1</sup> Tatakis B. *Byzantine Philosophy*. Trans. N.J. Moutafakis. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.

<sup>2</sup> 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. *Byzantinisches Archiv*, H. 15. München: C. H. Beck, 1977.

<sup>3</sup> Benakis L. *Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium // Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler*. Eds. R. Claussen, R. Daube-Schackat. Tübingen, 1988. — P. 3–12; *David der Armenier in den Werken der byzantinischen Kommentatoren des Aristoteles // David the Invincible. The Great Philosopher of Ancient Armenia*. Ed. G.A. Brutian. Yerevan, 1983. — P. 558–570; Epilogue: Current Research in

філософією є лише «чиста філософія», тобто теоретична діяльність автономного від віри розуму<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. 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 Ареопагіт<sup>6</sup>), 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

---

Byzantine Philosophy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 283–288; *The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought* // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D. O'Meara. Washington: Catholic University of America, 1978. — P. 75–86.

<sup>4</sup> Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 285, 287, 288.

<sup>5</sup> Скабаланович Н. А. *Византийская наука и школы в XI веке* // Скабаланович Н. А. *Византийское государство и церковь в XI веке: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: в 2-х кн. Кн. II*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. — С. 208–209, Saffrey H.-D. *Theology as science (3rd–6th centuries)* // *Studia Patristica*, 29, 1997. — P. 337–339.

<sup>6</sup> 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.

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<sup>7</sup>. 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 єретиків. Таке сміливе твердження В. Татакіс, Л. Бенакіс і Г. Подскальські обґрунтовують посиланням 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 ірраціональною, як і в патристичний період<sup>8</sup>. 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<sup>9</sup>. Зокрема, Х. Сафрей у своїй

<sup>7</sup> Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 287.

<sup>8</sup> До речі, більшість мислителів грецької патристики неможливо вважати ірраціоналістами.

<sup>9</sup> Saffrey H.-D. *Theology as science (3rd–6th centuries)* // *Studia Patristica*, 29, 1997. — P. 337–339; Perczel I. *Pseudo-Dionisius and the Platonic Theology. A Preliminary Study* // *Proclus et la Theologie Platonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998)*. Ed. par Segons A.Ph. et Steel C. Leuven, Paris: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. — P. 491–532; Perl E.D. *Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite*. New York: State University of New York Press, 2005; Perl E.D. *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*. Ph.D. thesis, Yale University, 1991; Hankey W. *Ad intellectum ratiocinatio: Three Procline logics, The Divine Names of Pseudo-*

відомій статті<sup>10</sup> довів, що середньовічний ідеал теології як науки було сформовано Проклом<sup>11</sup>. Х. 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<sup>12</sup>. Власне ідеал філософської теології Прокла спровокував появу візантійського неоплатонізму. Л. Вестерінк доводив, що цей ідеал був регулятивом філософської творчості Псела<sup>13</sup>. Х. Сафрей також наголошував, що ідеал теології як «священної науки» Томи Аквіната є

Dionysius, Eriugena's Periphyseon and Boethius' Consolatio philosophiae // *Studia Patristica*, vol. 29, Leuven: Peeters, 1997. — P. 244–251; Hankey W. Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6 // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64, 1997. — P. 59–93; Hankey W. Dionysian Hierarchy in St. Thomas Aquinas: Tradition and Transformation // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 405–438; Hankey W. Theology as System and as Science: Proclus and Aquinas // *Dionysius*, 6 (1982). — P. 83–93; Hathaway R. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969; Dillon J., Wear S. K. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Cornwall: APC, 2007; Sinkewicz R.E. A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // *Journal of Theological Studies*. 1980. 31:2. — P. 489–500; Lilla S. The Neoplatonic Hypostases and the Cristian Trinity // *Studies in Plato and the Platonic Tradition presented to John Whittaker*. Aldershot, 1997. — P. 127–189; Lilla S. Dionigi l'Aréopagite e il platonismo cristiano. Brescia: Morcelliana, 2005; Lacner W. Studien zur Philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitaten bei Maximus dem Bekenner, Graz, 1962; Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. *Outlines of a Corpus platonicum medii aevii*. London: Warburg Institute, 1939.

<sup>10</sup> Saffrey H.-D. Les débuts de la théologie comme science (IIIe–VIe) // *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80, 1996. — P. 201–220; Saffrey H.-D. Theology as science (3rd–6th centuries) // *Studia Patristica*, 29, 1997. — P. 321–339.

<sup>11</sup> Про ідеал філософської теології Прокла: 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.

<sup>12</sup> Saffrey H.-D. Theology as science (3rd–6th centuries) // *Studia Patristica*, 29, 1997. — 337–339.

<sup>13</sup> Westerink L. G. Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. P. 21–30; Westerink L.G. Proclus, Procopius, Psellus // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 1–6.

по суті проклівським<sup>14</sup>, 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 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<sup>15</sup>. Аналогічна трансформація відбувалася протягом усього середньовіччя в усіх логічних працях візантійських мислителів. Таку трансформацію логіки у філософів Візантії спеціально досліджують А. Ллойд<sup>16</sup>, Ю. Чорноморець<sup>17</sup>, А. Лауф<sup>18</sup>, В. Лур'є<sup>19</sup>, Г. Беневіч і А. Шуфрін<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Saffrey H.-D. *Theology as science (3rd–6th centuries)* // *Studia Patristica*, 29, 1997. — P. 339.

<sup>15</sup> Hoffmann Ph. *Catégories et langage selon Simplicius — La question du 'skopos' du traité aristotélicien des 'catégories'* // *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.–1er oct. 1985)*. Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. — P. 61–90; Hoffmann Ph. *Les catégories aristotéliciennes POU et POTE d'après le commentaire de Simplicius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux* // *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. Paris: Vrin, 2000. — P. 355–376.

<sup>16</sup> Lloyd A. C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990.

<sup>17</sup> Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики // *Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. Вип. 42.* — К.: Український центр духовної культури, 2004. — С. 36–47.

<sup>18</sup> Louth A. *St John Damascene. Tradition and originality of Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

<sup>19</sup> Лур'є В. М. *История византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова.* — СПб.: Аxioma, 2006.

<sup>20</sup> Беневіч Г. И., Шуфрін А. М. *Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом.* СПб., 2007. — С. 13–153.

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<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>. Після переривання традиції візантійської теології аж до початку XVII століття поствізантійські греки не писали філософських творів і навіть не переписували рукописів філософського змісту<sup>23</sup>. Проте для В. Татакіса, Г. Подскальські та Л. Бенакіса критично важливим є датування початку візантійської філософії. Адже якщо вести періодизацію візантійської філософії від перших

---

<sup>21</sup> Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 287.

<sup>22</sup> Tatakis B. *Byzantine Philosophy*. Trans. N.J. Moutafakis. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. — P. 234–254, 263–265; Benakis L. Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 287.

<sup>23</sup> Китромиладис П. *Эпоха Просвещения в Греции* /Пер. с новогреч. М. Грацианского. — СПб.: Алетейя, 2007. — С. 18–19.

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 слушним. 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<sup>24</sup>. 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<sup>25</sup>. 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, богослови «ісихастського відродження»). Також недоведеним є факт розриву філософії та теології у Візантії, про що ми вже писали вище. Той же патріарх

---

<sup>24</sup> Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 287.

<sup>25</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глушенко и А. Г. Дунаева. — М.: ИСРПЦ, 2004. — С. 12–13; Мейендорф И.Ф., прот. Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций: Пер. с англ. Л. Волохонской. — 2-е изд. — Нью-Йорк: R.B.R., 1985, с. 9; Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М.: Русские огни, 1996. — С. 15–16; Столяров А. А. Патрология и патристика. Краткое введение. 2-е изд. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. — С. 77, 84; Флоровский Г. В. Св. Григорий Палама и предание Отцов // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — С. 284–285; Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Православная Церковь: Пер. с англ. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2001. — С. 212; Илларион (Алфеев), еп. Православие. — Т. 1, М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. — С. 361, 362–363; Барсов Н.И. Патристика // Христианство. — Т. 2. М: БРЭ, 1995. — С. 325.



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<sup>26</sup>. 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<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>, Максима Сповідника<sup>29</sup> і Йоана Дамаскіна<sup>30</sup> — 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

<sup>26</sup> Tatakis B. Byzantine Philosophy. — P. 15.

<sup>27</sup> Ibid. — P. 32–33.

<sup>28</sup> Ibid. — P. 15.

<sup>29</sup> Ibid. — P. 64.

<sup>30</sup> Ibid. — P. 88.



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<sup>31</sup>. І саме це мало б стати основою для історико-філософської оцінки. Усі праці Євстратія Нікейського є перифразами неоплатонічних коментарів на твори Аристотеля<sup>32</sup>. Григорій Палама на початку власної енциклопедичної праці «Сто п'ятдесят глав» викладає свою фізику, антропологію, гносеологію та психологію<sup>33</sup>. І весь цей виклад є саме перифразами з творів александрійських неоплатоніків, які далекі від чистого аристотелізму<sup>34</sup>. Єдина критична змістовна заувага до неоплатонізму в цьому творі Палами стосується вчення про Світову Душу, яку, на думку св. Григорія, неоплатоніки домислили через

<sup>31</sup> Photius. *Epistolae et Amphilochia*. Vol. V. *Amphilochiorum pars altera*. Quest. 46–222. Ed. L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1986. — Quest. 137–147.

<sup>32</sup> Eustratius Nicaenus. *Commentaria in II Librum Posteriorum resolutivorum Aristotelis*. Ed. G. Heylbut. Berlin, 1900; Eustratius Nicaenus. *Opera varia //Ekklesiastike bibliotheke*. Ed. A. Demetrakopulos. Vol. 1. Leipzig, 1866. — P. 47–198.

<sup>33</sup> Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study*. Edited and translated by Robert E. Sinkewicz. *Studies and Texts* 83. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. — Cap. 1–33.

<sup>34</sup> Цей перифраз доповнюється християнськими тлумаченнями викладеного матеріалу, але сам матеріал за своїм походженням є шкільною фізикою, антропологією, гносеологією та психологією Александрійського неоплатонізму.

язичницькі переконання, відступаючи від наукової неупередженості<sup>35</sup>. Так само невірно В. Татакіс слова Михаїла Псела та Йоана Італа про їхні симпатії до Платона трактує як ознаку їхнього платонізму. Проте ці візантійські мислителі писали власні твори переважно методом перифраз фрагментів із праць александрійських і афінських неоплатоніків<sup>36</sup>. 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 текстурально й ідейно залежали не лише від александрійського неоплатонізму, а й від мислителів афінської неоплатонічної школи, особливо від «божественного Прокла»<sup>37</sup>. 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

<sup>35</sup> Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters*. Toronto, 1988. — Cap. 3.

<sup>36</sup> Ierodiakonou K. *Psellos' Parafrasis on Aristotele's De interpretatione* // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 157–182; Duffy J. *Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos* // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 139–156.

<sup>37</sup> Duffy J. *Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos* // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 139–156.

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»<sup>38</sup>. Однак гіперкритичне ставлення до католицизму 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 вбачає 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

<sup>38</sup> Sherrard Ph. The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition. London: Oxford University Press, 1959; Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции / Пер. с англ. Ю. Каннского. — М.: Фонд «Храм» 2006.

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; суті, 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 трактувати як такі, що належать людині, чия душа більше не вважається смертною»<sup>39</sup>.

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<sup>40</sup> та С. Месяц<sup>41</sup>. Як правильно зазначає А. Ллойд, у традиції александрійського та візантійського неоплатонізму загальне не лише предикується індивідуальному, а й реально є загальним для індивідуального, є таким загальним, що існує в самому ж індивідуальному<sup>42</sup>. 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

<sup>39</sup> Runia D. T. Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres // *Vigiliae Christianae*, 43, 1989. — P. 26.

<sup>40</sup> Lloyd A. C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. — P. 68–70.

<sup>41</sup> 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» // *Богословский вестник*. 2005–2006. — № 5–6. — С. 670–680.

<sup>42</sup> Lloyd A. C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. — P. 68–75.

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 Ареопажітиками, щодо яких вплив текстів Прокла та Дамаскія був занадто очевидним, щоб 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<sup>43</sup> 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 Ареопажітик 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 апіорні знання, які спонукають її до визнання існування християнського Бога. Філософією також є й догматична теологія. Це буцімто

---

<sup>43</sup> Ματσοῦκα Ν.Α. Ιστορία της Βυζαντινῆς φιλοσοφίας. Θεσσαλονίκη. 1998.

підтверджують шість визначень філософії, що їх наводить Йоан Дамаскін [Dial. 3, 533BC]<sup>44</sup>. 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<sup>45</sup>. У пропедевтиках до філософії александрійських неоплатоніків обов'язково зазначалося, що ці шість визначень створені Піфагором, Платоном і Аристотелем<sup>46</sup>, а неоплатоніки лише узагальнили їх. Усі александрійські неоплатоніки використовували у власних пропедевтиках тлумачення цих визначень<sup>47</sup>. Завершилася ця традиція анонімними пролегоменами до філософії «Визначення філософії», що приписувалися александрійському неоплатоніку Давидові<sup>48</sup>. 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 поєднана 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

<sup>44</sup> Иоанн Дамаскин. Источник знания: Пер. с древнегреч. и ком. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. — М.: Индрик, 2002. — С. 57.

<sup>45</sup> Шмидт Э.Г. Традиция и новаторство в «Прологоменах» Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. — М.: Наука, 1984. — С. 65.

<sup>46</sup> Давид Анахт. Определения философии // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 57–58.

<sup>47</sup> Шмидт Э.Г. Традиция и новаторство в «Прологоменах» Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. — М.: Наука, 1984. — С. 65.

<sup>48</sup> Давид Анахт. Определения философии // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С. С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 29–100.

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 сформувати 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 містикою, 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 душі сучасної екзистенційної теології.

Предметом дослідження праці В. Лур'є «Історія візантійської філософії. Формативний період»<sup>49</sup> (2006) 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 підґрунтя. 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

<sup>49</sup> Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова. — СПб.: Axioma, 2006.



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 загального<sup>50</sup>, 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<sup>51</sup>. 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<sup>52</sup> ще при попередній публікації окремих фрагментів «Історії візантійського неоплатонізму». В. Лур'є проігнорував цю критику<sup>53</sup>, 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

<sup>50</sup> Проти інтерпретацій сучасних православних екзистенціалістів.

<sup>51</sup> Лур'є В.М. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха // Византия: Общество и Церковь. Сборник научных статей. Армавир: Армавирский государственный педагогический университет, 2005. — С. 5–133.

<sup>52</sup> Месяц С.В. К вопросу о частных сущностях у Аммония Александрийского. По поводу статьи В.М. Лур'є «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. 2005–2006. — № 5–6. — С. 670–680.

<sup>53</sup> Лур'є В.М. История византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова. — СПб.: Axioma, 2006.

розкритиковані А. Ллойдом в книзі «Анатомія неоплатонізму»<sup>54</sup>. У написуванні 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 буцім-то 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 індивідуації існує тільки в уяві дослідника.

В. Лур'є викладає систему Максима Сповідника, спираючись на аналіз Сьомого трактату «Амбігв» та на монографію Ж.-К. Ларше 1996 року «Обожнення згідно з Максимом Сповідником»<sup>55</sup>, але дивним чином невірно розуміє досить просту центральну для цього візантійського мислителя концепцію способів існування — індивідуального та загального, яку, проте, було адекватно викладено в монографії Ф. Гайнцера<sup>56</sup>. 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 а 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

<sup>54</sup> Lloyd A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. — P. 68–75.

<sup>55</sup> Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996.

<sup>56</sup> Heinzer F. *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*. Fribourg-en-Suisse: Universitätsverlag, 1980.

Сина Божого стала визначальним формальним принципом для людства-матерії від Марії. Така пере-індивідуалізація 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 обожненні, 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<sup>57</sup>, який навіть називається співавтором розділу. Однак загалом виклад є плутаним і програє порівняно з присвяченими цій проблематиці працями В. Баранова<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Baranov V.A. The Theology of Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method. Ph.D. diss., Central-European University. Medieval Studies Department. Budapest, 2002.

<sup>58</sup> Крім згаданої дисертації, див.: Баранов В.А. Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне? // Византия: Общество и Церковь. Сборник научных статей. Армавир: Армавирский государственный педагогический университет, 2005. — С. 134–146; Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки // История и теория культуры в вузовском образовании. 2 вып. Новосибирск, 2004. — С. 181–186; Искусство после бури — богословская интерпретация некоторых изменений в послеиконоборчес-

Останні розділи книги містять низку домислів автора. Наприклад, В. Лур'є вважає Михаїла Псела проклянцем через його восхвалення Прокла. Уся пізня візантійська філософія чомусь видається йому боротьбою проклянських 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»<sup>59</sup> (1969) 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<sup>60</sup>. На його думку, специфіка візантійської теології визначається пануванням ірраціоналізму в її методології. Згідно з Г.-Г. Беком

---

кой иконографии Воскресения // Золотой, Серебряный, Железный: Мифологическая модель времени и художественная культура. Ред. И. Припачкин. Курск, 2002. — С. 34–49; О малоизвестном доиконобическом учении об «умеренном» иконопочитании // Мир Православия. / Отв. ред. Герман, митрополит Волгоградский и Камышинский. Сб. науч. статей. Волгоград, 2006. — Вып. 6. — С. 48–60; Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей // АКАДЕМЕІА: материалы и исследования по истории платонизма. 2003. № 5. — С. 390–407.

<sup>59</sup> Oehler K. Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Munich, 1969.

<sup>60</sup> Beck H.-G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. Munich: C.H. Beck Verlag, 1959; Das byzantinische Jahrtausend. Munich: C.H. Beck Verlag, 1978; Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im XIV. Jahrhundert. München: C.H. Beck Verlag, 1952.

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<sup>61</sup>. Подібні оцінки характерні й для сучасної дослідниці візантійської філософії К. Ієродіакону, яка написала кілька розділів у монографії «Візантійська філософія та її античні джерела»<sup>62</sup> та велику статтю «Візантійська філософія» у «Філософській енциклопедії»<sup>63</sup>. 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

---

<sup>61</sup> Аверинцев С.С. *Философия VIII–XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в.* — М.: Наука, 1989. — С. 36–58; Аверинцев С.С. *Эволюция философской мысли // Культура Византии IV — пер. пол. VII в.* — М.: Наука, 1984. — С. 42–77. Розгорнутий аналіз поглядів С. Аверинцева на візантійську філософію див. в нашій статті: Черноморец Ю. Сергей Аверинцев и современная наука о византийской философии // *Память и история: на перекрестке культур / Сост. К.Б. Сигов.* — К.: Дух і літера. — С. 342–357.

<sup>62</sup> Ierodiakonou K. *Introduction // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources.* Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 1–13; Psellos' *Parafrasis on Aristotele's De interpretatione* // *Ibid.* — P. 157–182; *The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century* // *ibid.* — P. 219–236.

<sup>63</sup> Ierodiakonou K. *Byzantine Philosophy // Encyclopedia of Philosophy.* Ed. D.M. Borchart. Detroit: Thomson Gale, 2006. — T. 1. — P. 786–790.

історії візантійської філософії<sup>64</sup>. 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<sup>65</sup>. 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 «Амфілохиях» випливає, що така традиція у Візантії насправді не переривалася<sup>66</sup>. 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<sup>67</sup>. 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

<sup>64</sup> Ierodiakonou K. Introduction // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 5–6.

<sup>65</sup> Ierodiakonou K. *Byzantine Philosophy* // *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. D.M. Borchert. Detroit: Thomson Gale, 2006. — T. 1. — P. 787–788.

<sup>66</sup> Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Пер. Д.Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2002. — С. 99.

<sup>67</sup> Photius. *Epistolae et Amphilochia*. Vol. V. *Amphilochiorum pars altera*. Quest. 46–222. Ed. L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1986. — Quest. 137–147; Arethas of Caesarea. *Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotele's Categories*. Ed. M. Share. Athens: The Academy of Athens, 1994.

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<sup>68</sup>, а й останній діадок Афінської школи Дамаскій, довела лише С. Лілла<sup>69</sup>, а специфічна трансформація прокліанства в Максима ще не досліджена істориками філософії<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Mainz: Franz Kirchheim, 1900; Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel // *Historisches Jahrbuch*, 16, 1895. — S. 253–273, 721–748; Perl E. D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite. New York: State University of New York Press, 2005; Perczel I. Pseudo-Dionisius and the Platonic Theology. A Preliminary Study // *Proclus et la Theologie Platonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998)*. Ed. par Segons A. Ph. et Steel C. Leuven, Paris: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. — P. 491–532; Beirwaltes W. Platonismus in Christentum. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998; Dillon J., Wear S. K. Dionisius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Cornwall: APC, 2007.

<sup>69</sup> Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // *Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994*, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 117–153.

<sup>70</sup> Необхідність вивчення спадщини Максима Сповідника як явища середньовічної філософії не може піддаватися сумніву після праць: Lacner W. Studien zur Philosophischen



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<sup>71</sup>. Таким чином, немає досліджень зародження та розвитку візантійського неоплатонізму, хоча на їхній доцільності наголошують Р. Сорабджі, Ю. Шичалін, Ф. Гофмана та ін.

Невдалою спробою дослідження трансформації античного неоплатонізму в середньовіччі стала праця С. Герш «Від Ямвліха до Еріутени. Дослідження передісторії та еволюції Псевдо-Діонісієвої традиції»<sup>72</sup>. Учений намагається відтворити еволюцію афінського неоплатонізму, особливо прокліанства, у філософії Ареопагітик, Максима Сповідника та Скота Еріутени. 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, Еріутена. 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 Еріутени справили вплив представники «неямвліхівських

---

Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner, Graz, 1962 (thèse dactylographiée); Perl E. D. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor. Ph.D. thesis, Yale University, 1991; Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles. Oslo: Universitet i Oslo, 1999; Mueller-Jourdan P. Typologies patio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive. Leiden, Boston: Brill, 2005.

<sup>71</sup> Уильямс Р. Философские основы паламизма // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. — 2001. № 2 (15). — С. 246–276.

<sup>72</sup> Gersh S. From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. — Leiden: Brill, 1978.

неоплатонічних традицій», а також автори, що належали до інших філософських і богословських шкіл. С. Герш вважає, що на Сиріана та Прокла справив 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<sup>73</sup>. 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»<sup>74</sup>, 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

<sup>73</sup> Westerink L.G. The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 325–348; Sorabji R. The ancient commentators on Aristotle // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 1–40; Sorabji R. Time, Creation and the Continuum. Chicago: The University of Chicago Press, 2006; Sorabji R. Introduction // Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. I. Psychology (with Ethics and Religion). Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. — P. 1–32; Шичалин Ю.А. История античного платонизма (в институциональном аспекте). — М.: Греко-латинский кабинет, 2000. — С. 317.

<sup>74</sup> Lacner W. Studien zur Philosophischen Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner, Graz, 1962 (thèse dactylographiée).

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 неоплатонізові 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 Ямвліха 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<sup>75</sup>. К. Армстронг у «Вступі» зазначає, що «грецький християнський платонізм» був різноманітнішим, ніж західний<sup>76</sup>. На Заході було створено дві впливові неоплатонічні системи — Августина й Боеція. На грецькому Сході існував християнський платонізм каппадокійців, Діонісія, Максима Сповідника, «візантійців»<sup>77</sup>. 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»<sup>78</sup>.

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<sup>79</sup>, а класичний християнський платонізм на грецькому Сході сформували каппадокійці Василий Кесарійський, Григорій Нізіанзин, Григорій Ниский<sup>80</sup>. 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.

<sup>75</sup> The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

<sup>76</sup> Ibid. — P. 8.

<sup>77</sup> Ibid. — P. 9.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Chadwick H. Philo and beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 168–193.

<sup>80</sup> Sheldon-Williams I.P. The Greek Christian Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 425–456.

Каппадокійці ж зуміли віднайти баланс, зберігши незмінним християнський зміст попри те, що значно пристосовували 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 Платиновим 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<sup>81</sup>. Учнем Діонісія в «Історії...» названо Йоана Скіфопольського, який запозичив також деякі поняття у Плотина<sup>82</sup>. 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

<sup>81</sup> Ibid. — P. 457–472.

<sup>82</sup> Ibid. — P. 473–477. 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; про використання Йоаном Скіфопольським ідей Плотина див.: Beierwaltes W. Johannes von Skythopolis und Plotin // Studia Patristica 11, 1972. — P. 3–7

довершеності. Ця теорія розглядається як така, що суттєво залежить і від Аристотеля, і від неоплатонізму<sup>83</sup>.

Аналіз поглядів Діонісія, Йоана Скіфопольського, Максима Сповідника в «Історії...» засвідчує, 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 євристичний потенціал.

Серед дослідників християнського неоплатонізму Візантії слід назвати також Ш. Нуцубідзе<sup>84</sup>, 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 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-Нуцубідзе<sup>85</sup> про Петра Івера як автора Ареопагітик є помилковою через виявлену текстуальну залежність Ареопагітик від твору Дамаскія «Про перші початки», написаного після 510 року<sup>86</sup>, що дає всі підстави гово-

<sup>83</sup> Ibid. — P. 492–505.

<sup>84</sup> Нуцубидзе Ш.И. История грузинской философии // Нуцубидзе Ш.И. Собрание сочинений. Том пятый. Тбилиси: «Мецниереба», 1988; Руставели и восточный Ренессанс // Нуцубидзе Ш.И. Собрание сочинений. — Т. 4. Тбилиси: «Мецниереба», 1987.

<sup>85</sup> Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Пер. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1955; Нуцубидзе Ш.И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

<sup>86</sup> Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 117–153.

рити про виникнення цієї пам'ятки ранньої середньовічної думки на початку VI століття, тоді як Петро Івер помер 491 року<sup>87</sup>. Слушною є теорія Ш. Нуцубідзе (вперше таку гіпотезу висунув А. Штігльмаєр<sup>88</sup>) про створення Ареопагітик у середовищі монофізитів, що підтверджують новітні дослідження С. Першля<sup>89</sup>, Р. Осє<sup>90</sup>, Ю. Чорноморця<sup>91</sup>, але автора-монофізита слід шукати не в поколінні Петра Івера, а серед монофізитів початку VI століття.

Український дослідник Г. Христокін у своїй статті<sup>92</sup> намагається довести, що християнський неоплатонізм притаманний усій традиції грецької патристики й візантійської філософії. Це твердження базується на штучно розширеному понятті неоплатонізму. Згідно з Христокіном неоплатонізм — це синтез платонізму, аристотелізму та певного релігійного світогляду (язичницького чи християнського)<sup>93</sup>. 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<sup>94</sup>. По-друге, існування певних

<sup>87</sup> Rorem P.E., Lamoreaux J. John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity // *Church History* 62:4, 1993. — P. 469–482.

<sup>88</sup> Stiglmayr J. Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien // *Scholastik*, № 3, 1928. — S. 1–27, 161–189; Dionysius the Pseudo-Areopagita // *The Catholic Encyclopedia*. Ed. C. Herbermann et al. Vol. 5. New York: R. Appleton Company, 1909. — P. 13–18.

<sup>89</sup> Perczel I. The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The 'Fourth Letter' in its indirect text traditions // *Le Muséon* 117/3–4 (2004). — P. 409–446.

<sup>90</sup> Arthur R.A. Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria. Bodmin: MPG Books, 2008.

<sup>91</sup> Чорноморець Ю.П. Проблема авторства Ареопагітик // *Практична філософія*. — № 2, 2008. — С. 201–210.

<sup>92</sup> Христокін Г.В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм // *Практична філософія*. — № 2, 2006. — С. 180–189.

<sup>93</sup> Там само. — С. 180–184.

<sup>94</sup> Daniélou J. Gregoire de Nysse et le neoplatonisme de l'Ecole d'Athenes // *Revue des Etudes Grecques* 80, 1967. — P. 395–401; Streck M. Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa // *Studia Patristica* 34. 2001. — P. 559–564; Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, епископа Эмесского



аналогій між світоглядом Оригена та світоглядом неоплатоніків не робить християнського середнього платоніка Оригена неоплатоніком<sup>95</sup>. Помилокове сприйняття Оригена як неоплатоніка ґрунтується в працях А. Спасського<sup>96</sup> та І. Мозгового<sup>97</sup> 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<sup>98</sup>. З'ясувалося, що нео платонізм 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

---

в их отношении к древней философской и патристической литературе. — Житомир: тип. Денемана, 1912.

<sup>95</sup> Bergmann R.M. From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition. Chico, California: Scholars Press, 1984; Chadwick H. Christian Platonism in Origen and Augustine // *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. 217–230; Chadwick H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1966; Crouzel H. *Origen*. Trans. A. S. Worrall. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989; Malaty T.Y. *The School of Alexandria. Book two. Origen*. Sydney: Coptic theological college, 1995; O'Cleiring P. *Theology in Origen and Plotinus // The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 19–28; Pépin J. *Dieu est-il tout-puissant? Alexandre d'Aphrodise, Origène le Christien, Plotin // The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 5–18; Runia D.T. *Philo and Origen: A primary Survey // Origeniana Quinta. Papers of V International Origen Congress*, Boston College, 14–18 August 1989. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. P. 333–339; Somos R. *Origen and Numenius // Adamantius* 6, 2000. — P. 51–69; Thümmel H.G. *Philon und Origen // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Ed. L. Perrone. Vol. I. Leuven: Peeters, 2003. — P. 275–286; Tzamalikos P. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Leiden: Brill, 2006.

<sup>96</sup> Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). — Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906.

<sup>97</sup> Мозговий І.П. Неоплатонізм і християнство. — Суми: Козацький вал, 1997.

<sup>98</sup> Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 н.э.: Перев. с англ. Е.В. Афонсина. 2-изд. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002; Алетей, 2002. — С. 365–367; Dodds E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951; Langerbeck H. *The Philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelian and Christian Elements therein // Journal of Hellenic Studies*. 1957. 77:1. — P. 67–74.



як візантійський неоплатонізм. Багатьма дослідниками доведено, що лише філософи середнього платонізму мали визначальний вплив на мислителів грецької патристики до Діонісія.

Проблемою для істориків філософії тривалий час залишалося встановлення хронологічної верхньої межі християнського неоплатонізму на грецькому Сході. Р. Уільямс<sup>99</sup> 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

<sup>99</sup> Williams R. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review 9, 1977. — P. 27–44; Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique. D. Phil, thesis, Oxford University, 1975.

використанням аристотелізму, ніж в античному неоплатонізмі; 2) історично він сформувався у Оригена незалежно і раніше від неоплатонізму Платина; 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)<sup>100</sup>. 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

<sup>100</sup> Христокін Г. В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм // Практична філософія. — № 2, 2006. — С. 187.

«чисту філософію» у Візантії доведено в працях К. Ойлера, Х. 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 неоплатонізмові 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 Ареопажита 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. 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, й появи 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. 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 Афіньського 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 «Теофраст», 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». Цей короткий твір пізнього Прокла складався з вісімнадцяти аргументів проти вчення християн та середніх платоніків про творення та знищення світу в часі.

Полеміка між неоплатонізмом і християнством з новою силою розгорілася, коли Аммоній, учень Прокла, приблизно 470 року знову відновив викладання філософії в Александрії. 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 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. 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 Гієроклom, 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. У порівнянні з неоплатонізмом ця філософія була примітивною. Християнська апологетика могла зацікавити неоплатоніків лише за умови, якщо б вона стала неоплатонічною за власною методологією. 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 й голосами викладачів-язичників головою школи було обрано молодого Олімпіадора, який і став викладати філософію. Йоанові Філопону доручили бути викладачем граматики, за що він отримав своє друге прізвище «Граматик». 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 переінтєпретовував його на прийнятне для християн.

У 518 році монофізитський патріарх Севір вперше цитує трактат «Про небесну ієрархію» Діонісія Ареопігита, а в 528 році використовує вже весь корпус «Ареопігитики», особливо часто посилаючись на «Листи». Нижню межу написання «Ареопігитик» було уточнено нещодавно завдяки доведенню текстуальної залежності корпусу від твору Дамаскія «Про перші початки», написання якого було завершено в 510 році. Таким чином, «Ареопігитики» 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<sup>101</sup> та Дамаскія<sup>102</sup> об'єктивно унеможлиблює розгляд «Ареопагітик» як записів містика<sup>103</sup>. «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<sup>104</sup>. Проте невдовзі ортодоксальні автори усвідомили

<sup>101</sup> Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Mainz: Franz Kirchheim, 1900; Stiglmayr J. Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649: Ein zweiter Beitrag zur Dionysiosfrage // Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch, 4. 1895. — S. 3–96; Perczel I. Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study // Proclus et la Theologie Platonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998). Ed. par Segons A.Ph. et Steel C. Leuven, Paris: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. — P. 491–532.

<sup>102</sup> Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 117–153.

<sup>103</sup> Vanneste J. Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine? // International Philosophical Quarterly 3, 1963. — P. 286–306; Vanneste J. Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Brussels: Desclee de Brouwer, 1959.

<sup>104</sup> Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford: Oxford University Press, 1998. — P. 14–17; Pelikan J. The Odyssey of Dionysian Spirituality // Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Complete Works. Translated by



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<sup>105</sup>. 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<sup>106</sup>. У полеміці з євреями та аріанами корисно було доводити, що слово «Трійця» використовувалося в «апостольські часи». Позитивна оцінка створеного світу мала працювати проти маніхейів. Закиди світських інтелектуалів щодо варварського характеру мислення перших християн спростовувалися рафінованою теологією

---

C. Luibheid, foreword, notes and translation collaboration of P. Rorem, preface by R. Roques, introduction by J. Pelikan, J. Leclercq, K. Froehlich. London, 1987. — P. 12–13.

<sup>105</sup> Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>106</sup> Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Ареопагітик. Проти різноманітних християнських єресей 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<sup>107</sup>. Історичний Діонісій Ареопагіт був одним із тих, хто повернувся 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 повертається 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

<sup>107</sup> Schäfer Ch. The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise «On the Divine Names.» Leiden: Brill, 2006. — P. 163–169.

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. Коментарі Йоана Філопона до творів Аристотеля були відомі на Заході як коментарі Олександра Афродизійського. «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. Вчення Філопона-Діонісія було неприйнятним для Максима через його монофізитський характер. Максим став першим візантійським неоплатоніком, який

належав до ортодоксального християнства. 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 ересі» та «Точного викладу православної віри». Ці праці Анастасія Синаїта та Йоана Дамаскіна мали вагоме 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. 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<sup>108</sup>, а також нагадував Амфілохія, митрополиту Кізика, про логіку александрійських неоплатоніків, яку вони разом вивчали, коли здобували вищу освіту (Трактат 27)<sup>109</sup>. Реалізм александрійського неоплатонізму характерний і для 77 трактату «Амфілохій», де розглянуто питання про особливості видової та родової предикації<sup>110</sup>. 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. Михайл 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

<sup>108</sup> Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Пер. Д.Е. Афиногенова. М.: Индик, 2002. — С. 97.

<sup>109</sup> Там само. — С. 99.

<sup>110</sup> Там само. — С. 167–170..

Михайлом 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 «Провитлумачення» 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<sup>111</sup>. Новітні дослідження довели, що більшість звинувачень «Синодика» на адресу Йоана Італа є шаблонним візантійським наклепом на адресу філософів<sup>112</sup>.

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. 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.

<sup>111</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 862–865.

<sup>112</sup> Arabatzis G. Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques : Le récit d'anne comnène sur Jean Italos revisité // Byzantinische Zeitschrift. 95 (2), 2002. — P. 403–415.

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 ґрунтового 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 Врієнтій. 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 єресі 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 Схолярій.

Двом трактатам Геннадія (Георгій) Схолярія (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.

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 Ареопігиту. Згідно з уточненим датуванням цей корпус було створено у 510–520-ті роки. Уточнення дати написання стає ключем до розв'язання проблеми авторства Ареопігитик, оскільки уможливає припущення, що корпус було написано Йоаном Філопоном. Це означає, що першим візантійським неоплатоніком було створено велику кількість творів: коментарі на твори Аристотеля, «Ареопігитики», великі філософські трактати «Проти Прокла» та «Проти Аристотеля», теологічні трактати «Про створення світу», «Арбітр», «Про Трійцю», «Про воскресіння». Вивчення цих творів Йоана Філопона (Діонісія Ареопігита) 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 «Амбігва до Йоана», «Амбігва 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»

Михайла 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, Михайла Псела, Йоана Італа, Євстратія Нікейського, Михайла 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 Врієнтія, Каліста Ангелікуда, Феофана Нікейського, Миколая Кавасили, Марка Ефеського, Геннадія Схоларія — та їхніх опонентів — Варлаама, Акіндіна, Никифора Григори, Прохора й Димитрія Кидонісів, Плїфона. Сьогодні практично всі твори візантійського неоплатонізму видано, що уможливає їхній систематичний історико-філософський та релігієзнавчий аналіз.

### 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 еманцій — 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) пророчно; 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». Сповіднене 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. Символічне 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. Прока 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 повноту 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 проповідує 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 розвиває 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 Іерусалимського. 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 героїв 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 другим 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 Завіту. Тексти ж Платона є ясним вираженням істини подібно до Нового Завіту 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, Порфірія, 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 самими Плотіном і Порфірієм як «неоплатонічна Біблія».

Отже, ідеал філософської теології як науки про Першопричину та її діяльність, разом зі своєрідною 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<sup>113</sup>. 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<sup>114</sup>. Адже навіть логіка теології містичній чи догматичній? Вони потребували логіки лише через власну філософізацію, яка за зразком проклянства 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

<sup>113</sup> Saffrey H.-D. Theology as science (3rd–6th centuries) // *Studia Patristica*. — 29, 1997. — P. 321–339.

<sup>114</sup> Hoffmann Ph. Catégories et langage selon Simplicius — La question du 'skopos' du traité aristotélicien des 'catégories' // *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.–1er oct. 1985)*. Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. — P. 61–90; Les catégories aristotéliciennes POU et POTE d'après le commentaire de Simplicius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux // *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. Paris: Vrin, 2000. — P. 355–376.

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»<sup>115</sup> 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 парадиг-

<sup>115</sup> Жильсон Э. Бытие и сущность / Пер. с франц. Г.В. Вдовиной// Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. — С. 321–582.

мальний 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<sup>116</sup>. Така класифікація була інспірована гайдеггерівською критикою західної метафізики<sup>117</sup>. 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<sup>118</sup>. 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 ціло-

---

<sup>116</sup> Hankey W. *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*. Leuven, Paris, Dudley MA: Peeters, 2006; Denys and Aquinas: *Antimodern Cold and Postmodern Hot* // *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. Ed. L. Ayres, G. Jones. London, New York: Routledge, 1998. — P. 139–184.

<sup>117</sup> Hankey W. *Denys and Aquinas: Antimodern Cold and Postmodern Hot* // *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. Ed. L. Ayres, G. Jones. London, New York: Routledge, 1998. — P. 139–184.

<sup>118</sup> Hankey W. *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*. Leuven, Paris, Dudley MA: Peeters, 2006; Denys and Aquinas: *Antimodern Cold and Postmodern Hot* // *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. Ed. L. Ayres, G. Jones. London, New York: Routledge, 1998. — P. 139–184; *Neoplatonism and Contemporary Constructions and Deconstructions of Modern Subjectivity* // *Philosophy and Freedom: The Legacy of James Doull*. Ed. D. G. Peddle, N. G. Robertson. Toronto: University of Toronto Press, 2003. — P. 250–278; Hankey W. *The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena* // *Hermathena*, 165, Winter 1998. — P. 9–70; Hankey W. *Why Heidegger's 'History' of Metaphysics is Dead* // *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, 2004. — P. 425–443.

витій 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 Порфірій 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 Порфірія. Антиметафізичний неоплатонізм вважають притаманним Діонісію<sup>119</sup>. Адже його радикальна апофатика, що поєднується з теургією

<sup>119</sup> Derrida J. How to Avoid Speaking: Denials. Trans. K. Frieden // *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. Ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser. New York: Columbia University Press, 1989. — P. 3–70; Dillon J. *Damascius on Progression and Return* // *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 369–379; Jones J. D. *A Non-Entitative Understanding of Be-ing and Unity: Heidegger and Neoplatonism* // *Dionysius* 6, 1982. — P. 94–110; *An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite* // *Thomist* 69:3, 2005. — P. 371–406; *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology* // *Harvard Theological Review*. 1996. — 89:4. — P. 355–371; *The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite* // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 51, 1977. — P. 66–74; *The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius* // *Dionysius* 4, 1980. — P. 119–132; *The Status of the Trinity in Dionysian Thought* // *The Journal of Religion*. 2000. — 80:4. — P. 645–657; Ross R. R. N. *The Non-existence of God: Tillich, Aquinas and the Pseudo-Dionysius* // *The Harvard Theological Review* 68, 1975. — P. 141–166.

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»<sup>120</sup>. Французькі історики філософії зацікавлені в такій інтерпретації Томи, оскільки так вони гадають вивести томізм з-під вогню гайдеггерівської 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, взірець тео-онтології — вчення, яке залишає живого Бога Біблії не концептуалізованим<sup>121</sup>. Православні російські історики теології (В. Лоський, І. Меєндорф) змальовують візантійських мислителів як екзистенціалістів, що протистояли західному есенціалізму<sup>122</sup>.

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

<sup>120</sup> Hankey W. One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History. Leuven, Paris, Dudley MA: Peeters, 2006.

<sup>121</sup> Матσουка N.A. Ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας. Θεσσαλονίκη. 1998; Яннарас Х. Личность и Эрос: Пер. с новогреч. Г. Вдовиной; Состав. послесл., А. И. Кырлежев // Избранное: Личность и Эрос. — М.: Политическая энциклопедия, 2005. — С. 87–400.

<sup>122</sup> Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви: Пер. с франц. // Мистическое богословие. — Киев: Путь к Истине, 1991. — С. 95–261; Лосский В.Н. Богословие и боговидение. Сборник статей / Общ. ред. В. Пислякова, ред. М. Осиповой. — М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000; Мейендорф И.Ф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение: Пер. Г.Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье. 2-е изд. — СПб.: Византиновоссия, 1997.

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 пайдною 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)<sup>123</sup>.

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 гайдеггерівської 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

<sup>123</sup> Христокін Г.В. Екзистенціалістська інтерпретація Х. Яннарасом вчення Діонісія Ареопажита (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопажит») // Практична філософія. — № 1. 2007. — С. 142–150.

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 відрізнятися. Наприклад, Ареопагітики містять тисячі перифразів із Прокла<sup>124</sup>, але ідейно вони залежать від Дамаскія, хоча від останнього запозичено лише до сотні формулювань<sup>125</sup>. Необхідно також розрізнити 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.

---

<sup>124</sup> Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Mainz: Franz Kirchheim, 1900; Perczel I. Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study // Proclus et la Theologie Platonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998). Ed. par Segons A.Ph. et Steel C. Leuven, Paris: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. — P. 491–532.

<sup>125</sup> Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 117–153.

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 спричиняють різні види «елінізації» та «філософізації» християнської теології. Аналіз цих процесів — важливе завдання для релігієзнавчої та історико-філософської науки.

---

---

## *Розділ другий*

### **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 рушії 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.

### **Фізика руху**

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. 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, а 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.

### **Метафізика 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 створюються 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 згадає 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 процесами. 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.

### **Психологія спонтанності**

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 — благо. 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 структур 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 Ареопажит.

## **2.2. Пропедевтика до онтології Ареопажитик у трактатах «Про небесну ієрархію» та «Про церковну ієрархію»**

До 525 року Йоан Філопон ще мав надію на те, що його буде обрано професором філософії та головою александрійської школи неоплатоніків. 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 Ареопажит». Були також ще 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 прізвисько «філопон», яке в традиції набуло значенням 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.

### ***Онтологія створеності як основа для космології***

Ключем до інтерпретації філософського змісту Ареопагітик має бути адекватне розуміння структури та стилю цього корпусу текстів. 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 Афінської Академії<sup>126</sup>. Додаткові можливості для нової інтерпретації корпусу відкриває розуміння того, що його створено як посіб-

<sup>126</sup> Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 117–153.

ник із християнської містико-філософської пайдеї. Останнім часом спеціальну увагу вивченню логіки будови корпусу приділяють П. Рорем<sup>127</sup>, К. Коріган<sup>128</sup>, І. Перцел<sup>129</sup>. Їхні розвідки доводять, що Ареопажітики — це не записи містика, а свідомо сконструйована пам'ятка. Вважаємо, що оригінальне трактування християнської пайдеї стало конструктивним принципом будови Ареопажітик.

Основу Ареопажітик 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 обдумував 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 як очевидно істинні 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 Ареопажітик. 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 Ареопажітик.

Пропедевтичний характер трактатів «Про небесну ієрархію» і «Про церковну ієрархію» підтверджує сама структура текстів. Згідно

---

<sup>127</sup> Rorem P. E. *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.

<sup>128</sup> Corrigan K., Harrington M. *Pseudo-Dionysius the Areopagite* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Zalta E.N. <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> [дата звертання 12.01.2011].

<sup>129</sup> Perczel I. *Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study* // *Proclus et la Theologie Platonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998)*. Ed. par Segons A.Ph. et Steel C. Leuven, Paris: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. — P. 491–532.

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 суцїх, іпостазувавши їх» [СН 177С]. Поняття «іпостазування» є неоплатонічним варіантом категорії «покладання». У цьому покладанні, згідно з Діонісієм, відбувається дарування існування суцїм, а також визначення їхніх сутностей, визначення того, чим вони власне є [СН 177С]. Це визначення сутностей, за словами Ареопагіта, є наслідком Промислу [СН 177С], тобто Божественного мислення ще до покладання існування світу. Покладання існування також не є стихійним, а відбувається «згідно з мірою» [СН 177С], 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 самостійність його існування, категорично відкидає можливість самодетермінації [СН 177D]. Згідно з Ареопажитом, для того, щоб світ існував, обов'язково потрібне «існування» як таке [СН 177CD], а отже, має бути Причина Існування — Благо («бути благом» — це й означає «дарувати існування») [СН 177C]. А для того, щоб світ був чимось (а саме — світом), потрібна визначеність світу, тобто має бути й Причина визначеності — Промисел (дарування визначеності) [СН 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 [СН 177D] стає характерною ознакою неоплатонізму Ареопажитик.

Увесь створений світ, а також індивідуальні речі та істоти, існують завдяки причетності до самого Першопринципу [СН 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. Ареопажит є прихильником теорії постійного творіння, але не еманції — 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 [СН 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 Оригену, 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, обожнює.

Креаціонізм Діонісія для багатьох дослідників не є очевидним через його розповіді про передачу вищими істотами нижчим єдиної діяльності Бога. Проте сам Ареопagit 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.

### ***Онтологія розумності як фундамент для антропології***

На нашу думку, аналізуючи трактат «Про небесну ієрархію», слід чітко розрізнити 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 [CH 208D] споглядають [CH 205C] Бога — першопочаткову Таємничу Мудрість [CH 205B–D].

Життя цих ангелів — це постійне «пізнання» [СН 209D], «осяяння» [СН 209С], яке відбувається під час їхнього містеріального кружляння довкола Єдиного Блага [СН 205ВС]. Відповіддю мудрих ангелів на дар безпосереднього знання Бога є постійне прославляння Його [СН 212С]. Середній чин ангелів уособлює платонівську чесноту «мужності» [СН 237D], оскільки непохитно дотримується розумності [СН 240А], виявляє міць сходження до мудрості як богознання [СН 240А], вільно власною силою унеможливає рабство незнання [СН 237С]. Життя середнього чину ангелів — це свобода [СН 237С], прагнення до Божественного [СН 237С, 240А], постійність руху до кола хору ангелів, які славословлять Бога. Мужність цих ангелів — це постійність їхнього руху до Бога, прагнення бути богоподібними, жага довершених осяянь, які мають вищі ангели [СН 240В]. Нижчий чин ангелів уособлює платонівську чесноту стриманості, тобто «здатності цілком повертати себе до Першопочатку» [СН 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<sup>130</sup>. 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 [СН 292С–293А].

Ангельська ієрархія уособлює таку онтологію розумності, яка є основою для антропології [СН 273С]. Наскільки людина є розумною душею, настільки її буття полягає в мудрості, мужності та стриманості [СН 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»

<sup>130</sup> Вовк О.В. Теорія софросіне як само- та Богопізнання в діалогах Платона // *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.

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 [СН 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. Ареопagit вважає, що покликання людини до уподібнення до Бога, про яке вчать і Біблія, і Платон, означає необхідність існувати як ангели — оскільки вони вже богоподібні [СН 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. Своїм 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



Ареопажітик розвивав свою антропологію й онтологію як свідому альтернативу тогочасному оригенізмові<sup>131</sup>. 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 Ареопажитом, 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) [СН 292С], 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 [СН 272D–273A].

Діонісій характеризує ангельську ієрархію як утілення ладу («справедливості» Платона) лише після змалювання нижчого чину ангелів, які уособлювали собою стриманість [СН 273A]. Цим він стверджує,

---

<sup>131</sup> Arthur R.A. Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria. Bodmin: MPG Books, 2008; Arthur R.A. A Sixth-Century Origenist: Stephen bar Sudhaili and his Relationscip with Ps.-Dionysios // Studia Patristica 35. 2001. — P. 369–373.

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 редукції до мудрості як найвищої чесноти, а в справедливості-ладі як гармонійному поєднанні трьох чеснот [СН 273А].

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 Ареопажіта 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 Ареопажіт 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 Ареопажітик стали погляди Плотина та Прокла на чуттєвість як ослаблений прояв інтуїтивної раціональності<sup>132</sup>.

Щоб читач не мав сумніву щодо можливостей застосування онтології розумності в царині антропології, Діонісій зазначає: «Я можу небезпідставно стверджувати, що й сам по собі кожен небесний і людський розум має власні й перші, й середні, й останні чини та сили» [СН 273С]. 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» [СН 337В]. 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.

<sup>132</sup> Perl E.D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite. New York: State University of New York Press, 2005. — P. 83–100.

Розум — це здатність до інтелектуального споглядання. Споглядання можливе завдяки Благу, яке не лише уможливлює 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» (*kruphios*), 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» [СН 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 відмінє того, що Він є першим предметом пізнання, є першим умоосязним як таким. Те, що Бог є першим предметом пізнання, не робить Його самого розумом. Неоплатоніки вчили, що умоосязне 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». Прока розвинув цю концепцію в учення про «генади» (єдності) кожного сущого, які й пізнають Єдине всього. У Діонісія ж Єдине пізнає саме розум. Якби Ареопазит 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 «умоосязність», 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 [СН 301С], але це не робить Його сутністю як такою. Це для розуму, людини, ангела характерна онтологічна структура «сутність, сила, енергія» [СН 284D]. Бог не має такої структури, навіть якщо йому належать енергії-чесноти. Діонісій називає самі ці умоосязні чесноти сокровенними, а самого Бога Сокровенністю як такою [СН 308А].

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 Ареопазита 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 непізнанною 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.

Непізнаність Бога знецінює всі традиційні визначення Бога, навіть біблійне Його власне називання Себе «Сущим» (Книга Виходу 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 Ареопажита 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 [СН 136D–137B]. Нагадаймо, що догматика християнства формувалася саме за допомогою вибіркового систематизацій тверджень про Бога із Біблії, а відповідальними за таку селекцію й інтерпретацію були єпископи Церкви як носії священного передання. (Передання — загальновизнане 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<sup>133</sup>. 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 [СН 181BC]. Діонісій наполягає на тому, що ангели передали євреям закон на Синаї, ангели сповіщали Божу волю Ісусу й апостолам [СН 181C]. Усе знання дій Бога, яке є у містиків, теж від ангелів [СН 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.

<sup>133</sup> Нестерова О.Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. — М., 2006.



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 Сокровеним 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.

### **Етика Ареопагітик**

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 обожнення (мудрість). Проте, згідно з Ареопагітом, Першопричина всього є Таємничою Сокровенністю, а тому навернення — повернення — обожнення 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<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Perl E.D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite. New York: State University of New York Press, 2005.

і Дж. Діллона<sup>135</sup>. Проте залишається поза увагою головне в етичному вченні Ареопажитик — трансформація концепцій платонізму про чотири чесноти та про філософа як ідеал моральної людини. Таке філософське етичне вчення є головним смыслом 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 — обожнення 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<sup>136</sup>. 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 недовзначно заперечує. Існування Трьох Іпостасей в Ареопажитиках 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, варіння мира. Природно, що першим етапом церковного життя людини є хрещення. Однак це таїнство описується не як вступ до життя в Христі, а як містерія

<sup>135</sup> Dillon J., Wear S. K. *Dionisius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Cornwall: APC, 2007.

<sup>136</sup> Golitsin A. *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessor in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonike: Patriarchicon Idrima Paterikon Meleton, 1994.

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 [ЕН 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 [ЕН 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 [ЕН 401A–404D], яка подібна до абсолютної єдності Єдиного. Єдність розуму людини є єдністю природною. Особистість, пізнавши свою «єдність», нібито обов'язково повертається. У цьому наверненні є інтенція до Єдиного, й саме навернення є цією інтенцією. Інтенція до Єдиного зберігається й у прагненні повернутися до пізаного Єдиного [ЕН 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 Ареопажітик 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 Ареопажітик про євхаристію є не менш філософсько-платонічним, ніж теорія про хрещення. Діонісій тлумачить євхаристійне 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 Сущим 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 Сокровеним, 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. Миро — 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 мир. Може здатися, що тут Ареопажит 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 [ЕН 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 Взирець, 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 досягаються не в Ньому чи «навколо» Нього, а в діяльності Бога, яка пронизує світову реальність від Бога як Причини до Бога як Меті.

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 різниться від попередніх теорій християнського платонізму й аристотелізму, від ортодоксальних учень про Богопізнання. Ця концепція стає



центральною 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 Ареопажітиками, 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 Ареопажітиках 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 самітників, 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 моментові завершення всіх часів «утвердження душ у незмінному божественному житті» [ЕН 553А]. 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 [ЕН 553В–556А]. 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 колобігу хвалення 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 sacramентології. Платонівську основу має також і вчення Ареопажита 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 еманації, 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.

## 2.3. Філософська теологія трактату «Про Божественні імена»

### 2.3.1. Загальні принципи філософської теології 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 Сєвіра вбачали в них авторитетне підтвердження власних доктрин<sup>137</sup>. Альберт Великий і Тома Аквінат приписували Ареопагіту власну метафізику каузальності<sup>138</sup>. Сучасні православні мислителі розглядають Діонісія як екзистенціаліста<sup>139</sup>, а католицькі — як постмодерного апологета теології Любові<sup>140</sup>.

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<sup>141</sup>, Дж. Діллон<sup>142</sup>, і спорідненість містичної теології Ареопагітик із коментарями неоплатоніків до діалогів Платона,

<sup>137</sup> Rorem P.E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>138</sup> Jones J.D. An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionisius Areopagite // *Thomist* 69:3, 2005. — P. 371–406.

<sup>139</sup> Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога: Пер. с новогреч. Г. Вдовиной; Состав. послесл., А. И. Кырлежев // *Избранное: Личность и Эрос*. — М.: Политическая энциклопедия, 2005. — С. 7–88.

<sup>140</sup> Carlson T.A. Postmetaphysical theology // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. By Kevin J. Vanhoozer. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — P. 58–75; Marion J.-L. God without being: hors-texte. — Chicago, London: The University of Chicago Press, 1991.

<sup>141</sup> McGinn B. The Monastic turn and Mysticism // *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*. Eds. B. McGinn, J. Meyendorff. New York: Crossroad, 1985. — P. 131–185.

<sup>142</sup> Dillon J., Wear S.K. Dionisius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Cornwall: APC, 2007.

яку досліджували Е. Корсіні<sup>143</sup>, С. Лілла<sup>144</sup>. 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<sup>145</sup> та розуміння оригінальності філософського проекту Дамаскія, який радикально різнився від поглядів, звичайних для неоплатонічної школи<sup>146</sup>. 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

<sup>143</sup> Corsini E. Il trattato 'De Divinis Nominibus' dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenidi. Turin, 1962.

<sup>144</sup> Lilla S. Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano. Brescia: Morcelliana, 2005; The Neoplatonic Hypostases and the Cristian Trinitary // Studies in Plato and the Platonic Tradition presented to John Whittaker. Aldershot, 1997. — P. 127–189.

<sup>145</sup> Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 117–153.

<sup>146</sup> Rappe S. Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles // The Journal of the History of Philosophy. Vol. 92, 1964, pp. 330–357; Светлов Р.В. Лукомский Л.Ю. Дамаский Диадох как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадох. О первых началах: Пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского; Подготовка Л.Ю. Лукомского, Р.В. Светлова. — СПб.: РГХИ, 2000. — С. 755–828; Гарнцев М.А. Дамаский о невыразимом // Логос. 1999. — № 6. — С. 23–30.

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 «одиночності» 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) множину 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. Ареопagit 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 вдалимими. На думку Ареопажіта, 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 непізнана Причина як ідей, так і світової реальності, причетної до ідей. Це Благо Платон вважав трансцендентним. Згідно з Платоном, Благо — це умова буття, пізнаності 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 пізнаності. Зазначимо, що у своїй філософській теології неоплатонік Діонісій повертається до засадових тез онтології Платона. Це відповідає загальній спрямованості філософії Ареопажита. 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 Ареопажітиках 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. Ареопажіт 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 обожнення 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 обожнення не надає людині того знання, яким Бог знає себе, воно не інтегрує людину в Божий Розум (такий елемент мав ідеал обожнення неоплатоніків). Людина навіть у стані обожнення залишається суб'єктом, що пізнає діяльність Бога як Інше, а не як власну сутність. Заперечення пантеїстичної гносеології обожненого розуму Дамаскія є принциповим для Діонісія як християнина. Таким чином, згідно з Дамаскієм, для обожненого 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, буття, 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<sup>147</sup>. 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

<sup>147</sup> Григорій Палама вважав, що споглядання Божої діяльності не обов'язково настає при цьому відстороненні, людина може нічого й не побачити. Він наголошує, що Бог вільний відкритися людині або не відкритися. Проте, згідно з Паламою, Бог може з'явитися, як надприродне Світло.

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 вичка. Себе автор Ареопажітик 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 Ареопажіт 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, Ареопажіт 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 Ареопажітик. Діонісій виявляється у цьому послідовником Дамаскія. Апофатика 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 апофатика. 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 [DN 953B–956B]. 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<sup>148</sup>. 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 антиметафічного 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 Непізнане 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».

<sup>148</sup> Fisher J. The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysios // The Journal of Religion. 2001. 81:4. — P. 529–548.

### 2.3.2. Учення Діонісія про Божу Діяльність як Причину-Благо-Промисел і Буття

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

Аналізуючи дії Бога щодо створеного [DN 693B–701B], 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» [DN 697B, 816B]. І це єдине поняття розгортається в тріаду, коли необхідно виділити різні аспекти Спричинення. У тріаді терміни набувають наступної визначеності: «Причина» — це аристотелівська дієва причина [DN 700B], «Промисел» — формальна причина [DN 700B], «Благо» — цільова причина [DN 700A].

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 [DN 820A, 820CD] серед тих характеристик діяльності Першопричини, що можуть належати не лише їй, а й створеному [DN 820B], оскільки останнє причетне до Божої діяльності [DN 816B]. Саме буття (*auto einai*) є власне діяльністю Бога [DN 820D, 821D, 817D], яку Бог-Причина поклав першою [DN 820A]. Сам по собі Бог не є буттям і «не існує» [DN 817D], оскільки Він є вищим за буття [DN 720B]. Буття є лише Божественною діяльністю, яку Він поклав спершу — ще до будь-якої власне творчої діяльності [DN 820B]. До цього буття причетне все створене, що виникло внаслідок другого покладання, яке є творінням [DN 820B]. Самі по собі створені істоти та речі буття не мають. Вони існують лише в причетності до буття, яке є діяльністю Бога [DN 720D, 820AB; CH 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 Ареопажитом, є лише нестворене буття — діяльність Бога, до якого причетні всі створені істоти та речі [DN 820AC]. Ці іпостасі та речі відрізняються від Бога за своїми сутностями та як індивіди [DN 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 [DN 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 [DN 817C, 937B], і часом для всього [DN 817C, 937B] — і саме це дає діяльності Бога змогу бути буттям для всього [DN 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 зумовляє різну причетність істот і предметів до буття. І тому ангели є вічними; людські душі — й вічними, й часовими [DN 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 [DN 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 [DN 940A]. Загалом причетність — це наявність у створеного чогось головного для створеного, а не другорядного [DN 953C–956B]. 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 самостійність створеного, але автор Ареопagitик 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 вибрати 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 Божою діяльністю — 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, цариною, 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 Ареопажітик мають не лицарі віри, а філософи-містики. Онтологія Діонісія не може бути основою для ідей християнського та загальнолюдського гуманізму. Неоплатонізм Ареопажітик може бути лише апологією людської гідності інтелектуальної еліти. Людина в системі Діонісія майже поглинута тотальністю Божої Присутності, хоча містик-філософ має порівняно величкий 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 Ареопігітик, таких властивостей взагалі немає. Ці поняття лише називають головні властивості діяльності Бога.

Такий загальний підсумок має важливе значення для переосмислення Діонісієм неоплатонічної теорії еманції, 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 створеного<sup>149</sup>. 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 тріаду «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 обожнення, 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»,

---

<sup>149</sup> Ця дихотомія запозичена з філософії Платона.

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 Ареопажита, 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 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 [СН 284D]. Згідно з Ареопажітиками, 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 Ареопажітиках 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.

### 2.3.3. Деконструкція релігійних, теологічних та філософсько-ідеалістичних понять про 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 унеможливає 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, буцімто 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 Благе 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 посправжньому оспівати Її над'єдність і богородність» [DN 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]<sup>150</sup>. Твердження Діонісія про трансцендентність і невимовність Першопричини [DN 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 Позаємжності» [DN 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 Першопочатку<sup>151</sup> [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 навіть основою для виведення тверджень догматичної теології.

<sup>150</sup> Дамаский Диадокх. О первых началах; Апоории, 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. — С. 9–24.

<sup>151</sup> Саме про це на думку Дамаскія вчив ще Сократ, коли висував метод маєвтики.

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 «освячення». 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.

Згідно з інтерпретацією Ареопагітик сучасного французького філософа та теолога Ж.-Л. Маріона<sup>152</sup>, «містичне мовчання», в яке потрапляє розум філософа після деконструкції всіх метафізичних понять про Бога та позитивних теологічних уявлень про Нього, дає змогу усвідомити той факт, що Бог сам по собі є реальністю позапоняттєвою. А саме, відповідно до інтерпретації Ж.-Л. Маріона, Бог Діонісія є Любов'ю. Проте це така Любов, що стоїть поза всіма поняттями та уявленнями. Таким чином, у сучасній філософській літературі виникла цікава версія про те, що, згідно з Ареопагітом, Бог сам по собі є ірраціональною Любов'ю.

Саме вчення про Бога як Любов може претендувати на позаконцептуальний, постметафізичний статус. На думку Ж.-Л. Маріона, після відмови від усіх позитивних визначень, включно з Благом, Буттям, Єдиним, розум філософа усвідомлює власне раціональне незнання, яке дає знання ірраціональне, знання позапонятійного Бога-Любові. Визначення Бога як Любові є центральним для християнської традиції. Здається, що саме Любов може бути тією характеристикою Бога самого по собі, яку буде неможливо деконструвати. Саме такою є інтерпретація Ж.-Л. Маріона. Згідно з нею можна редукувати не лише всі поняття, а й увесь досвід, довівши, що не лише поняття, а й переживання не являють Бога самого по собі. Водночас філософ щоразу встановлює, що відповідні довершеності є характеристиками творчої діяльності Бога, а також споглядає інтуїтивно й розуміє дискурсивно, що майже всі властивості Божої діяльності є також і його дарами для людей. Передусім таким даром є буття. Досвід споглядання й розуміння Божої творчої діяльності як творення та дарування, а всього іншого — як створеного й дарованого, є таким, що неможливо редукувати та деконструвати. Цей досвід, на думку Ж.-Л. Маріона, зумовлює людську подяку, що виражається у формі гімнологічної хвали.

Згідно з Діонісієм, 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

<sup>152</sup> Marion J.-L. *God without being: horse-texte*. — Chicago, London: The University of Chicago Press, 1991.

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 Ареопажіт 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. Ареопажіт 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, Ареопажіт 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» (Перше послання ап. Йоана 4:8) означає, що блага, промислибельна 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 промислибельною, творчою, благою. Каппадокійці та халкідоніти, Максим Сповідник і Григорій Палама, вчили про Божу діяльність, яка мислилася незалежною від створеного. Згідно з Ареопажітом, 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 промисливості та благості.

Діонісій не згадує про християнське вчення, згідно з яким Бог сам по собі є Любов як спілкування Трьох Особистостей. Оскільки Ареопagit зовсім уникає тріадологічної 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.

Зазначмо, що автор Ареопagітик, 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 Ареопagітиках 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. Ареопagітики 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 (Перше послання до Коринтян, 13 розділ), за учня якого видавав себе автор Ареопagітик.

Очевидно, що антиметафізична філософія Діонісія була занадто радикальною для тогочасних богословів різних християнських течій. Щоб уникнути заборони Ареопagітик, 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 Ареопажітик. Ортодокси вважали, що в гаданих «Теологічних нарисах» було викладено їхню догматику, монофізити — що там було їхнє вчення. Це дало Ареопажітикам 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 [DN 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 Ареопажітиках 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 посиланням 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 Ареопажітик, 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 фідейзму 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.

Зауважимо, 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 фідейст 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 [DN 817C, 937BC], вона є всеохопною [DN 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 звикали 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, промислильна та творча є мудрою [DN 865B], розсудливою [DN 872C], істинною [DN 872C–873A], гідної постійної довіри [DN 872C–873A]; є могутньою [DN 889D], справедливою [DN 892C, 893D–896B], спасительною [DN 896D], вона звільняє [DN 897B], обоює, зберігає незмінними сутності всього, зберігає індивідуальні особливості всіх істот [DN 896D]; є причиною всіх часових і просторових визначеностей, причиною тотожностей і відмінностей, спокоїв та рухів [DN 909B–917A, 936D–940A]; є причиною загальної

гармонії [DN 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 Ареопажитом, позитивні висловлювання на зразок «Бог є *x*» 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 *x*» 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» — Ареопажіт 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 Ареопажіт 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 [DN 969 B]. 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 [DN 969B]. 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 [DN 969BC]. Біблійне ім'я «Бог» виражає властивість діяльності Першопричини «бути промисливою» [DN 969C].

Автор Ареопажітик 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 [DN 981C, 980B–981B]. 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 унікає 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. Нemoжливим 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 Ареопажіта, має бути основою для утвердження толерантності та християнської єдності.

## **2.4. Практична філософія «Містичної теології» та «Листів»**

У найдавніших рукописах Ареопажітик 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 Ареопажітик уже мало б вказувати на їхній прямий зміст. Адже структура Ареопажітик для Діонісія була важливим елементом побудови його філософії. Першими в Ареопажітському корпусі є трактати «Про небесну ієрархію» і «Про церковну ієрархію». І вони справді мають пропедевтичний характер. Центральним для Ареопажітик 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<sup>153</sup>. 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 зашифровування 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. Зазначмо, 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

<sup>153</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия: Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В. А. Воробьева. — М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005; Адо П. Что такое античная философия?: Пер. с франц. В.П. Гайдамака. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999; Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанны Карлие и Арнольдом Дэвидсоном: Пер. с франц. В.А. Воробьева. — М.: СПб., Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005.

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 [МТ 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» [DN 637D–640A, 640C, 641D, 645A].

Діонісій закликає облишити будь-яку чуттєву та розумну діяльність і прагнути лише до єдності з абсолютно Трансцендентним [МТ 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 (*erphesis*) 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 [МТ 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 [МТ 1000AB].

Далі Діонісій зазначає, що теологія є висловлюваннями про Бога, яких може бути або мало, або багато, але всі вони однаково мають бути деконструйовані [МТ 1000BC]. І як поступова деконструкція образів і понять про Бога, так і гіпотези про Нього дають змогу вийти на той акрополь розуму [МТ 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 [МТ 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»<sup>154</sup>, тобто споглядав Присутність Бога, Його Діяльність [МТ 1000C–1001A]. За величною Присутністю необхідно вгадувати саму по собі Відсутність, яку потрібно вшановувати мовчанням. У цих тезах Діонісій узагальнює вчення трьох великих трактатів Ареопагітиків.

<sup>154</sup> Перифраза із Платона (Polit. 272e) і Прокла (Th. Pl. I, 16).

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 [МТ 1025AB]. Бог сам по собі є Невимовним, яке в результаті праці деконструкції всіх визначень Бога, всіх образів і понять про Бога ніяк не пізнається [МТ 1025A]. Діонісій нагадує, що всі образи та поняття, всі вислови про Бога є частинами гімнів Йому [МТ 1025A]. Проте цей містеріальний характер словесної теології не легітимізує її. Усі теології, тобто й усі гімни, усі літургійні слова, слід деконструвати.

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 Ареопазит пояснив у «Теологічних нарисах», — теж необхідно деконструвати. 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, які є лише найближчим щаблем 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 [MT 1045B–1048A]. 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» [MT 1048A]. Далі Ареопagit 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» [MT 1048B] й «щодо неї немає ані слова, ні імені, ні знання» [MT 1048B; Parm. 142a]. Однак тут же нагадує, що разом із Дамаскієм він заперечує можливість щодо Бога самого по собі також і негативних суджень [MT 1048B]. Зазначмо, 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 [DN 716CD], а тому міг вільно визначати Бога як Ніщо [DN 716D, 817D].

«Листи» є останньою частиною Ареопagітик. Як і праця «Про містичну теологію», ці тексти були покликані нагадувати певні тези філософської теології Ареопagітик, 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 Ареопagit нагадує, що Благо є властивістю діяльності Бога, але не самою Його діяльністю і не самим Діячем. Це твердження, доведене в трьох великих трактатах Ареопagітик, 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. Ареопagit навіть

припускає, що в обожненні людина стає причетною до Божої Благості, 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 обожненні. 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 дівоцтва. 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, додалися 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 передуює «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-Діач 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» [DN 953B–956B], 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 видимому 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 охоплює навіть і її як таку, адже вона — нескінченна, і розум завжди бачить її лише частково. Цілою діяльністю 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 апофатикі. 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 Ареопажітиками, 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 Ареопажітик — 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 Ареопажітик належать до «практичної філософії», якій віднайде місце в межах нового середньовічного ідеалу філософської теології. А отже, можна зробити висновок, що Діонісій-Філопон при написанні Ареопажітик використав структуру античної філософської пайдеї: пропедевтика, теорія, нагадування.

## **2.5. Філософська теологія полемічних трактатів Йоана Філопона «Проти Прокла», «Проти Аристотеля», «Про створення світу»**

Після завершення роботи над Ареопажітиками 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 в 40-ві роки V століття 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»<sup>155</sup>.

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

<sup>155</sup> H.S. Lang and A.D. Macro. Introduction // Proclus. On the Eternity of the World. Berkeley: University of California Press, 2001. — P. 17–27.

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.

### **Критика першого аргументу Прокла**

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 еманцією 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 еманцію 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 [СР 1–2]. Проте характер причини не може визначатися характеристиками створеного нею: якби існувала така закономірність, то творчості не було б зовсім [СР 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 скінченних 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 [СР 10–11].

Бог є всемогутнім, і тому нібито можна мислити творення нескінченних 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 [СР 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 [СР 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 [CP 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 [CP 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 [CP 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.

### **Критика другого аргументу Прокла**

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 [CP 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 [CP 38–39]. Філопон також звертає увагу на вчення Платона 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 [CP 39–40]. Передзнання Бога є одним і нероздільним уже тому, що всі знання Бога є єдиним актом знання [CP 40]<sup>156</sup>.

Проте навіть якщо залишитися на позиції Платона, вважаючи субстанціями лише ідеї, то й тоді вічність ідей-взірців ніяк не доводить вічності речей-копій [CP 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

<sup>156</sup> До речі, ця теорія Платона вже була використана в Ареопазітиках [DN 869AB].

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 проклянстві 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 про-дукуються 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.

### ***Критика третього аргументу Прокла***

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 граматичі 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 граматика граматиком. До його знань нічого не додається, з його буттям граматиком внутрішньо нічого не відбувається. Навчання — акт зовнішній щодо внутрішнього життя граматика. 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 граматика «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 Ареопазитик 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 [CP 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 цуцня мало гавкати від моменту власного народження й не припиняти гавкіт ні на мить. Згідно з Проклом, якщо цуцня не гавкає зараз, то не гавкатиме ніколи. Такі приклади ще раз доводять, що проклівська теорія метафізично абсурдна, й від такого абсурду слід відмовлятися [CP 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.

### ***Критика четвертого аргументу Прокла***

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 Ареопажітиках.

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 [СР 78, 97]. А виникнення світу не було процесом для самого світу ще й тому, що це виникнення було не активністю, а пасивним станом [СР 62], миттєвим «переживанням». І навіть якби виникнення світу було процесуальним, то було б таким для світу, але не для Бога [СР 68]. Так знання учня, якого навчають граматиці, змінюються під час акту навчання. Але знання вчителя граматики під час цього акту навчання не змінюються [СР 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 [СР 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 [СР 83–84].

Також Філопон далі зазначає: не діяльність творчості робить Бога Творцем. Навпаки, те, що Бог є Творцем, уможливає діяльність творчості. Адже не процес говоріння робить людину здатною розмовляти, а навпаки. І не процес випромінення уможливає те, що сонце світить, а навпаки [СР 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 [СР 92]. Якщо прийняти залежність причини від спричиненого, то для світу була б потрібна не одна причина, а безліч [СР 92].

Бог — безпосередня причина всього [СР 93], безпосередній Творець усього [СР 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 [СР 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 Ареопажітиках.

### ***Критика п'ятого аргументу Прокла***

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 [СР 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.

### ***Критика шостого аргументу Прокла***

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 [CP 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 [CP 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 «Тимей» 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 — Богам. Філопон посилається на висловлювання Бога про Себе, яке записано в Біблії (Вихід 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 зауважимо, що в Ареопажітиках буття описується як властивість діяльності Бога. Однак і в Ареопажітиках, 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 Першопричини. 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.

### **Критика сьомого аргументу Прокла**

У цьому 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.

### ***Критика восьмого аргументу Прокла***

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 скінченним. 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 «Тимей» 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 Ареопазітиках.

### ***Критика дев'ятого аргументу Прокла***

В одному місці «Тимей» 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 «благоденним», а лише «блаженным», тобто «щасливим».

Крім того, зло не є руйнацією. Зло — це відхилення в суперечність із власною природою [CP 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.

### ***Критика десятого аргументу Прокла***

У цьому 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 відхилитися 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.

### **Критика одинадцятого аргументу Прокла**

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 [СР 412]. Немає глобальних перетворень, які б потребували загальнішого субстрату [СР 411]. Усі зміни, які відбуваються з тілами як тілами мають просторовий характер [СР 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 [CP 434].

Тривимірна протяжність є універсальною формою світу. Світ як ціле має тривимірну форму кулі й обертається навколо власної осі [CP 435–436]. Світ як ціле не має потреби для універсальнішого субстрату, 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 [CP 439–440].

Тривимірність є тією первісною загальною формою, завдяки якій існує матерія як матерія [CP 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 [CP 451]. Стосовно конкретних форм цей тривимірний простір є тією стерильністю, якою вважає матерію Аристотель [CP 451].

Філопон зауважує, що Прокл суперечить сам собі, коли каже про необхідність позбавленої форми матерії, яка фактично завжди оформлена [CP 446]. Якщо матерія завжди має форму, то вона не позбавлена властивостей, хоча Аристотель і Прокл хотіли довести протилежне [CP 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.

### ***Критика дванадцятого аргументу Прокла***

Цей 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 [СР 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 [СР 471–472]. Становлення світу, його створення — це одномоментний акт, який є єдністю двох процесів: субстанціалізації речей і введення речей в існування [СР 472]. Бог є достатньою причиною і для творення субстанцій речей, і для дарування їм існування.

### ***Критика тринадцятого аргументу Прокла***

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 зазначмо, 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 [Tim. 30c–31a]. Таким чином, цитату з Платона використано для деконструкції метафізичних уявлень Прокла про довершеність.

### ***Критика чотирнадцятого аргументу Прокла***

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 ідей-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.

### ***Критика п'ятнадцятого аргументу Прокла***

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.

### ***Критика шістнадцятого аргументу Прокла***

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 Ареопажітиках. «Зло не має жодного існування саме по собі, воно має власне існування в ослабленні природної активності» [СР 569]. Бог передбачає, що розумні істоти можуть діяти протиприродно, відхилитися від природних цілей своєї активності, ослаблювати інтенсивність творення добра. Бог передбачає появу такого зла, але Бог не є його причиною [СР 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». Божя 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 не-постійне 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 реалізмові — 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.

### ***Критика сімнадцятого аргументу Прокла***

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 усвідомлює 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 перекидає 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 благом, а не злим діянням Бога.

### **Критика вісімнадцятого аргументу Прокла**

В останньому аргументі свого трактату «Про вічність світу» Прокла намагається перетлумачити на свою користь один міф із Платонових «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 [CP 615]. Творча діяльність Бога є абсолютно простою й незмінною, але це не заважає їй визначати структуру та розвиток складного й змінного світу [CP 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. 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 Філопону можливість розкрити засадові твердження власної філософської теології та космології, заявити про створення істинного платонізму, виявити специфіку власної методології. Очевидна ідейна близькість до Ареопажитик не вказала сучасникам на автора лише через штучну мову корпусу текстів, які були написані під псевдонімом «Діонісій Ареопажит». 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 самотійність 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 проклавського 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 окремих трактат «Проти Аристотеля».

### ***Критика вчення Аристотеля про вічність світу***

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.

### ***Критика натуралізму антиохійського богослов'я***

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, доброчесною та творчою.

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 граматика «бути граматиком». 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 станові 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 антіохійського буквализму демонструє, що фідейзм Філопона як фідейзм філософської теології відрізняється від звичайного фідейзму догматичних мислителів.

## 2.6. Теологія пізнього Філопона

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 кєрігмі. У 60–70-тих роках VI століття він пише трактати про Трійцю і воскресіння у зв'язку з богослівськими полеміками в середовищі монофізитів. 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 XX століття, також не розуміють Філопона.

### *Учення про Трійцю*

Філопон у теологічних творах 50–70 років VI століття дотримується скептицизму щодо можливостей пізнання Бога. На його переконання, Бог є непізнаваним для чуттєвості, розсудку та інтелектуальної інтуїції. У містичному досвіді людина може лише переконатися в непізнаваності Бога, але не матиме жодного досвіду пізнання самого Божественного. Однак про Бога люди можуть мати опосередковані знання. Адже Бог діє в історії й звертається до людства в історії. Дії та слова Бога відкривають Бога як Отця, Сина та Святого Духа, й не відкривають жодної «Божественності взагалі». Бог історії, Бог Писання — це Три Особистості. Осмислення дій Бога в історії, тлумачення Писання дає змогу побудувати адекватну систему філософської теології. Але адекватність теології ще не робить її аподиктичною. Теолог має усвідомлювати гіпотетичність християнської теології. Цієї гіпотетичності неможливо позбутися, оскільки пізнання Бога є опосередкованим. Така теологія є фідейстичною, оскільки саме віра дає можливість прийняти ті чи інші події як дії Бога, а ті чи інші тексти — як слова Бога.

Філопон пояснює поєднання безпосередньої непізнаваності та опосередкованої пізнаваності Бога через аналогію зі знанням про особисту душу людини. Адже душу іншої людини ми в жодний спосіб не можемо бачити. Проте ця душа діє та промовляє за допомогою тіла. Сповідання особистої душі іншого про себе є основою для знання про іншого, але це знання завжди є гіпотетичним, завжди передбачає довіру до своїх оцінок дій іншого та віру в його слова.

Таким чином, Філопон створює методологію філософської теології, яка нагадує методологію діалектичної теології К. Барта. Безпосереднє знання про Бога неможливе, а тому всі теологічні та філософські системи не можуть претендувати на володіння істинним знанням про Бога. Усі поняття про Бога, що претендують бути позитивною істиною, можливо деконструювати, тож їх потрібно розкритикувати як породження людського розуму та фантазії. Теологія може бути лише осмисленням Божого одкровення, тобто дій Бога в історії та Його слів у Писанні. Одкровення слід приймати на віру, тому теологія є лише поясненням об'явлення, в яке повірили.



Філопон є попередником К. Барта та сучасних православних теологів і тоді, коли вчить, що Бога необхідно пізнавати саме як Три Особистості, Які діють в історії. Сьогодні цей підхід регулярно протиставляють традиційному католицькому есенціалізму. Так, на думку сучасних православних теологів і філософів, Бог є Трьома Особистостями, Які спільно володіють Божественною Сутністю, а підхід католицької схоластики є нібито протилежним і передбачає, що Бог є Єдиною Сутністю, Яка містить у собі певні внутрішні стосунки, завдяки яким виникають Три Особистості.

Згідно з Філопоном, при побудові теології головною проблемою є вибір мови. На його думку, існує єдина мова науки та філософії. Справді, для александрійського неоплатонізму мова фізики, математики та філософії становила єдине ціле, що бачимо також і в працях Філопона. Найважливішою ознакою науковості філософії для неоплатоніків загалом і коментаторів до Аристотеля зокрема була єдина мова, єдина система понять для філософії та науки. На цьому особливо наголошували ще від часів Порфирія. Мова філософського дослідження була мовою наукового дослідження, і навпаки. Вважалося, що мова науки та філософії може розвиватися для вираження тих чи інших особливих предметів пізнання. Формування в певній царині знань такої мови, яка б суперечила загальній логіці, загальній мові науки та філософії було б ознакою ненауковості такого дискурсу. Філопон вважав, що головна помилка сучасних йому «ортодоксальних» філософів полягає у формуванні для теології особливої мови, яка суперечить загальноприйнятій логіці, є іншою, ніж мова науково-філософська. На його думку, це руйнує теологію як таку. Адже теологія є філософією і наукою про Божественне, яке невідоме безпосередньо. І якщо це Божественне, яке відоме лише опосередковано, описувати за допомогою особливої мови, то теологія взагалі випадає за межі науки та філософії. А це, гадає Філопон, нелогічно. Адже людська душа є подібно непізнаваною безпосередньо й пізнаваною опосередковано. І наука про душу можлива саме завдяки використанню загального для наук і філософії мовного інструментарію. Якби для дослідження душі вигадали якусь особливу мову, то психологія втратила б єдину гарантію власної науковості.

Бог є і так непізнаним, наука про нього є фідеїстичною, і вона має сенс лише тому, що в ній використовується загальноприйнята мова науки та філософії. Звідси випливає критика Філопоном тієї особливості мови ортодоксальної теології, якої не знає логіка й наука. Згідно з каппадокійцями, Бог — це три Іпостасі та одна Сутність. Іпостасі — це Особистості, Індивіди, які, однак, є єдиною Сутністю. Саме так, не «володіють», а «є». Отже Бог, на думку каппадокійців, це три Особистості: Отець, Син і Святий Дух, що є єдиним Богом. Людський індивід є Петром чи Василем і володіє видовою сутністю «людина», оскільки має загальні властивості людини. Це спосіб володіння загальним через тотожність загального в індивідуальному. У Бозі ж спосіб, яким три Особистості є загальною Сутністю, є іншим. У Бозі загальна Сутність — це просте сукупне буття. Таким чином, якщо три людини володіють загальним видовим завжди кожна окремо, то в Бозі це володіння загальним є нерозривним, єдиним, є конкретною тотожністю.

Філопон заперечує такий вид теології. На його переконання, Бог є трьома особистостями так само, як ними є три людини. Загальна сутність жодним чином не існує поряд із трьома Іпостасями. Загальна сутність існує лише настільки, наскільки вона є цими іпостасями. У кожній із іпостасей вона є вся, цілковито, але у свій спосіб. Адже Отець — це ненароджений Бог, Син — народжений, Святий Дух — видихнутий. Ці три властивості є особистими, і за ними розрізняють три Іпостасі.

Згідно з Філопоном, три людини існують як індивіди, поряд із якими загальна «людяність» у світі не існує. Проте вона існує як «ідея» людяності, як думка-воління Божого мислення. Три Божі Особистості мають власну загальну «ідею», сенс свого буття — «бути Богом». Однак немає такого мислення, де вона б існувала як ідея. Божі Особистості — це єдині три речі, щодо яких їхня ідея не існує «до речей». Вона існує лише в Них, у трьох Особистостях. І лише «потім» Бог знає себе, адже Три Особистості пізнають себе, оскільки існують, а люди існують, оскільки, як стверджує ап. Павло, є «пізнаними від віку», тобто оскільки їх замислив Бог. Та Бог не замислив себе. Він завжди був як три Особистості, і неможливо сказати щось, щоб пояснити цей головний факт.

Отже, на думку Філопона, Бог — це Три Особистості. Вважаємо, що тут засновник візантійського неоплатонізму переносить власну теорію

про Бога-Діяча, розвинену в Ареопажітиках, на ґрунт своєї фідеїстичної системи й отримує вчення про Трьох Діячів, про Три Особистості. Згідно з каппадокійцями, три Особистості завжди мають спільну діяльність, що вказує на конкретність Їхнього загального буття, на безпосередню то-тожність їхньої сутності. Згідно з Філопоном, кожна з Іпостасей діє самостійно й узгоджує власні дії з іншими двома як Особистість, у спілкуванні. Саме тому Іпостасі називаються «Просопон», «Лице». У Філопона «лицем» є той, хто спілкується з іншими, той, хто є самостійним у цьому спілкуванні. Засновник візантійського неоплатонізму говорить про втілення Сина як приклад самостійної дії однієї з трьох Іпостасей.

На думку Філопона, існує повна аналогія між трьома людьми та трьома Божими Особистостями. Три людини є трьома особистостями, кожна з яких окремо володіє видовим, загальним. Так само й у Бозі, кожна Особистість є Богом окремо. Люди є «єдиносутніми», й окремішність індивідів не руйнує єдності видової, загально-суттєвої. Так само й Три Іпостасі Бога є «єдиносутніми», і їхня «окремішність» не руйнує «єдиносутності».

Божі Особистості існують спільно, одна в одній, не тому, що до цього їх змушує якась особлива «конкретна єдиносутність». Філопон відкидає ці антилогічні побудови каппадокійців. Він вбачає іншу причину для єдності Трьох, для їхнього спільного існування. Філопон доводить, що все у світі та й сам світ є скінченим й у просторі, й у часі. Нескінченими є лише три Особистості. Ці три Нескінченності існують одна в одній, оскільки якось існувати поза нескінченністю вони не можуть.

Філопон приділяє особливу увагу мові власного теологічного вчення про Трійцю. Він нагадує всім теологам, що слова, які вони використовують при вираженні догмату про Трійцю — «сутність», «природа», «іпостась», — мають у логіці, філософії, науці однакове значення: «реальність», «щось, що існує». Існують лише індивідуальні речі та індивідуальні істоти. Загальне існує як ідеї в індивідуальному Божому Розумі (Логосі, Синові). У Бозі існують лише три Особистості, а загального в Ньому не існує. Виходячи з цього, Філопон говорить про нормативність різних виразів для опису Бога. Можна сказати, що Бог — це три Особистості, три Сутності, три Природи, оскільки смисл цих висловлювань однаковий: «Бог — це три реальності». Оскільки реальності

є лише індивідуальними, то уточнений смисл такий: «Бог — це три індивідуальні реальності». Таким чином, коли Філопон каже: «Бог — це три сутності», то цей вислів означає «Бог — це три індивідуальні реальності». Якщо ж сказати: «Бог — це три сутності, але сутність — це загальне, видове», то такий вислів, згідно з Філопоном, не має сенсу. Адже, на його думку, загальне не існує. Існує лише індивідуальне. А тому стверджувати, що Бог — це три загальні сутності означає виголошувати абсурд. Так само, твердить Філопон, абсурдними є таке висловлювання: «Бог — це три індивідуальні реальності та одна загальна». Бог не має четвертої реальності, загальної для Трьох. На його думку, абсурдним є також висловлювання: «Бог — це три індивідуальні реальності в одній загальній», оскільки жодної загальної, «в» якій існували б індивідуальні, немає. За Філопоном, Бог — це нескінченна Божественна Особистість Отця, у якій існують нескінченні Особистості Сина та Святого Духа. Тотожність за нескінченністю та іншими загальними для них властивостями не субстанціалізується в якусь загальну для них сутність.

Цей теологічний проект Філопона фактично є пропозицією до теологів повернутися до точки, в якій починала формуватися догматична християнська теологія, й почати все знову, використовуючи при цьому філософсько-наукову мову та не впадаючи в суперечності. Засновник візантійського неоплатонізму особливо наголошує на тому, що суперечливо заявляти «існують лише індивіди» та доводити, що й у Трійці крім індивідів є ще загальна сутність, яка, однак, не існує окремо від індивідів, але не є і цими індивідами, а чимось загальним що існує для них. Фактично він звинуватив каппадокійців у побудові беззмистовного абсурду замість учення про Трійцю та запропонував власний варіант тріадології.

Можна сказати, що Філопон спочатку деконструє традиційну ортодоксальну теологію в «Ареопагітиках», але потім повертається в догматичну теологію заради другого філософського випадку проти ортодоксії, доводячи: навіть якщо будувати догматичне вчення про Трійцю, то воно має бути не таким, яким його зробила християнська ортодоксія. Він знову виконує два завдання деконструкції, оскільки руйнує примарні метафізичні дискурси й намагається мати справу із самою реальністю та виражати реальність за допомогою найпростішої логічної мови, яка має фактично одне головне поняття — «реально існуючий предмет»,

«реально існуючий індивід», «реально існуюча особистість». І Філопон пропонує подивитися в очі правді, яку зафіксувала Біблія. Бог — це три Особистості, що реально існують. Ці Особистості — єдиносутні, але жодної загальної сутності немає, бо таких сутностей немає взагалі. Таким чином, Філопон доходить висновків, цілком подібних до тверджень західноєвропейських номіналістів XIV століття, але здійснює їх без переходу до номіналізму, бо визнає існування загальних ідей «до речей», визнає існування загального в речах, але лише в індивідуальних речах, а не поряд із ними чи «в них» у сенсі загальних субстанцій.

У тріадології Філопона є лише один суттєвий недолік, який унеможливив її прийняття християнами в добу середньовіччя. Він не враховує каппадокійського вчення про Особистість як про «спосіб існування сутності». Максим Сповідник через століття спеціально використав це вчення для відновлення права на існування ортодоксальної тріадології. Однак за часів Філопона ніхто не зміг йому відповісти, тож його засуджували, звинувачуючи у вченні про три субстанції Бога. Та саме такого Філопон ніяк не міг стверджувати, адже, на його думку, в Бозі існують лише індивіди, ч би як їх називали. І коли Філопон говорив, що Бог — це три «сутності», він мав на увазі, що Бог — це три індивідуальні реальності, три особистості, три екзистенції.

Зазначмо, що мова теології каппадокійців і халкідонітів відповідно до їхніх поглядів була цілком логічною. Адже вони вважали своїм досягненням чітке розрізнення індивідуального й загального, формування за допомогою цього розрізнення догмату про Трійцю та догмату про Христа. Ортодоксальні теологи закидали Філопонові саме нелогічність і ненауковість його теологічної мови через нерозрізнення в реальності загального та індивідуального.

Незгідність у логіці та онтології між філопонізмом і каппадокійсько-халкідонською ортодоксією лише віддалено подібна до суперечності між неоплатонізмом і платонізмом. Насправді філопонізм був оригінальним різновидом візантійського неоплатонізму, тоді як каппадокійці й халкідоніти були християнськими платоніками.

Із погляду релігієзнавства та історії філософії зрозуміло, що справжнє подолання логічної та філософсько-теологічної суперечностей між Філопоном й ортодоксами було б можливим лише за умов

якісного розвитку й логіки, й онтології. Це було зроблено лише Максимом Сповідником, але й після появи його філософії буття в межах наступного типу візантійського неоплатонізму ця суперечність поновилась.

### **Христологія й антропологія**

Філопон приділяє значну увагу критиці ортодоксальної христології й антропології. І Боголюдина, і людина — це таємниці, щодо яких неможливі жодні метафізичні теорії, але можлива віра в те, що Христос — не просто людина, а й Син Божий. І так само можлива віра, що людина — це не лише тіло, а й вічна душа. Ці дві істини віри проповідуються християнством і мають отримати вираження в теології, але вираження за допомогою мови науки, філософії, логіки, а не спеціально створеної мови догматики.

Згідно з ортодоксальним ученням Халкідонського собору, Христос — це друга Іпостась Трійці, Син Божий, що одвічно має загальну Божественну сутність, а від Діви Марії отримав ще й загальну людську сутність. На думку Філопона, це означає, що для халкідонітів Христос — це три реальності: одна особистість та дві сутності. Він критикує такий підхід, оскільки реальність, на його переконання, може бути лише індивідуальною. А отже, Христос має бути чимось одним, а саме — однією особистістю. Цій особистості можуть бути властиві різні загальні властивості, але всі ці властивості мають належати лише одній реальності, одній індивідуальній субстанції — Христу. Відповідно до логіки ортодоксів, загальні властивості належать до певних загальних двох існувань у Христі, до Божественності та людськості, й лише останні реальності («сутності», «природи») належать безпосередньо Христові як Особистості. На думку Філопона, загальних існувань (яким би належали загальні властивості) немає взагалі. Усе існуюче є конкретним, індивідуальним. Загальні властивості завжди існують лише в індивідах безпосередньо. Наприклад, розум Петра належить Петрові й лише Петрові, а не якійсь загальній людськості в ньому чи поза ним. Так само й Божественне та людське Христа належить безпосередньо самому Христові, його особистості.

Філопон особливо критикує вчення Халкідона про те, що Божественна та людська сутності в Христі існують «незмішано», але й «нероздільно». Згідно з Філопоном, що не є змішаним, те не є й поєднаним.

Нероздільне та незмішане — це опис чогось, що існує пообіч себе, але не об'єднане між собою. Нероздільні, але й незмішані між собою, наприклад, ніч і день. Однак хіба ж Христос є такою собі «добою», в якій виступає то Божественне, то людське? Ортодокси тому бояться змішування Божественного та людського, що вважають їх загальними. При змішуванні загального Божественного та загального людського втілювалася б уся Трійця й утілювалася б не лише в сина Марії, а й у всіх людей. Проте загальні сутності взагалі не існують як сутності, як реальності. Реальні лише індивіди, особистості. А поєднання особистості Сина Божого з людинністю, сприйнятою від Марії, цілком можна помислити. Утворена синтетична особистість має властивості й Божественні, й людські. Людські не існували жодної миті поза особистістю Сина Божого, вони є саме Його людськими властивостями. Змішання індивідуальної Божественності Сина Божого з індивідуальною людинністю Сина Божого цілком можливо зрозуміти. Філопон пояснює, що міра вина та міра води при змішуванні мають усі властивості й вина, й води. Повітря, якщо його освітити, матиме властивості й повітря, й світла. Вогонь, що розжарив залізо, залишається вогнем, а залізо залишається залізом. Він наводить випадки, коли змішування різних реальностей неможливе. Наприклад, вогню та води. Проте Божественне та людське не належать до таких випадків. Ще Афанасій Александрійський учив, що, оскільки нескінченний Бог може пронизувати собою все, то тим паче Бог може бути в людинності. Точніше, ввібрати людинність у себе. Цьому не заважає нескінченність Бога та скінченність людини. Божественність Сина Божого як нескінченне світло пронизує людинність Христа як скінченне повітря. Конкретний спосіб перебування Христа у своїй людинності відрізняється від перебування Сина Божого в усьому світі, який Він також пронизує. Філопон учить, що людинність Христа представлена як його безпосередній інструмент («органон»), тоді як увесь світ є реальністю самостійною й не є таким інструментом. Ця теорія потребує певних пояснень.

Згідно з Філопоном, людська душа є ідеальною, а тіло — матеріальним. Душа не перебуває «в» тілі, а оживляє його своєю діяльністю як власний «інструмент». Це вчення започатковано Плотиною, а розвивалося Порфирієм й Аммонієм. Філопон твердить, що тіло має навіть обмежену самостійність, оскільки має власні життєдіяльності, що не регулюються



душею. Тим паче самостійними є предмети поза тілом, душа сама по собі на них не впливає. Філопон наголошує: нематеріальність індивідуальної душі — очевидність; матеріальність індивідуального тіла — очевидність; їхнє поєднання — очевидність; те, що особистість — це індивідуальна душа, яка керує тілом наче інструментом — очевидність. Так само, на його думку, Божественність Христа — очевидність; людинність Його — очевидність; їхня єдність — очевидність; те, що Син Божий керував людинністю як власним інструментом (і душею, і тілом) — очевидність. Інструментальність людинності Христа стосовно самого Сина Божого як єдиного Діяча, за Філопоном, є цілковитою. Будь-яка діяльність душевна й тілесна виявлялася в Христі лише тому, що її дозволяв Син Божий. Самостійність людинності Христа, як стверджує Філопон, неможлива, оскільки ця тотальна інструментальна залежність є єдиною ознакою того, що вона належить Синові Божому як Його власна тілесність. Якби не було тотальної залежності людинності від Сина Божого, то людинність була б самостійною й лише надихалася від Бога, а отже, Христос був би лише одним із пророків. Таким чином, заперечення тотальної інструментальної залежності людинності від Божественності та твердження про будь-яку самостійність людського в Христі є, на думку Філопона, ознакою визнання відсутності реальної єдності. Визнання відсутності реальної єдності в Христі, за Філопоном, притаманне ересі несторіанства, прибічниками якої він вважав і халкідонітів. Пояснення того, як певна самостійність людського в Христі не руйнує єдності Боголюдини, вдалося здійснити лише Максимові Сповіднику. До цього критика Філопона залишалася без адекватної відповіді з боку халкідонітів.

Теорія Філопона передбачає відсутність будь-якої самостійної діяльності людинності Христа, розумної, вольової, тілесної. Наприклад, після сорока днів посту Христос відчув голод лише тому, що забажав його відчутти, дозволив своєму тілу відчутти голод. Христос має єдину діяльність, суб'єктом якої є саме особистість Христа. Однак у діяльності Сина Божого тепер обов'язково виявляється і його людинність, а не лише Божественність. Хоча людське є щодо Божественної Особистості інструментальним, воно в діяльності Христа є необхідно наявним. Христос творив чудеса силою власної Божественності, але завжди через посередництво дій чи слів своєї людинності. Христологія пізнього Філопона — це

закономірне продовження вчення Ареопажітик про Христа-Діяча, Божественність якого є непізнаваною, а діяльність — «ною», синтетичною для Божественності та людинності.

Філопон критикує вчення деяких монофізитів про безпристрасність людинності в Христі. Здатність страждати та смертність тіла є суттєвими ознаками людинності, передбаченими визначенням сутності людини. З іншого боку, Філопон критикує ортодоксів, які вважали, що тіло Христа після воскресіння є суттєво таким само, як і до нього. Адже воскресле тіло перетворилося зі смертного на безсмертне, зі здатного страждати на безпристрасне. Оскільки суттєві властивості тіла Христа змінилися, то це фактично вже інше тіло. Філопон учить, що й під час загального воскресіння люди отримають інші тіла. Суттєвою властивістю сьогоднішніх тіл є їхня смертність, адже Бог створив ці тіла смертними за своєю суттєвою ознакою. До гріхопадіння смертність людських тіл не проявлялася через вплив Божої присутності, але після падіння смертність виявляє себе в тілах усіх людей. Воскресіння стане новим творінням, у якому люди отримають нові, безсмертні тіла.

Філопон вважає, що в теперішньому світі взагалі немає вічної матеріальності. Він переконаний, що вся тілесність складається з матерії та форм, а вся матерія складається з чотирьох елементів. Усе складене з чотирьох елементів є тимчасовим і смертним. Філопон заперечує існування вічної матеріальності небесних тіл та вічного ефіру, про які вчив Аристотель. Прокл і Аристотель вчили про вічність світу відповідно до переконання, що нескінченна причина матиме й нескінченний наслідок. Таке вчення Філопон вважає метафізичним забобою, який не підтверджується спостереженнями за природою. Він наголошує, що чудо створення нових тіл буде частиною нового творіння безсмертного, вічного світу, який замінить цей тимчасовий і смертний. У такому чуді він не вбачає нічого неможливого. Адже створив Бог у першому творенні матерію з певними суттєвими властивостями, а при другому творенні може створити матерію іншу, з іншими суттєвими властивостями. Така теорія передбачає, що в таїнствах Церкви люди не стають причетними до нової людинності Христа вже зараз: це просто неможливо. А тому таїнства є лише символами, а весь духовний розвиток християнина відбувається лише в моральній сфері. Це вчення цілком узгоджується з відповідними тезами Ареопажітик.

Сьогодні людські особистості є самостійними у власній діяльності, але в майбутньому можуть бути інструментами для діяльності Бога. Таким чином, обожнення, перетворення людських особистостей та світу віднесено лише до часу другого пришествя Христа й нового творення світу та людства. Тотожність людських особистостей забезпечиться тотожністю душ, що будуть формами для нових безсмертних тіл. Так само Філопон учить про всі створені реальності.

Отже, органічною частиною філософії Філопона стає персоналістична антропологія — його оригінальне вчення про індивідуальність людської душі, інструментальний характер тілесності, про морально-духовний розвиток індивіда як справжнє особисте існування, протиставлене пристрастям як відчуженому безособистісному животінню.

Філософська теологія Філопона передбачає можливість спасіння лише в кінці часів та вчить про чудо як спосіб здійснення цього спасіння. Учення ортодоксів про обожнення цієї смертної людинності аж до стану безсмертності через постійний вплив благодаті він вважає нелогічним. На думку Філопона, смертність належить до суттєвих рис, які не можуть змінитися на протилежні під впливом благодаті, але повинні змінитися через чудесне перетворення. Така зміна відбудеться «раптом», одним Божественним повелінням, під час кінця світу та постання людства Божого.

Теологія пізнього Філопона є логічним продовженням христології, антропології та космології Ареопagitик. В Ареопagitиках 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 Ареопagitик перетворено на теологічну систему, виражену мовою тогочасної науки, філософії, логіки. Ця система є вченням про існування лише індивідів, особистостей, про відсутність загальностей як загальних реальностей, загальних сутностей. Система Філопона розвиває вчення Ареопagitик 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 діями, 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 заступають себе вже існуючими, а не самостворюють себе. У цьому погляді Філопона аналогічні до сучасного релігійного персоналізму, але відмінні від екзистенціалізму та різноманітних філософій діяльності.

### ***Система пізнього Філопона та напрямки подальшого розвитку неоплатонізму***

Таким чином, філософія Іоанна Філопона, який також використовував псевдонім «Діонісій Ареопажіт», стала першою системою візантійського неоплатонізму. Для ортодоксії система пізнього Філопона була відвертим викликом, на який неможливо було відповісти за допомогою коментування в потрібному річизі. 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)<sup>157</sup>, 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

<sup>157</sup> Torrance I.R. *Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite.* — Norwich: The Canterbury Press, 1988.

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.

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 в теорії руху стала очевидною після дослідів Галілея, в космології — після відкриття обмеженості Всесвіту як продукту великого вибуху в XX 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 вчення про вічність світу «згідно з Аристотелем», хоча як християнин визнавав 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 одушевленість небесних тіл та існування душ до їхнього втілення, хоча знає, що це вчення засуджене ортодоксальними теологами на соборах 543 і 553 років.

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.

Здійснений аналіз дає змогу зробити низку висновків. 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».

---



## **ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА — КУЛЬМІНАЦІЯ РОЗВИТКУ ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ**

### **3.1. Максим Сповідник — автор оригінальної богословсько-філософської системи**

Максим Сповідник (580–662 рр.) — видатний представник грецької патристики, центральна фігура в христологічних дискусіях VII століття. Досягнутий ним теологічний синтез є предметом чималої кількості монографічних досліджень<sup>158</sup>.

Сучасна наука підтверджує такі основні факти з життя Максима: народився у 579 чи 580 роках, був звичайним монахом; у 30–40 роках VII століття виступив проти монофелітства, обґрунтував діофелітську доктрину, 645 року на диспуті в Карфагені переміг монофеліта патріарха Константинопольського Пірра, був головним автором документів Лютеранського собору 649 року проти монофелітів; у 653 році його разом із папою Мартином було заарештовано, засуджено на заслання за діяльність проти імператорів; під час заслання він переміг на диспуті з монофелітським єпископом Феодором; 662 року його було анафематствовано церковним судом і засуджено імператорським судом на заслання, де він і помер 13 серпня 662 року від старості та ран: перед засланням

---

<sup>158</sup> Бібліографію див.: Gatti M. L. Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contribute per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987. Гарні огляди літератури після 1987 року див.: Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles. Oslo, 1999; 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, 2005.

у нього вирвали язык та відскли правицю. Його вчення про дві волі та дві енергії в Христі прийняли на Шостому вселенському соборі 662 року, а його самого було реабілітовано й прославлено як святого після 715 року. За стійкість у сповідуванні віри візантіїці назвали Максима Сповідником. За глибину теологічного мислення вони іноді називали його Новим Богословом, але таке ім'я не закріпилося в пізнішій традиції. Його життє у вигляді панегирика, написане в дев'ятому столітті — малодостовірне. Пасквіль «Історія нечестивого Максима», написаний противниками халкідонітів, сповнений вигадок, які не підтверджуються фактами.

Максим почав писати в 620-ті роки на прохання своїх друзів, уже маючи власний сформований філософський і богословський світогляд. Його пру належить значна кількість творів, що за стилем поділяються на екзегетичні, богословсько-філософські, догматико-полемічні й аскетичні. Також він написав «Пасхалію», «Житіє Богородиці», багато листів, деякі з яких переросли в самостійні теоретичні трактати. Найбільше значення в його спадщині мають екзегетичні та богословсько-філософські твори: «Відповіді на питання щодо складних місць Святого Письма до Фалассія ігумена» («До Фалассія»), «Пояснення складних місць св. Григорія до Йоана», «Пояснення трудних місць святих Діонісія та Григорія до Фоми», «Теологічно-ікономічні глави» («Гностичні глави»), «Містагогія», «Глави про любов», «Глумачення молитви Господньої». Ті праці, які є простішими, не можна вважати «пробами пера» початківця; вони є шедеврами, створеними прекрасним стилістом-професіоналом для певних категорій читачів, що мали потребу саме в таких простих повчаннях. Звичайні уявлення дослідників, що простіші твори мали бути написані раніше за складні, — нічим не підтверджені гіпотези. Аналіз творів Максима не дає змоги говорити про значні еволюційні зміни в його поглядах. Простіші твори Максима («Глави про любов», «Аскетичне слово» та ін.) найвірогідніше написано пізніше, а не раніше, ніж його фундаментальні праці «Амбігви», «Містагогія», «До Фалассія», «Теологічно-ікономічні глави». Максим у всіх своїх творах виступає як зрілий мислитель, світогляд якого протягом усього творчого життя в усіх суттєвих рисах залишався незмінним, тож його філософську теологію необхідно

аналізувати як ціле, не виокремлюючи певні етапи творчості (на відміну від Філопона (Діонісія), у якого кожен твір якого мав особливий задум, оригінальний зміст і власне значення).

Оригінальність внеску Максима Сповідника до скарбниці теологічної думки було усвідомлено істориками теології в XX столітті завдяки дослідженням Г.-У. Бальтазара<sup>159</sup>, П. Шервуда<sup>160</sup>, Л. Тунберга<sup>161</sup>, В. Караяніса<sup>162</sup>, Ж.-К. Лярше<sup>163</sup> та ін., але комплексний історико-філософський і релігійнознавчий аналіз його поглядів досі не здійснено. Таке становище ми оцінюємо як об'єктивне відставання історико-філософського та релігійнознавчого аналізу від досліджень у галузі історії теології, що має бути подолане, особливо з огляду на необхідність вивчення грецької патристики як однієї з підвалин давньої української філософії.

Історики філософії здобутком Максима зазвичай вважають лише популяризацію корпусу творів Псевдо-Діонісія Ареопігита<sup>164</sup>. Таке твердження ґрунтується на тривалій традиції приписування Максимові Сповіднику авторства коментарів до Діонісієвого корпусу<sup>165</sup>. Справді, ці коментарі зробили Ареопігитики більш зрозумілими та надали їх неоплатонізму першу ортодоксальну інтерпретацію, згідно із якою філософська теологія Діонісія нібито не суперечить теології каппадокійців. Однак абсолютна більшість цих відомих коментарів насправді не належать Максимові. Першим коментатором Ареопігитик був теолог VI століття Йоан Скіфопольський, і лише другим (проте не останнім) — Максим. Про Йоана Скіфопольського історики філософії зазвичай або

---

<sup>159</sup> Balthasar H.U., von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner. 2 Aufl. Einsiedeln, 1961.

<sup>160</sup> Sherwood P. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma, 1955.

<sup>161</sup> Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965 (2nd ed.: Chicago, 1995); Idem. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. Crestwood, New York, 1985.

<sup>162</sup> Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu. Paris, 1993.

<sup>163</sup> Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996.

<sup>164</sup> История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. — М., 1995. — С. 278.

<sup>165</sup> Про інших авторів коментарів забувають настільки, що ставлять ім'я Максима Сповідника в назві видань корпусу, наприклад: Дионисий Ареопagit. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. — СПб., 2002.

взагалі забувають, або применшують його внесок, хибно приписуючи основну масу коментарів саме Максимові. Заперечувати такий шаблонний підхід спонукає всебічне дослідження коментарів. Видатний київський патролог С. Єпіфанович ще на початку ХХ століття, здійснивши аналіз особливостей стилю коментарів до Ареопагітик, довів<sup>166</sup>, що коментарі належать переважно Йоану Скіфопольському<sup>167</sup>, а Максим може бути автором лише невеликої кількості їх<sup>168</sup>. Висновки С. Єпіфановича згодом підтвердили дослідники Г.-У. Бальтазар<sup>169</sup> та Б. Р. Зухла<sup>170</sup>. Тож тривала традиція приписування Максимові Сповіднику всіх або більшості коментарів до Ареопагітик виявилася необґрунтованою.

Таким чином, історико-філософська характеристика творчості Максима Сповідника не може обмежуватися розглядом (в минулому іноді шаблонним) його як інтерпретатора та популяризатора Ареопагітик, орієнтованого на каппадокійців, а потребує спеціального аналізу.

Максим Сповідник мав ґрунтовну філософську освіту і був учнем останніх мислителів античного неоплатонізму. Повідомлення про те, що він здобув повну університетську освіту в Константинополі<sup>171</sup> й досяг особливих успіхів у вивченні філософії<sup>172</sup>, міститься в грецькому «Житті» Максима. Дані грецького «Життя» про перші роки його життя ненадійні, але ставити під сумнів його світську університетську освіту, що передбачала вивчення орфографії, граматики, риторики, філософії, математичних дисциплін (арифметики, геометрії, музики

<sup>166</sup> Єпіфанович С.А. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. — К., 1917. — С. XV–XXI, 101–208.

<sup>167</sup> «Почти все схолии пришлось усвоить Иоанну скифопольскому» (Там само. — С. XVI); «В целом печатные схолии собственно говоря имеют право носить только его имя» (Там само. — С. XXI).

<sup>168</sup> Там само. — С. XXI.

<sup>169</sup> Balthasar H.U., von. Kosmische Liturgie. 2 Aufl. — S. 644–672.

<sup>170</sup> Suchla B.R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Goettingen, I. Philologisch-historische Klasse 3. Goettingen, 1980. — S. 33–66.

<sup>171</sup> Vita 2–3, PG 90, 69AD (рос. пер.: Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима // Творения преп. Максима Исповедника. Пер. М.Д. Муретова. — М., 1916. — Т. 1. — С. 6–7).

<sup>172</sup> Vita 3, PG 90, 69D (Жизнь, дела и мученичество... — С. 7).

та астрономії), юриспруденції<sup>173</sup>, фізики<sup>174</sup>, неможливо<sup>175</sup>. Такий висновок можна зробити з огляду на такі факти: 1) попри мінімалізм риторичності, у творах Максима знаходимо систематичне застосування логіки, прекрасне знання філософських систем, а також астрономії; 2) на власному суді Максим виявив знання правових процедур<sup>176</sup>; 3) можливо, Максим був родичем імператора Іраклія<sup>177</sup>, оскільки імператор Констант, онук Іраклія, в офіційному документі зазначає, що Максим «від прабатьків — наш і був шанований ними»<sup>178</sup>; 4) Максим мав широкі зв'язки при імператорському дворі [Ер. 12, 461В], був знайомий із придворним церемоніалом<sup>179</sup>; 5) Візантія за часів Максима зберігала класичну систему освіти<sup>180</sup>, тоді як здобути подібні знання в монастирській школі чи теологічній академії тоді було неможливо<sup>181</sup>.

Максим Сповідник народився в 580 році<sup>182</sup>, а тому міг здобути освіту в Константинополі, де до захоплення влади Фокою в 602 році

<sup>173</sup> Самодурова З. Г. Школы и образование // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 481.

<sup>174</sup> Там само. — С. 488, 493–494.

<sup>175</sup> Епифанович С. А. Преподобный Максим Исповедник. Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Фонд № 160. Дисертація .... — С. 274–277.

<sup>176</sup> Там само. С. 793, 797. *Relatio motionis* 2, PG 90, 113.

<sup>177</sup> Жизнь, дела и мученичество... — С. 129, прим. 1.

<sup>178</sup> *Tomus alter* 24, PG 90, 161A (крит. вид.: CCSG 39, 127, lin. 586–587; рос. пер.: Жизнь, дела и мученичество... — С. 129).

<sup>179</sup> Amb. 1284A–B; Епифанович С. А. [Жития Максима Исповедника]. Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Фонд № 187. № 30. — С. 234.

<sup>180</sup> Самодурова З. Г. Школы и образование. — С. 478.

<sup>181</sup> Там само. — С. 502. Тому повідомлення в сирійському пасквілі на Максима про те, що він був незаконнонародженим сином батьків низького походження та буцімто вчився в ігумена-оригеніста («История нечестивого Максима». — Гл. 6–7 // Диспут с Пирром. Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. — М., 2004. — С. 325), є лише шаблонним звинуваченням сирійських еретиків на адресу візантійських ортодоксів (Епифанович С. А. [Жития Максима Исповедника]. Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Фонд № 187. № 30. — С. 231). У творах Максима неможливо знайти жодних слідів оригеністичного етапу його творчості. Уже найперші його праці цілком ортодоксальні, містять і приховану, й відверту полеміку з оригенізмом (Доказу цього присвячено згадану раніше працю: Sherwood P. *The Earlier Ambigua*...)

<sup>182</sup> На допиті в 655 році Максим засвідчив, що має 75 років (*Relatio motionis* 13, PG 90, 128C; CCSG 39, 47, lin. 450; Жизнь, дела и мученичество... — С. 80).

діяв університет<sup>183</sup>. Ще кращу освіту він мав можливість отримати в Александрії, де традиція вищої освіти не переривалась до арабського нашествия в середині VII століття<sup>184</sup>. Максим міг навіть бути родом з Александрії, адже твердження про його константинопольське походження є шаблоном для тогочасних житій видатних богословів та могло бути запозичене зі взірців, які мав перед собою автор житія Сповідника — «Житія св. патріарха Никифора» (на думку С. Єпіфановича<sup>185</sup>) або «Житія Феодора Студита» (на думку В. Лакнера<sup>186</sup>). Слова імператорського указу про Максима «від прабатьків — наш» можуть вказувати на родинні зв'язки Максима з Іраклідами. Засновник династії імператор Іраклій був сином префекта Африки (також Іраклія), нащадка знатної вірменської родини. Резиденцією префекта був Карфаген, а навчатися майбутній імператор міг у Александрії (в найближчому університетському місті) або в Константинополі. Народився Іраклій-молодший 575 року<sup>187</sup>, а отже, майбутній імператор і Максим могли навчатися в Александрії в той самий час<sup>188</sup>.

З початком правління Іраклія близько 618 року до Константинополя переїздить Стефан Александрійський, останній відомий філософ Александрійської школи неоплатонізму<sup>189</sup>, й очолює відновлений після руйнації за часів Фоки столичний університет<sup>190</sup>. Максим Сповідник міг спілкуватися зі Стефаном, поглибити свої знання з філософії, завжди мати доступ до творів неоплатоніків з його бібліотеки. Цим також може пояснюватися Максимове глибоке розуміння філософії, що наба-

<sup>183</sup> Самодурова З.Г. Школы и образование. С. 501; Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3: Патрология. — М., 1998. — С. 26.

<sup>184</sup> Самодурова З.Г. Школы и образование. — С. 499.

<sup>185</sup> Єпіфанович С.А. [Жития Максима Исповедника]. — С. 133–135, 153–154об.

<sup>186</sup> Lackner W. Zu Quellen und Datierung der Maximovita // *Analecta Bollandiana*, 1967. — Т. 85. — Р. 285–316 (посилання зроблено за: Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Максим Исповедник, преп. Творения. — М., 1993. — Кн. 1. — С. 38, прим. 2).

<sup>187</sup> Єпіфанович С.А. Преподобный Максим Исповедник. — С. 305.

<sup>188</sup> Студентів було небагато, й усі вони жили як одна громада.

<sup>189</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. — Т. 8. — Кн. 1. — М., 1992. — С. 46.

<sup>190</sup> Бородин О.Р. Развитие географической мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 443–444.

гато перевищує пересічний університетський рівень. Він знав Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла як професійний філософ.

Уже після прийняття чернецтва Максим спілкується із Софронієм, відомим палестинським і александрійським монахом, майбутнім ієрусалимським патріархом (634–638 рр.), який був супутником Йоана Мосха під час паломництв до подвижників, змальованих у «Лузі духовному». І Йоан Мосх, і Софроній були «софістами»<sup>191</sup> — так у тогочасній традиції зазвичай називали «професора риторики» або «професора філософії», наприклад, Стефана Александрійського. Софроній у Дамаску певний час був викладачем риторики<sup>192</sup>. Софроній знав класичну філософію та твори неоплатоніків александрійської школи, і це відбилося на його богословських поглядах. Значним був вплив на Софронія («Окружене послання») тези філософії Аристотеля та неоплатонізму про те, що кожна природа (сутність) має власну енергію і злиття енергій неможливе так само, як і злиття сутностей, природ. Звідси виводилася необхідність мислити в Боголюдині Ісусі Христі не тільки дві природи (сутності), а й дві енергії (сутнісні дії). На тезі про необхідне існування суттєвих енергій у кожній сутності особливо наголошували александрійські неоплатоніки; їхні твори Софроній і Максим уміщували у збірниках цитат як свідчення «від зовнішніх» на користь діофелітства.

Філософський світогляд зумовив ставлення Максима до месіанського імперіалізму Іраклія, який визначив візантійську релігійну політику за часів Сповідника. Іраклій отримав майже цілковито зруйновану державу, але зміг не лише вистояти в боротьбі з Персією, і навіть знищив цього запеклого й, здавалося, останнього ворога Візантії. В Іраклія з'являється надія на християнізацію Персії та приєднання її до християнської ойкумени — співдружності держав, у якій візантійський імператор був головним патроном. Реалізації цього «геополітичного» проекту візантійського імперіалізму заважала лише роз'єднаність християн у східних провінціях Візантії, спричинена розколом між офіційною церквою та монофізитами. Ортодоксія Візантії відповідно до догмату Халкідонського собору визнавала в Христі дві сутності — Божу

<sup>191</sup> Див., напр.: Joannes Moschus, *Pratum spirituale* 69, 92, PG 87/3, 2920A, 2949B et al.

<sup>192</sup> Сидоров А.И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // *Византийский временник*. — № 47. — М., 1986. — С. 116.



й Людську, й водночас єдність Іпостасі — Особистості Божественного Сина. Монофізити вчили про єдину сутність у Христі, фактично зводячи людськість Боголюдини до акцидентальної видимості. Іраклій і його оточення (насамперед Константинопольський патріарх Сергій) вирішили досягти унії з монофізитами на основі визнання цієї тези про мінімальність людського в Боголюдині, оскільки божественність фактично замінила людинність у Христі на рівні атрибутів. При цьому розходження щодо кількості власне субстанцій могли зберігатися, але на них пропонувалось не звертати уваги. На думку не тільки Максима, а й філософського та богословського загалу, така позиція приносила в жертву політиці безсумнівне (для аристотелізму, неоплатонізму та каппадокійської теології) твердження, яке формулюється так: «кожна субстанція має власні атрибути, й не може бути ані субстанції без атрибутів, ані змішування атрибутів різних субстанцій у будь-яких суб'єктах». Іраклій, перемігши Персію, вважав себе другим Олександром Македонським, імператором-месією, що політично та релігійно об'єднає весь цивілізований світ<sup>193</sup>. І заради такої утопії Іраклій був згоден на те, що нова догматична доктрина імперії суперечитиме очевидностям філософії та релігійної свідомості. Унія від початку мала штучний характер, тож не дивно, що аргументація на її користь також була штучною, ґрунтуючись на підміні логічної очевидності психологічною видимістю, доказової аргументації — казуїстикою та софістикою. Проте політична еліта імперії настільки захопилася утопією Іраклія, що навіть арабські завоювання майже півстоліття (з 638 по 681 рр.) не могли розвіяти її чару. Максим опинився серед тих небагатьох інтелектуалів, які наважилися протистояти політиці трансформації релігійної доктрини заради політичної мети. Неприйнятним для Сповідника був не сам політичний проект Іраклія, а лише втручання політики в релігію загалом і в теологію зокрема. Максим стверджував, що імператор не має жодного права визначати догмати Церкви. Таке право належить тільки самій Церкві, соборам її єпископів. Участь імператора в соборах Церкви необов'язкова, адже собори відбувалися й до християнізації імперії, ухвалюючи рішення догматичного характеру та засуджуючи

<sup>193</sup> Лурье В.М. Александр Великий — «последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // Византинороссика, 2003. — Т. 2. — С. 121–149.

різноманітні ересі. Нагадування цих очевидних принципів автономії Церкви від держави, а релігійної істини — від політики, вже самі були запереченням релігійних проєктів Іраклія на формальних підставах: імператор не має права визначати віросповідання Церкви. Максим виявився генієм в умовах тоталітарної імперії. Він не протестував як політичний борець, а з філософським спокоєм нагадував про вбивчі для офіційної ідеології загальновідомі засади, нехтування якими є, по суті, антихристиянським. Це нагадування про свободу Церкви, про незалежність істини від політичної влади стало достатньою підставою для суду над Максимом.

Філософський стиль мислення Максима Сповідника помітно вирізняв його серед сучасників, з якими він полемізував на христологічні теми. Опоненти Максима (наприклад, патріарх Пірр) шукали можливостей абстрактного конструювання таких моделей життя Боголюдини, за допомогою яких можна було б узгодити будь-які позиції. Максим, навпаки, постійно апелював до очевидностей природного розуму та віри, до вихідних аксіом, яких не може заперечити людина, що мислить і/або вірує. Абстрактне конструювання життя Боголюдини він відкидав. Необхідними вихідними принципами мислення про Христа визнаються аксіоми про Бога, людину, суще загалом; ці аксіоми мають бути зрозумілими й очевидними для природного або віруючого розуму. Життя Боголюдини і далі є таємницею, але на основі категорій логіки й незаперечних аксіоматичних тверджень про Бога і людину можна з очевидністю вивести адекватну модель цього життя. Кожен момент у власній концепції та в концепції опонентів Максим перевіряє на узгодженість теоретичних тез із аксіомами розуму та віри. Особливість його мислення полягає у верифікації теоретичних тверджень через зіставлення їх із очевидностями природного розуму, з найпростішими вихідними твердженнями онтології, логіки, антропології. Теорії опонентів він часто спростовував, виводячи з цих теорій абсурдні для розуму чи віри теоретичні наслідки. Редукцією до абсурду в часи раннього середньовіччя полемісти часто зловживали, робили штучні дедукції до тез, яким теж довільно приписували абсурдність. Наприклад, у полеміці з Євномієм Григорій Ниський спочатку доводить, що якась теза має абсурдні наслідки, а потім показує, що теологія Євномія приводить до саме цієї тези, яка має абсурдні наслідки. Максим Сповідник вирізняється філософською простотою

своїх редукцій до абсурду. Із тези опонента абсурдне твердження виводиться безпосередньо. Абсурдність при цьому полягає саме в тому, що воно суперечить простим і безсумнівним очевидностями розуму та віри.

Особливу увагу привертає філософський характер використання Максимом Сповідником даних містичного досвіду. Містичний досвід має власні очевидності, які є знанням або надзнанням про предмети містичних інтуїцій. Максим Сповідник враховує не будь-який містичний досвід, а лише такий, що узгоджується з християнськими практикою та теорією. Багато дослідників абсолютизують роль містики у творчості Максима Сповідника, приписуючи йому нехтування науковою й філософською раціональністю<sup>194</sup>. Проте містичний досвід для Максима — це царина пізнання, що осмислюється за допомогою філософського теоретичного інструментарію. Для аналізу містичного досвіду він застосовував: теорію «гіпотезису» Платона, Аристотеля й неоплатоніків, теорію тріад Прокла, найвідомішою з яких є «перебування–вихід–повернення», теорію екстатичного пізнання Плотина, Прокла й Дамаскія, теорію «буття-в-причасті» Прокла й Дамаскія та ін. Знання, здобуті внаслідок містичного досвіду, поділяються на такі, які неможливо виразити за допомогою мови та логіки, і такі, які можливо виразити за допомогою мови та силогізмів, і навіть можна підтвердити додатковими аргументами на основі Писання чи філософських аксіом.

Трактати та листи періоду полеміки з монофелітами містять проявлення незрозумілого в христології, а не виклад системи. Максим виходить із презумпції догматичної невинності: єретики бажають правильно думати про Христа, правильно вірити в Нього, але в дечому помиляються. Якщо розкрити очевидну істинність діофелітської теорії та очевидну хибність монофелітської, то єретики самі навернуться до істини. Така сократівська позиція, але вже не у сфері моралі, а у сфері догматики, не витримала випробування життям: екс-патріарх Пірр і єпископ Кесарії Віфінської Феодосій у результаті диспутів з Максимом визнають очевидну істинність діофелітизму Сповідника, але потім з політичних мотивів знову переходять до табору монофелітів. Таке розділення теорії

<sup>194</sup> Епифанович С.Л. Личность Максима Исповедника, его жизненный и литературный стиль // Синопис. Богослов'я, філософія, культурологія. — № 4–5. — К., 2001. — С. 34–36

та практики для Максима незрозуміле<sup>195</sup>, і догматичну істину, що й так є очевиднішою, ніж сонячне світло, він був готовий сповідувати навіть перед загрозою кари на горло, отримавши засуд заслання, позбавлення права і, зрештою, смерть у далекій Грузії.

У творах, написаних до полеміки з монофелітами, Максима цікавить лише з'ясування змісту незрозумілих місць в авторитетних текстах, виявлення прихованих метафізичних основ всіх видів реальності: світу й історії, Церкви й аскетички. Свої роздуми він оформлює у вигляді «відповідей» на запитання, написаних на чиєсь прохання заради розв'язання тих чи інших апорій. У стилі медитацій із приводу проблем написано «Відповіді на запитання щодо малозрозумілих місць Святого Письма до Фалассія ігумена» («До Фалассія»), «Пояснення складних місць св. Григорія до Йоана», «Пояснення складних місць святих Діонісія та Григорія до Фоми» (два останні твори сам Максим об'єднав у єдиний твір, який традиційно називається «Амбігви»). Такий стиль викладу матеріалу у творах Максима Сповідника веде початок від традицій філософської дидактики та пайдеї, стилістики філософських діалогів учителів та учнів. У добу Максима форму «запитань-відповідей» використовували не лише філософи, а й викладачі різних наук, а також автори чернецької традиції<sup>196</sup>. Написання «системи» за зразком афінських неоплатоніків (Прокла<sup>197</sup>) чи «підручників» за зразком пізніх александрійських неоплатоніків<sup>198</sup> Максима зовсім не цікавить, оскільки, на його думку, істинне знання в його об'єктивній системності є очевидним для кожного, хто обдарований природним і надприродним спогляданням. Текст не може передати ці знання вповні, тим більше — довести їх. Текст може лише вказати на очевидності, які кожен сам може спостерігати у власному можливому спогляданні. Такий підхід Максима близький до стилю Платона, для якого головним було споглядання та спрямування інших

<sup>195</sup> Tomus alter 26, PG 90, 164AB (CCSG 39, 133, 646–661; Жизнь, дела и мученичество... — С. 132–133).

<sup>196</sup> Blowers P. M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. University of Notre Dame Press, 1991. — P. 28–73.

<sup>197</sup> На кшталт його «Елементів теології».

<sup>198</sup> На кшталт «Прологоменів» Давіда.

до споглядання<sup>199</sup>. І Плотин, і Максим бажали бути містиками, а не теоретиками, і були передусім саме споглядальниками того, про що писали. Сучасників захоплювала саме достовірність викладу знання Бога й ідеального підґрунтя світу, яке споглядали Плотин<sup>200</sup> або Максим<sup>201</sup>, відсторонившись від метафізичних роздумів, таких характерних для шкільних філософів і богословів. І Плотин, і Максим вирізнялися величезною синтетичністю власного мислення, схоплювали в простоті свого погляду всі досягнення попередників, навіть не помічаючи грандіозної синтетичної роботи власної думки. Така спорідненість Плотина й Максима не може не дивувати. Максим, учень і товариш останніх александрійських неоплатоніків, виявився не лише найвидатнішим християнським неоплатоніком на грецькому Сході, а й синтетичним мислителем, таким же, як Плотин.

«Містагогія» та «Тлумачення молитви Господньої» написані Максимом як запис особливих медитацій. Ці твори мають програмний характер, й у них нові запитання не переривають медитацій. Єдиний предмет споглядань і роздумів — відповідно літургія та молитва Господня — стають приводом до зображення всієї дійсності: Бога, світу, людини, Боголюдини, Церкви, храму, історії, богослужіння, Писання. Цілісна «картина світу» не лише зображується: Максим у цих творах аналізує співвідношення всіх елементів власної картини світу. Особливо важливою для історії філософії та теології є «Містагогія», змальована в ній картина світу є настільки ж всеохопною, як і картина світу Ареопагітик.

Окрім записів власних медитацій Максим працював ще в одному жанрі теологічної прози з філософськими коренями. Для власних учнів-початківців філософи пізньої античності створювали збірники афористично висловлених тез. Ці «глави» ставали предметом роздумів для учнів, завчалися ними напам'ять, ставали приводом для бесід з учителем. Проте твори цього жанру мали не лише педагогічне значення. Вони ставали нагадуванням для філософів про те, як саме слід

<sup>199</sup> Шичалин Ю. История античного платонизма в институциональном аспекте. — М., 2000. — С. 264.

<sup>200</sup> Там само. — С. 264–265.

<sup>201</sup> Anna Comnena, Alexias V, 9. 3 (TLG 2703/001).

поводитися та думати. Філософ часто писав афоризми для поновлення у своїй свідомості канонів власної філософської школи. Подібні ж завадання мали листи до учнів, а також твори, побудовані, як діалоги вчителя з учнем.

Максим створив спеціально для початківців «Глави про любов», розбиті композиційно на чотири сотні афористичних висловів, обсягом від однієї фрази до абзацу. Їхній зміст виражав загальні знання у сфері філософської теології Максима, при чому постійно демонструвалося практичне значення цих знань для релігійної практики.

«Гностичні глави», найбільш зрілий серед теологічних творів Максима, адресувалися професійним філософам із числа учнів Максима. У цій праці містяться й вельми ризиковані фундаментальні твердження, над якими, здається, він і сам збирався роздумувати надалі. На жаль, монофелітські суперечки та церковна політика відірвали його від філософської праці.

Цікавою пам'яткою шкільної культури, що культивувалася Максимом, є «П'ятсот глав». Фактично це збірка уривків і перифразів із творів Максима, створена як хрестоматія для учнів. На початку містяться оригінальні глави, до яких згодом приєднуються різні цитати та перифрази з інших його творів. Глави I, 26–47 — це уривки з листів Сповідника. Основний обсяг твору (I, 48–V, 61) займають уривки з «Відповідей Фалассію», при чому вони повторюють порядок самого твору, а тому справляють враження конспекту. Остання частина твору — уривки з «Амбігв до Йоана», коментарів на ареопагітський корпус і навіть цитат із самих Ареопагітик. Усе це нагадує конспект, що міг бути створений Максимом для занять із учнями, або твір був укладений послідовниками Сповідника самостійно. Цікаво, що «П'ятсот глав» є прикладом того, як матеріал, викладений спочатку в стилі коментаря, потім було використано для створення «глав».

На межі жанру глумачення авторитетних тестів і жанру «глав» виник твір «Запитання та труднощі», який є короткими відповідями на запитання учнів, але в більшості випадків коментує місця Біблії, які здалися учням загадовими. На жаль, конкретність запитань учнів чи їхній рівень не давав змоги розгорнути в цьому творі цікаві дослідження у сфері філософської теології.

Використання жанру глав свідчить про те, що, наслідуючи й розвиваючи ідеал прокліанської філософської теології, Максим свідомо враховував і неоплатонічні вимоги до філософії загалом, а також дотримувався канонів цієї школи, коли йшлося про методичу та жанри філософської педагогіки.

Отже, Максим Сповідник був учнем останніх александрійських неоплатоніків. Його стиль життя та творчості визначався його ідентичністю для філософа. Власний християнський неоплатонізм Максим розбудовував свідомо, з огляду на потребу в ортодоксальній неоплатонічній системі, а також з огляду на потреби викладання своїм учням.

### 3.2. Філософська теологія Максима Сповідника

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 взірць філософію Прокла, що побудував власну систему на основі вчення про Першопричину й не вважав жодну з філософських дисциплін пропедевтичною стосовно філософської теології<sup>202</sup>.

#### **Формування вчення про Бога як Буття в «Амбігві до Йоана»**

Першим великим філософським твором Максима є «Амбігви до Йоана» (628–630 рр.). 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.

---

<sup>202</sup> Хоча в межах шкільного викладання використовував звичайну систему неоплатонічної пайдеї.



Максим розпочинає свої роздуми, вводячи загальне поняття про Бога («Амбігви» 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 «Амбігвах 10» вводить первинне онтологічне розрізнення: все є обмеженим, Бог є безмежним; усе існує як обмежене, «Бог існує просто» [Amb. 1153B]. Максим особливо наголошує, що обмеженим є не лише чуттєве й часово-просторове, а й умоосяжне, вічне [Amb. 1153A]. «Усе, що після Бога, має існування, та має його не просто, а лише певним чином» [Amb. 1180D]. Просте існування Бога Максим чітко відрізняє від усього умоосяжного, 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 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 [Amb. 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 [Amb. 1185C, 1188B]. Бог є настільки безмежним, що для Нього не є адекватним і поняття безмежності, якщо його розуміти позитивно [Amb. 1188A, 1220C]. Також нерухомість Бога-Буття не можна розуміти позитивно, оскільки Бог наскільки «не рухається», настільки ж «не стоїть на місці» [Amb. 1221A]. Як і

Дамаскій, Максим не боїться зробити висновок, що Бог є Невимовним і щодо нього неможливе адекватне знання [Amb. 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 [Amb. 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» [Amb. 1233B]. Бог — це «істинне суще Існування» [Amb. 1257A], і саме щодо нього як «істинно сущого існування» неможливе наукове знання [Amb. 1257A]. Бог-Буття існує незалежно від того, чи існують створені й обмежені існування [Amb. 1233BC], є трансцендентним щодо сущого. Та «Він присутній як Сущий» в усьому, що існує [Amb. 1257B]. Знання про те, що Бог існує [Amb. 1288B] і є Існуванням у Самому Собі [Amb. 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» [Amb. 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.

### ***Учення про Першооснову всього в «Містагогії»***

У «Містагогії», написаній після «Амбігви» (приблизно 633 року), бачимо творчий нарис усієї системи візантійського неоплатонізму Максима. Цей твір за формою є символічним тлумаченням літургії, за змістом — філософськими роздумами про Бога, світ, людину.

Згідно з Максимом, загальною основою, що уможливає 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 [Myst. 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 [Myst. 664A].

Бог є Основою Самого Себе, оскільки подальше сходження до Основ та Єдності вже неможливе, Бог є «Найєдинішим» [Myst. 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 [Myst. 664B–C]. Заперечення будь-яких характеристик Бога необхідне лише при порівнянні Бога з «іншим», а не для Бога самого по собі [Myst. 664B–C]. 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 [Myst. 664A, 665B].

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 просто» [Myst. 664C]. Бог може бути названий надбуттям або «небуттям» лише стосовно «іншого» [Myst. 664B–C].

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» [Myst. 664C]. Саме щодо цього Буття Бога в Собі неможливе жодне «пряме» ствердження й заперечення. Зазначмо, 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 [Myst. 664B–C]. Заперечення властивостей і ствердження властивостей — це два методи пізнання, а непізнаним є просте Буття Бога в Собі [Myst. 664B–C].

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).

### ***Теорія про Бога як Буття в інших творах Максима Сповідника***

В інших працях Максима знаходимо численні роздуми про Бога як Буття. У «Главах про любов» Максим визнає, що Бог є «Самоіснуванням, Самоблагістю і Самомудрістю» [3 Char. 27], а тому Його суттєвими властивостями є «існування, вічноіснування, благість, мудрість» [3 Char. 25]. Його Існування є вічним існуванням, оскільки Він є необмеженим і невизначеним [3 Char. 23]. 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 «благоіснуванням».

Сам Бог є «Тим, що власне існує» [3 Char. 29]. Максим особливо наголошує на тому, що Бог не має того небуття, яке є протилежним до буття [3 Char. 27–29], так само як Бог не має протилежного до благості та мудрості — пристрасті та незнання [3 Char. 27]. Бог є Божественною Безмежністю [4 Char. 1], «Океаном Благості» [4 Char. 2], Вічним Творцем [4 Char. 3], «непізнаваною Мудрістю безмежної Сутності» Трійці [4 Char. 4], «безмежною й усемогутньою сутністю, що творить усе і є простою, єдиновидною, без'якісною, мирною та нерухомою» [4 Char. 9].

У «Теологічних главах» Максим акцентує онтологічне розрізнення між Богом як Існуванням та всіма створеними існуваннями. Він описує Бога як «власне Існування» [1ТО 6]. Усе суще не є причетним до «власне Існування» самого по собі. У «власне Існування» є властивість, першоенергія — «самоіснування» [1ТО 50], до якої і причетні всі сущі. Таким чином, у «Теологічних главах» Максим використовує для онтологічного розрізнення тріаду: «те, що поза причетністю», «те, до чого причетне», «те, що причетне» [1ТО 48–50]. 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 сущі в причетності до «самоіснування». Ця схема є аналогічною до Ареопagitської, але в останній першим елементом схеми був власне Бог-Діяч, який мав статус «надбуття». Максим приймає тезу Ареопagита про те, що діяльність Бога — це «самобуття», а створене — причетне до самобуття. Для Максима принципово важливо, що прийняття тези Діонісія 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 неоплатонізмі: всупереч уявленню Діонісія про надбуттєвого Бога-Діяча та уявленню античних неоплатоніків 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 неоплатонізму, Існування є чимось складним, оскільки складається з власне Єдиного, що існує, та існування Єдиного. Таку логіку, визначену платонівським «Парменідом», Максим відкидає.

Бог сам по собі є Існуванням, а єдність є властивістю цього Існування. Так само властивостями цього існування є простота, трансцендентність. Ці 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 суцiх. 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 [1ТО 6]. У собі Бог є трансцендентним над тим «самоіснуванням», яке є Його енергією [1ТО 50]. У цьому «самоіснуванні» існують усі суцi істоти та речі — через причетність [1ТО 50]. 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 суших створених є абсолютно трансцендентними і Бог сам по собі, і Його енергія [ІТО 49]. 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» [1ТО 50]. 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 [1ТО 47–50]. А зі створеним Бог не має «природної спорідненості» [1ТО 67], 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 [1ТО 82–83]. Це екстатичне пізнання є надраціональним, але все ж «спогляданням». І саме — «спогляданням Буття» [1ТО 83]. Споглядає Бога розум, розумна душа, але така, яка в екстатичному стані вже стоїть над множиною думок і споглядань, над дискурсивною й інтуїтивною діяльністю розуму [1ТО 83]. 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 неоплатонізові, пропонуючи власне бачення Першопричини. Учення Максима про Бога належить цілковито до середньовічної ортодоксії, але виражає її насамперед за допомогою філософських понять.

### **Індивідуалізація Буття: Розум, Слово та Життя**

У Безосновній Основі всього Максим віднаходить як елементи Безосновного<sup>203</sup> Розум, Слово та Життя. Кожне буття, і Просте Буття також, структурується згідно з основною тріадою «розум — логос — життя» [Thal. XIII, 296B]. Необхідність цього структурування постулюється такими доказами: Буття не може бути «нерозумним», «несловесним», «неживим» [Or. Dom. 892A–D]. Бог-Буття настільки не може бути «нерозумним», що власне і є Розумом, що має Буття. Він — «Розум, що істотно існує» [Cap. quing. I, 3 та Or. Dom. 892C]. Максим уточнює, що Бог є Іпостассю Розуму, який має сутність-Буття. Розум-Буття покладає Слово і Життя, без яких не може бути ні Розуму, ні Буття [Cap. quing. I, 3; пор. Or. Dom. 892B–D]. Розрізнення Буття як Сутності, а Розуму, Слова та Життя — як Іпостасей ґрунтується на тому, що «сутність» позначає «загальне», а іпостась — «особливе», індивідуальне, особисте [Ep. 15, 552B–553A]. 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 [Thal. XIII, 296B; QD 136].

Розум, Логос і Життя притаманні [Thal. XIII, 296B; Or. Dom. 892C–D; 2ТО 22] Буттю, але не як властивості [Or. Dom. 892C–D], а як три індивідуальні способи буття сутності Бога. При цьому троїчність — це загальний спосіб буття Бога [Or. Dom. 893A; Myst. 701A].

<sup>203</sup> «Єдиного й безпричинного»: Or. Dom. 892C.

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 [Or. Dom. 892C–D]. Якщо властивості тотожні простій Сутності [1ТО 82], то Розум, Логос і Життя притаманні Сутності, але це такі Сутнісні Сили, що не можуть бути тотожними Сутності [Or. Dom. 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* [Amb. 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 Іпостассю 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 [DN 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 [2ТО 1]. Розрізнення не покладає розділення, єдність розрізненого не покладає «злиття» [Myst. 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 [Or. Dom. 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<sup>204</sup>.

<sup>204</sup> Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. Общие принципы и учение о движении. — М.: Наука, 1989. — С. 128, 136–147.

### **Конкретизація Буття: властивості**

Буття-Сутність має власні властивості, «сили». Властивості власне не покладаються, вони просто є<sup>205</sup>. 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»<sup>206</sup>. Властивості є певними «розрізненнями»<sup>207</sup> 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»<sup>208</sup>. Самі по собі сили-властивості тотожні сутності [1ТО 82] 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 отожднює 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.

Властивості розрізняються завдяки різноманітності діяльностей, а не завдяки різноманітності «іншого». Тобто в Бозі Самому по Собі є

<sup>205</sup> Хоча в 1ТО 50 енергії названі «покладеними».

<sup>206</sup> У Бога немає актів вибору, але є окремі воління як реалізації волі.

<sup>207</sup> Властивості називаються «розрізненнями» в Діонісія.

<sup>208</sup> Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии / Ред. иером. Евфимий (Моисеев), М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедев: В 2 т. — Т. 2. — Сергиев Посад, 2005. — С. 526.

Воля, Мислення та інші властивості. Бог не має потреби в іншому заради розрізнення в Собі властивостей. І їхнє відрізнєння від сутності, і їхнє ототожнення із сутністю є внутрішньою діалектичною закономірністю божественного Буття.

Розрізнєння Іпостасей є *індивідуалізацією* Сутності-Буття, розрізнєння 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.

### ***Діяльність Бога в Самому Собі згідно з Максимом Сповідником***

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 [Рuth. 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 — Божя, 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 втрех, 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 акті 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».

### **Трансцендентальні властивості Бога**

Трансценденталії — це надкатегоріальні визначення предмета<sup>209</sup>. На думку Аристотеля, таким поняттям є «сущє», що охоплює все й у своїй загальності є вищим навіть за найвищі родові поняття, категорії. Згідно з класичною метафізикою, існують ще інші найзагальніші властивості чи визначення буття. У платонізмі ідея Блага виступає принципом єдності, істини й добра. Аристотель саме сущє розуміє як єдине, істинне й добре. В Августина ця тріада виражає найзагальніші властивості Бога. Однак ясне вчення про характер цих властивостей як саме трансцендентальних знаходимо лише в середньовічній схоластиці. Опис Бога за допомогою трансцендентальних схоластична метафізика обґрунтовувала неможливістю виразити буття Боже в категоріях. Система трансцендентальних Альберта Великого та в томізмі характеризує Бога як Єдність, Істину, Благо за аналогією з кожним сущим, яке також має своїми найзагальнішими надкатегоріальними визначеннями єдність, істину, благо.

В історії філософії відомі неодноразові спроби розширити кількість трансцендентальних за межі тріади «unum (єдине) — verum (істинне) — bonum (благє)», що характеризує ens (сущє). Тома Аквінський пропонував додати до єдності, істини та блага ще res (річ) та aliquid (щось інше). Однак поняття «res» насправді тотожне з «ens», а «aliquid» (aliud quid) можна інтерпретувати як наявність «іншого єдиного», тож це поняття можна звести до «unum». Франсиско Суарес вважав трансценденталією й саме поняття «ens» і застосовував то тріаду «єдність — істина — благо», то додавав до неї як її попередницю ще тріаду «сущє — річ — щось

<sup>209</sup> Див.: Корет Э. Основы метафизики / Пер. В. Терлецкого. — К., 1998; Можейко М. А. Бог // Философия: Всемирная энциклопедия. — М.; Минск, 2001. — С. 119–122.

інше». В історико-філософських екскурсах про формування та розвиток метафізичного вчення про трансценденталії оминають увагою аналогічні теорії античних і візантійських неоплатоніків, хоча їхні досягнення в цій царині були значними.

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.

«Істина та Благо ... виявляють Бога. Проте Істина [виявляє Його], коли Божественне бажає виявитися зі [Своїї] 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 [Своїї] енергії (оскільки Благо є благодійне, промислительне щодо всього, що [походить] від Нього, зберігаюче)» [Myst. 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 обожнення. Подібним чином через це Сам Бог буде Всім у всіх спасаємих, сяючи як Першовзірцева та Причиннісна Краса для тих, хто через добродішність та благодатне знання гідні Його» [Myst. 709C].

У цьому тексті Максим стверджує, що після уподібнення Богові як Благові (через чесноти) та як Істині (через гнозис) можливе ще довершене («божественне») уподібнення й обожнення 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 обожнення й усиновлення здійснюються єдиною дією Трьох. Очевидно, що єднання з Богом як Красою 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 [1 Char. 100]. 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»<sup>210</sup>. «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)<sup>211</sup>. 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,

<sup>210</sup> Давид Анахт. Определения философии // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 48, 66.

<sup>211</sup> Там само, 48, 66–67.

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 дає 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 узasadничення 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 (*huparchis*; зазвичай це поняття перекладають як «наявне буття», хоча, на наш погляд, ідеться про «існування»). 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 (*epheisis*, 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 Мети. 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<sup>sis</sup>) 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 сущого, на вищеописаній діалектиці Блага.

Другою трансцендентальною властивістю Божественного згідно з Проклом є Мудрість, існування мислення Божественного. Мудрість має три моменти: плерома сущих, 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 сущих» і Максимовою «повнотою логосів». Для платонізму і неоплатонізму Сущє — це Божественний Розум, а повнота сущих — це повнота ідей. Для Максима повнота логосів є справжнім існуванням, існуванням нестворених сущих-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 «erotичність» Бога в перебуванні (*monē*), Божественна екстатична ніжність виходу (еманації, *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 триаду 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 «сйиво 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 душі платонізму та неоплатонізму, говорить про сйиво Краси, що відкривається для всіх, із ким відбувається екстатичне сходження до єднання з Богом. Кінцевий ідеальний стан усіх людей мислиться як цілковита осяяність Красою, коли це сйиво 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 безпосередні 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 добродісністю та знанням, хто переживає екстатичне єднання із самим Богом. У цьому моменті вочевидноється 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 [Ер. 2] Максим називає любов першою властивістю, яка передує Благові та Промислу (Мудрості) [Ер. 2, 401С]. 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 в контексті історії 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 розрізень «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 цілкова 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. 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 Ареопігитик. У вченні про трансцендентальні (надкатегоріальні) властивості Бога Максим творчо переосмислює вчення Прокла про трансценденталії Благо, Мудрість, Красу.

### 3.3. Неоплатонізм Максима Сповідника в логіці

Максим спрямував особливі зусилля на демонстрацію можливості цілковитої згоди між логікою й ортодоксальною теологією, й узгодження було здійснено переважно з переінтерпретацією логіки александрійського неоплатонізму. Така інтерпретація в межах візантійського неоплатонізму здійснювалася вперше. У коментарях Філопона на логічні твори Аристотеля немає впливу християнського світогляду автора. У цих працях, написаних в 10-ті роки VI століття, Філопон лише викладає логіку Аммонія. В Ареопігитиках знайшлося місце для гносеології, космології, антропології, які є допоміжними дисциплінами стосовно філософської теології, але в цьому творі немає логіки. У пізній період

творчості Філопон застосовує для викладу теологічних учень логіку александрійських неоплатоніків, яку він вважав універсальною. Таким чином, перший візантійський неоплатонік свідомо не пристосовував логіки до потреб християнської теології. Це завдання намагалися виконати візантійські аристотелики VI століття Леонтій Ієрусалимський та Леонтій Візантійський, використовуючи досягнення каппадокійців. У межах візантійського неоплатонізму Максим створює власну логіку, пристосовуючи до потреб своєї філософського-теологічної системи логічну термінологію Аристотеля, Олександра Афродізікійського, каппадокійців, Леонтія Ієрусалимського, Леонтія Візантійського, Аммонія, Філопона, Давида, Стефана.

Згідно з «Пролегоменами до філософії», створеними александрійськими неоплатоніками<sup>212</sup>, від яких передусім залежав Максим, «якщо хтось бажає вірно мислити про якусь річ, він насамперед має знати природу цієї речі, тобто знати її визначення»<sup>213</sup>. А «будь-яке визначення звичайно складається з роду та видових розрізень»<sup>214</sup>. Таким чином, знання є знанням виду та роду речі. Природа речі є власне видовою, й дослідження її є вивченням розумом видових характеристик, що визначають саме цей вид, відрізняють його від інших видів того ж роду. Видові характеристики — це суттєві ознаки речі. «Суттєве — це те, що при наявності дає речі існування, а при відсутності знищує»<sup>215</sup>.

Цю елементарну логічну теорію використав Максим. Згідно з ним, вид речі є наслідком визначення його Божественним розумом. Однак і людський розум здатен визначати вид речі. Божественне визначення є творчим і називається «логосом», людське — лише розумовим, логічним, і називається «оросом». У визначенні людського визначається і сам вид (сутність), і божественний «логос». Тому можливим стає таке

<sup>212</sup> Один із варіантів «Пролегомен» традиційно приписуються Давидові Анахту і має також назву «Визначення філософії». Про варіанти «Пролегомен» див. Westerink L.G. Introduction // Anonymous. *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*. Ed. L.G. Westerink, trad. J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1990. — P. VII–XCIII.

<sup>213</sup> Давид Анахт. *Определения философии* // Давид Анахт. *Сочинения* / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 39–40.

<sup>214</sup> Там само. — С. 41–42.

<sup>215</sup> Там само. — С. 43.

твердження, звичайне для Максима: «логос визначає орос». У такий спосіб елементарна логіка отримує продовження в елементарній ідеалістичній метафізиці.

Щодо індивідуального в речі, то тут власне визначення є неможливим, але можливими є описи. Збірною назвою для опису є не поняття, а ім'я. Описи можливі, оскільки індивідуальна річ має власні індивідуальні властивості, які є модусами загальновидових, суттєвих. Комбінація цих властивостей в принципі для кожної речі вважалася унікальною. Проте й серед них головними для опису вважалися властивості, які описували походження індивіда. Тому при найменуванні речі зазвичай додавався опис походження речі. Наприклад, до опису статуї Зевса додаємо, що вона створена Фідієм. До визначення Сократа як людини та опису його індивідуальних властивостей додаємо, що це саме Сократ, який є сином Софроніса з дему Алопека.

Сама індивідуальна річ є модусом сутності, а тому її можна так і назвати. По-грецьки це звучить як «тропос». Саме це слово постійно вживає Максим. Так само модусами загальних властивостей є індивідуальні. Тому можна говорити про модуси («тропоси») говоріння, мислення, воління тощо. Усе це — елементарна логіка, що дає змогу зрозуміти зв'язок загального та індивідуального. Адже загальновидове існує реально в індивідуальному, хоча логічно — в родовому. А індивідуальне є модусом загальновидового. Згідно з логікою Максима, реально існує й індивідуальне, й загальне. Останнє не є наслідком людських узагальнень, а саме є в індивідах.

Індивідуальний модус загальновидової властивості є свого роду «схильністю» цієї властивості, її якістю. Латиною цю схильність сучасники Максима називали «*habitus*», а в грецькій традиції послуговувалися поняттям «ексіс». Це поняття є вужчим за «тропос». Адже можна сказати, що Сократ є модусом людини (сутності), але не можна сказати, що він є «ексісом», *habitus*'ом, схильністю, якістю цієї сутності. Найбільше узагальнення, яке можна зробити щодо «схильності», таке: можна сказати, що Сократ має загальний «ексіс» бути добродішним.

Традиція використання поняття якості в значенні *habitus*'у, «ексісу» бере початок із 8 глави «Категорій» Аристотеля, тому зовсім не

дивно, що Максим постійно звертався до неї, вибудовуючи власну теорію індивідуалізації.

Згідно з «Категоріями» Аристотеля, якості бувають двох видів. Перші — це властивості («ексиси», схильності), які є стабільними, оскільки є власне характеристиками предмету. Другі — це стани («діатесиси», розташування предметів, настрої душі), які «легко рухаються й миттєво змінюються» [Cat. 8b, 35–36]. Найважливішою для становлення теорії індивідуалізації Максима стала теза Аристотеля, що стани можуть із часом отримувати характер самої природи й ставати власне незмінними «ексисами». Серед прикладів «ексисів» сам Аристотель навів «чесноти». На думку Максима, особистість є моральним суб'єктом, а її індивідуалізація відбувається в такий спосіб: окремі моральнозначущі вчинки є виразом і засобом формування «станів» («діатесисів»), які з часом стають «властивостями» («ексисами»). Особистість — це не окремий добрий чи злий вчинок, не її настрої. Особистість — це звички чинити так чи інакше. Згідно з Аристотелем і Максимом, розумна природа людини сама по собі «схильна» до всіх чеснот, але різні обставини життя (для Максима серед них головна — гріхопадіння) формують «схильність» до всіх видів зла. Моральна боротьба індивідуалізує людину. Для Максима крім моральних чеснот важливими факторами індивідуалізації є чесноти інтелектуальні та містичні. Однак усі ці деталі заслуговують розгляду в межах антропології, а не логіки Сповідника. Головне, що логіка залежності «станів» від «властивостей» («діатесисів» від «ексисів») була знайома вже Аристотелеві, який писав: «властивості є також і станами, але стани не обов'язково є властивостями» [Cat. 9a, 10–11].

Уся ця елементарна логічна схема, яку використовує Максим, знімає в своїй простоті будь-які складні логічні конструкції, що їх вибудовували коментатори Аристотеля аж до Симплікія. Простота логіки Максима з історико-філософського погляду є в багатьох випадках поверненням до Олександра Афродизійського. Зазначмо, однак, що, на нашу думку, таке повернення було намічено вже в Симплікія, і саме цей хід виявився плідним, оскільки дав Сповідникові змогу зробити свою логіку феноменологічною й онтологічною.

Максим не поділяє досить дивного уявлення каппадокійців про непізнаваність сутності речі. Згідно з каппадокійцями, сутність — це така

існуюча єдність сутнісних властивостей, яка є непізнаваною навіть при пізнанні всіх цих властивостей. Максим перебуває в традиції, яка більшою мірою узгоджує метафізику з логічними та феноменологічними очевидностями. Згідно з Максимом, сутність — це вид, а вид є пізнаним при пізнанні його властивостей. Буквально, сутність — це рід із видовими властивостями. А рід речі — це загальне визначення створеного, до якого додано характеристики роду. Визначення створеного запозичене Максимом із діонісієвої метафізики. Створене — це те, що існує в причетності до Буття. Усе створене є несамостійним в самій своїй глибинній основі, оскільки існує не завдяки собі, а завдяки причетності до Буття. Відповідно, згідно з Максимом, правильне визначення людини буде таким: розумна й вільна створена Богом жива істота. «Розумна й вільна» — це видові властивості, «жива істота» — рід, «створена Богом» — характеристика всього створеного буття. Цю останню характеристику Максим називає «найзагальніший рід». Це — логічний субстрат всього, що існує створеним. Максим наголошує, що поняття про Бога не можна розташовувати на одному логічному дереві (Порфирія) зі створеним. Між Богом-Буттям і створеним-причетним немає загального логічного роду, й тим більше немає реальності, яка б охоплювала Бога та створене в єдиній дійсності. На думку Максима, між Богом і створеним лежить «безодня», оскільки Бог є принципово трансцендентним щодо створеного. Створене принципово має нижче, залежне від Бога буття, й не може бути Буттям як таким — таким Буттям є Бог і ніщо інше.

Між Богом і створеним можливі лише певні логічні аналогії щодо найзагальніших понять. Згідно з Максимом, у Бозі є самостійне логічне дерево, в якому найзагальніший рід, рід та вид збігаються і є однією сутністю. У Бозі є три особистості. І Сутність, і Три особистості є Буттям: Три існування в одному існуванні. У Бога є загальні й особисті властивості. Щодо Бога Максим сповідував лише онтологізм і персоналізм: Бог — це Буття, яке є Трьома Особистостями.

Усі інші логічні поняття, крім зазначених, не можна застосовувати для логічного визначення Бога, але вони успішно можуть описувати створене. Найзагальнішими властивостями всього створеного є простір, час, якість, кількість, дія, страждання, відношення, рух, спокій.

Бог може характеризуватися як позачасовий, позапросторовий, позакількісний, позаякісний тощо. Проте Максим помічає, що для людської свідомості уявлення про «поза» не є власне можливими, оскільки свідомість все одно весь час намагається вибудувати певні аналогії. Найяскравіше це видно на звичному розумінні висловлювання «Бог поза рухом» такого, що означає: «Бог у спокої». А «поза спокоєм» мислиться як вічний рух. Так само позачасовість мислиться як всеприсутність («всепросторовість»), а позапросторовість — як перебування у духовному бутті, аналогічному до нашого душевно-часового людського буття. Позакількісність приводить до всеохопного квалітативізму щодо Божественного, а позаякісність — до кількісної структурності. Позапасивність означає активність, а позаактивність — пасивність. Тому для Максима апофатичні судження щодо Бога з використанням категорій мають бути відкинуті так само, як і катафатичні. Бог просто перебуває поза всіма категоріями, які є загальними властивостями створеного як «найзагальнішого роду».

Категорії, які є властивостями всього створеного як найзагальнішого роду, пізнаються безпосередньо інтелектуальною інтуїцією, а опосередковано — розсудком. Згідно з Максимом, існує знання стосовно того, що таке простір, час, кількість, якість, активність, пасивність тощо. Так само пізнаються й родові властивості. Наприклад, для інтелектуальної інтуїції очевидно, що означає бути живою істотою. А розсудок здатен дати певні визначення й на підставі самої інтелектуальної інтуїції, й завдяки індуктивному аналізу даних відчуттів. Так само пізнаваними є й видові властивості. Наприклад, що є розумністю та свободою, очевидно для інтелектуальної інтуїції, й певні визначення здатен дати розсудок. Таким чином, сутність є пізнаваною, оскільки пізнаваними є і вид, і рід, і найзагальніший рід — створеність. Так само пізнаваними є індивідуальні властивості — й інтелектуальною інтуїцією, й за допомогою чуттів розсудок знає про кожного, з ким вступає в спілкування. Наприклад, Петро має прямий ніс і кучеряве волосся, картавить, має математичний спосіб мислення, любить білявок тощо. Індивід може бути пізнаний нами так само добре, як і сутність. Жодної апофатичності особистості в людини Максим не визнає. Адже у своїх діях людина проявляє себе не лише як створена, родова та видова істота. Загальне для людей у кожної



особистості проявляється в особливий спосіб, тобто модус. Із дій людини стають очевидними не лише її загальні, а й індивідуальні властивості. Із її зовнішнього вигляду ми пізнаємо не лише загальне для всякої людської тілесності, а й притаманне саме їй. Адже особистість є портретом і себе, і людинності. Якби існувала апофатика особистості, то портрети зображували б лише загальну людинність, а особисті риси не передавалися б. Однак навіть ікона має характер саме портрету. І саме на цьому наголошує Максим — створене є пізнаваним і за сутністю, і за іпостассю.

Каппадокійці відривали властивості від самої сутності, вважали, що сутність — це така єдність властивостей, яка є вищою за самі ці властивості, а властивості є лише «проявами» сутності, її дії («енергії»). Максим відкидає таку концепцію. Фактично, він критикує Прокла та каппадокійців за вчення про «генадичність», яка буцімто в речей. Згідно з каппадокійцями, така «єдність» суттєвих властивостей і є сутністю, а згідно з Проклом, ця «єдність» є вищою за сутність, оскільки під сутністю він і розуміє всі властивості. Це не дивно, адже Прокл гіпостазував єдність ще більше, ніж каппадокійці. Таке гіпостазування єдності походить ще від Платона, який в «Державі» та «Парменіді» навіть ейдоси називав «генадами», єдностями. Згідно з ним, краса сама по собі — це єдність краси, яка є понад усіма видами краси. Отже, для каппадокійців сутність — це єдність властивостей, яка є вищою за них. Сутність — це метафізичне «єдине» для множини властивостей, які дані «навколо сутності». Для Прокла ж сутність — це сума властивостей; буття множини властивостей навколо єдиного; єдиномножинне, яке є «нижчим» за власне єдине. Можна сказати, що визначення каппадокійців і Прокла мають на увазі те саме, але власне сутністю називають або аспект єдності в єдиномножинному, або аспект множинного в ньому ж. Максим стверджує, що єдностей як чогось особливого взагалі немає. Сповідування таких єдностей може привести лише до платонівсько-оригенівської міфології про падіння цих єдностей-думок Бога в матерію тощо.

Згідно з Максимом, єдністю суттєвих властивостей є саме суттєве буття, єдністю індивідуальних властивостей — саме іпостасне буття. Оскільки єдність властивостей — у самому бутті, то потреба в особливому моменті «єдності» зникає. Максим змінює логіку Платонівського «Парменіда», згідно з яким буття — це перша властивість, яка

приписується єдності, після чого цій єдності приписуються й інші властивості. Максим приписує властивості Буттю. А саме Буття вважає власне існуючим. Буття не потребує для власного існування моменту єдності. Навпаки, єдність, або ширше — кількість загалом, є властивістю буття. І то не всякого, а створеного. Хоча й щодо Бога можна застосувати категорію кількості, розуміючи її обмежені можливості: адже Бог є Тробою Іпостасями в одній Сутності (але буквально, на думку Максима, це ненароджене Буття, народжене Буття та Буття видихнуте в Бутті як такому). Повернення до вихідних постулатів Платонівського «Парменіда» та пропозиція поставити в центр онтології не Єдине, а Буття були революційними. Максим переходить до іншої парадигми мислення. Він усвідомлює, що Єдиного взагалі немає. Основою всього є не Єдине, а Буття. Так само й у створених сутностях немає моментів «єдності», й самі вони не є такими моментами. Створені сутності — це створені існування. Також і особистості не є моментами «єдності», а є власне індивідуальними існуваннями. Отже, згідно з Максимом, і при твердженнях про пізнаваність і непізнаваність будь-чого мова тепер має йти про буття, а не про єдності. Ясно, що єдності були непізнаваними для Прокла та каппадокійців: важко бути пізнаним тому, чого немає. А Буття є і пізнаваним, і не пізнаваним. Однак пріоритет у новій парадигмі мислення вже не може належати апофатиці. Адже буття як буття, яке до того має свої властивості, є пізнаваним. Апофатика може зберігати певні права лише при пізнанні Буття як такого, Бога, оскільки Його нескінченне Буття можна зрозуміти, але не можна осягнути. Люди можуть мислити про Буття-Бога, але Його неможливо схопити в інтелектуальній, чуттєвій і навіть містичній інтуїціях. Причиною цієї апофатики є «кількісна», а не «якісна» неспівмірність Бога та створеного. У цьому Максим є попередником Томи Аквіната, й тому належить до іншої парадигми мислення, ніж каппадокійці, Палама та неоплатоніки. Теологія Буття робить Максима неоплатоніком не античним, а середньовічним. А Палама, що жив в XIV столітті, парадоксальним чином не зміг стати чимось більшим, ніж молодшим сучасником каппадокійців.

Пізнаваність створених сутностей (видів, родів і властивостей створеності як такої) спричиняє принципово нову інтелектуальну ситуацію. Адже, згідно з Максимом, задуми Бога про світ загалом і про кожне

створене зокрема є пізнаваними для інтелектуальної інтуїції безпосередньо й для розсудку опосередковано. Каппадокійці визнавали лише другий спосіб, та й то стосовно не самої сутності, а її властивостей. Дивно, але в центральних для каппадокійської традиції творах, наприклад, «38-й листа», нічого не говориться про інтелектуальну інтуїцію, а в антиєвно-міанських трактатах Василя Великого та Григорія Нисського її наявність взагалі заперечується й а визнається наявним лише чуттєво-розсудкове пізнання. Тут позиція каппадокійців є аналогічною не стільки до емпіризму, скільки до Канта. Бог, душа, ідеальний світ Божих думок є непізнаваними речами в собі, про які люди дізнаються або з опосередкованого пізнання, або з Одкровення. Для Максима все, крім самого Буття, є пізнаваним. Навіть властивості Буття-Бога є пізнаваними. Як ми вже сказали, ця глобальна пізнаваність створює нову інтелектуальну ситуацію, новий стан речей для людського існування. Наприклад, на думку Максима, очевидними для інтелектуальної інтуїції та розсудкового пізнання є задуми Бога щодо людської моральної поведінки. Для уважного погляду розуму та чуттєвості очевидно є любов особистості до інших тощо. Широкі можливості для пізнання мають значення не лише для гносеології, а й для всіх царин людської діяльності. Метафізика Максима заохочує до пізнання заради кращої орієнтації людини та віднайдення кращих способів життя. Максим довіряє інтуїції, розсудкові, чуттєвості, довіряє істинам, що відкриваються в об'єктивній реальності. Така всеохопна довіра дає змогу не зациклюватися на ідеалістичній метафізиці чи фідеїстичній позиції, а розвивати всебічну онтологію людини, зокрема антропологію людської тілесності та чуттєвості. Пізнаваність усього буття є стимулом для розвитку науки, а можливість знати Буття дає змогу відкривати нові шляхи для філософії та теології, а не лише зберігати шкільну філософську та богословську культуру. Потенціал Максимової системи не був розкритий в самому Візантійському середньовіччі, й сучасна православна теологічна та релігійно-філософська думка лише починає відкривати Максима для себе.

Дослідники вказують на трактат Сповідника «Амбігва 41», з якого начебто випливає, що Бог і створене опиняються в одному «дереві Порфирія». Та насправді описувані тут Максимом розрізнення лише віддалено нагадують логічні. Буквально ж у трактаті йдеться про те, що Адам

в раю мав завдання містично поєднати між собою п'ять пар реальностей: чоловіче та жіноче, рай та «ойкумену», небо та землю, умоосязне та чуттєве, створене та Божественне. Проте ці пари не вписуються в логіку «дерева Порфірія». Адже чоловіче та жіноче не є видами «людського», а Максим вважав гендерні характеристики такими, що надаються особі в момент зачаття як її індивідуальні риси. У наступній парі відсутня «людинність», у якій би поєдналися чоловіче та жіноче. Щоправда, слово «ойкумене» має одним зі своїх основних значень наступне: «заселений людьми світ». Однак тоді, коли перед Адамом постало завдання поєднати п'ять пар реальностей, світ був якраз і незаселеним, і сам Бог, до речі, заповідав саме тоді «розмножуватися й заселяти землю». Заледве можна казати, що рай та ойкумена мають своїм родом землю. Адже рай є не лише земною реальністю, про що Максим, ідучи за Григорієм Нисським, повсякчас нагадує. Не досить того, що «рай» так само стосується землі, як і «неба», але й незрозуміло, що, власне, мається на увазі під «земним» і «небесним». Так само незрозуміло, чому земне й небесне (в які входить рай!) мають поєднуватися саме в чуттєвому. Хіба Максим не вчить про умоосязний характер того ж таки раю — саме того, в якому був Адам? До того ж, описуючи останнє поєднання, Максим робить особливий акцент на тому, що сутність, буття в Бога та у створеного — різні, а поєднання є не єдністю видів у якомусь родові, а благодатною причетністю створеного до Бога-Буття [Amb. 1308BC]. Зазначеного цілком достатньо, щоб зрозуміти: Максим у своїх феноменологічних спогляданнях п'яти пар реальностей зовсім не мав на увазі якихось логічних дерев і особливо наголошував, що Бог не входить в одну систему логічних поділів разом зі створеним. До речі, нам здається, що цей фрагмент є маргінальним і для мислення Максима загалом, і для його антропології та сотеріології зокрема. Значення цього фрагменту є вельми перебільшеним у дослідницькій літературі. Насправді перед нами досить довільна інтерпретація тих поділів реальності, які наявні в перших двох главах книги Буття. Намагання Максима інтелектуально споглядати об'єктивне метафізичне значення метафоричного єврейського тексту заслуговують на подив, але Максим убачав певний філософський сенс і в більш заплутаних і приземлених фрагментах Біблії. Усе це — проблеми інтелектуального бачення, а не логіки. У містичному баченні поєднувалися й не такі протилежності,

але там не шукають «дерева Порфирія», особливо, якщо сам автор-містик зазначає, що в останньому поєднанні немає жодного спільного роду, сутності, буття. Тому В. Петров цілком слушно говорить про ці поділи в Максима як «квазі-логічне дерево, яке зовнішньо нагадує Порфирієве».

Цікаво, що Максим спеціально не вирізняє додатково до визначення через властивості ще й визначення через мету, як це роблять усі александрійські неоплатоніки. Для Сповідника мета речі, через яку річ можна визначити, має бути лише природною для самої речі, тобто до відповідної мети річ мусить мати схильність за своїми суттєвими властивостями. А тому називання останніх у визначенні є цілком достатнім для формування вичерпного поняття про річ. Дискурс про мету речі може розвиватися лише в зв'язку з аналізом її суттєвих властивостей. Яскравим прикладом, що стосується аналізу людини, є 25 глава третьої центурії твору Максима «Про любов».

Зазначимо, що в Максима в центрі уваги не стоять методи розсудкового мислення, яким великого значення надають його попередники з числа александрійських неоплатоніків. Максим, на противагу до Давида, Еліаса, Стефана, Симплікія та інших, рідко говорить про чотири методи логіки — «розділення, визначення, доказ та аналіз». У праці Еліаса «Аналіз Ісагогії Порфирія» ці методи схарактеризовано так: «Справою розділення є ділити роди на види. Справою визначення визначати будь-яке суще, справою доказу — доводити та впевнювати, що щось є таким, яким воно є. Справою аналізу є розділення сущого на те, з чого воно складене». У Максима ці методи іноді застосовуються, насамперед у полемічних творах. Однак переважає його власний метод — «теорія», інтелектуальне споглядання. І тут Максим розрізняє власне інтелектуальне споглядання та «теорію в Дусі», тобто надприродне інтелектуальне споглядання, в якому предмет пізнання відкрився із власної трансцендентності назустріч розумові. Ще для останніх александрійських неоплатоніків інтелектуальна інтуїція слугувала одним із засобів для побудови знання розсудком із його чотирма операціями. А Максим звільняє інтелектуальну інтуїцію, надає їй статусу самостійного й головного способу пізнання. У такий спосіб логічний аналіз Симплікія замінюється в Максима інтелектуальною інтуїцією. Усе згадане дає Максиму змогу враховувати аналіз логічних понять, здійснений попередниками,

але бути вільним від зв'язаності багатьма надуманими дрібницями. Особливо це впадає у вічі при порівнянні аналізу понять у «Коментарі на Категорії» Симплікія та Максимове застосування кожного з аналізованих Симплікієм понять. Максим «знімає» всю працю розсудку в описах відповідних категорій, отриманих із інтелектуальної інтуїції. Цей цікавий підхід до логіки робить мислення Максима аналогічним до логіки раннього Е. Гуссерля. На жаль, уся сила інтуїтивного споглядання розуму Максима звернена на обґрунтування його персоналістичної християнської онтології, а тому в центрі уваги (аналізу та використання) опиняються лише деякі категорії.

Проведене дослідження дає нам змогу зробити загальний висновок про особливості логічного мислення Максима. Сповідник учить, що логіка має бути логікою буття, а тому заперечує вчення про генади сутностей у Проклівському та каппадокійському варіантах. Логіка для Максима вже не є лише інструментом розсудку, а виступає результатом та багато в чому змістом «теорії» — інтелектуального споглядання. Логіка стає засобом для виразу не лише пізнаваного буття загалом, а й пізнаваних особистостей. Максим створює в межах візантійського неоплатонізму перший варіант пристосування логіки до потреб ортодоксії.

### **3.4. 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 «Амбігви» аналізує теорію еманации Прокла та на протипагу їй формулює власне вчення про еманацию, що має низку принципових відмінностей від ідей Ареопітиків. Максимова теорія еманации є значним досягненням візантійського неоплатонізму, оскільки в єдиній динамічній теорії каузальності створюються

метафізичні принципи для космології, антропології, христології, сотеріології, есхатології.

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 еманції Прокла в тій її версії, яку викладено в «Елементах теології». Така критика для Максима можлива завдяки формулюванню його власної теорії еманції.

Центральним для проклівської теорії еманції 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 [Amb. 1069B]. А отже, Бог перебуває в спокої. Максим також стверджує, що стан «перебування» характерний і для Божих ідей, логосів [Amb. 1080A]. 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 [Amb. 1069B]. 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 Благіві. 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 добродісну 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 Благіві 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 [Amb. 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 Нескінченним, 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 кінченному 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 обожненням. 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, обожненням людини та світу, а не станом ідей. Тому кінець є новим порівняно з початком. Це означає, що, згідно з Максимом, насправді схемою еманції чи каузальності є «перебування (логосів) — вихід (творіння) — повернення (любов) — нове перебування (обожнення)».

Максим переосмислює не лише засадову схему еманції «перебування–вихід–повернення», а й усі інші аспекти теорії еманції 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 сущого, 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 обожнення 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 обожнення, а не дематеріалізації. Таким чином, Максим розвиває неоплатонічні та проклівські уявлення про еманцію як каузальність Блага у філософію еманції 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» [Amb. 1084D]. Деструкція «повернення» — це те, що зазвичай називається гріхом, злом як помилою та «промахом». Цей хаотичний рух є «рухом у напрямку до небуття» [Amb. 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 не виправданим 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 обожнення. 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 єднують навіть тіло настільки, наскільки воно бере участь у добродієчності 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 нескінченим, 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 нескінченим, 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», обожнення. У цьому стані обожнення 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 добродісної діяльності, результатом зусиль особистої волі людини («гномі»). Дарування ж уподібненій Богові людині нового стану обожнення є чистим даром свободи Бога, даром Любові. Максим наголошує, що обожнення є нескінченно вищим за найповнішу богоподібність. Це розрізнення між богоподібністю та станом обожнення є для Сповідника принциповим розрізненням між сферою свободи людини та вільним даром Бога. Богоуподібнення — це поле діяльності людини, обожнення — стан пасивного прийняття Божого дару. Злиття ж уподібнення та обожнення притаманне радше для Прокла, й дослідники Максима припускаються помилки, коли характеризують обожнення як повноту богоподібності. Уподібнення є умовою можливості обожнення, але останнє як «нове перебування» є новим даром Бога людині. Тож обожнена людина є вже богоподібною, але не будь-яка богоподібна особа є обожненою. Оскільки обожнення дарується лише богоподібному,

а такою може бути лише людина, то обожнення світу є можливим лише через обожнення людини. Світ, згідно з Максимом, є образом Бога, але не є його подобою. Повернення світу до Бога не зумовлене логікою «взірець-образ-подоба-обожнення», а лише прагненням світу до Блага. Тетрактида ж «взірець-образ-подоба-обожнення» є саме антропологічним варіантом загальної схеми еманачії 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 обожнення 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 Світі. 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» [Amb. 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, доброчесній 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 обожнення. 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 обожнення людства та всього створеного. Максим твердив, що саме від людства обожнення 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 першо-двигуна, 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 конечна істота нескінченну: тобто знає в міру власного конечного 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 конечному 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 обожнення, «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 обожнення. 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, блага; 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 обожнення. Цей перехід є екстатичним, є дійсною трансценденцією. Проте й усе повернення є теж переходом від існування, спричиненого виходом, до «нового перебування». Зазначимо 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. На основі власної теорії еманції Максим створює позитивні метафізичні антропологію та філософію історії. А отже, Максимів внесок у візантійський неоплатонізм не обмежується позитивною метафізикою Бога-Буття, він вибудовує також і християнсько-неоплатонічну позитивну метафізику всього створеного — еманції Божих ідей.

### 3.5. 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.

#### *Структура людського способу існування*

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 сутніше, 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]<sup>216</sup>.

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

<sup>216</sup> Дамаский Диадох. О первых началах; Апоории, 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. — С. 25–47.

й загальної структурності, й індивідуальних рис. Неоплатонічний Розум є інтуїтивним спогляданням Єдиного та самого Розуму, творчим вміщенням 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 сприйняття 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 споглядална любов.

### ***Душа та тіло***

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 разуче 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. Зазначмо, 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.

### **Новизна антропології Максима**

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 Емеський 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 прокланство, 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 філософічності 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.

### ***Здатності душі та тілесні органи чуття***

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» [Amb. 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 пахоців.

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. Занадом 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. Свідомо 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 свідома 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 договірної<sup>217</sup>. 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,

<sup>217</sup> Вони по-різному співвідносяться з третьою етикою, яка є «надприродною», «євангельською».

можливо, мають якесь підґрунтя, то для Максима наявність відповідних зв'язків і містичного значення цих символічних стосунків була фактом.

### **Чесноти як довершеності душі та тіла**

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» [Ер. 7, 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 пристрасного з інтуїтивним складає суть філософської аскетичності.

### **Людина як образ Божий**

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 [3 Char. 25]. 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 [3 Char. 25]. 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 [3 Char. 25]. 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. Зазначмо, 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, страх 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 філософської 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.

Богоподібність 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 обожнення. Згідно з Максимом, обожнення — 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. Обожнена 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 обожненого 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 обожненості. Постійна присутність дає змогу реалізовуватися екстатичності цих нескінченних «знань–благості–любові».

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. 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, 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, виваженості та любові. Богообразність природна властива всім людям, богоподібності набувають внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є надприродним життям.

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.

### 3.6. Неоплатонізм Максима Сповідника у філософії історії

Філософія історії Максима не була предметом історико-філософського аналізу. Між тим дослідження цієї складової філософії Максима є ключем до розуміння історії у візантійському неоплатонізмі. Розрив замкненої циклічності еманції не призводив до лінійної концепції розвитку, оскільки еманція зберігала форму кола, нехай і розімкнутого. Це й породжувало те водночас і християнсько-лінійне, і циклічно-неоплатонічне розуміння часу та історії, яке С. Аверінцев вважав характерним саме для Візантії<sup>218</sup>. Максим — єдиний автор, який створив візантійську метафізичну філософію історії.

#### *Історія як еманція*

Історія, згідно з Максимом, є феноменальною, але має постійний нумеральний сенс. Перебіг історії відбувається в постійних змінах життя особистості. Мерехтять події суспільної історії, навіть священна історія,

---

<sup>218</sup> Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // Античность и Византия. — М.: Наука, 1975. — С. 266–285.

викладена в Біблії, є феноменальною. За всіма трьома різновидами феноменальної історичності Максим вбачає єдиний ноуменальний сенс. Цей сенс — моральний, і в особистій, і в загальній, і у священній історії значення має лише моральне.

Те, що особиста історія, згідно з Максимом, має лише моральний сенс, зазначається на початку «Диспуту у Візії». Згідно з Максимом, події фізичного порядку та ті випадки, які стаються з особистостями «заради очищення чи як нещастя», є напередвизначеними Богом, і їхній перебіг залежить не від людської волі, а лише від Бога. Навпаки, події морального порядку, внутрішні для душі (думки, слова), та такі, що виявляються назовні (добровільні дії як чесноти та вади), визначаються особистістю й залежать лише від її волі. Бог лише знає наперед, передбачає, який вибір зробить особистість у кожній ситуації, але не визначає наперед самий цей вибір. Таким чином, Максим розрізняє не лише феноменальну сферу необхідності та ноуменальну сферу свободи, а й Божі напередвизначення та передзнання, які лежать в основі відповідних сфер людського життя. В особистій історії трапляється багато подій, але їхнє історичне значення є лише моральним. Події, спричинені вибором людини й передбачені Богом, складають історичне насамперед, а з подій фізичного плану, визначених Богом, історичне значення мають лише ті, що вплинули на моральну поведінку особистості, на прояв її чеснот чи пристрастей, на формування чи зникнення їх.

Сенсом загальної історії є моральна історія людства, що мала би бути прогресом моральності, тобто процесом «повернення» до Бога. Проте розпочалася ця історія з відмови «повертатися» — з гріхопадіння Адама. Згідно з Максимом, у раю Адам мав певне моральне покликання. Зміст цього покликання складають елементи морального повернення людини до Бога. Це повернення мало б викликати й повернення до Бога всього створеного. Моральним покликанням Адама було виконання морального природного закону, прагнення до Блага в усіх його вчинках. Виконання цього закону мало б наслідком наростання цілісності людської душі через реалізацію чотирьох природних чеснот: стриманості, мужності, мудрості, справедливості, а також трьох особистих: віри, надії та любові. Згідно з Максимом, гріхопадіння Адама та злі діяння всіх людей є нічим іншим, як недотриманням морального закону. Писаний

старозавітний закон вимагав того самого, що й природний. Ці вимоги частково заявлені прямо, частково — символічно. Максим розділяв думку більшості мислителів грецької патристики, що всі заповіді про жертви, їжу, суспільні стосунки, висловлені в книгах Мойсея, мають своїм зашифрованим смислом саме засади морального природного закону. Отже, зрозумівши духовно писаний закон, людина виконувала б також вимоги природного закону й поверталася до Бога. Третій закон — євангельський (благодатний), вимагає виконання норм життя надприродного, життя не етапу повернення, а вічнобуття, нового перебування. Проте за нормами вічного життя необхідно жити в часі. Ситуація, викликана надмірністю вимог в умовах земного життя пом'якшується тим, що виконувати євангельський закон необхідно, на думку Максима, на основі виконаного природного. Тому Максим не приймає жодного юродства. Життя згідно з засадами природного закону є фактично життям філософа, а за нормами євангельського — чернецтвом. Стати ж монахом людина може, лише ставши попередньо філософом. Життя філософа є ідеалом людяності, а чернецтво — ідеалом жертовності заради вищого. Без фундаменту людяності така жертва обов'язково закінчується злом, а з таким фундаментом з'являються вже певні надії на успіх жертовного життя. Виконання євангельського закону можливе за Божої допомоги, що надається особистості в таїнствах хрещення, миропомазання та єхаристії. Відповідно до цієї метафізики історії, Максим вважав для державних мужів обов'язковим дотримання природного закону й бажаним керівництво євангельським законом. Порушення ними природного закону Максим вважав причиною кар Божих, у тому числі й нападів ворогів. Зазначимо, що загальна історія так само теоцентрична, як і особиста. Її смисл полягає в «поверненні» до Бога, її трагедія — у відмові повертатися, Божа діяльність — у даруванні кількох нових законів для людської моральності, у даруванні нових можливостей «повернення». Людська діяльність у загальній історії має значення моральне, відповідальність за історичні вчинки є лише моральною. Прогрес чи регрес також можуть бути лише моральні. Історія є трагедією стосунків людини й Бога, сферою моральної відповідальності людини. Жодного іншого сенсу в загальній історії Максим не вбачає.

Сенс священної історії є найфундаментальнішим для всіх світових подій, і з'ясування його є важливим завданням для філософської теології. Максим вважав, що історія поділяється на дві половини. Перша мала своєю метою втілення Бога, друга присвячена завданню обожнення людей. Таким чином, Максим оцінює дії Бога в історії як продовження еманції, «виходу», називаючи все це процесом втілення Бога, «сходження вниз». Тож історичне творення Богом ізраїльського народу, втілення та діяльність Христа, заснування Церкви та її таїнств є другою еманцією від Бога, другим творінням, набагато чудеснішим за перше. Максим наголошує, що гріхопадіння було безпосереднім приводом для появи цього другого творіння, але це втілення Бога за інших обставин відбулося б і без провини гріхопадіння — заради обожнення. Таким чином, і Боже дарування писаного та євангельського моральних законів, що в загальній історії тлумачилося як допомога в процесі повернення, інтерпретується у священній історії як частина другого творіння, складова еманції. У відповідь на другу еманцію людина покликана все до того ж морального «повернення», до прояву природних і християнських чеснот. Люди покликані також до завдання побудови нової соціальності: побудови Церкви. Нова соціальність має засновуватися лише на любові. Церковні літургійні зібрання мають являти соціальність майбутнього вічнобуття зараз, в умовах звичайної соціальності. І християни, повертаючись із соціальності літургійної в звичайну, мають зберігати навички нового типу поведінки. Виховна роль літургійного досвіду соціальності любові можлива лише за свідомого ставлення християн до власної віри, за умови, що вони справді стануть християнами, а не лише будуть їх зображати під час літургійних дій. Переживання есхатологічної реальності під час літургії має стати містерією, що трансформує відчуття, розум і волю християн, що змінює їхнє сприйняття часу, простору та життя. Тому сенсом історичної діяльності людини у священній історії є не лише моральне «повернення» до Бога, а й літургійну містагогію<sup>219</sup> до Нього. Ці завдання поєднані в одно, оскільки суттю обох є життя в любові та вихід із часу світу до вічності Бога. Згідно з Максимом, на літургії вічність вже є ак-

<sup>219</sup> «Містагогія» — «містичне піднесення», сходження до Бога у містерії, в таїнствах.



туально присутньою для людей, Бог є явленим, любов є всемогутньою присутністю. І людям залишається лише навчитися все це переживати, стати до цього причетними. Якщо завдання моральне — це покликання до активності, то в літургії людина покликана до сприйняття того, що під час містерії дарується Богом. Літургійна зміна діяння недовим сприйняттям є ознакою настання під час містерії життя майбутнього віку, есхатологічного вічнобуття. Пасивне сприйняття дару обожнення від Бога, властиве для містичного переживання літургії, є характеристикою не еманційного етапу «повернення», а наступного етапу — «нового перебування».

### **Теорія станів**

Для аналізу історичного існування Максим широко використовує теорію станів («ексісів»). Згідно з його логікою, в особистій історії не окремі вчинки чи моральні тимчасові настрої визначають, добра людина чи зла, праведна чи гріховна. Моральні настрої («діатесиси», «налаштування») та морально значущі вчинки, поступово створюють «ексіси» — звички, спрямованості, стани душі. І саме ці стани душі, а не окремі вчинки визначають, якою є людина. Адже й зла людина може вчинити добре, а праведна — впасти в гріх. Також і Бог визначає своє ставлення до людини, виходячи з її загального стану, її моральних звичок і спрямованостей, її особистого морального характеру. Окремі ж учинки стають значущими, лише якщо вони є складовими морального перевороту в житті особистості, дорогою до нового стану — праведного чи гріховного. Саме з огляду на це має значення гріхопадіння Адама чи покаяння грішників.

У загальній історії теорія станів також була гарним інструментом для оцінки діяльності державного керівництва. Максим визнавав стан суспільства здоровим, якщо в ньому загалом панує дотримання природного морального закону. Окремі зі вчинки в такому випадку є помилками. Важливо, щоб ці помилки були винятками, а дотримання природного закону — нормою суспільного життя. Якщо ж природного закону дотримуються лише в окремих випадках, а правилом є його невиконання, то стан суспільства, на думку Максима, необхідно оцінювати як катастрофічний, хворобливий, антигуманний. Особливо Сповідник звертав увагу на те, що природний закон вимагає стану миру, а стан війни є

аномалією та катастрофою. Будь-яка війна, згідно з природним законом, є беззаконням.

У священній історії оцінюється моральний стан вже не особистостей чи народів, а всього людства. Загалом, згідно з Максимом, панує стан гріховності, зла, пристрасності. Шлях виправлення стану людства полягає в наверненні до морального способу життя. Це навернення можливе через прийняття християнської моралі та церковного способу життя. Остаточне виправлення можливе через смерть історичного людства, тобто через кінець світу. Наступне воскресіння людства стане моментом розділення його на праведних та грішних. Життя майбутнього віку стане вічним закріпленням станів людей як двох окремих людств. Людство блаженних стане населенням Раю, нової землі. Людство грішників буде населенням пекла. Причиною страждань грішників буде їхня непристосованість до духовного життя, непричетність до Бога. Причиною блаженства праведників буде причетність до Бога. Жодних особливих нагород чи кар у житті майбутнього віку не може бути. Тут Максим висловлюється, як неоплатонік, про щастя як наслідок можливості бути причетним і сприймати світло Бога та про страждання як наслідок непричетності.

Отже, для Максима теорія станів є ефективним засобом історичного та соціального аналізу. Стани особистості, суспільства чи всього людства бувають або праведні, або гріховні. Кожен із цих станів може бути структурно описаний. Адже гріховний стан особистості, народу чи людства складають ті самі пристрасті. Найвиразніше ці пристрасті видно на прикладі гріховного стану особистості. І праведний стан особистості, народу чи людства складають ті самі чесноти. Теорія станів впливає з антропології Максима. Таким чином, антропологічний аналіз станів пристрасності чи праведності стає фундаментом і для Максимової філософії історії, тому аналіз закономірностей, притаманних динамічним змінам людського способу існування стає частиною філософії історії Сповідника.

### ***Пристрасті як стани людської природи***

Символічна антропологія Максима може бути ключем для розуміння походження зла, для філософського витлумачення гріховного, пристрасного існування людини. Максим поділяє вчення християнської теології

про те, що зло є протиприродним використанням природних здатностей людини. Пояснити походження такого протиприродного використання, згідно з Максимом, неможливо, якщо вважати людину істотою лише з інтуїтивними здатностями. Адже інтуїтивні розум та свобода життєвої сили не можуть помилятися й відхилятися від природної спрямованості на Благо. За гріхопадіння та зло відповідальність несуть: розсудок, який помиляється у знанні доброго, й афективність та бажання, які прагнуть до іншого, ніж природне добро. Згідно з Максимом, вісім головних пристрастей людини пов'язані з розсудом, афективністю та здатністю бажання як протиприродні викривлення їхньої діяльності. Ненажерливість, розпуста та грошолобство властиві для здатності бажати в людини, яка прагне до придбання зовнішніх благ. Гнів, журба та смуток є реакціями афективності на неможливість задоволення пристрастей здатності бажання. Пиха та гордіня властиві розсудковій грішника, при чому перша є пошуком людської слави, а друга є жагою до самообожнення поза Богом. Інтуїтивні здатності душі не мають власних пристрастей. Інтуїтивний розум завжди знає благо, а інтуїтивна воля завжди спрямована на благо. Проте людина як особистість вільна не слугувати моральному закону, який вона інтуїтивно знає, й відвертатися від добра, до якого природно прагне. Ця особиста свобода є свободою вибору розсудком. Вона може утворювати єдність з афективністю та бажанням, відкидати інтуїтивні розумність та волю. Таким чином, гріх «спотворює» розсудок, афективність і бажання, але не може цього зробити з інтуїтивними розумом і волею, а тому на них чекає «затьмарення». Людина вільно обирає розсудом незнання Бога, бажанням вибирає самолюбство, афективністю — ненависть до інших людей, що так чи інакше заважають насолоджуватися. Ці три «найголовніші пристрасті» Максим вважає протилежними до відповідних природних чеснот: незнання є запереченням розсудливості, самолюбство — стриманості, ненависть — мужності. Усі разом вони утворюють злобуття людської душі, що протилежне благобуттю, тобто стану належному, «справедливому». У стані гріховності душа як ціле впливає на стан тіла як цілого. Окремі здатності душі вже не мають гармонійного стосунку з окремими органами тіла. Лад усередині душі порушено, й тому координації душевної ієрархії з тілесною вже немає. Стан душі є хаотичним, що й передається тілу.

Згідно з Максимом, суспільство має підкорятися розумові імператора як суспільному розуму. Однак самий цей розум повинен бути розумним. Це означає, що він повинен бути мудрим, а не поневоленим пристрастями незнання чи гордині. Суспільство не може керуватися пристрастями військових (афективністю) чи населення (бажанням). Якщо суспільство керується пристрастями, це призводить до внутрішньої деструкції та Божої кари у вигляді стихійних лих і нападів ворогів.

### ***Теорія про чесноти людської природи Христа***

Згідно з Максимом, відновлення душевного та тілесного ладу відбулося лише в Боголюдині, у Христі. Сповідника цікавить людська моральність Ісуса, що мала онтологічні наслідки — а саме, відновлення людської сутності. Христос є втіленням абсолютної розсудливості, з якою несумісне незнання. Він же є втіленням стриманості, що не допустила жодного самолюбства. Ісус також є неперевершено мужнім, бо Він подолав всяку ненависть у Собі навіть щодо тих, хто Його розпинав. Максим доводить, що Христос є взірцем людяності й довершеним філософом. Однак і Його тіло не мало власного безсмертя аж до моменту чудесного воскресіння. Лише під час воскресіння природний символізм між здатностями душі та органами чуттєвості тіла відновлюється цілковито.

Христос є ідеальною людиною, оскільки його людяність є повнотою любові. Любов Христа є не лише любов'ю, а й включає інтелектуальні та моральні чесноти. Любов Христа для Його людських розуму й розсуду неможлива без мудрості, для Його афективності й чуттєвості неможлива без цілковитої безпристрасності. Мудрість Христа обіймає розсудливість і справедливість, безпристрасність — мужність і стриманість.

Мудрість Христа є подоланням наслідків гріха незнання, які були вкорінені в адамовому людстві. Ісус не відступив від мудрості, що знала Бога навіть під час богозалишеності на Хресті, а тому був завжди розсудливим і справедливим. Безпристрасність Христа (Його мужність і стриманість) є подоланням наслідків самолюбства та ненависті до інших, що також були вкорінені в людській природі після Адама. Ця безпристрасність була збережена зусиллями людинності Ісуса під час спокушень від диявола в пустелі та під час Страстей Господніх. Тому Христос є втіленням всіх людських природних чеснот і творцем їхнього адекватного стосунку до любові:

природні чесноти входять у зміст християнської любові. Таким чином, Максим створює радикальне виправдання для античного філософського ідеалу людини в межах христології та теології любові. Христос дарує людству новий моральний закон любові, але виявляється, що здійснення природних чеснот є необхідним і для формування, і для збереження любові.

Христос є живим уособленням вимог природного, писаного та євангельського законів. Христос являє їхній внутрішній смисл. Орієнтація свідомості на Христа при пізнанні смислу вимог трьох законів дає змогу уникнути помилок, казуїстики, формалізму, ригоризму тощо.

Античний ідеал обґрунтовував необхідність уніфікації духовного життя. Здавалося б, ідеал любові має бути посиленням цієї тенденції. А насправді любов виявляється основою й для апології єдності, й для виправдання розрізень. Така теологія любові дає змогу створити розвинуте символічне вчення про людство звичайне та людство християнське (Церкву). Цей новий ідеал людства, сформульований Максимом, був вдалою альтернативою до ареопагітського змалювання людства як «міста ангелів» на зразок платонівської держави. Ідеальне людство, яким його уявляв Максим, мало бути подобою не єдності ангельського полісу, а гармонії Всесвіту.

### ***Нове людство та новий світ***

Божественна діяльність щодо Всесвіту є творчістю та Промислом. Христова діяльність щодо спільнот християн аналогічно є творчістю та промислом. Творчість Бога спрямовано на чудесне виникнення єдиного світу з усім його розмаїттям. Творчість Боголюдини аналогічно спрямована на чудесне виникнення єдиної Церкви з усім розмаїттям особистостей християн [Myst. 664D–668C].

Кожна істота та річ при створенні отримує загальні родові риси й індивідуальні характеристики. Кожен християнин у хрещенні отримує як дар загальні риси Христового людства, а у миропомазанні — індивідуальні харизми члена Церкви.

Діяльність Промислу єднає всіх різноманітних істот і речі в єдиний Всесвіт. Ця координація всесвітніх процесів Богом як Промислителем охоплює регулювання загального за допомогою природних законів і

можливі індивідуальні дари для кожної істоти та речі. Христос через таїнство Євхаристії об'єднує всіх християн незалежно від різноманіття їхніх природних і харизматичних характеристик. Діяльність Христа через Євхаристію включає дію за загальними духовними законами й особисті дари кожному християнинові.

Всесвіт як просторово-темпоральна реальність існує в спрямованості до майбутньої смерті та воскресіння, після якого настане вічне існування (*aei einai*). «Тоді світ, подібно до людини, помре у своїй феноменальності й знову миттєво відновиться юним із зістарілого при воскресінні, на яке чекаємо. Тоді й людина, як частина з цілим і як мале з великим, спів-воскресне зі світом, отримавши знову силу незмінного нетління» [*Myst. 685BC*]. Це нетлінне існування є вічним, позачасовим і позапросторовим. Церква існує у спрямованості до містичної смерті та воскресіння в Христі, що відбувається невидимо під час євхаристії. Просторово-часові обмеженості звичайної людської історії зникають, і євхаристійна спільнота входить у вічну священну історію Христа. Літургійний час — це вічність, літургійний простір — це Царство Боже. Причетність до Бога в часі та просторі змінюється на причетність до Богу в самому Бозі, у вічності та безмежності.

Зображення такої єдності космології та еклезіології в «Містагогії» для Максима було альтернативою щодо космо-теології Проклівського «Коментаря на Тімей». І Максим використовує найважливіші поняття та теорії цього твору Прокла для власної християнської метафізики космосу та Церкви. Тривалий час дослідники не помічали цього через захоплення теорією «неохалкідонської космології»: згідно з Л. Тунбергом космологію Максима побудовано за принципами халкідонської христології, де частини цілого об'єднані «без розділення та без змішання». Проте об'єднання без розділення та змішання в Максима є реальністю, що спричиняється діяльністю Бога як Причини та Промислу. І Сповідник дає не лише негативне визначення «єднання без розділення та без змішання», а й позитивне. Він говорить про тотожність нероздільного й індивідуальності незмішаного. Крім того, Максим ніде не посилається на формулу Халкідона, а має за взірць для тлумачення «єднання без розділення та без змішання» Трійцю. Адже в Трійці «нероздільність» є моментом сутнісним, як і для речей у космосі, індивідів

у людстві: створені реальності тотожні за видами, родами, за суттєвим. У Трійці «незмішуваність» є моментом особистим, як для речей у космосі, індивідів у людстві: всі створені реальності унікальні як індивіди, самостійні як індивіди, незмішувані та нетотожні. Такої відповідності з христологічним догматом немає й не може бути, оскільки в ньому йдеться про незмішуваність і нероздільність сутностей в єдиному індивіді. Згідно з Максимом, віддалена аналогія може бути коректною щодо найзагальнішого співвідношення чуттєвого та інтелігібельного в єдиному Космосі, Церкви земної та Церкви небесної в єдиному Тілі Христовому. Особистості є «незмішаними», оскільки кожна з них вже унікальна від народження. Усі люди за суттєвими ознаками є образом Божим, але ці ознаки належать кожній людині в унікальний спосіб. І кожна людина має унікальний потенціал до розумної та доброчесної діяльності, до творчості та любові. Отже, універсальність і унікальність поєднуються в суттєвих рисах людини, за якими вона є образом Бога. Максим вважає, що ці універсальність і унікальність є саме такими в кожного задля загальної користі людства та Церкви. Відповідно до цього погляду, навіть існування інвалідів стає виправданим: такі (здавалося би неповноцінні) індивіди можуть бути потрібними в тому цілому, яким є людство чи Церква: так само як розмаїття речей та істот виправдане у Всесвіті.

### **Стан обожнення**

Зображення пост-історії, життя в «новому перебуванні» є саме життям особистостей, народів і людства, а не тотожністю з Богом. Можливість цього способу життя створена Христом. Повноцінне існування людської сутності в Особистості Христа поряд із Божественною сутністю стає основою для вічного буття в Бозі для інших людей. Для цього вони повинні прийняти людяність Христа як власну сферу існування. Тіло людей повинно стати містеріально «рідним» для Тіла та Крові Христової. Душа людини має стати єдиною з Душею Христа: чесноти Христові мають стати власними для людини. Пізнання ж логосів надає людському розумові можливість засвоїти знання розуму Христа-Логосу. Усе це дає Богові змогу дарувати людині повноту причетності до Божественної сутності Христа. Причетність людини до Божественної сутності Христа є благодатною причетністю, а не тотожністю, — так



само як причетність до Його розумності, душевності, тілесності. Однак ця причетність передбачає часткову тотожність за змістом при нетотожності за сутностями. Вершиною причетності людини до Христа є засвоєння особистого способу існування Христа. Очевидно, що ця причетність вимагає святості людини, христоподібності в усій діяльності. Таке засвоєння способу існування Христа є благодатною тотожністю при збереженні онтологічної унікальності особистості людини та Особистості Христа. Часткова тотожність особистості зі способом особистого існування Христа є причетністю до способу існування Логосу, другої іпостасі Трійці. Спосіб же існування Логоса в Трійці є любов'ю. Син Божий народжений Отцем лише з причини любові. Логос завдяки любові має синівський послух Отцеві. Стосунки Логоса зі Святим Духом є стосунками любові у співдіяльності.

Бог через любов до людства дарує окремим людям особливі чесноти надприродних дарів. Усі ці чесноти були в Христі, але в людстві даруються окремим особистостям. Це можуть бути надзвичайні прояви загальних чеснот чи якісь особливі дари чудотворіння, пророкування, надприродні знання тощо. Усі вони є проявами любові, так само як і власне моральні чесноти. У цих дарах любов Бога до людства проявляється через любов святих до людства. Адже, наприклад, чудо зцілення хворого святим є співдією віри хворого, любові Бога та любові святого.

Через усі чесноти та дари, що є проявами любові, Бог вселяється в душу людини. Усі чесноти та дари є властивостями Бога, які належать людині як образу Божому — розумній, вільній істоті, що здатна єднатися з Богом через любов. Придбання чеснот — це надбання Божих властивостей, а тому — вселення Бога в душу людини. Божі властивості проявилися найповніше в людяності Христа, і набуття чеснот є набуттям властивостей Христа. Такий процес розглядається Максимом як духовне народження людини в Бозі, а Бога в людині [Ер. 2, 401AB]. Любов і чесноти — це спосіб єднання з Богом та життя в Ньому.

Бог проявляється в любові і в загальному, і в особливому сенсі. У любові до Блага людина бачить людей як загально-благих, добрих за власною природою та концентрує увагу на цій єдності [Ер. 2, 401AB, D]. І Бог любить у людині цю її загальну добру природу. У любові до Бога людина бачить людей як особистості, гідні любові не лише як люди, а також

як унікальні створіння, що в них праведність є нагодою для любові-захоплення, а грішність — для любові-співчуття (чи жалю). І Бог любить у кожній людині цю її унікальну особистість, праведника цінуючи як свого друга, а грішника жаляючи як «блудного сина». Основою для такого ставлення Бога до людей завжди є загальна любов до людства, до «людської природи» як цілісності всіх [Ер. 2, 401AB, 404BD].

Бог проявляється щодо людей не лише як загальне Благо-Любов, а як такий, що особисто любить кожного [Ер. 2, 401AB]. Бог живе в кожній святій людині не лише через загальне в чеснотах, а й через унікальне. У сучасній дослідницькій літературі особистий момент в любові іноді абсолютизують і вважають, що любов Бога до людини є виразом лише особливих стосунків. Проте для Максима у любові поєдналися моменти і загальних, і унікальних стосунків. При цьому очевидно, що особисті взаємини любові Бога та людини виникають і розвиваються на основі загальних, а не навпаки. У цьому проявляється об'єктивно-ідеалістичної позиція, в межах якої персоналізм відшукує певний простір для себе. У Максима не знаходимо нічого подібного до релігійного екзистенціалізму, згідно з яким стосунки любові є лише особистими та не закорінені в суттєвому, в Бозі як суттєвому Благові й людині як благій за сутністю. Особиста любов виникає на основі загальної, нерозривно з нею поєднана, є особливим проявом загальної любові.

Любов до Бога є не лише прагненням до Нього як Блага, а також єднанням із Ним як із Благом та Промислом (Істиною, Мудрістю) [Ер. 2, 401D]. Згідно з Максимом, любов передує першим властивостям Бога, якими є Благо та Істина, бо «любов є велике благо, перше та виняткове з-поміж усіх благ» [Ер. 2, 401C]<sup>220</sup>. Любов до Бога тому є любов'ю до Любові, а не лише до Блага чи Мудрості. У такий спосіб до платонівських та неоплатонічних мотивів додається власне християнський мотив, який ґрунтується на словах Першого послання ап. Йоана: «Бог є Любов» (1 Ін. 4:8). Християнсько-неоплатонічне вчення Максима про Бога як Буття, натхнене єдиним старозавітним визначенням Бога як Буття («Я є Сущий», Вихід 3:14) набуває повноти в тлумаченні єдиного новозавітного визначення Бога як Любові. У філософській теології Максима,

<sup>220</sup> Про трансцендентальні властивості Бога див. вище, 3.2.

таким чином, утворюється логічна довершеність системи від онтології Бога до філософії історії.

Любов до Бога є водночас і Любов'ю до ближнього [Ер. 2, 401D]. Любов до людей є природним виявом любові до Бога. Лише через любов до Бога людина здатна любити інших людей [Ер. 2, 404AB]. Любов до ближніх є не лише прагненням до спілкування з людьми, а й спражним єднанням у взвезинах любові. Для жертвовної любові всі люди є природними об'єктами для прояву любові.

Через чесноти та любов людина стає цілковитою подобою Бога [Ер. 2, 401CD], а також надприродно єднається з Богом та живе Божим життям, усиновлюється в Божественній Любові. А тому любов — це «загальна інтенція зв'язку з Першим Благим» [Ер. 2, 401D], переживання єднання з Богом, тобто й довершене пізнання Його. Також любов є зв'язком із Богом як із Промислителем [Ер. 2, 401D]. Той, хто має любов-агапе, «входить через неї до святая святих», стає «гідним споглядальником недоступної краси святої та правлячої Трійці» [Ер. 2, 404A]. Люблячий пізнає Бога й таємниці втілення Сина Божого та спасіння Ним людства. Як єднання Бога та людей любов є людським Боголюбством і Божим людинолюбством. Останнє означає, що той, хто любить Бога та живе Його життям, любить людей саме так, як любить їх Бог — мудро та жертвовно. Така любов є вічною та нескінченною, оскільки таким нескінченим є Бог — джерело, мета та сила здійснення любові. Отже, остаточним смыслом історії є саме Любов.

Усе сказане дає змогу зробити такі висновки. У філософії історії Максима Сповідника досягнення людської довершеності стає завданням не лише життя окремого містика чи церковної спільноти, а й усієї історії людства. Сенсом загальної історії є моральна історія людства, що мала би бути прогресом моральності, а тому процесом «повернення» до Бога. Згідно з Максимом, гріхопадіння Адама та зіл вчинки всіх людей загалом є нічим іншим як недотриманням морального закону. Священну історію Сповідник поділяє на дві частини. Перша мала на меті втілення Бога. Друга присвячена завданню обоження людей. Всесвіт як просторово-темпоральна реальність, людство, Церква існують у спрямованості до майбутньої смерті та воскресіння, після якого настане вічне існування. Уже під час євхаристії просторово-часові обмеженості звичайної

людської історії для християн зникають, і громада входить у вічну священну історію Христа. Літургійний час — це вічність, літургійний простір — це Царство Боже. Причетність до Бога в часі та просторі змінюється на причетність до Бога в самому Бозі, у вічності та безмежності. Таке життя в Бозі життям самого Бога можливе лише як любов.



## *Розділ четвертий*

# **ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЧНИЙ ЕСЕНЦІАЛІЗМ VII–XIII 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 Влеміда. Особливо важливим є аналіз виникнення візантійського есенціалізму, що став панівною філософією у Візантії від кінця VII до початку XIII століття.

Слід одразу зазначити, що дослідники візантійської філософії часто зазначають, що між Максимом і наступними мислителями існує суттєва різниця в філософському стилі. Ця різниця особливо помітна у філософській теології, визначальним для якої стає схоластичний спосіб осмислення проблем пізнання Бога, людини, світу. Спроби пояснити поворот до есенціалізму як прийняття аристотелізму не можна вважати вдалим, оскільки в межах мислення цієї епохи зберігають своє значення неоплатонічні вчення про причетність, каузальність, обожнення, а вплив Аристотеля відбувається завжди опосередковано — через визначальний вплив античного неоплатонізму.

Прискіпавого погляду потребує таємниця виникнення візантійського неоплатонічного есенціалізму. Над цією проблемою, зазвичай, не замислюються, оскільки візантійські есенціалісти у філософській теології повертаються до багатьох тез каппадокійців, і таке повернення

видається природним. Проте за часів появи візантійської неоплатонічної схоластики не менш природними були й інші шляхи мислення: апофатичний Ареопагітик й онтологічний Максима. Тож варто наголосити, що виникнення і становлення візантійського неоплатонічного есенціалізму було наслідком діяльності Анастасія Синаїта та Йоана Дамаскіна. І виявлення ролі кожного в формуванні нового етапу еволюції візантійського неоплатонізму є вагомим завданням для історико-філософської науки. У сучасній вітчизняній і зарубіжній науковій літературі таке завдання не ставилося ніколи, а тому нашу гіпотезу про засадничу роль Анастасія Синаїта ми вважаємо новаторською.

Велику роль у формуванні візантійського есенціалізму відіграли історичні події. Після смерті Максима в 662 році християнський світ був розколотий через сповідування різних христологій, які, своєю чергою, обґрунтовувалися за допомогою різних версій візантійського неоплатонізму. Позиція Візантійської Церкви, що сповідувала монофелітство від 633 року, базувалася на ареопагітському типі візантійського неоплатонізму, на притаманних йому уявленнях про Христа. Візантійські монофеліти вважали, що Христос має єдину волю (діяльність), а саме ту, що належить Його Божественній Особистості. Ця діяльність була новою в тому сенсі, що проявлялася через людську природу Христа як через інструмент. Від ареопагітського типу візантійського неоплатонізму залежало не лише догматичне вчення монофелітів, а і їхні доктрини про можливість мовчання щодо кількості дій (волінь) у Христі (653 р.). Саме в третьому та четвертому листах Ареопагітик викладено вчення про непізнаваність Христа, про неосяжність Його діяльності під час втілення. Із тих самих уривків Ареопагітик чаївся криптооригенізм монофелітів, згідно з яким воскреслий Христос не проявляє жодної діяльності, природної для людини, а діє лише надприродно й божественно. Римську Церкву не влаштували ні вчення 633 і 638 років про єдину особисту діяльність (волю) Христа, ні христологічна апофатика 653 року. Із погляду Римської Церкви, традиційне христологічне вчення було захищене в рішеннях Латеранського собору 649 року, згідно з якими діяльності та волі в Христі є характеристиками Його сутностей, а не Його Іпостасі. Учення Латеранського собору було обґрунтовано Максимом у його численних христологічних працях. До того ж і самі документи собору, на

думку дослідників, вийшли з під пера Сповідника. Учення Латеранського собору про Христа було спрощеним і конспективним вираженням того типу візантійського неоплатонізму, який Максим розвинув у межах власної філософії буття.

Візантійський імператор Констант (668–685) потребував єдності з Римом і тому наважився відмовитися від монофелітства, для чого й скликав у 681 році Шостий Вселенський собор. На цьому соборі було прийнято вчення Максима та Латеранського собору про дві волі та дві діяльності в Христі, а постанови Шостого Вселенського собору виглядали як природне продовження вчення Халкідону про дві сутності в єдиному Христі. Візантійська Церква цією постановою відмовлялася не лише від вчення про єдину діяльність Сина Божого, а й від христологічної апофатички. Здавалося б, відмова від христології Ареопagitик і прийняття христології Максима мали спричинити й аналогічне зречення ареопagitичного типу візантійського неоплатонізму на користь Максимового. На момент прийняття рішень Шостим Вселенським собором альтернативою до ареопagitичного неоплатонізму був лише максимів неоплатонізм і природно було б чекати саме такого розвитку подій. Однак прийняття христології Сповідника не призвело до засвоєння філософською та богословською елітою того часу його філософської теології, його типу неоплатонізму. Новий догмат спровокував нове тлумачення Бога, уже не як Буття, а як Сутності. Адже в постановах Шостого Вселенського собору акцентувалася думка Халкідонського Собору про Божественність та людинність як дві сутності єдиного Христа. Приписування Божественності Христа суттєвій волі призвело до перемоги уявлення про те, що Бога можна визначити як сутність.

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 [VD 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 [VD 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 [VD 52C]. Як приклад визначення, в якому нібито схоплено сутність предмета, він наводить традиційне визначення людини: «розумна смертна істота, здатна до мислення та науки» [VD 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?» [VD 53B]. Анастасій Синаїт усвідомлює, що для його сучасників визначення Бога, наведене серед інших визначень є явищем незвичайним. Він сам застерігає, що Бог є «невизначальним»

[VD 52B], але негайно дає визначення Бога. І це визначення не називає Бога «надсуттєвим», що було б наслідуванням ареопагетичної 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» [4 Char. 9]. 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 [VD 52C]. 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 [VD 53C]. Ця діяльність є творенням усього, а тому безпричинова Сутність визначається як трансцендентна Причина всього [VD 53B]. 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 [VD 53BC].

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» [VD 57A]. Синонімом сутності Анастасій вважає поняття «природа». Згідно з Анастасієм, «природа» — це «істинне існування предмета» [VD 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» [VD 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 [VD 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»<sup>221</sup>. У загальному вигляді можна описати теорію Феодора так. Бог-Творець є надсуттєвим. «Сутність» — це весь створений світ у його самостійності. 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)<sup>222</sup>. Анастасій Синаїт погоджується з Феодором Раїфським, що увесь створений світ у його самостійності 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<sup>223</sup>. 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

<sup>221</sup> Theodorus Raithenus. *Proparaskue* // F. Diekamp. *Analecta patristica*. Roma, 1938. — P. 202.

<sup>222</sup> Nika A.T. *Theodoros tes Raithoy*. Athenai, 1980. — С. 122–123.

<sup>223</sup> Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // *Античность и Византия*. — М.: Наука, 1975. — С. 266–285.

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

### *Структура філософської теології*

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» писалось 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 сповідування віри чи розгляду «всіх єресей».

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 занальних 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. Йоан Дамаскін не побоявся стати новатором, але при цьому довелося пожертвувати головним у пайдеї: поступовим відкриттям істин самим учнем, підіймаючись від пізнання себе до пізнання світу та Першопричини. Заміна порядку «логіка-психологія-фізика-теологія» на порядок «логіка-теологія-космологія-антропологія» залишала лише за логікою статус дисципліни пропедевтичної. Антропологія, космологія та теологія вже не відігравали роль щаблів пізнання. Вони стали розділами в підручнику. Викладене в такому підручнику потребує засвоєння. Сам напрямок «згори донизу» унеможливає шлях власного відкриття учнем істин антропології, фізики та теології як очевидних для нього особисто. Фактично антропологія та космологія стають частинами теології, оскільки сприймаються так само завдяки довірі до авторитетних джерел, як і сама теологія<sup>224</sup>. Сам Йоан Дамаскін згадує про прийнятність для християнства різних космологічних поглядів, але фактично певна, викладена ним, версія космології стає нормативною. Одразу зазначмо, що космологія Йоана Дамаскіна є спрощеною версією космології Птолемея та алек-

<sup>224</sup> Древнерусская космология / Григорьев А.В., Денисов И.В., Мильков В.В., Полянский С.М., Симонов Р.А. Отв. ред. Г.С. Баранкова. — СПб.: Алетея, 2004. — С. 8.



сандрійських неоплатоніків. Згідно з Йоаном, світ — це сфера із землею в центрі. Йоан Дамаскін згадує про можливу альтернативну космологію Косми Індикоплова, що ґрунтувалася на архаїчних уявленнях про світ як дім, над яким встановлено півсферу неба, але не вважає її нормативною, й у подальшому викладі не враховує її. Цим його позиція радикально різниться від еkleктичності творів Северина Габальського, який намагався для архаїчної картини світу знайти місце в системі Птолемея. Фактичне надання космології та антропології статусу частин теології робить 1–44 розділи викладом єдиної науки — «теології», вчення про Бога-Трійцю, що є Творцем світу та людини. Розділи 45–100 наводять вчення про Бога-Спасителя. Головним завданням обох частин «Точного викладу» Йоана Дамаскіна стає вираз вчення про Бога за допомогою тих логічних категорій, які в «Діалектиці» оголошені єдино істинними. Найважливішим для Йоана був виклад христології (розділи 45–81) за допомогою саме цього логічного інструментарію. Це завдання Дамаскін успішно виконує через формалізацію христології Максима.

Зміна порядку дисциплін у межах пайдеологічного проекту Йоана Дамаскіна відбулася під впливом структури філософських систем Прокла та Максима. Останні розпочинали власну філософію з теології. Проте цей порядок не переносився в систему викладання, тож саме Йоан Дамаскін вперше застосував його при написанні підручників. Це було значним еволюційним кроком для середньовічної філософії, кроком на шляху до культури написання великих «сум теології».

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 [Dial. 3, 533BC]. Останнє було загальним надбанням александрійської школи неоплатонізму, зачаткованим учнем Прокла Аммонієм (сином Гермія)<sup>225</sup> і найповніше розкритим

---

<sup>225</sup> Шмидт Э.Г. Традиция и новаторство в «Прологеменах» Давида Непобедимого // *Философия Давида Непобедимого*. — М.: Наука, 1984. — С. 65.

Давидом у «Пролегоменах» («Визначеннях філософії»)<sup>226</sup>. 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» [Dial. 3, 533BC]. Характеристики теоретичної філософії тлумачать останню аналогічно до метафізики Аристотеля [Dial. 3, 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<sup>227</sup> та Йоанові Дамаскіну. У зв'язку з тенденцією схоластизації саме такий опис структури дисциплін філософії за схемою Аристотеля [Dial. 3, 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 [Dial. 3, 533B–536C]. Так, Давид стверджував, що філософ уподібнюється до Бога, наскільки це можливо для людини, коли набуває властивості благості, знання, сили<sup>228</sup>. Йоан Дамаскін вирізняв іншу тріаду властивостей, необхідних для уподібнення до Бога: мудрість, справедливість, святість [Dial. 3, 533B]. Тут він мав на увазі також уподібнення через людські можливості, а не силою благодаті, що впливає з характеристики кожної з чеснот: «Уподібнюємося ж ми до Бога через мудрість, тобто через істинне пізнання добра, а також через справедливість, яка кожному віддачує відповідно й нелицемірно судить; також через святість, яка є вищою

<sup>226</sup> Давид Анахт. Определения философии // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С. С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 29–100.

<sup>227</sup> Лиичану Г. Значение Давида Непобедимого в истории философии // Философия Давида Непобедимого. — М.: Наука, 1984. — С. 36–44.

<sup>228</sup> Давид Анахт. Определения философии // Давид Анахт. Сочинения. — М.: Мысль, 1975. — С. 48.

від справедливості, тобто через добро й благодіяння тим, хто образив» [Dial. 3, 533B]. 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 ірровчення. «Ніхто й ніколи Бога не бачив. Єдинородний Син, що в Отцевому лоні, — той об'явив» (Йоан. 1:18). Бог — це Божественна Сутність Ісуса Христа, непізнавана 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 приходять до висновку про існування Творця з буцімто 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 різниться 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 досягнути вищій 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.

### ***Логіка та гносеологія Йоана Дамаскіна***

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 'всьяке добре даєння та дар походить згори від Отця світил' (Послання ап. Якова 1, 17)» [Prolog. 524C]<sup>229</sup>. 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»<sup>230</sup>. Сам Стагірит під такими загальнолюдськими засадами розумів закони мислення як природні закони, що мають загальнообов'язковий характер, насамперед закон заборони формальної суперечності<sup>231</sup>. 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 Порфірія, 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»<sup>232</sup>. Однак у цьому судженні А. Лосев припустився перебільшення. Логіка в Йоана

<sup>229</sup> Иоанн Дамаскин. Источник знания. — М.: Индрик, 2002. — С. 52.

<sup>230</sup> Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. — М: Издательство МГУ, 1974. — С. 41.

<sup>231</sup> Там само.

<sup>232</sup> Лосев А.Ф. Средневековая диалектика // Имя. Сочинения и переводы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. — СПб.: Алетейя, 1997. — С. 265.

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. Лосева 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 перекладає 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 діяннн 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 розрізняти та визначати загальні сутності. Індивідуальні властивості речей та істот дають змогу розрізняти 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» [Jacob. 34, 1453A]<sup>233</sup>. 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» [Volunt. 1, 128A–129A]. Суттєві властивості є «частинами сутності» [Dial. 51, 636D–637A], причому частинами необхідними, оскільки «суттєві відмінності в разі наявності зберігають річ, а у випадку відсутності руйнують її» [Dial. 47, 621A]. В іншому місці Йоан пояснює: «Природною властивістю є така властивість, яка складає природу, без якої не може зберегтися та природа, якій вона належить» [Volunt. 5, 133C]. Суттєві властивості незмінні так само, як і сама сутність [Manich. 30, 1533D–1536A]. Суттєва властивість може зникати

---

<sup>233</sup> Иоанн Дамаскин. Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту // Иоанн Дамаскин. Творения. — Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты. — М.: Мартис, 1997. — С. 165.

тільки в конкретному індивіді, що безпосередньо спричинює руйнування сутності в цьому індивіді, і отже — загибель індивіда [Dial. 47, 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 іпостассю як індивідуальним існуванням [Expos. 50, 1101C]<sup>234</sup>.

Сутність є основою існування суттєвих властивостей [Dial. 47, 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 іпостассю 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.

<sup>234</sup> Иоанн Дамаскин. Источник знания. — М.: Индрик, 2002. — С. 243.

Адже сутність є саме суцєю в індивідах, а отже буквально сутність не є самосуцєю.

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» [Volunt. 1, 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 окремої речі»<sup>235</sup>.

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»

<sup>235</sup> Порфирій. Введение в Категории Аристотеля / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого. — М. 1937. — С. 60.

[Volunt. 6, Kotter IV, 181–182]<sup>236</sup>. 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» [Volunt. 6, Kotter IV, 182]<sup>237</sup>. Сукупність природних властивостей людини унікальна, й певні природні властивості «відділяють людину — розумність від усіх нерозумних, а смертність — від безсмертних, Бога й ангелів» [Volunt. 5, 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» [Volunt. 6, Kotter IV, 182]<sup>238</sup>.

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» [Dial. 5, 545AB]<sup>239</sup>. Розрізнення невіддільних та віддільних акциденцій запозичено Йоаном безпосередньо з «Ісагоги» Порфирія<sup>240</sup>.

---

<sup>236</sup> Иоанн Дамаскин. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Иоанн Дамаскин. Творения. — Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты. — М.: Мартис, 1997. — С. 86.

<sup>237</sup> Там само.

<sup>238</sup> Там само.

<sup>239</sup> Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. — М.: Екклесия Пресс, 1999. — С. 47.

<sup>240</sup> Порфирий. Введение в Категории Аристотеля. — М. 1937. — С. 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 [Dial. 13, 576BC]<sup>241</sup>.

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» [Volunt. 6, Kotter IV, 182]<sup>242</sup>. Розумність, воління, активність, споживання їжі — суттєві властивості людини як її здатності, «а відмінна та вибіркова реалізація цих властивостей — це індивідуальна відмінність» [Volunt. 7, Kotter IV, 184]<sup>243</sup>. Те, що відрізняє індивіда у сфері існування, відрізняє також і у сфері пізнання. «Різне використання природних властивостей виявляє іпостасі» [Volunt. 7, Kotter IV, 184]<sup>244</sup>. Іпостась як унікальна істота, особистість, конститує унікальний спосіб використання суттєвих властивостей, який можна пізнавати [Volunt. 7, Kotter IV, 184]<sup>245</sup>.

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 [Volunt. 4, 133A, Kotter IV, 177]<sup>246</sup>. 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

---

<sup>241</sup> Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. — М.: Екклесия Пресс, 1999. — С. 63.

<sup>242</sup> Иоанн Дамаскин. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. I. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты. — М.: Мартис, 1997. — С. 86.

<sup>243</sup> Там само. — С. 87.

<sup>244</sup> Там само.

<sup>245</sup> Там само.

<sup>246</sup> Там само. — С. 84–85.

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 сущого індивіда [Dial. 11, 573B]<sup>247</sup>.

Індивіди — це реально суцільні самостійні предмети та істоти, що нумерично індивідуальні [Expos. 50, 1101C; Dial. 30, 596A]<sup>248</sup>. Самостійно суцільний індивід має пізнаватися як нумерично окреме. «Іпостась має ... існувати сама по собі» [Dial. 30, 593A–596A]<sup>249</sup>. «Іпостась означає когось або щось визначене, на яке можна вказати пальцем» [Jacob. 11, 1441B]<sup>250</sup>.

Зрозуміло, що в такій онтології не може бути протиставлення понять «індивід» та «особистість», притаманне православної 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» [Dial. 43, 613B]<sup>251</sup>.

---

<sup>247</sup> Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. — М.: Екклесия Пресс, 1999. — С. 61.

<sup>248</sup> Иоанн Дамаскин. Источник знания. — М.: Индрик, 2002. — С. 243; Диалектика или Философские главы. — М.: Екклесия Пресс, 1999. — С. 72.

<sup>249</sup> Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. — М.: Екклесия Пресс, 1999. — С. 72.

<sup>250</sup> Иоанн Дамаскин. Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамаского, лжеепископу Дары, яковиту // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты. — М.: Мартис, 1997. — С. 158.

<sup>251</sup> Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. — М.: Екклесия Пресс, 1999. — С. 79.

Сутності обов'язково існують в індивідах, а індивіди обов'язково мають власні сутності. «Немає сутності без іпостасі» [Fides 6, Kotter IV, 239]<sup>252</sup>. 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» [Fides 6, Kotter IV, 239]<sup>253</sup>. Адже іпостась обов'язково має загальні суттєві властивості. Сутності є в індивідах як реальне невинядливе 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».

---

<sup>252</sup> Иоанн Дамаскин. Слово о вере против несториан // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 141.

<sup>253</sup> Там само.



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<sup>254</sup>. 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 обпikати. 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.

<sup>254</sup> Perl E.D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite. New York: State University of New York Press, 2005. — С. 39.

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. Усю складність онтологічної схеми від сутності до дії було спрощено в пізньому візантійському неоплатонізмі Палами до діади «сутність — енергія». Якби Йоан Дамаскін знав, що його складну схему «сутність — суттєві властивості — здатності — властивості здібностей — діяльності — дії» Палама зведе до дуалізму сутності та діяльності, то він би застеріг від цього. Адже коли сам Дамаскін говорив, 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 отождолення 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 [Dial. 5, 540BC]<sup>255</sup>. Називання повинно мати сенс [Dial. 5,

<sup>255</sup> Йоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. — М.: Екклесия Пресс, 1999. — С. 43–44.

540BC]<sup>256</sup>, бути поняттям, а саме, поняттям індивідуальним (іменем) чи загальним (власне поняттям) [Dial. 5, 540C]<sup>257</sup>. Йоан Дамаскін зазначає, що філософію не цікавлять індивідуальні поняття [Dial. 5, 540C]<sup>258</sup>, 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», охоплює предмет пізнання не в понятті, а в імені. Зазначмо, 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 беззмистовне найменування, яке через беззмистовність 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

<sup>256</sup> Там само. — С. 44.

<sup>257</sup> Там само.

<sup>258</sup> Там само.

й відбивають рівень наукових знань. Адже розділення всього за допомогою дедукції від «дійсності загалом» до видового можна здійснити порізному, 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 («дерево Порфирія» тощо).

### *Місце есенціалізму Йоана Дамаскіна в історії філософії*

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 платиніанством. Тобто тут Йоан є більшим неоплатоніком, ніж Порфирій. 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<sup>259</sup>. Усі суцї предмети й істоти діють, і ці дії складаються в єдиний рух усього космосу до Першопричини як мети. Цей рух неоплатоніки називали поверненням.

---

<sup>259</sup> Perl E.D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite. — New York: State University of New York Press, 2005. — С. 39.

Відмовитися від оцінки цього руху як суб'єктивної діяльності означало повернутися до Аристотелівського органістичного телеологізму. Проте тоді зникала 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 умоосяжного 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<sup>260</sup>. 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

<sup>260</sup> Древнерусская космология / Григорьев А.В., Денисов И.В., Мильков В.В., Полянский С.М., Симонов Р.А. Отв. ред. Г.С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004. — С. 70.

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. Антіохійці заперечували природний характер добового обертання небесної сфери<sup>261</sup>, пояснювали рух зірок і планет діями ангелів, що штовхали їх у просторі неба<sup>262</sup>. 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 антіохійська концепція була занадто архаїчною. У ній навіть відсутнє уявлення про природний рух небесних тіл, тобто про закони природи, встановлені Богом. В антіохійців 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 антіохійську космологію, це було б відмовою від власного есенціалізму. Антіохійська 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 антіохійське вчення про світ у викладі Космі Індікоплава набуло рівних прав із александрійською космологією<sup>263</sup>. Для візантійських філософів та інтелектуалів було очевидно, що антіохійська 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

---

<sup>261</sup> Там само, с. 30.

<sup>262</sup> Там само, с. 36.

<sup>263</sup> Там само, с. 69.



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.

#### **4.3. Кризи візантійського есенціалізму: дискусії про ікони та містична теологія Симеона Нового Богослова**

##### ***Філософське підґрунтя дискусії про ікони: зіткнення есенціалізму іконошанувальників та ареопагітизму іконоборців***

Значний вплив на розвиток візантійського неоплатонічного есенціалізму справили філософсько-теологічні дискусії, що відбувалися під час боротьби іконоборців та іконошанувальників. В останні роки науковці досягли значних успіхів у реконструкції філософського вчення іконоборців та іконошанувальників. Традиційно історики філософії в працях представників обох напрямків знаходили елементи неоплатонічної теорії символу, за допомогою якої іконоборці намагалися нівелювати значення ікон, а іконошанувальники — ствердити його. Прикладом такого аналізу є глава «Філософія ікон» з «Кембриджської історії пізньої грецької та ранньої середньовічної філософії». Та насправді дискусія не стосувалася неоплатонічної теорії символу. Концентрація уваги дослідників на впливі цієї теорії була можливою через відсутність філософської реконструкції аргументів обох сторін.

Певний прогрес у вивченні теорій іконошанувальників пов'язаний із виявленням К. Шонборном впливу на них філософської теології Максима. Цей дослідник довів, що іконошанувальники спочатку намагалися обґрунтовувати теорію ікон у межах філософської теології Йоана Дамаскіна, але потім були змушені задіяти потенціал філософської теології Максима. Вони звернулися до вчення Сповідника про вираження особистих рис Сина Божого у людських діях Христа. Останній висновок К. Шонборна, однак, видає бажане за дійсне. Жоден

з іконошанувальників не заявляв про зображення на іконі особистих рис Сина Божого, другої Іпостасі Трійці. Іконошанувальники розвинули лише вчення про зображення зовнішніх рис тілесності Христа у вигляді портретної подоби.

Важливим досягненням у вивченні філософської логіки іконоборців стало дослідження впливу на іконоборство оригенізму в працях В. Баранова та Г. Лур'є. У статтях і книгах цих авторів доведено, що іконоборці, обґрунтовучи неможливість іконографічного зображення Боголюдини перебували під впливом учення Оригена про одухотворення тіла Христа після воскресіння аж до стану анігіляції всіх власне тілесних властивостей. Проте, на нашу думку, іконоборці виходять за межі оригенізму у формулюванні свого головного аргументу проти ікон. Оригенізм учив лише про те, що ікони Христа не відображають стан людяності Христа сьогоднішній, прославлений, пост-пасхальний, небесний. Іконоборці наголошували також і на цілковитій непізнаваності Божественного в Христі під час Його земного служіння. Такого вчення немає в Оригена, але воно є центральним для христології Ареопатитик. На відміну від самого Діонісія іконоборці не заперечували наявності в Христі двох сутностей — Божественної та людської, не деконструювали поняття про сутність. Іконоборці залишалися вірними парадигмі есенціалізму й лише в її межах інтерпретували христологію Діонісія. Це вело їх до заперечення тези Ареопатитик: Божественність Христа непізнавана, бо її власне немає як сутності. Під впливом Діонісія вони твердили інше: Божественна сутність у Христі є, і вона є сутністю, але вона непізнавана — бо невизначена, безмежна. Таким чином, на нашу думку, дискусія щодо ікон відбувалася цілком у межах парадигми візантійського неоплатонічного есенціалізму. Однак учасники дискусії зазнали визначального впливу попередніх парадигм візантійського неоплатонізму.

Іконошанувальники потрапили під вплив Максима, але вони ніколи не перейшли на позиції його філософії буття. Під час дискусій іконошанувальниками дедалі інтенсивніше використовували різні елементи христології Максима, але потенціал системи Сповідника все ж не був цілком задіяний ними.

Іконоборці від початку дискусії перебували під впливом Діонісія, але зовсім не сприйняли головного в ареопатетизмі, тобто заперечення

існування сутності в Бозі. Радикальний апофатизм Божественного вони обґрунтовували не через надбуттєвість, а через нескінченність Бога. Тобто вони залишалися на позиціях візантійського неоплатонізму, досягнутих в інтерпретації Бога Максимом і Дамаскіном. Гносеологічна ж апофатика Діонісія без її радикального обґрунтування у відповідній онтології була просто необґрунтованою. Таким чином, позиція іконоборців від початку була суперечливою спробою обґрунтувати радикальну апофатику Божественного не через Його надбуттєвість, а через Його нескінченність. Однак нескінченне є непізнаваним лише відносно, а не абсолютно. Це довів ще Прокл і підтвердив власною аргументацією Максим. Без філософських аргументів на користь абсолютної апофатики нескінченної сутності іконошанувальники перетворювали власне вчення із системи аргументації на систему догм, у які потрібно вірити, на систему ідеологем, за які потрібно боротися.

Про ще одну очевидну лінію залежності іконоборців від Діонісія говорять мало, а між тим вона є дуже важливою. Іконоборці застосовували щодо ікон найважливішу вимогу Ареопагітик, згідно з якою необхідно деконструювати всі символи Бога. Діонісій деконструє навіть ідеальні поняття про Бога. На думку іконоборців, ікони є найбільш грубими символами Божественного й тому їх потрібно обов'язково деконструювати теоретично та практично. Якби ще такі символи, як ікони, були заповідані в Біблії, то іконоборці з ними б мирилися, приймали б на віру. Адже іконоборці за всього свого деконструктивізму були фідейстами. Так, оскільки в Новому Заповіті була заповідана Євхаристія як нормативна форма символічного нагадування про Христа, то іконоборці визнавали її адекватною іконою Боголюдини. Іконоборці не наводили метафізичних міркувань на користь іконологічності євхаристійних тайн, а приймали на віру вчення про Євхаристію як символ. До речі, в цьому вони суперечили оригенізму. Адже для Оригена хліб і вино Євхаристії були лише нагадуваннями про необхідність духовного причастя людини до Божественного. Трактування євхаристії іконоборцями також різнилося від ареопагітського. Для Діонісія євхаристія була нагадуванням про необхідність мужнього прагнення до єдиного Бога. Догматичне вчення про тайнства Діонісій вважав за потрібне деконструювати, звівши містерію спасіння до символу платонівських чеснот. Іконоборці не були

настільки радикальними у власних деконструкціях із двох причин: по-перше, вони все ж належали до есенціалізму, нехай і негативного (як і Палама згодом); по-друге, вони були фідеїстами й визнавали євхаристію як символ Христа, оскільки в Біблії написано, що євхаристію встановлено Самим Сином Божим. Євхаристійні хліб і вино мали залишитися єдиними видимими символами Христа. Решта видимих знаків, що символізували Боголюдину, оголошувалися неадекватними, викривленими, ідолами. А ідолів необхідно деконструювати — не лише відповідно до вимог апофатики, а й згідно з біблійними заповідями. Наявність фідеїстичних аргументів на користь знищення ікон як ідолів не повинна відвертати нашу вагу від того факту, що в іконоборців існували й філософсько-теологічні аргументи щодо необхідності деконструкції всіх видимих символів Боголюдини, крім євхаристійних вина та хліба.

Ікони є зображеннями чуттєвими й пізнаються за допомогою відчуттів та розсудку. Такому пізнанню всі візантійські неоплатоніки радили не довіряти, а переходити до пізнання за допомогою інтелектуальної інтуїції або ж екстазу. Та водночас Діонісій радив деконструювати всі чуттєві образи та поняття розсудку щодо Бога. А Максим вважав, що й ці образи та поняття відкривають часткову правду про Бога. Чуттєвість та розсудок загалом є мінімізованою інтелектуальною інтуїцією, що доводив Максим в «Амбігві 21», спираючись на неоплатонічну інтерпретацію психології Аристотеля. Іконошанувальникам залишалося перенести логіку Максима на предмети штучні, якими є ікони. Адже сам Максим говорив про символічність лише природних предметів<sup>264</sup>. Це перенесення здійснив Йоан Дамаскін, але при цьому вчення Максима зазнає кардинальних змін. Йоан Дамаскін наголошує на тому, що звичайне людське пізнання обмежується відчуттями, здатністю уяви та розсудком. Відповідно образи навіть необхідні для людського розсуду, щоб він міг мислити Бога. Йоан Дамаскін радикально розходився у цьому питанні не лише з християнським платонізмом Оригена та Євагрія, які вважали, що всі образи уяви та розсудку можуть породити лише гординю та призвести до загибелі

<sup>264</sup> Не слід забувати, що для Максима образи Писання були природними, а не штучними. Адже Писання, згідно з Максимом, споглядається філософським розумом як особливий світ, створений Богом. Тому образи Писання є природними образами в межах Писання як особливого світу.

душі християнина. Тут Дамаскін пориває і з ученням Максима про інтелектуальну інтуїцію. Ще Герман Константинопольський мав більш ідеалістичну та феноменологічну позицію. Він наголошував на тому, що ікони обмежують уявлення звичайних вірних про Бога історично достовірними (у своїй подібності до оригіналів) зображеннями Христа, Божої Матері, святих. Тим же, хто актуалізував власну здатність до інтелектуальної інтуїції, ікони справді не потрібні. Тут Герман був близьким до логіки Максима, а Йоан Дамаскін ішов уже за власною схоластикою, обмежуючи простір для аргументації. Іконошанувальники прийняли й аргументацію Германа, й аргументацію Йоана Дамаскіна, правильно вважаючи, що між цими поглядами можлива взаємодоповнюваність.

Й іконоборці, й іконошанувальники визнавали доведення неоплатонізму щодо обмеженості втілення ідеалу в матерії. Іконоборці критикували недосконалі зображення, а іконошанувальники цінували їх попри їхню недосконалість. Іконоборці звертали увагу на те, що ікони не являють Христа живим, не є інструментами його діяльності так само, як була ними його плоть. Іконошанувальники ж наголошували на можливості чудес, які здійснюються іконами. Іконоборці зазначали, що благодать чудес належить Богові, а не іконам. Іконошанувальники наголошували, що благодать може подаватися через ікони. Іконоборці заявляли про те, що до Бога, бажаючи про чудеса, можна звертатися безпосередньо.

Нагадування іконоборців про можливість і необхідність для християн безпосереднього пізнання Бога стало початком принципового повороту в дискусії. Іконошанувальники погоджувалися, але вчили, що ікони все одно потрібні, оскільки нагадують про Бога. Теорія такого нагадування є традиційною навіть для язичницького неоплатонізму. Наприклад, останній язичницький філософ Олімпіадор у коментарі до діалогу Платона «Горгій» виправдовує перед учнями-християнами власне ідолопоклонництво: «Філософи вважають, що є єдиний початок усього та єдина, власне, перша понадсвітова причина. І не думайте, що філософи шанують каміння та зображення як богів: просто ми, живучи з опертям на відчуття, не можемо підступитися до безтілесної та нематеріальної сили, і зображення були вигадані для нагадування про потойбічне, тобто задля того, щоб, дивлячись на них і поклоняючись їм, ми приходили до думки про безтілесні та нематеріальні

сили»<sup>265</sup>. Предмети нагадують про невидиме, а поклоніння видимому формує інтенцію на поклоніння першовзірцям. Іконоборці ж зазначають: чому потрібно нагадувати про те, що християнин повинен ніколи не забувати? Чому потрібно нагадувати про Бога, пам'ять про якого є першою заповіддю релігії? Чому потрібно формувати інтенцію на поклоніння за допомогою образів, чому неможлива пряма інтенція на Бога? Різне ставлення до можливостей пам'яті та інтенції є наслідком різної антропології іконоборців та іконошанувальників, різної христології, різної космології. І цю відмінність викликано визначальним впливом системи Філопона-Діонісія на іконоборців.

Згідно з Філопоном-Діонісієм, тіло — лише інструмент душі. Душа у власній діяльності, зокрема пізнавальній, автономна щодо тіла. Нагадування за допомогою образів не потрібні душі. Навіть більше, чуттєві нагадування не можуть нагадати душі щось, адже вона нічого не забуває. Іконоборці мали за норму ідеал філософа-аскета, який через власну безпристрасність пам'ятає завжди все, що повинен пам'ятати. Завдяки безпристрасності філософ-містик не може нічого забути. До речі, й Максим, дотримуючись іншої християнсько-неоплатонічної антропології, вважав, що містикові властиве знання, яке не забувається, безпосереднє містичне споглядання Божественного.

Із тих самих міркувань про самостійність діяльності душі випливає, що власні інтенції розумна душа формує самостійно. І чуттєві образи не можуть у цьому допомогти. Адже чимало людей, коли бачать ікони, не мають інтенцій поклоніння ані іконі, ані першообразу. Іконі можуть поклонятися ті люди, які вірять Богові задалегідь і готові Йому поклонятися. Проте ця інтенція існує незалежно від ікон, а зумовлена людською вірою. На думку іконоборців, це означало, що ікони зайві, непотрібні, бо вірні можуть вірити й мати інтенцію поклоніння Богові й без ікон.

На таку аргументацію іконошанувальники змогли відповісти вченням, що ікони є намальованим благовістям. Цей аргумент змінював ситуацію. Адже якщо ікони щось сповіщають, а не лише нагадують, то вони тоді справді можуть сприяти формуванню інтенції поклоніння. Однак чи потрібне таке благовістя, якщо вже є Євангелія й віра

<sup>265</sup> Цит. по: Шичалин Ю.А. История античного платонизма (в институциональном аспекте). — М.: Греко-латинский кабинет, 2000. — С. 315.

формується під впливом слухання Благовістя, про що говорив ап. Павло. Іконошанувальники висували аргумент антропологічний: зір є не менш важливим і не менш інтелектуальним чуттям, ніж слух, а тому намальоване благовістя є ефективним. Іконоборці заперечували потрібність такого благовістя, наголошуючи на переважанні людської фантазії в зображенні Христа фарбами, на відміну від Євангелії, написаної апостолами під впливом Духу Святого. Таким чином, фідеїзм Філопона-Діонісія виступив проти людського конструювання й у царині теології, й у царині релігійної практики. Іконошанувальники змогли відповісти в межах цього фідеїзму: зображення Христа є сповіданням Його як Боголюдини, що постраждала за людство й воскресла. І саме після цього виникла головна інтрига дискусії, адже іконоборці заперечили можливість зображення воскреслого Христа, а також відкинули релігійну цінність Його зображень до смерті та під час смерті.

У побудові цієї аргументації іконоборці знову перебували під впливом Філопона-Діонісія. Згідно з уявленнями й іконоборців, й іконошанувальників, Христос до власної смерті мав людський вигляд, а саме був зовнішніми рисами подібний до власної матері. Портрет його був можливий. Кожен портрет передає зовнішній вигляд людини не вповні, а є лише подібним до самої людини. Щодо цієї тези всі погоджувалися й не висували вимоги цілковитої портретної подібності. За тих часів уже було встановлено канон зображення Христа, який є панівним і досьогодні. Альтернативне зображення Ісуса Христа як кучерявого семіта було маргіналізовано. Дискусії розгорнулися навколо іншої проблематики: наскільки релігійно-цінним є це зображення? Адже на іконі не зображено рис душі Христа й тим більше не зображено рис Його Божественності. Про що ж сповіщає ікона Христа? Євангеліє сповіщає саме про Його душу, про Його Божественні дії та риси. Ікона ж зображає лише зовнішній вигляд. Передавання будь-яких додаткових рис є справою фантазії іконописця та довільного сприйняття вірян. Зображення Христа в момент смерті є взагалі зображенням лише самого тіла, адже момент смерті полягає саме в тому, що душа залишила тіло. Христос як єдина жива реальність ніяк не зображується на іконах. Іконошанувальники на цю аргументацію відповідали, що ікони є сповіданням віри людей у Боготілення. Іконоборці ж закидали, що ікони не фіксують Божественності Христа,



адже не мають дій та рис Бога. Дій Бога вони не вчиняють, оскільки всі чудеса творить саме Бог. Рис Бога ікони не мають, бо риси Бога неможливо ні пізнати, ні описати чи то в теоретичних визначеннях, чи, тим паче, в образах чуттєвих. Іконоборці зазначали, що ікони є чуттєвими зображеннями, які не можуть бути знаками, що виражали б сповідання віри в Боговтілення та жертвну смерть Сина Божого. Таким знаком може бути хрест. Він є достатньо абстрактним, щоб виражати різні ідеї, зокрема й зазначене сповідання віри. Іконошанувальники зазначали, що хрест нічого не говорить про воскресіння, а може лише нагадувати про подолання смерті. Іконоборці заявляли, що останнього достатньо. Іконошанувальники наголошували на необхідності зображення саме Воскреслого Христа. Іконоборці ж звернулися до теорії Філопона-Діонісія про суттєве перетворення тіла Христа під час його воскресіння. Тіло Христа воскреслого подібне до тіла, що померло, але є суттєво іншим. Тіло Христа до воскресіння було суттєво смертним. Те тіло, що воскресло, є суттєво безсмертним. Воно не має безсмертя через зовнішній вплив благодаті, як в Адама до гріхопадіня. Воно є суттєво безсмертним. Це перетворення стає причиною всіх характеристик тіла Христа та причиною збереження лише подібності до тіла, що померло. Іконоборці наголошували на неможливості зображувати те тіло, яке не впізнавали апостоли, що розмовляли з воскреслим, те тіло, що проходило крізь зачинені двері тощо. Іконошанувальники слушно відповідали, що в Євангелії щодо причини невпізнавання учнями воскреслого Христа зазначено таке: очі їхні були стримані (Лк. 24:16). Тобто, це сталося з волі Божої через обмеження їхніх пізнавальних здатностей, а не через зміну стану тілесності Христа з природного матеріального на надприродний духовний. Іконошанувальники висунули також важливий аргумент: на тілі воскреслого Христа були рани, що зафіксовано у відомій євангельській сцені зі сповіданням віри апостолом Фомаю. Цей аргумент від Писання виявився вирішальним для утвердження вчення, що воскрес Христос саме з тим тілом, якому було завдано ран. Інакше було б незрозуміло, чому на новому суттєво безсмертному тілі Христа є ці рани. Наявність ран та інших слідів страждань на суттєво безпристрасному тілі не була б можливою. Крім того, Христос із суттєво безпристрасною тілесністю позбувся би своєї єдиносутності з наявним сьогодні людством, став би

схожим радше на ангела, ніж на реальних людей. Однак християнство вчить про воскресіння саме людських тіл, а не про набуття воскреслими якоїсь надлюдської, ангельської тілесності. Учення ж Філопона-Діонісія та іконоборців про майбутню суттєво безсмертну тілесність фактично передбачає, що ця «тілесність» не буде власне тілесною, матеріальною, а буде ідеальною. І навіть не просто ідеальною, а саме божественно-ідеальною. Але навіть за вченням Філопона-Діонісія, не кажучи вже про вчення Афанасія Александрійського, каппадокійців і Максима, всі створені істоти можуть бути вічними та безсмертними лише завдяки благодаті. Ідеальне існування ангелів і людських душ може продовжуватися вічно не завдяки їхній «ідеальності» чи «простоті», а тільки завдяки Божому дару безсмертя. Ідея Філопона-Діонісія про творіння людських тіл із суттєвою ознакою безсмертності суперечить вихідним засадам візантійського неоплатонізму загалом, і системи Філопона-Діонісія зокрема. Адже безсмертність суттєво належить лише Богові й не належить навіть душам і ангелам. Чому ж тоді Бог буде творити людську тілесність і тілесність усього світу як суттєво безсмертні? Це було б перетворенням людства та світу на самого Бога, а отже, поверненням від християнського неоплатонізму до неоплатонізму античного, політеїстичного. Таким чином, останній аргумент іконоборців ґрунтувався на такому твердженні системи Філопона-Діонісія, яке суперечило самій цій системі як цілому. Усе це дає змогу зробити висновок про те, що іконошанувальники перемогли не лише політично, а й інтелектуально. Ця перемога була подією не лише в релігійній сфері, а й подією в історії ідей, явищем у філософській та філософсько-теологічній сферах. В історії культури це уможливило всі майбутні візантійські мистецькі досягнення, а в історії візантійської теології та філософії закріпило панівне становище візантійського неоплатонізму есенціалістичного типу.

### ***Спроба подолання візантійського неоплатонічного есенціалізму в містичній теології Симеона Нового Богослова***

Після іконоборців другим викликом для есенціалізму візантійського неоплатонізму стала містика Симеона Нового Богослова. Фактично цей виклик залишився без відповіді. Такого роду явище засвідчило слабкість есенціалізму, а тому заслуговує на спеціальний аналіз.

Якщо Максим і Діонісій про власний інтелектуальний та містичний досвід як джерело істини розповідали натяками, то Симеон говорив про це відверто. У цьому він типологічно подібний до Платина, який теж прямо заявляв про власний містичний досвід як джерело своєї філософії. Симеонові не забракло рішучості зробити сміливі висновки з візантійського есенціалізму, спричинивши в такий спосіб методологічну революцію. Бог як Сутність і Три Іпостасі справді існує. Для Симеона це означає, що, оскільки Бог існує, Він може й має бути пізнаваним. Через те, що Бог не є предметом чуттєвого пізнання й інтелектуальної інтуїції, Він має бути пізнаваний містично. Цей висновок Симеона підтверджувався наявністю у нього самого багатого містичного досвіду. Уся його творчість є продуктом його містичного життя, й у тому, що Симеон переживав надприродні піднесення, сумніватися не доводиться.

Із власного містичного досвіду Симеон робить надзвичайно важливий висновок: пізнаваним у містичному екстазі є Сам Бог, сама Сутність Бога, Самі Три Іпостасі, Сама Боголюдина Христос. Симеон наголошує, що як містик пізнавав не прояви чи дії Бога, а саму Сутність Бога. Тут бачимо використання понять візантійського есенціалізму: Симеон відрізняє Бога самого по собі як Божу сутність від проявів Бога як Божих дій. І твердить, що містики пізнають саме Божу сутність. Його вчення є максимальним гносеологічним оптимізмом, і цей оптимізм є наслідком не теоретичних рефлексій, а містичних досвідчень самого Симеона. Цей досвід пов'язаний з євхаристійним причастям до людинності Христа, а відтак — і до Його Божественності. Це євхаристійне спілкування є безпосереднім у кожному своєму кроці.

Для безтілесних по сутності зовсім невидимий Ти,  
Адже природою Ти неприступний, та я Тебе бачу,  
Й сутність природи Твоїї зі мною вся перемішалася,  
Й невіддільно в Тобі обидві вони перебувають:  
Природа — це сутність Твоя, як і сутність — природа.  
Плоть споживши Твою, причащаюсь Твоїй я природі,  
Отже, і сутності, Боже, Твоїй причащаюся,  
Спадкоємцем у Бога та причастником Божим буваючи<sup>266</sup>.

<sup>266</sup> Симеон Новый Богослов. Прииди, Свет истинный. Избранные гимны: Стихотвор. пер. с греч., примеч., послесл. игумен Иларион (Алфеев). — СПб.: Алетея, 2000. — С. 63.

Євхаристійний реалізм, який розвивав у VII столітті Максим, для Симеона стає основою його абсолютного гносеологічного оптимізму щодо пізнання всього Христа, а відповідно — й Божественності. Проте навряд чи Симеон читав Максима та перебував під його впливом, учення Симеона — наслідок власного містичного досвіду.

Пережиття Симеона — яскраво персоналістичні та суб'єктивні, їхня правдивість для нього самого — безсумнівна. На підставі власного досвіду Симеон кидає виклик усій сучасній йому візантійській філософії та теології. Він не звертається до жодних об'єктивних джерел істини, до жодних способів зовнішньої верифікації власних тверджень. Жоден візантійський містик не мав такої відваги, й усі завжди намагалися дотримуватися традиції. Для Симеона ж має значення лише подія Христа, лише Бог і власний досвід Богоспілкування. Уся традиція перевіряється на істинність особистим досвідом Симеона, а не навпаки. Істина — це сам Бог, сам Христос. Знання істини — це знання Христа, знання Бога.

Радикальність Симеона в претензії на володіння істиною є абсолютною. У цьому він переріс як особистість культурні рамки середньовіччя. Проте як християнин, як людина релігійна й середньовічна він не створює культу власної особистості, й у цьому його відмінність від діячів Ренесансу. Симеон не розглядає свій досвід як ознаку винятковості чи геніальності, він вважає, що такий містичний досвід Богознання повинен мати кожен християнин. Навіть точніше: кожен християнин повинен мати саме Богоспілкування. Слово «досвід» наводить на думку про наявність чогось крім «Я» містика та Бога при події спілкування. За всієї незвичності та надприродності такого спілкування, Богопізнання для Симеона є саме спілкуванням, у якому його особистість і людинність безпосередньо спілкуються з Особистістю Христа, Бога і Людини.

Виходячи з безпосереднього містичного спілкування з Богом, Симеон знає, що Бог є Любов'ю за своєю Сутністю, що Бог — це Три Особистості, знає Кожну з Них, знає, що Христос є Спасителем, а Святий Дух освячує й обожнює. Такий Бог є пізнаваним. Симеон знає, і знає, що знає. Досвід Симеона не має жодних ознак нечіткості, неочевидності, розмитості. Бог є самоочевидним, і свідомість містика не може суперечити очевидності самого Бога. Однак за всієї незвичності джерела

своєї теології та незвичності її гносеологічного оптимізму Симеон залишається в межах візантійського неоплатонізму.

Бог є Трійця Свята,  
Трансцендентна Сутність,  
В Особистостях Трьох одна Природа<sup>267</sup>.

Містичне спілкування з Богом є екстатичним як для душі, так і для тіла людини.

Він Сам в душі являється,  
Світлюючи в серці слабосильному,  
Мене Він просвітаює знову  
Безсмертним світлом,  
Всі органи тілесні  
Промінням просвітаюючи мені<sup>268</sup>.

У випадку з Симеоном перед візантійським есенціалізмом постав і містично-релігійний виклик, і виклик інтелектуальний. На думку Симеона, реальне життя в Христі, про яке він сповістить візантійське суспільство, мусить захопити християн, а отже, відвернути від філософії та теології, яка є простим знання про Бога, а не живим і безпосереднім спілкуванням з Богом. Водночас основною позицією Симеона залишається есенціалізм, але в нього цей есенціалізм пов'язаний не з відносною чи абсолютною апофатикою, а з катафатикою. Адже Бог є Бог, і Він є знаним у своїй Божественності. Знаною є Божественна Сутність Христа, Божественна Сутність Трійці. Знаною є Особистість Христа, знаною є душа Христа, знаним є тіло Христа. Знаним є Святий Дух. І знаним є Бог Отець. Та чи можна такий катафатизм назвати абсолютним? Адже, на думку Симеона, очевидно, що Бог у всьому є нескінченним. У пізнанні містики торкаються самого Бога, але не можуть охопити Його всього, усю Його нескінченність. Таким чином, катафатика Симеона радикальна, бо визнається можливим знання Бога самого по собі. Проте ця катафатика не є абсолютною, оскільки знання всього нескінченного Бога

<sup>267</sup> Симеон Новый Богослов. Прииди, Свет истинный. Избранные гимны: Стихотвор. пер. с греч., примеч., послесл. игумен Иларион (Алфеев). — СПб.: Алетей, 2000. — С. 130.

<sup>268</sup> Там само. — С. 79.

очевидно неможливе. Симеон не вчить про таке подолання містиком власних обмеженостей, яке б робило його безмежним і тотожним із безмежним Богом, який був би відповідно абсолютно приступним. Містик завжди залишиться істотою обмеженою, й у цьому полягає гарантія збереження його самоідентичності, людської та особистої. Симеон залишається містиком саме християнським і не переходить до містичного пантеїзму. Саме цим і слід пояснювати те, чому радикальний катафатизм його містики не переходить в катафатизм абсолютний. І саме з цієї причини у творах Симеона зустрічаємо слова про непізнаваність Бога.

Критичний потенціал учення Симеона було оцінено його сучасниками. Адже все його вчення підводить людину до невтішного висновку: якщо Бог є пізнаваним і людина є істотою високого та незбагненого поклонання, то так зване звичайне життя, звичайна мудрість, звичайні філософія та теологія є зрадою Бога, є блуканням серед ідолів.

Здійснений аналіз дає змогу зробити такі висновки. Намагання звільнитися від есенціалізму на основі ареопагітизму було філософською тенденцією в теології іконоборців. Для подолання кризи візантійські есенціалісти були змушені використати теорію образу Максима Сповідника. Схоластицизм візантійського есенціалізму зазнав критики з боку містика Симеона Нового Богослова, який до того ж заперечував учення про непізнаваність Божественної сутності. На основі власного містичного досвіду Симеон твердить про реальний «дотик» до Божої Сутності під час Євхаристії, наголошує на можливості та необхідності для християн безпосереднього містичного пізнання Божої сутності. Містична теологія Симеона підготувала ґрунт для виникнення неoareопагітизму в ученні Григорія Палами.

#### **4.4. 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 логіки<sup>269</sup>. 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 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.

Вірності візантійців александрійському неоплатонізму сприяли й традиції викладання філософії в Константинополі. Університет («Аудіторіум») у столиці Візантії було засновано в 425 році імператором Феодосієм II. При заснуванні університету передбачалося, що до його штату належатиме 31 викладач: 28 риторів і граматиків, два юристи й один філософ. Викладачі були чиновниками, отримували платню, мали

<sup>269</sup> Вони вміщені в кн.: Photius. Logoi kai Omilia. Ed. S. Aristarxos. — Vol. I. — Konstantinopolos, 1900.



бути християнами та не могли викладати приватно. Вищу освіту можна було також отримувати й у приватних школах, а з часом — і в Патріаршій школі. Викладачів цих шкіл затверджував імператор. Державний університет був закритий при імператорі Фоці (602–610). Іраклій (610–641) відновив університет у Константинополі. Першим викладачем філософії при Іраклії став Стефан — останній александрійський неоплатонік. Саме при ньому в Константинопольському університеті було встановлено систему викладання, яка в усьому наслідувала александрійську неоплатонічну пайдею. Університет було закрито наприкінці 20-х років VIII століття першим імператором-іконоборцем через захист викладачами та студентами практики шанування ікон. Після перемоги над іконоборцями в середині IX століття викладання було відновлено. У другій половині IX століття завдяки патріархові Фотію було суттєво збагачено бібліотеку. Існування систематичного викладання філософії в X столітті підтверджується завдяки анонімним листам професора Константинопольського університету. У 1045 році відбулася реформа університету: було створено кафедри права та філософії, надано більших привілеїв викладачам. Але вже 1082 року, під час репресивних дій проти Італа та його учнів, університет закрили. Кафедру філософії перемістили до штату Патріаршої школи. Держава підтримувала викладачів цієї кафедри до завоювання Константинополя хрестоносцями у 1204 році.

Викладання філософських дисциплін у вищій школі починалося з логіки. Як посібники для вивчення логіки використовували «Органон» Аристотеля та «Ісагогу» Порфирія. Паралельно вивчалася історія філософії, тобто учнів знайомили з поглядами відомих античних філософів, розповідали про особливості їхніх систем. На другому етапі філософської освіти вивчали математичні дисципліни та натурфілософію за посібниками, написаними ще за доби еллінізму. Арифметику вивчали за «Вступом в арифметику» Нікомаха з Гераси та «Арифметикою» Діофанта. Геометрію — за працями Евкліда «Начала» та «Метрикою» Герона Александрійського. Обов'язковим було засвоєння «музики» (теорії гармонії). Натурфілософські дисципліни передбачали студіювання астрономії (з елементами астрології), фізики (разом із біологією). Астрономію викладали за творами Евкліда, Арата зі Сол, Геміна — авторів I ст. до н. е., але найпоширенішим був «Альмагест» Птоломея.

В астрономії панували теорії геоцентризму та кулеподібності Землі. Фізику вивчали за творами Аристотеля та його неоплатонічних коментаторів. На третьому етапі вивчали філософську метафізику. Заняття проводили за неоплатонічною схемою — коментували «Метафізику» Аристотеля та вибрані діалоги Платона. Філософія вивчалася переважно як філософська теологія, вчення про Першопричину.

Викладачі філософії століттями зберігали традиції візантійського есенціалізму, викладаючи відповідним чином філософію загалом та логіку зокрема. Найвідомішим серед викладачів філософії Константинопольського університету став Михаїл Псел. Його коментарі до логічних творів Аристотеля — це перифрази творів александрійських неоплатоніків. 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 вавілонян. 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.

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 Якесь непізнавана Інша Природа. Бог — безмежний силою, безпочатковий, нескінченний і вічний». 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. 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 було наслідком придворних інтриг. Фактично в цьому акті засудження викладалися стандартні звинувачення християнської ортодоксії на адресу античної філософії. 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.

Деякі сучасні дослідники намагаються довести прокля́нство Псела та Італа через виявлення аналогій між їхнім ученням про Трійцю та теорією 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 прокля́нства, 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. 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», 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 одиницьностей («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 сущого 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 сущого 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 Одинцею 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 спасє 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 приходить 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 цідковито 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 послав 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 посиланнями 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 перефрази 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, намічено перехід до неоареопагітизму, який розквітне згодом у вченні Григорія Палами.

---

## **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: Ареопігетик, Максима та візантійських есенціалістів.

Дослідження пізньовізантійського неоплатонізму ще не вийшли за межі первинного аналізу, здійсненого в працях І. Мейєндорфа<sup>270</sup>, Р. Сенкевича<sup>271</sup>, І. Медведєва<sup>272</sup>, К. Ієродіакону<sup>273</sup>. Виразно питання про

---

<sup>270</sup> Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Patristica Sorbonensia 3. — Paris: Editions du Seuil, 1959.

<sup>271</sup> Sinkewicz R.E. A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // Journal of Theological Studies. — 1980. 31:2. — P. 489–500; Christian theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early XIVth c. The Capita 150 of Gregory Palamas // Mediaeval studies. — 1986. 48. — P. 334–351; Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. — Turnhout, 2002. — P. 131–182; St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the Capita 150 // Θεολογία 57. — 1987. — P. 857–881; The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval studies. — 1982, 44. — P. 181–242.

<sup>272</sup> Медведєв И.П. Истоки философской мысли в Византии XIV–XV вв. // Культура Византии. XIII — первая. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб.: Алетейя, 1997; Особенполовина XV в. — М.: Наука, 1991. — С. 242–254.

<sup>273</sup> Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Ed. K. Ierodiakonou. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 219–236.

паламізм як особливу форму неоплатонізму було порушено в статті Р. Вільямса «Філософські основи паламізму»<sup>274</sup>. Р. Вільямс звернув увагу на те, що вчення Палами та його послідовників про Божу діяльність є різновидом загальної для всіх неоплатоніків теорії еманации. Цей же дослідник доводив, що концепція паламітів про абсолютну трансцендентність і непізнаваність Божої Сутності виникло під впливом неоплатонічного вчення про Єдине.

Однак загалом історико-філософське вивчення паламізму як особливого етапу в еволюції візантійського неоплатонізму лише розпочинається. Зокрема ще немає адекватного історико-філософського осмислення виникнення, еволюції та завершення розвитку паламізму. Головною причиною такого стану речей є конфесійна позиція більшості дослідників. Наприклад, І. Мейендорф безпідставно вважав паламізм екзистенційною концепцією. А. Лосев характеризував паламізм як особливий візантійський платонізм. Грецькі православні дослідники намагалися довести тотожність паламізму з філософською теологією Максима та каппадокійців. Католицькі дослідники до середини минулого століття говорили про єретичність, абсурдність, суперечливість паламізму. В останні десятиліття з'явилась нова начебто «єкуменічна» тенденція — заперечувати існування принципових відмінностей між паламізмом і томізмом. Протестантські дослідники наголошують на відмінності теорій паламізму про Бога й богопізнання від біблійних учень.

Історики філософії, вільні від конфесійної заангажованості, з великими труднощами намагаються відшукати можливості осмислення паламізму як особливого етапу візантійської філософії та теології. І. Медведєв вважає, що паламізм був різновидом антизахідного містицизму, який протистояв прозахідному гуманізму. К. Ієродіакону стверджує, що паламізм — це «антилогічний рух» у візантійській філософії.

На нашу думку, адекватна історико-філософська 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 звернув увагу на схоластичні елементи в теології Палами. Справді, посиляючись на містичний

<sup>274</sup> Williams R. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review 9, 1977. — P. 27–44.

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 «Тріад 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 компоненту в його поглядах не ставить під сумнів наявність містичного й ірраціонального компоненту. 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) схильні без ґрунтовних підстав перебільшувати вплив томізму та латинської схоластики на цих візантійських неоплатоніків і говорити про синтез у їхній творчості паламізму й томізму. 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.

***Передумови трансформації візантійського есенціалізму  
в паламізм: полеміка з католицькою теологією  
та візантійським платонізмом***

Паламізм виник і розвивався в перебігу дискусії щодо католицької тріадології та полеміки Григорія Палами з візантійськими платоніками Варлаамом, Акіндином і Никифором Григоріою.

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 еманції.

Августин заперечує наявність у Бога «енергій» чи еманцій. 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 цікавито Його сутністю. Він цілковито є Розумом, Волею, Діяльністю, Благот тощо. Така логіка дає змогу ототожнити християнського Бога та Благо платонівської «Держави». Цей Бог є Сущим і тому Він є Благот, трансцендентним щодо всіх створених сущих. 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. 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 Сина 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 Ареопітиків, 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. 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.

### ***Основні принципи філософської теології Григорія Палами***

Згідно з Паламою, в Бозі слід розрізняти сутність та суттєву діяльність як окремі реальності («прагма», буквально — речі), 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 міліарди 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 скінчених речей. Нескінченні ж промені самі по собі не можуть бути сприйняті органами пізнання скінченної істоти. І Палама пропонує прийняти неоплатонічну модель екстатичного пізнання. Нескінченні промені можна пізнати силою самих нескінчених 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 сформували 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.

Помилковою є також довіра до містичних відчуттів. Упевненість 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.

### ***Філософська теологія Григорія Палами як неоареопагітизм***

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. Зазначмо, що їхня онтологія Бога випливала 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 — бездіяльного. 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 бездіяльного Бога та Божої діяльності, які реально розрізняються.

Отже, на думку Палами, Бог сам по собі — бездіяльнісний, 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. 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. Тому при зверненні розуму до такого Бога він відкритий для споглядання. Побачити ж діяльність Бога Діонісія міг лише тоді, коли спостерігов його діяльність щодо створеного. Сам же по собі Бог у Діонісія енергіями не «світився». Таким чином, Палама приходить 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 Григорія Палами про Трійцю***

Теорія Палами про Бога самого по собі як непізнавану сутність ускладнюється тим, що сутність ця є триіпостасною. Ці Три Іпостасі, згідно з Паламою, є пізнаваними настільки, що стосовно них можливі аподиктичні судження. Таким чином, 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. 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 пізнаним 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 непізнаності 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, 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 нерациональних засадах. А саме, Палама для власних аподиктичних силогізмів про походження Іпостасей Сина та Святого Духа вихідними засновками робить висловлювання Діонісія Ареопагіта. 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<sup>275</sup>.

Підставою для першого та другого засновків стали цитати із сьомої книги «Про Божественні імена». 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,

<sup>275</sup> Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Ed. K. Ierodiakonou. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 230–231.

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 й Син 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 «філіокве».

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 самостійності функції завершення чи освячення може приводити лише до висновку про те, що Святий Дух — це окрема Іпостась<sup>276</sup>, 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 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.

### ***Внутрішня суперечливість філософської теології Григорія Палами***

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 посилань на дані містичного досвіду.

Саме з огляду на суперечливість доктрини Палами та неможливість її доведення в межах традиційної для візантійського неоплатонізму

<sup>276</sup> Саме такий хід думки в творі Василя Великого «Про Святого Духа».

методології, в перемозі самого Палами та його прибічників у дискусіях з візантійськими платоніками головну роль відіграли безпосередні посилання 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 посилання 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. Посилання 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 посилань на цього автора й тим паче цитування. Візантійські платоніки намагалися витлумачити в душі 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 еманції-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. Зазначмо, 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 посиланнями 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 посилань 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. 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 обожнення. 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 обожненим? 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. 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 уможливлює існування світу, відрізняється від причетності, яку дарує обожнення? 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 таку кількість суперечностей, що не могло перемогти як система філософська й теологічна. Перемога Палами була зумовлена аналогічністю його вчення 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.

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 феодалної 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 анти-метафізичну 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 Кідоніса та його брата Прохора Кідоніса (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 Григорою. 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 Дмитрія 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» (Книга Вихід, 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 Божя сутність. За Томою Бог мислить як Існування — цілковито й нероздільно. Так само саме Божественне Існування є Волею. Так само Воно є Могутністю, є діяльнішим. 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 дієвою 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 добродісною. 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 «блаженим 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 обожнення. 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 непізнаним 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 блаженим. У цьому виявляється поціновування 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 занепасти 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»<sup>277</sup> заснований на логіці. Згідно з Кідонісом, «докази й умовиводи — це те, що відрізняє людей від тварин»<sup>278</sup>, а аподиктичне виведення — це те, що відділяє наукове знання від людських довільних суджень.

Спроба Ніла Кавасила 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

<sup>277</sup> 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. 366.

<sup>278</sup> Ibid. — P. 388.

від ідеалу філософської теології, перехід на позиції ірраціоналістичної та фідейстичної 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 теорем, які нібито аподиктично виводилися з однієї-єдиної тези «Єдине існує». Каліст запозичує лише ті проклавські 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 прокля́нство Каліста Ангелікуда. Це вчення аналогічне до класичного візантійського прокля́нства 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», покликаного 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 прокля́нства, виражених переважно у «Главах про єднання з Богом і споглядальне життя». На основі цих двох творів Каліста можливою 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 [Уп. 14–15]. Ця єдність забезпечується не

множиною предметів, а Єдиним, що є причиною будь-якої єдності [Un. 9, 14]. Єдине структурує множину й уможливляє її існування. Множина не може породити Єдине, що трансцендентне щодо неї [Un. 14]. Множина не може породити також і саму себе. Лише Єдине може спричинити множинність, яку воно об'єднує [Un. 14, 17].

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 еманції [Un. 17]. Єдине саме по собі стає трипостасним. Цей процес є «внутрішньою» еманцією, 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 [СТh. 219]. Таким чином, з філософської теології вчення Каліста починає перетворюватися на догматичну теологію.

Другий вид еманції, 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<sup>279</sup>. Також Каліст стверджує, що існування енергій необхідно визнавати, оскільки саме завдяки ним можливе обожнення<sup>280</sup>. Проте специфіка теології Томи, якому Каліст закидає відсутність теорії про енергії, саме й полягає у відмові від центрального для візантійського неоплатонізму вчення про обожнення. Каліст вважає, що відмова від вчення про обожнення через причетність до благодаті, до енергій веде до необхідності визнання обожнення через причетність до

<sup>279</sup> Papadopoulos S. G. *Orthodoxe kai sxolastike theologia*. — Athenai: Organismos ekdoses didaktikon biblion [без року видання]. — Р. 29–30.

<sup>280</sup> Ibid. — Р. 33.

сутності Бога, що є нібито теорією пантеїстичного єднання з Богом. Однак Тома й візантійські томісти не визнавали необхідності будь-якої доктрини обожнення, 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 сущих — нескінченні» [СТh. 397]. Кожна єдина сила — воля, мислення, творчість — походить від сутності Бога, а множинності енергій — від сил<sup>281</sup>. 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 вособлюється як певний бог чи множина богів.

Третій вид еманції — 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 сущого 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

<sup>281</sup> Papadopoulos S. G. *Orthodoxe kai sxolastike theologia*. — P. 43.

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 ухилитися 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» [Un. 3]. 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» [Un. 3]. 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 просте 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 скінченим 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» [Un. 3]. 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» [Un. 3]. Тільки в синергії з нескінченними енергіями Того, Хто є безмежним згідно зі своїми 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 сущого й, звичайно, розуму... енергійно стало прагне до нерухомого та спокійного стану» [Un. 5]. Проте розум не може знайти природного для себе кінцевого спокою в собі та в будь-якому створеному сущому. Розум, що зупиняє свою увагу на будь-якому скінченному сущому, 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 сущих» [Un. 5]. 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» [Un. 18]. Природа розуму «завжди рухлива» [Un. 5]. 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» [Un. 5]. 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 [Un. 9, 25], 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» [Un. 25]. 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» [Un. 25].

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 безенергійність — Ю.Ч.), навіть на найкоротшу мить» [Un. 18]. 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 [Un. 25], а розум стає, відповідно до своєї діяльності, таким, яким є предмет його пізнання [Un. 25]. 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 [Un. 25]. Істинно єдиним є лише Бог [Un. 35], і в Його енергіях «є здатність об'єднувати розум, що зайнятий ними і сформований згідно з ними, з істинно єдиним» [Un. 17]. Споглядання божественних енергій як таких, що випливають із єдиного джерела й у нього прагнуть повернути все суще, робить можливим формування навички розуму під час добродісного праксису, теоретичного споглядання чи пізнання Божих енергій завжди «природно збиратися в спрямованості до єдиної причини» [Un. 17]. «Істинне та просте єдине є таким, що об'єднує [все]; і розум, що бачить його, мусить прийняти форму аналогічно до його єйдосу, мусить стати одиничноспоглядальним у єдиноейдосному стані» [Un. 33]. Оскільки розум любить умоосязну красу та природно прагне перейти від осягнення наслідків до пізнання причин, то практична синергія з божественними енергіями робить можливою для розуму трансценденцію до споглядання божественних логосів [Un. 18, 35], коли вони відкриваються як іманентна основа феноменальних речей, ноуменальних сущих, 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 [Un. 44]. 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 [Un. 44–45]. Тому розум споглядає те, що навколо Бога (*peri Theou*), тобто Його енергії [Un. 44]. Стосовно самої сутності можливе лише найвище мовчання (*sige*) [Un. 45].

Каліст вважає, що обожнення відбувається на рівні енергій. Розумна душа людини в стані обожнення має всі властивості Божої природи, однак не має цієї останньої. За сутністю людина залишається створеним сущим, 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» [Un. 20]. Онтологічну безодню між сутностями Бога та будь-якого створеного сущого неможливо подолати: «Адже, якби він (розум) змінився за сутністю, коли відчув та сприйняв обожнення (тому що він обожнюється 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» [Un. 20]. 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 [Un. 25, 20]. А бачить розум при єднанні з Абсолютом саме божественну енергію, а не трансцендентну сутність [Un. 20]. 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 обожнення людської природи є містичний досвід мовчазного «вченого незнання» щодо Божої сутності. Природною властивістю розуму є споглядання [Un. 43]. Через благодать для розуму відкрито божественні енергії [Там само]. Піднявшись у спогляданні божественних енергій до їхнього джерела, розум «нічого не споглядає» [Un. 43], тому що «дивиться в божественний морок» [Un. 43]. Однак він «споглядає власну незрячість, коли споглядає найпростіше єдине» [Un. 43]. Розум бачить, що він зупиняється, споглядаючи безформенне та єдиновидне Єдине [Un. 43]. Така «зупинка розуму настає після трансцендентного осяяння світлом» [Un. 43], тобто після пізнання божественних енергій. На думку Каліста, розум силою Божою споглядає енергії Абсолюту як прояви (prophainomena) Божої таємності [Un. 45]. «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» [Un. 45]. 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 неоплатонізму. Він переходить на позиції фідеїзму й містицизму, відмовляється від ідеї філософської теології. Для візантійських неоплатоніків від Діонісія Ареопігита 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 еманційних 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<sup>282</sup>. 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 прокланство. 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

---

<sup>282</sup> 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. 369–370.

Його Божественна природа. Візантійські томісти наголошували на тому, що кожен вірянин, приймаючи євхаристійні дари під видом хліба, причащається людської плоти 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 добродішні 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 добродішні люди причащаються лише енергії Бога, то навіщо потрібне це таїнство, адже аскети-ісихасти, 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» 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 Божественній 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 по суті 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» [Euch. 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 пришествя [Liturg. 425C]. Силою, що звершує сакраментальне перетворення, є не енергія Бога, а Святий Дух [Liturg. 428AB]. 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 [Liturg. 428B]. 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 еманациї. 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 освячення. Миколай відмовляється вбачати в молитовному екстазі таке ж джерело освячення й обожнення, 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» [VCh. IV, 20]. 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» [VCh. IV, 8]. 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 сповідування 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 — інтенційально. 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 обожнення, притаманний візантійському неоплатонізмові. Згідно з цим ідеалом, людина не може володіти Божественними властивостями. Обожнення 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 обожнення в інтерпретації Палами, Миколай пропонує ідеал життя Бога в людині. Ідеал Палами зумовлено його неоплатоністичною 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»<sup>283</sup>, 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

<sup>283</sup> Cabasilas Nicolas. *Κατὰ Πυρρωνος* // Dimitrakopoulos G.A. *Νικόλαος Καβάσιλα. Κατὰ Πυρρωνος. Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός και αριστοτελικός αντισκεπτικισμός στη βυζαντινή διανοήση του 14 αιώνα*. — Αθήνα: Παρουσία, 1999. — P. 18–20.

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 евхаристії. Світло та життя властиві людині лише тому, що Бог присутній у вірному. Ця присутність — це присутність 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» притримане неоплатонічному вченню про каузальність. Згідно з цим ученням, «повернення» є останньою стадією еманції. 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 не потрібна. Кавасилу не цікавить генеза людини, що була б пов'язана з еманцією 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 еманції. Таким чином, у Кавасили немає перетлумачених на християнський ґрунт 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 «статуй» божественного первня 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 еманції 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 «Таумачення 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 смислом призивання 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, обожнення 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 купності 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. 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 акцидентціями, 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. Схолярій 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. Схолярій 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 Схолярій 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» — Схолярій 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 Схолярій 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. Схолярій заперечує, що під час пізнання Бога відбувається часткове ототожнення людського розуму з енергіями Бога й настає обожнення людини.

Геннадій твердить, що інтуїтивне знання розумом суттєвих властивостей Бога не означає знання всієї сутності та можливості метафізичного визначення Бога. На думку Схолярія, знання, яке має суб'єкт під час інтуїтивного споглядання Бога, не може бути виражене у філософських

і теологічних поняттях. Адаже всі поняття, як вважає Геннадій, є продуктом діяльності дискурсивного розсудку. Інтуїтивний розум не породжує жодних понять. Розрив між дискурсивним та інтуїтивним стає в Схолярія 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 Схолярієм, 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 Схолярія визнання можливості інтуїтивного знання Бога є залишком неоплатонічного вчення.

Залишки філософії візантійського неоплатонізму у світогляді Схолярія ще є значними. Його інтерпретація аристотелізму визначена традицією неоплатонізму загалом і візантійського неоплатонізму зокрема. Наприклад, у дискусії з Пліфоном Схолярій намагається довести, що Бог в Аристотеля є не лише цільовою причиною для світу, а також і дією, творчою. Згідно з Геннадієм, ані Аристотель, ані Платон у «Тімеї» не вчили про творіння світу так, як про це вчить християнство. Та вони однаково наближалися 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. Схолярій натомисть 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. Схолярій 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, Схолярій 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 Схолярія не були симетричними. Адже Пліфон наголошував на перевазі Платона, а Схолярій — лише на рівності Аристотеля з Платоном.

Пліфон вельми шанував Платона через його вчення про світ ідей, які Пліфон вважав богами. Згідно зі Схолярієм, 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. Схолярій вважає, що Бог Аристотеля сам є Формою для світу та Метою всього. Він також є причиною руху та дією причиною світу. А ідеї Платона не можуть бути самі по собі причиною руху світу, тобто причиною його появи та розвитку. Схолярій 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. Схолярій 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 неопанізм.

Під час турецького поневолення Греції панівною течією став саме християнський аристотелізм. Саме його викладав своїм учням у Стамбулі Геннадій Схолярій. 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<sup>284</sup>. 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<sup>285</sup>. Сам Коридалевс був учнем видатного італійського неоаристотеліка Чезаре Кременіні, який поєднував аристотелізм, очищений від теологічних інтерпретацій, із даними емпіричних наук того часу<sup>286</sup>. У традиції, започаткованій Коридалевсом, основою викладання стало вивчення логічних творів Аристотеля, його «Фізики» та трактату «Про становлення й загибель»<sup>287</sup>. У XVII та на початку XIX століття ця традиція зазнала трансформації під впливом філософії Просвітництва в її поміркованому й метафізичному викладі у К. Вольфа<sup>288</sup>. У другій половині XIX і на початку XX століття в православній думці взагалі переважав вплив шеллінгіанства та платонізму<sup>289</sup>.

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 Ареопігита. До появи на початку XX століття неопатристики візантійський неоплатонізм справляв вплив на культуру православних народів лише опосередковано, через чернечу практику ісихазму, найвищими центрами якої були Афон, Нямненький монастир у Молдові та Оптина пустинь у Росії. Цей опосередкований вплив, позбавлений

---

<sup>284</sup> Китромилидис П. Эпоха Просвещения в Греции /Пер. с новогреч. М. Грацианского. — СПб.: Алетейя, 2007. — С. 19.

<sup>285</sup> Там само. — С. 19–20.

<sup>286</sup> Там само. — С. 19.

<sup>287</sup> Там само. — С. 20, 21, 22–23.

<sup>288</sup> Там само. — С. 35–44.

<sup>289</sup> Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. — М., 1980; Тихолаз А.Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX — поч. XX ст. — Київ: Паран, 2002; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — К.: Путь к истине, 1991.

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 та узагальнення***

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 прокля́нством, 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 прокля́нством, 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 релігійознавчого 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, надбудована над християнською догматичною теологією. 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 унаслідовав 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 Ареопігита до Геннадія Схолярія — 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 Ареопігиту. Згідно з уточненим датуванням цей корпус було створено у 510–520-ті роки. Уточнення дати написання стає ключем до розв'язання проблеми авторства Ареопігитик, оскільки уможливає припущення, що корпус було написано Йоаном Філопоном. Це означає, що першим візантійським неоплатоніком було створено велику кількість творів: коментарі на твори Аристотеля, «Ареопігитики», 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 Врієнтія, Каліста Ангелікуда, Феофана Нікейського, Миколая Кавасили, Марка Ефеського, Геннадія Схоларія — та їхніх опонентів — Варлаама, Акіндіна, Никифора Григори, Прохора й Димитрія Кидонісів, Плїфона. Сьогодні практично всі твори візантійського неоплатонізму видано, що уможливає 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. Фестужер, 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 Порфірія 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 спричиняють різні види «елінізації» та «філософізації» християнської теології. «Елінізація» і «філософізація» нарастають від мінімальної в антиметафізиці та філософії надбуття до максимальної в есенціалізмі.

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 акцентується завдяки тому, що матерія мислиться як тривимірна протяжність, як матеріальна субстанція, що має власну конкретність одразу, а не є «небуттям», вічним і абсолютним. 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». 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 «навERNення — 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 еманції, 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 своєї 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. Немоżliвим 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.

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 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. 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 «розрізень 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.

Максим Сповідник учить, що логіка має бути логікою буття, а тому заперечує вчення про генади сутностей у Проклівському та каппадокійському варіантах. Логіка для Максима вже не є лише інструментом розсудку, а виступає результатом та багато в чому змістом «теорії» — інтелектуального споглядання. Логіка стає засобом для виразу не лише пізнаваного буття загалом, а й пізнаваних особистостей. Максим створює в межах візантійського неоплатонізму перший варіант пристосування логіки до потреб ортодоксії.

Максим створює власний варіант християнської переінтерпретації вчення Прокла про еманацию. Він додає до проклівської еманацийної тріади «перебування-вихід-повернення» четвертий елемент — «нове перебування». У результаті з'являється можливість вчити про нетотожність кінця розвитку світу до його початку. «Перебування» інтерпретується Максимом як буття ідей-логосів; «вихід» — як акт створення з нічого речей та істот; «повернення» — як процес еволюції створеного до стану довершеності; «нове перебування» — як досягнення довершеності

та надприродне єднання з Першопричиною. Від свободи створеного залежить лише етап «повернення», тоді як інші три елементи еманції цілком є даром Бога-Буття. Для Максима «повернення» не є процесом дематеріалізації та очищення. «Повернення» — це засвоєння Божих чеснот, знань і життя, тобто поступове присвоєння особистістю змісту Божественного. Людина створена як символ Бога, а в процесі повернення вона стає відображенням Бога. Людина та світ самі по собі й унаслідок «повернення» символізують Бога та містерію єднання душі з Богом всіма своїми смисловими структурами.

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.

У філософії історії Максима Сповідника досягнення людської довершеності стає завданням не лише життя окремого містика чи церковної спільноти, а й усієї історії людства. Сенсом загальної історії є моральна історія людства, що мала би бути прогресом моральності, а тому процесом «повернення» до Бога. Згідно з Максимом, гріхопадіння Адама та зіл вчинки всіх людей загалом є нічим іншим як недотриманням морального закону. Священну історію Сповідник поділяє на дві частини. Перша мала на меті втілення Бога. Друга присвячена завданню обожнення людей. Всесвіт як просторово-темпоральна реальність, людство, Церква існують у спрямованості до майбутньої смерті та воскресіння, після якого настане вічне існування. Уже під час євхаристії просторово-часові обмеженості звичайної людської історії для християн зникають, і громада входить у вічну священну історію Христа. Літургійний час — це вічність, літургійний простір — це Царство Боже. Причетність до Бога в часі та просторі змінюється на причетність до Бога в самому Бозі, у вічності та безмежності. Таке життя в Бозі життям самого Бога можливе лише як любов.

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 Влемід. 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. Другорядним 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. Намагання звільнитися від есенціалізму на ґрунті арепагітизму було філософською тенденцією в теології іконоборців. Для подолання кризи візантійські есенціалісти були змушені використати теорію образу Максима Сповідника. Схоластицизм візантійського есенціалізму зазнав критики з боку містика Симеона Нового Богослова, який до того ж заперечував учення про непізнаваність Божественної сутності. На підставі власного містичного досвіду він учить про реальний «дотик» до Божої Сутності під час євхаристійного причастя. Критика візантійської схоластики не веде до виникнення візантійського ренесансу саме через євхаристійний реалізм. 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 Порфірія, 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 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 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.

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. Логіка розвитку візантійського неоплатонізму була прямо протилежною до логіки розвитку античного неоплатонізму. Перехід від візантійського неоплатонізму до християнського аристотелізму мав закономірний характер. Спадкоємність схоластичного способу мислення. 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.

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 сьогодні 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 традицій.

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 проклянства. Для філософії Філопона-Діонісія характерні філософія надбуття в теорії Першопричини, агностицизм, негативна антропологія. Друга форма візантійського неоплатонізму, створена Максимом Сповідником, методологічно є християнською переінтерпретацією проклянства. 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 Порфирія. 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 фідейзм в гносеології, генадична антропологія. Третім різновидом паламізму стало вчення Феофана Нікейського, Марка Ефеського, Миколая Кавасили та Геннадія Схолярія, 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 Схолярій 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 Схолярій 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.

---

## **Умовні позначення**

- 1 Char. — Maximus Confessor. Capita de charitate. Centena I // PG 90, 960–984.  
Цитується за параграфом у сотниці.
- 1 TO — Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica. Centena I // PG 90, 1083–1124. Цитується за параграфом у сотниці.
- 2 Char. — Maximus Confessor. Capita de charitate. Centena II // PG 90, 984–1017. Цитується за параграфом у сотниці.
- 2 TO — Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica. Centena II // PG 90, 1124–1173. Цитується за параграфом у сотниці.
- 3 Char. — Maximus Confessor. Capita de charitate. Centena III // PG 90, 1017–1048. Цитується за параграфом у сотниці.
- 4 Char. — Maximus Confessor. Capita de charitate. Centena IV // PG 90, 1048–1073. Цитується за параграфом у сотниці.
- Amb. — Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91, 1032–1417.
- Cap. quing. — Maximus Confessor. Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio // PG 90, 1177–1392. Цитуються за главами.
- Cat. — Aristoteles. Categoriae.
- CCSG — Corpus Christianorum. Series graeca. Turnhout, 1978—.
- CH — Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. Ed. G. Heil. // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. — посилення в цьому критичному виданні — за пагінацією Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia // PG 3.
- CP — Joannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum, ed. H. Rabe, Leipzig: B.G. Teubner, 1899.
- CPG(S) — Clavis Patrum Graecorum / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1974–1998. Vol. 1–5, Supplementum.

- CTh. — Callistus Angelicoudis. Contre Thomas d'Aquin. Introduction, texte critique par S. Papadopoulos, Athenes, 1970. Цитується за параграфами.
- Dial. — Joannes Damascinos. Dialectica // PG 94, 518–676.
- DN — Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus. Ed. B.R. Schula // Corpus Dionysiacum. t. I. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. — посилення в цьому критичному виданні — за пагінацією Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus // PG 3.
- EH — Pseudo-Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia. Ed. G. Heil // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. — посилення в цьому критичному виданні — за пагінацією Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia // PG 3.
- Enn. — Plotinus. Enneades.
- Ep. — Maximus Confessor. Epistulae // PG 91, 364–649.
- Euch. — Gennadius Georgius Scholarius. Περὶ τοῦ μυστηριωδὸς σωματός τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. I. Paris, 1928. P. 123–136.
- Expos. — Joannes Damascinos. Expositio fidei orthodoxae // PG 94, P. 789–1228.
- Fides — Joannes Damascinos. De fide contra Nestorianos // Die Schriften des Johannes von Damascus. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. P. 238–254.
- In Phys. — Joannes Philoponus. In Aristotelis physicorum libros commentaria.
- Inst. th. — Proclus. Institutio theologica. Цитується за параграфами.
- Jacob. — Joannes Damascinos. Contra Jacobitas // PG 94, P. 1433–1501.
- Liturg. — Cabasilas Nicolas. Sacrae Liturgiae Interpretatio // PG 150, P. 367–491.
- Manich. — Joannes Damascinos. Dialogus contra Manichaeos // PG 94, P. 1505–1584.
- Met. — Aristoteles. Metaphysica.
- MT — Pseudo-Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia. Ed. M. Ritter // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. — посилення в цьому критичному виданні — за пагінацією Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia // PG 3.
- Myst. — Maximus Confessor. Mystagogia // PG 91. — P. 657–717.
- Or. Dom. — Maximus Confessor. Orationis Dominicae brevis expositio ad quemdam Christo devotum // PG 90, 872–909.
- Parm. — Plato. Parmenides.
- PG — Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857–1866. T. 1–161.

Phaedr. — Plato. Phaedrus.

Polit. — Plato. Politicus.

Princ. — Damascius. Дамаский Диадокх. De principiis.

Prolog. — Joannes Damascinos. Fons scientiae. Prologus. // PG 94, P. 521–525.

Pyrrh. — Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // PG 91, 288–353.

QD — Maximus Confessor. Questiones et dubia // PG 90, 785–856. Цитується за главами.

Relatio motionis — Relatio motionis // PG 90, 109–129.

Symp. — Plato. Symposium.

Th. Pl. — Proclus Diadochus. Theologia Platonica.

Thal. — Maximus Confessor. Ad sanctissimum presbyterum ac prepositum Thalassium de variis Scripture sacrae quaestionibus ac dubiis // PG 90, 268–785.

Theaet. — Plato. Theaetetus.

Tim. — Plato. Timaeus.

TLG — Thesaurus Linguae Graecae. [Electronica] Versio E [ 5 ] (2000).

Tomus alter — Tomus alter // PG 90, 136–172.

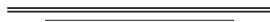
Un. — Callistos Cataphugiotis (Angelicoudis). De unione cum Deo et vita contemplative // PG 147, 836–941. цитується за параграфами.

VCh — Cabasilas Nicolas. La Vie en Christ / Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H. Paris: Edition du Cerf, 1989. Vol. 1: Livres I–IV; La Vie en Christ / Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H. Paris: Edition du Cerf, 1989. Vol. 2: Livres V–VII. Цитується за книгою і параграфом.

VD — Anastasii Sinaitae. Viae Dux (Hodegos) // PG 89, 36–310.

Vita — In Vitam ac Certamen sancti patris nostri ac Confessoris Maximi // PG 90, 67–109.

Volunt. — Joannes Damascinos. De duabus voluntatibus // PG 95, P. 128–185. Відсутні в цьому виданні фрагменти тексту цитуються за критичним виданням Joannes Damascinos. De duabus voluntatibus // Die Schriften des Johannes von Damascus. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. P. 173–232, із зазначенням Kotter, тому латинкою та сторінка.



## **Бібліографія: першоджерела**

- Aeneas Gazaeus. Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus // PG 85. — P. 872–1003.
- Aeneas Gazaeus. Theophrastus sive de immortalitate animae. Ed. M.E. Colonna. Napoli, 1958. — 68 p.
- Albert the Great. Super Dionysium de divinis nominibus. Ed. P. Simon // Albert Magnus. Opera omnia. Vol. 37, part 1. Munster: Aschendorff, 1972.
- Albinos. Epitome doctrinae Platonicae. Paris: Les Belles Lettres, 1945. — 173 p.
- Alexander Aphrodisiensis. De anima. Ed. I. Bruns. Berlin, 1887. — 100 p.
- Alexander Aphrodisiensis. De fato / Ed. I. Bruns // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Berlin, 1892. — P. 164–212.
- Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria Ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. — 837 p.
- Alexander Aphrodisiensis. De mixtione / Ed. I. Bruns. // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Berlin, 1892. — P. 213–238.
- Alexander Aphrodisiensis. Ἀπορίαι καὶ λύσεις. / Ed. I. Bruns. // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Berlin, 1892. — P. 1–116.
- Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 4. Transl. A. Madigan. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993. — 227 p.
- Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 5. Transl. W.E. Dooley. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994. — 224 p.
- Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics 2 and 3. Transl. W.E. Dooley, A. Madigan. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992. — 242 p.
- Ammonius. In Aristotelis Categorias commentarius. Ed. A. Busse. Berlin, 1895. — 106 p.
- Ammonius. In Aristotelis De Interpretation commentarius. Ed. A. Busse. Berlin, Reimer, 1897. — 272 p.
- Ammonius. In Porphyrii Isagogen sive quinque voces. Ed. A. Busse. Berlin, 1891. — 128 p.
- Ammonius. On Aristotle Categories. Transl. S. Marc Cohen, G.B. Matthews. London: Duckworth, 1991. — 170 p.

- Ammonius. On Aristotle's *De interpretatione* 1–8. Transl. D. Blank. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996. — 206 p.
- Ammonius. On Aristotle's *De interpretatione* 9. Transl. D. Blank. London: Duckworth, 1991. — 216 p.
- Anastasio Sinaitae. *Homiliae I de creatione hominis* // PG 44. — P. 1328–1345.
- Anastasio Sinaitae. *Homiliae III de creatione hominis* // PG 89. — P. 1151–1180.
- Anastasio Sinaitae. *Opuscula adversus monotheletes qui commutiter dicitur homilia tertia de creatione hominis* // Anastasio 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.
- Anastasio Sinaitae. *Quaestiones et responsiones* // PG 89. — P. 312–824.
- Anastasio Sinaitae. *Sermo I de in constitutionem hominis* // Anastasio 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.
- Anastasio Sinaitae. *Sermo II de in constitutionem hominis secundum imaginem Dei* // Anastasio Sinaitae. *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletes*. Ed. K.-H. Uthemann. Brepolis-Turnhout: Leuven University Press, 1985. — P. 35–48.
- Anastasio Sinaitae. *Viae Dux (Hodegos)* // PG 89. — P. 36–310.
- Anastasio Sinaitae. *Viae Dux*. Ed. K.-H. Uthemann. Brepolis-Turnhout: Leuven University Press, 1981. — 451 p.
- Anonymous [Iamblichus]. *Theologoumena arithmeticae*. Ed. V. de Falco. Leipzig, 1922. — 87 p.
- Anonymous. Anonymous' Commentary on Aristotle's *De interpretatione* (Codex Parisinus Graecus 2064, XI s.). Ed. L. Taran. A. Hain, Meisenheim, 1978. — 120 p.
- Anonymous. *Prolegomena to Platonic Philosophy*. Ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1962. — 55 p.
- Anonymous. *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*. Ed. L. G. Westerink, trad. J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1990. — 85 p.
- Arethas archiepiscopi Caesariensi. *Scripta minora*. Ed. L. G. Westerink. Vol. 1. Leipzig, 1968.
- Arethas archiepiscopi Caesariensi. *Scripta minora*. Ed. L. G. Westerink. Vol. 2. Leipzig, 1972.
- Arethas of Caesarea. *Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotele's Categories*. Ed. M. Share. Athens: The Academy of Athens, 1994.
- Aristotle. *Analytica priora et posteriora*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Aristotle. *Categoriae*. Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Aristotle. *De anima*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.



- Aristotle. *De caelo*. Ed. P. Moraux. Paris, 1965.
- Aristotle. *De generatione animalium*. Ed. H. J. Drossaart Lulofs. Oxford, 1972.
- Aristotle. *De generatione et corruptione*. Ed. C. Mugler. Paris, 1966.
- Aristotle. *De interpretatione*. Ed. L. Minio-Paluello. Oxford, 1966.
- Aristotle. *De partibus animalium*. Ed. P. Louis. Paris, 1956.
- Aristotle. *De sensu et sensibilibus*. Ed. W. D. Ross. Oxford, 1970.
- Aristotle. *Ethica Eudemia*. Ed. F. Susemihl. Amsterdam, 1967.
- Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Aristotle. *Metaphysica*. Ed. W. D. Ross. Oxford, 1970.
- Aristotle. *Physica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Aristotle. *Topica et Sophistici elenchi*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Aristotle. *Topica*. Ed. W. D. Ross. Oxford, 1970.
- Aristotle. *Ars rhetorica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Aristotle. *Ethica Eudemia*. Ed. R. R. Walzer and J. M. Mingay. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Barlaam Calabro. *Confutatio epistulae legatorum papae* // Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini*. Ed. A. Fyrigos. Città del Vaticano 1998. — P. 482–490.
- Barlaam Calabro. *Contra Latinos (Tractatus A)* // Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini*. Ed. A. Fyrigos. Città del Vaticano 1998. — P. 498–624.
- Barlaam Calabro. *Contra Latinos (Tractatus B)* // Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini*. Ed. A. Fyrigos. Città del Vaticano 1998. — P. 246–465.
- Barlaam Calabro. *Epistole a Palamas*. Ed. A. Fyrigos. Rome, 1975. — LXVII, 141p.
- Barlaam Calabro. *Epistole greche*. Ed. G. Schiro. Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, 1954. — XVI, 360 p.
- Barlaam Calabro. *Legatus sive De spiritu sancto* // Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini*. Ed. A. Fyrigos. Città del Vaticano 1998. — P. 466–480.
- Barlaam Calabro. *Syntagma de processione spiritus sancti* // Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini*. Ed. A. Fyrigos. Città del Vaticano 1998. — P. 630–666.
- Basile de Cesaree. *Homiles sur l'Hexameron*. Ed. S. Giet. Paris: Éditions du Cerf, 1968. — 539 p.
- Basile de Cesaree. *Sur l'origin de l'homme (Homiliae X et XI de l'Hexaéméron)*. Ed. A. Smets, M. van Esbroeck. Paris: Les éditions du Cerf, 1970.
- Bessarion Nicaenus. *De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropinum*. Ed. E. Candal. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1961. — L, 110 p.
- Bessarion Nicaenus. *Oratio dogmatica de unione*. Ed. E. Candal. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1958. — XCI, 98 p.
- Bessarion. *De natura et arte* // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn. 1942. t. 3. — S. 92–246.
- Bessarion. *Epistolae* // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn. 1942. t. 3. — S. 415–571.

- Bessarion. In Calumniatorem Platonis libri IV // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn. 1942. t. 2. — S. 19–27.
- Cabasilas Nicolas. Sacrae Liturgiae Interpretatio // PG 150. — P. 367–491.
- Cabasilas Nicolas. La Vie en Christ / Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H. Paris: Edition du Cerf, 1989. Vol. 1: Livres I–IV. — 368 p.
- Cabasilas Nicolas. La Vie en Christ / Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H. Paris: Edition du Cerf, 1989. Vol. 2: Livres V–VII. — 248 p.
- Cabasilas Nicolas. Κατὰ Πυρρωνος // Dimitrakopoulos G.A. Νικολαου Καβασιλα. Κατὰ Πυρρωνος. Πλατωνικος φιλοσκεπτικισμος και αριστοτελικος αντισκεπτικισμος στη βυζαντινη διανοηση του 14 αιωνα. Αθηνα: Παρουσια, 1999. — P. 18–20.
- Callistos Cataphugiotis (Angelicoudis). De unione cum Deo et vita contemplative // PG 147. — P. 836–941.
- Callistus Angelicoudis. Contre Thomas d'Aquin. Introduction, texte critique par S. Papadopoulos, Athenes, 1970. — 322 p.
- Chaldaean Oracles. Ed., transl. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971. — 220 p.
- Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne. Ed. W. Wolska-Conus. Vol. 1. Paris: Éditions du Cerf, 1968. — 570 p.
- Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne. Ed. W. Wolska-Conus. Vol. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1970. — 374 p.
- Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. Vol. I. Ed. L. G. Westerink, J. Combes. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. Vol. II. Ed. L. G. Westerink, J. Combes. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- Damascius. De principiis. Ed. E. Ruelle. Paris, 1889.
- Damascius. In Philebum. Ed., transl. L. Westerink. Amsterdam, 1959.
- Damascius. Traite des premiers principes. Apories et resolutions. Introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galperine. Paris, 1987.
- Damascius. Traite des premiers principes. Vol. I. De L'Ineffable et de L'Un. Ed. L.G. Westerink, J. Combes. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- Damascius. Traite des premiers principes. Vol. II. De la Triade et de l'unité. Ed. L.G. Westerink, J. Combes. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- Damascius. Traite des premiers principes. Vol. III. De la procession à l'Unifié. Ed. L.G. Westerink, J. Combes. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- Damascius. Vitae Isidori reliquiae. Ed. C. Zintzen. Hildesheim, 1967. — 320 p.
- David. Prolegomena // David. Prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Ed. A. Busse. Berlin, 1904. — P. 1–79.
- David. In Porphyrii isagogen commentarium // David. Prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Ed. A. Busse. Berlin, 1904. — P. 80–219.
- 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.
- Demetrios Kydones. Apologia II. 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. 403–425.
- Demetrios Kydones. Apologia III. 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. 313–338.
- Demetrios Kydones. De processione Spiritus sancti adversus Gregorium Palamam // PG 154. — P. 835–864.
- Demetrios Kydones. Epistola ad Barlaamum // PG 151. — P. 1283–1301.
- Demetrios Kydones. Epistolae 1–131 // Démétrios Cydonès. Correspondence. Vol. 1. Ed. Loenertz R.-J. Citta del Vaticano, 1956. — P. 2–168.
- Demetrios Kydones. Epistolae 132–450 // Démétrios Cydonès. Correspondence. Vol. 2. Ed. Loenertz R.-J. Citta del Vaticano, 1960. — P. 1–417.
- Dexippus. In Aristotelis Categorias commentarium. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1888. — 77 p.
- Diadochys Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali // Diadoque de Photice. Oeuvres Spirituelles. Ed. and trans. E. des Places. Paris: Éditions du Cerf, 1966. — P. 84–163.
- Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia // PG 3. — P. 120–340.
- Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus // PG 3. — P. 585–984.
- Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia // PG 3. — P. 369–569.
- Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia // PG 3. — P. 997–1048.
- Dionysius Areopagita. Epistolae // PG 3. — P. 1065–1120.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts. Ed. F. Diekamp, E. K. Chrysos, Münster, 1981.
- Elias. In Porphyrii Isagogen // Elias. In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. Ed. A. Busse. Berlin, 1900. — P. 1–34.
- Elias. Prolegomena philosophicae // In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. Ed. A. Busse. Berlin, 1900. — P. 35–104.
- Elias. In Aristotelis Categorias commentaria // Elias. In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. Ed. A. Busse. Berlin, 1900. — P. 107–255.
- Eustratius Nicaenus. Commentaria in II Librum Posteriorum resolutivorum Aristotelis. Ed. G. Heylbut. Berlin, 1900. — 270 p.
- Eustratius Nicaenus. Opera varia // Ekklesiastike bibliotheke. Ed. A. Demetrakopulos. Vol. 1. Leipzig, 1866. — P. 47–198.
- Évagre le Pontique. Le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science. Ed. crit. des fragments grecs. Trad. intégrale établie au moyen des versions syriaques et

- arméniennes. Comm. et tables / Introd., texte crit., trad. et notes par A. et C. Guillaumont. Paris: Éditions du Cerf, 1989.
- Gennadius Georgius Scholarius. Εκ των περι Ιησου Χριστου προφητειων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. III. Paris, 1930. — P. 305–314.
- Gennadius Georgius Scholarius. Εκλογη του πρωτου των ηθικων του σοφωτατου Θωμα δε Ακινω // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. VI. Paris, 1933. — P. 1–153.
- Gennadius Georgius Scholarius. Ελεγχος της ιουδαικης πλανης // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. III. Paris, 1930. — P. 251–304.
- Gennadius Georgius Scholarius. Επιστολη τη βασιλισση περι του βιβλιου του Γεμιστου // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. IV. Paris, 1935. — P. 151–155.
- Gennadius Georgius Scholarius. Επιτομη του βιβλιου κατα εθνικων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. V. Paris, 1931. — P. 1–338.
- Gennadius Georgius Scholarius. Επιτομη του πρωτου βιβλιου των θεολογικων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. V. Paris, 1931. — P. 338–510.
- Gennadius Georgius Scholarius. Κατα αθεων και πολυθεων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. IV. Paris, 1935. — P. 172–189.
- Gennadius Georgius Scholarius. Κατα των Πληθωνος αποριων επ Αριστοτελει // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. IV. Paris, 1935. — P. 1–116.
- Gennadius Georgius Scholarius. Περι θειας προνοιας και προορισμου, σπουδαιον // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. I. Paris, 1928. — P. 390–412.
- Gennadius Georgius Scholarius. Περι θειων ενεργειων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, Vol. III. 1930. — P. 228–239.
- Gennadius Georgius Scholarius. Περι της μονης οδου προς την σωτηριαν των ανθρωπων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. III. Paris, 1930. — P. 434–452.
- Gennadius Georgius Scholarius. Περι της ρησεως Θεοδωρου του Γραπτου // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. III. Paris, 1930. — P. 204–228.
- Gennadius Georgius Scholarius. Περι του βιβλιου του Γεμιστου και κατα της ελληνικης πολυθειας // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. IV. Paris, 1935. — P. 155–172.

- Gennadius Georgius Scholarius. Προς Πληθωνα επι τη προς το υπερ Λατινων βιβλιον αυτου απαντησει η κατα Ελληνων // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. IV. Paris, 1935. — P. 118–151.
- Gennadius Georgius Scholarius. Του Θωμα, περι διαφορας ουσιας και του ειναι // Gennade Scholarios. Oeuvres completes. Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Vol. VI. Paris, 1933. — P. 154–321.
- Georgius Pachemeres. Commentary of Plato's Parmenides. Ed. T. Gadra, S.M. Honea, P.M. Stinger, G. Umholdz. Athens: The Academy of Athens, 1989.
- Georgius Pachemeres. Philosophia. Buch 10. Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles. Ed. E. Pappa. Athens: The Academy of Athens, 2002.
- Georgius Pachemeres. Quadrivium. Ed. P. Tannery, E. Stephanou. Vatican, 1940.
- Georgius Trapezountios. Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis. Venice, 1523 (repr. Frankfurt. 1965).
- Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy. Ed., transl. P. Meyendorff. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1984.
- Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques). Ed. P. Gallay, in collaboration with M. Jourjon. Paris: Cerf, 1978.
- Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. P. Gallay, in collaboration with M. Jourjon. Paris: Cerf, 1974.
- Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse. Ed. J. Daniélou. Paris 1968.
- Gregorius Acindynus. Discurso ante Juan Kalekas / Ed. Nadal Cañellas J. // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C.G., Conticello V. Turnhout 2002. — P. 257–284.
- Gregorius Acindynus. Letters. Greek text and English translation by Hero A.C. Washington, DC 1983. — LIII, 465 p.
- 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.
- Gregorius Acindynus. Refutatio parva // 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. 412–430.
- Gregorius Acindynus. Tertia fidei confesio ad Annam Paleologinam directa // Candal M. La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino // Orientalia Christiana Periodica. 1959. 25. — P. 216–227.
- Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG 46. — P. 11–160.
- Gregorius Nyssenus. De differentia essentiae et hypostaseos ad Petrum fratrem // St. Basil. The Letters. Ed. and trans. Roy Deferrari. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // PG 44. — P. 123–256.
- Gregorius Palamas. Αγιορετικος Τομος // Γρηγοριον του Παλαμα Συγγραμματα. Ed. P. Chrestou. T. II. Thessalonica, 1994. — P. 567–578.

- Gregorius Palamas. Αντιρρητικοί προς Ακινδύνον // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. III. Thessalonica, 1970. — P. 39–506.
- Gregorius Palamas. Απολογία // Γρηγορίου του Παλαμά Απαντα τα έργα. Ed. P. Chrestou, Th. Zeses. T. 3. Thessalonica, 1983. — P. 130–211.
- Gregorius Palamas. Διαλέξεις ορθοδόξου μετα βαρλααμιτου // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. II. Thessalonica, 1994. — P. 164–218.
- Gregorius Palamas. Επιστολαί προς Ακινδύνον και Βαρλαάμ // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. I. Thessalonica, 1988. — P. 200–312.
- Gregorius Palamas. Θεοφανής // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. II. Thessalonica, 1994. — P. 219–262.
- Gregorius Palamas. Κατά Ιωάννου του Βεκκού // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. I. Thessalonica, 1988. — P. 160–176.
- Gregorius Palamas. Κατά Λατινών Ι–ΙΙ // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. I. Thessalonica, 1988. — P. 19–154.
- Gregorius Palamas. Οτι Βαρλαάμ και Ακινδύνος εισιν οι διχοτομούντες // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. II. Thessalonica, 1994. — P. 263–278.
- Gregorius Palamas. Περί ενωσεως και διακρίσεως // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. II. Thessalonica, 1994. — P. 69–95.
- Gregorius Palamas. Περί θείας και θεοποιου μεθεξέως // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. II. Thessalonica, 1994. — P. 96–136.
- Gregorius Palamas. Περί της του Γρηγορά Ψευδογραφίας // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. IV. Thessalonica, 1988. — P. 231–390.
- Gregorius Palamas. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Ed. P. Chrestou. T. I. Thessalonica, 1988. — P. 355–695.
- Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study. Edited and translated by Robert E. Sinkewicz. Studies and Texts 83. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.
- Hermias. In Phaedrum. Ed. P. Couvreur. Paris, 1901. — 266 p.
- Iamblichus. De Anima. Text, translation and commentary J.F. Finamore, J.M. Dillon. Leiden: Brill, 2002.
- Iamblichus. De communi mathematica scientia. Ed. N. Festa, U. Klein. Stuttgart: B.G. Teubner, 1975. — 99 p.
- Iamblichus. De Vita Pythagorica. Ed. U. Klein, L. Deubner. Stuttgart: B.G. Teubner, 1975. — 147 p.
- Iamblichus. In Nicomachi arithmetica introductionem. Ed. U. Klein. Stuttgart: B.G. Teubner, 1975. — 125 p.
- Iamblichus. Les mysteres d'Egypte. Ed., transl. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966. — 215 p.
- Iamblichus. Protrepticus. Ed. H. Pistelli. Stuttgart: B.G. Teubner, 1967. — 126 p.
- Iamblichus. Theologoumena arithmeticae. Ed. V. de Falco. Stuttgart: B.G. Teubner, 1975. — 87 p.

- Issak Argyros. *Ad monachum domnum Gedeonem Zographum circa lucem Transfigurationis Salvatoris*. Ed. M. Candal // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. 23. — P. 90–113.
- Jean Philopon. *Traître de l'astrolabe*. Ed., trad. A.P. Segonds. Paris, 1981.
- 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.
- Joannes Damascinos. *Adversus Nestorianos* // PG 95. — P. 188–224.
- Joannes Damascinos. *Capita philosophica (Dialectica)* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band I. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1969. — P. 51–146.
- Joannes Damascinos. *Capita philosophica (Dialectica)* // PG 94. — P. 521–676.
- Joannes Damascinos. *Contra Jacobitas* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. — P. 109–154.
- Joannes Damascinos. *Contra Jacobitas* // PG 94. — P. 1436–1501.
- Joannes Damascinos. *De duabus voluntatibus* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. — P. 173–232.
- Joannes Damascinos. *De duabus voluntatibus* // PG 95. — P. 128–185.
- Joannes Damascinos. *De fide contra Nestorianos* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. — P. 238–254.
- Joannes Damascinos. *De Haeresibus* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. — P. 19–67.
- Joannes Damascinos. *De Haeresibus* // PG 94. — P. 677–780.
- Joannes Damascinos. *De hynmo trisagio* // PG 95. — P. 22–62.
- Joannes Damascinos. *De natura composita contra Acephalos* // PG 95. — P. 112–125.
- Joannes Damascinos. *De natura composita contra Acephalos* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. — P. 409–418.
- Joannes Damascinos. *Dialogus contra Manichaeos* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band IV. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. — P. 351–398.
- Joannes Damascinos. *Dialogus contra Manichaeos* // PG 94. — P. 1505–1584.
- Joannes Damascinos. *Disceptatio Christiane et Saraceni* // PG 96. — P. 1336–1348.
- Joannes Damascinos. *Expositio Fidei* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band II. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1973. — P. 3–239.
- Joannes Damascinos. *Expositio fidei orthodoxae* // PG 94. — P. 789–1228.
- Joannes Damascinos. *Orationes de imaginibus tres* // *Die Schriften des Johannes von Damascus*. Band III. Ed. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter, 1975. — P. 65–200.
- Joannes Damascinos. *Orationes de imaginibus tres* // PG 94. — P. 1232–1420.
- Joannes Duns Scotus. *Tractatus de primo principio*. New York: St. Bonaventure. 1949.
- Joannes Italos. *Quaestiones quodlibetales (Απορίαι και λυσεις)*. Ed. P. Joannou. Buch-Kunstverlag Ettal, 1956. — XII, 192 p.



- Joannes Kyparissiotoy. Kata Neiloy Kabasila Logoi pente antirritikoi. Ed. S. Ph. Maragkoydake. Atenai, 1984. — 307 p.
- Joannes Kyparissiotoy. Kata ton toy Palamikoy Tomoy diakriseon kai enoseon en to Theo. Ed. K.E. Liakoyra. Atenai, 1991. — 509 p.
- Joannes Kyparissiotoy. Ton Theologikon reseon stoixeioes ekthesis. Ed. B.L. Dentake. Atenai, 1982. — 663 p.
- Joannes Moschus. Pratum spirituale // PG 87. — P. 2951–3146.
- Joannes Philoponus. Commentaire sur le De Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Ed. G. Verbeke. Louvain, Paris, 1966.
- Joannes Philoponus. Contra Andrean (fragmenta). Ed. A. Van Roey // Roey A. van. Fragments antiariens de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1979. 10. — P. 240–246.
- Joannes Philoponus. Contra Themistium (fragmenta). Ed. A. Van Roey // Roey A. van. Les fragments trithéites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. 11. — P. 154–156.
- Joannes Philoponus. De Aeternitate Mundi contra Proclum. Ed. H. Rabe. Leipzig, Teubner, 1899. — 646 p.
- Joannes Philoponus. De Opificio Mundi. Ed. G. Reichardt. Leipzig: Teubner, 1897. — 308 p.
- Joannes Philoponus. De Resurrectione (fragmenta). Ed. A. Van Roey // Roey A. van. Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection // ANTIDORON. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum I. Wetteren, 1984. — P. 133–138.
- Joannes Philoponus. De Theologia (fragmenta). Ed. A. Van Roey // Roey A. van. Les fragments trithéites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. 11. — P. 152–154.
- Joannes Philoponus. De Trinitate (fragmenta). Ed. A. Van Roey // Roey A. van. Les fragments trithéites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. 11. — P. 148–152.
- Joannes Philoponus. Dietetes seu Arbiter // Joannes Philoponus. Opuscula Monophysitica. Ed. A. Šanda. Beirut: Phoeniciorum 1930. — P. 3–48.
- Joannes Philoponus. Dubiorum Quorundam in Dietete Solutio Duplex (Apologia Prima, Apologia Secunda) // Joannes Philoponus. Opuscula Monophysitica. Ed. A. Šanda. Beirut: Phoeniciorum 1930. — P. 63–80.
- Joannes Philoponus. Epistula ad Consentaneum Quemdam (fragmentum). Ed. A. Van Roey // Roey A. van. Les fragments trithéites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. 11. — P. 157.
- Joannes Philoponus. Epistula ad Iustinianum // Joannes Philoponus. Opuscula Monophysitica. Ed. A. Šanda. Beirut: Phoeniciorum 1930. — P. 123–140.

- Joannes Philoponus. *Epitome Libri Diaeteticus* // Joannes Philoponus. *Opuscula Monophysitica*. Ed. A. Šanda. Beirut: Phoeniciorum 1930. — P. 49–62.
- Joannes Philoponus. *Fragmenta Incertae Originis*. Ed. A. Van Roey // Roey A. van. *Les fragments trithéites de Jean Philopon* // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. 11. — P. 157–158.
- Joannes Philoponus. In *Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*. Ed. M. Wallies. Berlin, 1909. — 440 p.
- Joannes Philoponus. In *Aristotelis Analytica Priora Commentaria*. Ed. M. Wallies. Berlin, 1905. — 485 p.
- Joannes Philoponus. In *Aristotelis Categorias Commentarium*. Ed. A. Busse. Berlin, 1898. — 205 p.
- Joannes Philoponus. In *Aristotelis libros De anima Commentaria*. Ed. M. Hayduck. Berlin, 1897. — 607 p.
- Joannes Philoponus. In *Aristotelis libros De Generatione et Corruptione Commentaria*. Ed. H. Vitelli. Berlin, 1897. — 314 p.
- Joannes Philoponus. In *Aristotelis Meteorologicorum Librum Primum Commentarium*. Ed. M. Hayduck. Berlin, 1901. — 131 p.
- Joannes Philoponus. In *Aristotelis Physicorum Octo Libros Commentaria*. Ed. H. Vitelli. Berlin, 1888. — 908 p.
- Joannes Philoponus. *Tractatus de Totalitate et Partibus ad Sergium Presbyterum* // Joannes Philoponus. *Opuscula Monophysitica*. Ed. A. Šanda. Beirut: Phoeniciorum 1930. — P. 81–94.
- Joannes Scythopolitanus. *Scholia in corpus Areopagiticum* // PG 4. — P. 15–432, 527–576.
- John Philoponus. *On the Eternity of the World against Aristotle*. Ed., trans. Wildberg C. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — 163 p.
- Joseph Briennios. *Ta Eypethenta. Tomos I*. Thessalonica, 1991. — 446 p.
- Joseph Kalophetos. *Συγγράμματα*. Ed. D. G. Tsame. Thessalonica, 1980. — 560 p.
- Justinian. *Confessio Fidei (Edictum de Recta Fide)* // *Drei dogmatische Schriften Justinians*. Ed. E. Schwartz. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. S. 72–111.
- Justinian. *Constitutio sacra adversus Severianos* // PG 86. — P. 1095–1104.
- Justinian. *Contra Monophysitas* // *Drei dogmatische Schriften Justinians*. Ed. E. Schwartz. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. S. 7–43.
- Justinian. *Edictum contra Origenem* // PG 86. — P. 945–993.
- Justinian. *Epistula contra tria capitula* // PG 86. — P. 1041–1095.
- Justinian. *Epistula dogmatica ad Zoilum* // PG 86. — P. 1145–1150.
- Leo Magentinos. *Commentarium in Aristotelis sophisticos elenchos*. Ed. S. Ebbesen // *Commentators and commentaries on Aristotle's sophistic elenchi*. Vol. 2. Leiden: Brill, 1981. — P. 280–306.

- Leontius Byzantium. *Adversus Fraudes Apollinaristarum* // PG 86. — P. 1948A–1976A.
- Leontius Byzantium. *Contra Aphthartodocetas* // PG 86. — P. 1316D–1357A.
- Leontius Byzantium. *Contra Nestorianos and Eutychianos* // PG 86. — P. 1273A–1316B.
- Leontius Byzantium. *Deprehensio and Triumphus super Nestorianos* // PG 86. — P. 1357B–1396A.
- Leontius Byzantium. *Epaporemata* // PG 86. — P. 1901B–1916B.
- Leontius Byzantium. *Epilyseis* // PG 86. — P. 1916C–1945D.
- Leontius Jerusalem. *Adversus Nestorianos* // PG 86. — P. 1400A–1768B.
- Leontius Jerusalem. *Contra Monophysitas* // PG 86. — P. 1769A–1901A.
- Leontius Scholasticus (Ps.-Leontius). *De Sectis* // PG 86. — P. 1193–1268.
- Maximus Confessor. *Ambigua ad Iohannem. Iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*, E. Jeaneau ed., Leuven-Turnhout, Brepols, 1988.
- Maximus Confessor. *Ambigua ad Thomam una cum Epistula Secunda ad Eundem*. Ed. B. Janssens. Turnhout: Brepols, 2002.
- Maximus Confessor. *Ambiguorum liber* // PG 91. — P. 1032–1417.
- Maximus Confessor. *Capita de charitate* // PG 90. — P. 960–1080.
- Maximus Confessor. *Capita theologica et oecumenica* // PG 90. — P. 1084–1173.
- Maximus Confessor. *Capita XV* // PG 90. — P. 1177–1185.
- Maximus Confessor. *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91. — P. 288–353.
- Maximus Confessor. *Epistulae* // PG 91. — P. 364–649.
- Maximus Confessor. *Expositio orationis dominicae* / Ed. Deun P. van // *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*. Turnhout, 1991. — P. 27–73.
- Maximus Confessor. *Expositio orationis dominicae* // PG 90. — P. 872–909.
- Maximus Confessor. *Mystagogia* // PG 91. — P. 657–717.
- Maximus Confessor. *Mystagogia* // S. Massimo Confessore. *La mistagogia ed altri scritti* / Ed. Cantarella R. Firenze 1931. 122–214.
- Maximus Confessor. *Opuscula theologica et polemica* // PG 91. — P. 9–285.
- Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium* // PG 90. — P. 244–785.
- Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium I: Quaestiones I–LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*. Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1980.
- Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium II: Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*. Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1990.
- Maximus Confessor. *Quaestiones et dubia* // PG 90. — P. 785–856.
- Maximus Confessor. *Quaestiones et dubia*. Ed. J. H. Declerk. Turnhout: Brepols, 1982.
- Maximus the Confessor and his Companions: *Documents from Exile*. Ed. with introduction, translation, and notes P. Allen, Neil B. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Michael Apostoles. *Antilexeis* // Mohler L. *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. Paderborn. 1942. t. 3. — S. 161–169.

- Michael Psellos. *Ad imperatorem dominum Michaellem Ducam solutiones breves quaestionum naturalium* // PG 122. — P. 783–810.
- Michael Psellos. *Chronographia*. Ed. E. Renauld. Paris, 1926.
- Michael Psellos. *De Omnifaria Doctrina* // PG 122. — P. 687–782.
- Michael Psellos. *De Omnifaria Doctrina*. Critical text and Introduction of L.G. Westerink. Utrecht, 1948.
- Michael Psellos. *Philosophica Minora*. Vol. 1. *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Ed. J.M. Duffy. Stuttgart-Leipzig, 1992. — 283 p.
- Michael Psellos. *Philosophica Minora*. Vol. 2: *Opuscula Psychologica, Theologica, Daemonologica*. Ed. D. J. O'Meara. Leipzig, 1989.
- Michael Psellos. *Scripta Minora, magnam partem ad huc inedita*. Ed. E. Kurtz, F. Drexler. Milan, 1936. — 471 p.
- Michael Psellos. *Theologica*. Vol. I. Ed. P. Gautier. Leipzig, 1989. — XIX, 499 p.
- Michael Psellos. *Theologica*. Vol. II. Ed. L.G. Westerink, J.M. Duffy. Leipzig, 2002. — XXI, 176 p.
- Nemesius Emesa. *De natura hominis*. Ed. M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. — 370 p.
- Niceforo Gregora. *Fiorenzo o intorno alla sapienza* / Testo crit., introd., trad. e comm. a cura di Leone P. L. M. Napoli 1975. — 244 p.
- Nicephorus Blemmyda. *Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula universalior* / Ed. Munitiz J.A. Turnhout; Leuven 1984. — LV, 157 p.
- Nicephorus Blemmyda. *De processione Spiritus sancti orations duae* // PG 142. — P. 533–584.
- Nicephorus Blemmyda. *Epitome logica* // PG 142. — P. 675–1004.
- Nicephorus Blemmyda. *Epitome physica* // PG 142. — P. 1005–1320.
- Nicephorus Patriarch. *Antirrhethikoi adversus Constantinum Copronimum* // PG 100. — P. 205–533.
- Nicephorus Patriarch. *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*. Turnhout, Leuven: Brepols and Leuven University Press, 1997. — 335 p.
- Nicetas Choniates. *Panoplia Dogmatica (Thesaurus Orthodoxiae)* // PG 139. — P. 1087 — t. 140. — P. 292.
- Nicétas Stéphanos. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*. Ed. Hausherr I., Horn G. *Orientalia Christiana* 12, Rome: Pontificale Institutum Studiorum Orientalium, 1928. — XCIII, 255 p.
- Nicétas Stétathos. *Le paradis spirituel et autres textes annexes* / Texte, trad. et comm. Chalendar M. P. 1944.
- Nicétas Stéthatos. *Opusculs et lettres* / Éd. Darrouzès J. P. 1961. (SC 81).
- Nicolas of Methone. *Refutation of Proclus' Elements of Theology*. Ed. A.A. Angelou. Athens: The Academy of Athens, 1989. — 204 p.
- Nikephoros Blemmydes. *Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde*. Ed. W. Lackner. Academy of Athens, 1985.

- Nikephoros Gregoras. Λογος αντιρρητικός δευτερος // Beyer H. V. Nikephoros Gregoras Antirrhethika I. Wien: Verlag der Osterreinchischen Akademie der Wissenschaften, 1978. — P. 222–349.
- Nikephoros Gregoras. Λογος αντιρρητικός πρωτος // Beyer H. V. Nikephoros Gregoras Antirrhethika I. Wien: Verlag der Osterreinchischen Akademie der Wissenschaften, 1978. — P. 122–221.
- Nikephoros Gregoras. Λογος αντιρρητικός τριτος // Beyer H. V. Nikephoros Gregoras Antirrhethika I. Wien: Verlag der Osterreinchischen Akademie der Wissenschaften, 1978. — P. 350–431.
- Nil Cabasilas. Sur le Saint-Esprit / Introd., texte critique, trad. et notes par le Hiéromoine Théophile Kislas. P. 2001. — 436 p.
- 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 / Scripsit Candal E. Città del Vaticano 1945. — XVIII, 427 p.
- Olympiodor. Commentary on the first Alcibiades of Plato. Ed. L. G. Westerink. Amsterdam: Hakker, 1956. — 144 p.
- Olympiodor. In Aristotelis Meteora commentaria. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer 1902.
- Olympiodor. In Platonis Phaedonem commentaria. L. G. Westerink // The Greek commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 1. Amsterdam: North-Holland, 1976. — P. 39–181.
- Olympiodor. In Platonis Gorgiam commentaria. Ed. L. G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1970. — 268 p.
- Olympiodor. In categorias commentarium // Olympiodor. Prolegomena et in categorias commentarium. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1902. — P. 26–148.
- Origène. Traité des Principes. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Vol. 1. Paris: Edition du Cerf, 1978. — 414 p.
- Origène. Traité des Principes. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Vol. 2. Paris: Edition du Cerf, 1978. — 256 p.
- Origène. Traité des Principes. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Vol. 3. Paris: Edition du Cerf, 1980.
- Origène. Traité des Principes. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Vol. 4. Paris: Edition du Cerf, 1980.
- Origène. Traité des Principes. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Vol. 5. Paris: Edition du Cerf, 1984.
- Philopheoy Kokkinoy. Λογοι 1–15 // Δογματικά εργα. Μερος Α. Thessalonica Κεντρον Βυζαντινων ερευνων, 1983. — P. 25–296.
- Philoponus. Corollaries on Place and Void. Trans. D. Furley. London, 1991. — 141 p.
- Philoponus: 'On Aristotle on the Intellect (de Anima 3. 4–8)'. Transl. W. Charlton. Ithaca. New York: Cornell University Press, 1991.
- Photius. Bibliothegue. Tom III. Codices 186–222. Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1962. — 246 p.

- Photius. *Bibliothèque*. Tom IV. Codices 223–229. Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. — 182 p.
- Photius. *Bibliothèque*. Tom V. Codices 230–241. Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1967. — 230 p.
- Photius. *Bibliothèque*. Tom VII. Codices 246–256. Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1974. — 234 p.
- Photius. *Bibliothèque*. Tom VIII. Codices 257–280. Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1977. — 232 p.
- Photius. *Epistolae et Amphilochia*. Vol. I. *Epistularum pars prima*. Epist. 1–144. Ed. B. Laouradas, L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1983. — 197 p.
- Photius. *Epistolae et Amphilochia*. Vol. II. *Epistularum pars altera*. Epist. 145–283. Ed. B. Laouradas, L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1984. — 253 p.
- Photius. *Epistolae et Amphilochia*. Vol. III. *Epistularum pars tertia*. Epist. 284–299. Ed. B. Laouradas, L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1985. — 182 p.
- Photius. *Epistolae et Amphilochia*. Vol. IV. *Amphilochiorum pars prima*. Quest. 1–45. Ed. L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1986. — 190 p.
- Photius. *Epistolae et Amphilochia*. Vol. V. *Amphilochiorum pars altera*. Quest. 46–222. Ed. L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1986. — 265 p.
- Photius. *Logoi kai Omilia*. Ed. S. Aristarxos. Vol. I. Konstantinopolos. 1900. — 490 p.
- Photius. *Logoi kai Omilia*. Ed. S. Aristarxos. Vol. II. Konstantinopolos. 1900. — 592 p.
- Plato. *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. I. Oxford, Clarendon Press, 1967. — 532 p.
- Plato. *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. II. Oxford, Clarendon Press, 1967. — 409 p.
- Plato. *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. IV. Oxford, Clarendon Press, 1968. — 382 p.
- Pletho. *Contra Scholarii pro Aristotele objections*. Ed. E.V. Maltese. Leipzig: Teubner, 1988.
- Pletho. *Traite des Lois*. Ed. C. Alexandre. Paris, 1858.
- Pletho. *Traite des vertus*. Ed. B. Tambrun-Krasker. Athens: The Academy of Athens, 1987. — p.
- Plethon. *On the differences of Aristotle from Plato*. Ed. B. Lagarde // *Byzantion*, № 43, 1973. — P. 312–343.
- Plethon. *Oracles chaldaïques: Recension de Georges Gemiste Plethon*. Ed. B. Tambrun-Krasker. Athens, 1995.
- Plethon. *Platonicae et Aristotelicae philosophiae comparatio* // PG 160. — P. 889–932.
- Plotinus. *Enneades*. Plotini opera. Ed. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. I. Leiden: Brill, 1951. — 417 p.
- Plotinus. *Enneades*. Plotini opera. Ed. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. II. Leiden: Brill, 1959. — 427 p.
- Plotinus. *Enneades*. Plotini opera. Ed. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. III. Leiden: Brill, 1979. — 328 p.
- Porphyrrios. *De abstinencia*. Ed. A. Nauck // *Porphyrrios. Platonici opuscula selecta*. Leipzig: Teubner, 1886. — P. 85–269.

- Porphyrios. *De philosophia ex oraculis*. Ed. G. Wolff. Berlin: Springer, 1856. — 185 p.
- Porphyrios. *Historia philosophiae (fragmenta)*. Ed. A. Nauck // Porphyrios. *Platonici opuscula selecta*. Leipzig: Teubner, 1886. — P. 4–16.
- Porphyrios. In *Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem* // Porphyrios. *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*. Ed. A. Busse. Berlin, 1887. — P. 55–142.
- Porphyrios. In *Platonis Parmenides commentaria (fragmenta)*. Ed. P. Hadot // P. Hadot. *Porphyre et Victorinus*. Vol. II. Paris, 1964. — P. 64–112.
- Porphyrios. In *Platonis Timaeum commentarium fragmenta*. Ed. A.R. Sodano. Naples, 1964. — 138 p.
- Porphyrios. *Isagoge sive quinque voces* // Porphyrios. *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*. Ed. A. Busse. Berlin, 1887. — P. 1–22.
- Porphyrios. *Sententiae ad Intelligibilia Ducentes*. Ed. E. Lamberz. Leipzig: Teubner, 1975. — 59 p.
- Porphyrios. *Vita Plotini* // Plotini opera. Ed. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. I. Leiden, 1951. — P. 1–41.
- Porphyrios. *Vita Pythagorae*. Ed. A. Nauck // Porphyrios. *Platonici opuscula selecta*. Leipzig: Teubner, 1886. — P. 17–52.
- Prochoros Kydones. *De essentia et operatione Dei libri duo (I–II)* // PG 151. — P. 1191–1242.
- 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.
- Proclus. *De decem dubitationibus circa providentiam* // Procli Diadochi tria opuscula. Ed. H. Boese. Berlin: De Gruyter, 1960. — P. 5–108.
- Proclus. *De malorum subsistentia* // Procli Diadochi tria opuscula. Ed. H. Boese. Berlin: De Gruyter, 1960. — P. 173–191, 211–265.
- Proclus. *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* // Procli Diadochi tria opuscula. Ed. H. Boese. Berlin: De Gruyter, 1960. — P. 117–171.
- Proclus. *Eclogae de philosophia Chaldaica* // *Chaldaean Oracles*. Ed., transl. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971. — P. 206–212.
- Proclus. *Hymni I–VII* // Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices. Ed. E. Vogt. Wiesbaden: Harrassowitz, 1957. — P. 27–33.
- Proclus. *Hypotyposis astronomicarum positionum*. Ed. C. Manitius. Leipzig: Teubner, 1909. — 238 p.
- Proclus. In *Platonis Alcibiadem I* // Proclus Diadochus. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1954. — P. 1–158.
- Proclus. In *Platonis Cratylum commentaria*. Ed. G. Pasquali. Leipzig: Teubner, 1908. — 113 p.



- Proclus. In Platonis Parmenidem. Ed. V. Cousin // Procli philosophi Platonici opera inedita. T. III. Paris, 1864. — P. 617–1244.
- Proclus. In Platonis rem publicam commentarii. Ed. W. Kroll. Vol. I. Amsterdam: Hakkert, 1965. — 296 p.
- Proclus. In Platonis rem publicam commentarii. Ed. W. Kroll. Vol. II. Amsterdam: Hakkert, 1965. — 368 p.
- Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. Ed. E. Diehl. Vol. I. Amsterdam: Hakkert, 1965. — 458 p.
- Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. Ed. E. Diehl. Vol. II. Amsterdam: Hakkert, 1965. — 317 p.
- Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. Ed. E. Diehl. Vol. III. Amsterdam: Hakkert, 1965. — 358 p.
- Proclus. In primum Euclidis elementorum librum commentarii. Ed. G. Friedlein. Leipzig, Teubner, 1873. — 436 p.
- Proclus. Institutio physica. Ed. A. Ritzenfeld. Leipzig: Teubner, 1912. — 58 p.
- Proclus. The Elements of Theology. A revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. — 184 p.
- Proclus. Théologie platonicienne, Livre I. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1968. — 125 p.
- Proclus. Théologie platonicienne, Livre II. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1974. — 73 p.
- Proclus. Théologie platonicienne, Livre III. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1978. — 102 p.
- Proclus. Théologie platonicienne, Livre IV. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1981. — 113 p.
- Proclus. Théologie platonicienne, Livre V. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1987. — 148 p.
- Pseudo-Aristotle. De Mundo // Aristotelis qui fertur libellus de mundo. Ed. W. L. Lorimer. Paris, 1933. — P. 47–103.
- 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. Paris: Éditions du Cerf, 1958. — 225 p.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. Ed. G. Heil. // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. — P. 5–59.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus. Ed. B.R. Schula // Corpus Dionysiacum. t. I. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. — P. 107–231.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia. Ed. G. Heil // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. — P. 61–132.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia. Ed. M. Ritter // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. — P. 141–150.

- Pseudo-Dionysius Areopagita. *Epistolae*. Ed. M. Ritter // *Corpus Dionysiacum*. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. — P. 156–210.
- 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. London, 1987.
- 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.
- Pseudo-Joannes Philoponus. *Tractatus de Differentia, Numero ac Divisione* // Joannes Philoponus. *Opuscula Monophysitica*. Ed. A. Šanda. Beirut: Phoeniciorum 1930. — P. 95–122.
- Sergius Rechain. *Mimro sur la Vie Spirituelle*. Ed. P. Scherwood // *L'Orient Syrien* 5, 1960. — P. 433–435, 1961. — P. 96–115, 122–156.
- Sévèrus d'Antioche. *La polemique antijulianiste*. Ed. R. Hespel. Louvain, 1964.
- Severus Patriarch of Antioch. *The Sixth Book of the Select Letters of in the Syriac Version of Athanasius of Nisibi*. Ed. and trans. E.W.Brooks. Farnborough, Hants.: Gregg International Publishers Limited, 1969.
- Simplicius. *Against Philoponus on the Eternity of the World*. Trans. C. Wildberg // Philoponus. *Corollaries on Place and Void*. Trans. D. Furley. London, 1991. — P. 105–128.
- Simplicius. *Corollaries on Place and Time*. Transl. J.O. Urmson, annot. L. Siorvanes. London, Duckworth, 1992.
- Simplicius. *Corollarium de tempore* // *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. Ed. H. Diels. Berlin, 1882.
- Simplicius. *In Aristotelis Categorias Commentarium*. Ed. K. Kalbfleisch. Berlin, 1907. — 438 p.
- Simplicius. *In Aristotelis De anima Libros Commentaria*. Ed. M. Hayduck. Berlin, 1894. — 329 p.
- Simplicius. *In Aristotelis de Caelo Commentaria*. Ed. J.L. Heiberg. Berlin, 1894. — 731 p.
- Simplicius. *In Aristotelis Physicorum libros octo commentaria*. Ed. H. Diels. Berlin, 1882. — 1366 p.
- Simplicius. *On Aristotle's 'Categories 1–4'*. Trans. Chase M. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003. — 192 p.
- Siriano. *Esegeta di Aristotele*, vol. 1, *Frammenti e Testimonianze dei Commentari all' 'Organon'*. Ed. and trans. R. L. Cardullo. Catania and Florence: La Nuova Italia, 1995.
- Sophonius. *Fragments de l'original grec du De intellectu de Philopon dans une compilation de Sophonias*. Ed. S. Van Riet. // *Revue Philosophique de Louvain* 63, 1965. — P. 5–40.
- Sophonius. *In Aristotelis De anima paraphrasis*. Ed. M. Hayduck. Berlin, 1883. — 152 p.
- Sophrone de Jerusalem. *Lettre à Arcadius de Chypre*. Ed. M. Albert, C. von Schönborn // *Patrologia Orientalis*. 1978. 39. — P. 171–250.

- Sophronius Hierosolymitanus. Epistpla synodica // PG 87. — P. 3147–3200.
- Stephan. In liberum Aristotelis De interpretatione Commentarium. Ed. M. Hayduck. Berlin, 1885. — 68 p.
- Stephen Bar Sudhaili. The Book of Holy Hierotheos. Ed. F.S. Marsh. London, 1927. — 248 p.
- Stoicorum veterum fragmenta. Ed. Arnim von J. Vol. I. Leipzig: Teubner, 1924.
- Stoicorum veterum fragmenta. Ed. Arnim von J. Vol. II. Leipzig: Teubner, 1924.
- Stoicorum veterum fragmenta. Ed. Arnim von J. Vol. III. Leipzig: Teubner, 1924.
- Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / Introd., texte critique et notes par Krivochéine B. Trad. par Paramelle J. Vol. 1. Catéchèses 1–5. Paris: Edition du Cerf, 1963. — 468 p.
- Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / Introd., texte critique et notes par Krivochéine B. Trad. par Paramelle J. Vol. 2. Catéchèses 6–22. Paris: Edition du Cerf, 1964. — 404.
- Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / Introd., texte critique et notes par Krivochéine B. Trad. par Paramelle J. Vol. 3. Catéchèses 23–34. Paris: Edition du Cerf, 1965. — 392 p.
- Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Darrouzès J. Paris: Edition du Cerf, 1957. — 140 p.
- Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Koder J., Paramelle J., Neyrand L. Vol. 1: Hymn. 1–15. Paris: Edition du Cerf, 1969. — 302 p.
- Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Koder J., Paramelle J., Neyrand L. Vol. 2: Hymn. 16–40. Paris: Edition du Cerf, 1971. — 512 p.
- Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Koder J., Paramelle J., Neyrand L. Vol. 3: Hymn. 41–58. Paris: Edition du Cerf, 1973. — 402 p.
- Syméon le Nouveau Théologien. Orationes ethicae I–III // Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Darrouzès J. vol. 1. Paris: Edition du Cerf, 1966. — P. 170–440.
- Syméon le Nouveau Théologien. Orationes ethicae IV–XV // Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Darrouzès J. vol. 2. Paris: Edition du Cerf, 1967. — P. 8–459.
- Syméon le Nouveau Théologien. Orationes theologicae I–III // Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Darrouzès J. vol. 1. Paris: Edition du Cerf, 1966. — P. 96–168.
- Syméon le Studite. Discours ascétique / Introd., texte critique et notes Hilarion Alfeyev. Trad. fr. Neyrand L. P. 2001. — 154 p.
- Symeon Neos Theologos. Hymnen. Ed. A. Kambylis. Berlin: Walter de Gruyter, 1976. — 573 p.
- Synesius. Aegyptii sive de providentia // Synesii Cyrenensis opuscula. Roma: Polygraphica, 1944. — P. 63–131.

- Synesius. Hymnes. Ed. Ch. Lacombrade. Paris: Budé, 1978. — 167 p.
- Syrianus. In Aristotelis metaphysica commentaria. Ed. W. Kroll. Berlin: Reimer, 1902. — 195 p.
- Theodori Dexii. Appellatio adversus Ioannem Cantacuzenum // Theodori Dexii. Opera omnia. Ed. I.D. Polemis. Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 2003. — P. 1–186.
- Theodori Dexii. Epistola I // Theodori Dexii. Opera omnia. Ed. I.D. Polemis. Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 2003. — P. 187–224.
- Theodori Dexii. Epistola II // Theodori Dexii. Opera omnia. Ed. I.D. Polemis. Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 2003. — P. 243–328.
- Theodori Dexii. Tractatus brevis de Christo ipso splendente in transfiguratione // Theodori Dexii. Opera omnia. Ed. I.D. Polemis. Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 2003. — P. 225–242.
- Theodorus Gazes. Antirretikon // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn. 1942. t. 3. — S. 207–235.
- Theodorus Gazes. Peri ekoyoiy kai akoyoiy // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn. 1942. t. 3. — S. 239–246.
- Theodorus Gazes. Pros Plethona hyper Aristoteloy // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn. 1942. t. 3. — S. 153–158.
- Theodorus Metochites. Miscellanea philosophica et historica. Ed. C.G. Miiller and T. Kiessling. Leipzig. 1821.
- Theodorus Metochites. Paraphrasis in Aristotelis universam naturalem philosophiam. Ed. C. Lohr. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1992.
- 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.
- Theodorus Raithenus. Proparaskeue // F. Diekamp. Analecta patristica. Roma, 1938. — P. 173–222.
- Theodorus Studita. Antirrhетиci // PG 99. — P. 327–436.
- Theodorus Studita. Epistola ad Platonem // PG 99. — P. 499–505.
- Theodorus Studita. Refutatio // PG 99. — P. 436–476.
- Thomas Aquinas. In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio. Ed. C. Pera. Turin: Marietti, 1950.
- Thomas Aquinas. Summa theologia. Rome, 1920. — 4201 p.
- Thomas Aquinas. Super Librum De Causis Expositio. Ed. H.D. Saffrey. Fribourg: Société Philosophique, 1954.
- Zacaria Scolastico. Ammonio. M. Minniti Colonna. Napoli, 1973.
- Zacharias Rethor (Scolasticus). Ammonius siue de mundi opificio distutatio // PG 85. — P. 1011–1144.

- Августин А. О Троице / Пер. с лат. А. А. Тащиана., научн. ред. В.Г. Троян. Научное издание. — Краснодар: Глагол, 2004. — 415 с. — (Серия: «Патристика. Тексты и исследования»).
- Альбин. Учебник платоновской философии / Пер. Ю.А. Шичалина // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. — С. 437–475.
- Анастасий Синаит. Путеводитель. Главы I–III. // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ. статья, комм. А.И. Сидорова. — М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. — С. 191–272.
- Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божиему // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ. статья, комм. А.И. Сидорова. — М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. — С. 25–189.
- Анна Комнина. Алексиада. Пер. Я.Н. Любарского. М., 1965. — 688 с.
- Анонимные пролегомены к платоновской философии / Пер. Т.Ю.А. Бородай, А.А. Пичхадзе // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. — С. 476–505.
- Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. Е.В. Алымовой. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2004. — 183 с.
- Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Из мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. — М.: Вид. Моск. патріархату, 1989.
- Боецій. Теологічні трактати. Пер. Р. Паранько. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2007. — 146 С.
- 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) / Пер. с древнегр. и пред. А.И. Сидорова // Богословские труды. № 38. — М.: ИСРПЦ, 2003. — С. 8–73.
- Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Часть вторая. Опровержение учения Варлаама и Акиндина (Главы 64–150) / Пер. с древнегр. и коммент. А.И. Сидорова // Богословские труды. № 39. — М.: ИСРПЦ, 2004. — С. 5–60.
- Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолствующих / Пер. с древнегреч. послесл. и ком. В. Вениаминова (В.В. Бибихина) — М.: Канон, 1995 — 384 с.
- Григорий Решайнский. История о нечестивом Максиме из Палестины, который воздвиг хулу на Спасителя и лишился языка // 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. 323–331.

- Григорий Синаит. Творения / Пер. с греч., прим. и послесловие еп. Вениамина (Милова). — М.: Ново-Спасский монастырь, 1999. — 160 с.
- Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 101–196.
- Давид Анахт. Определения философии // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 29–100.
- Давид Анахт. Толкование «Аналитики» Аристотеля // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 197–236.
- Дамаский Диадох. О первых началах; Апоории, 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.
- Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г.М. Прохорова // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетея, 2002. — С. 207–567.
- Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии / Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г.М. Прохорова // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетея, 2002. — С. 737–765.
- Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г.М. Прохорова // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетея, 2002. — С. 37–207.
- Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии / Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г.М. Прохорова // Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. — СПб.: Алетея, 2001. — С. 13–181.
- Дионисий Ареопагит. Послания / Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г.М. Прохорова // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетея, 2002. — С. 765–859.
- Евагрий. Аскетические и богословские трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1994. — 324 с.
- Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима // Творения преп. Максима Исповедника. Пер. М.Д. Муретова. М., 1916. Т. 1. — 302 с.
- Иоанн Дамаскин. Беседа сарацина с христианином // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 75–81.
- Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы / Пер. с древнегреч. А.И. Сагарды. М.: Екклесия Пресс, 1999. — 110 с.

- Иоанн Дамаскин. Источник знания / Пер. с древнегреч. и ком. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. — М.: Индрик, 2002. — 416 с.
- Иоанн Дамаскин. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 82–118.
- Иоанн Дамаскин. О сложной природе против акефалов // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 194–201.
- Иоанн Дамаскин. О трисвятой песни // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 202–222.
- Иоанн Дамаскин. Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, аже епископу Дары, яковиту // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 154–193.
- Иоанн Дамаскин. Против манихеев // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 30–74.
- Иоанн Дамаскин. Слово о вере против несториан // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 140–153.
- Иоанн Дамаскин. Слово против несториан // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова. — М.: Мартис, 1997. — С. 119–139.
- Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с древнегреч. А. Бронзова. — СПб., 1893. — 168 с.
- 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; Пер. с греч. Андроника (А.Ф. Лосева), А.Г. Дунаева, Н.А. Леонтьева. — М.: Изд. Православного Братства святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. — 171 с. — С. 28–102.
- Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фаласию. Вопросы I–LV // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. С.Л. Елифанов



- вича и А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 2: Вопросыответы к Фаласию. Вопросы I–LV. — 286 с.
- Максим Исповедник. Вопросыответы к Фаласию. Вопрос LIX. Пер. с др.-греч. и комм. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). — С. 48–71.
- Максим Исповедник. Вопросыответы к Фаласию. Вопрос LX. Пер. с др.-греч. и комм. А.И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). — С. 40–50.
- Максим Исповедник. Вопросыответы к Фаласию. Вопрос LXI / Пер. с греч. А.И. Сидоров // Богословские труды. № 38. — М.: ИСРПЦ, 2003. — С. 74–86.
- Максим Исповедник. Вопросыответы к Фаласию. Вопросы LVI–LVIII. Пер. с др.-греч. и комм. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). — С. 30–62.
- Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 215–256.
- Максим Исповедник. Главы о любви // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 96–145.
- Максим Исповедник. Десять глав о добродетели и пороке // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 261–262.
- 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. — 528 с. — (Серия: Smaragdus Philocalies).
- Максим Исповедник. Мистагогия // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 154–184.
- 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.
- Максим Исповедник. Письма / Пер. с др. греч. Е. Начиткин; сост. Г.И. Беневич. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. — 285 с.
- Максим Исповедник. Послание Иоанну Кубикулярию о любви // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 146–153.
- Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 257–260.

- Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 75–95.
- Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. — С. 185–202.
- Марин. Прокл, или О счастье. Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны. Составление А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1993. — С. 165–185.
- 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.
- Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. с древнегреч. Ф.С. Владимирского. — М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. — 204 с.
- Никита Стифат. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова // Симеон Новый Богослов, Никита Стифат. Аскетические сочинения / Пер. Л.А. Фрейберг. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. — С. 92–218.
- Никифор Константинопольский. Опровержение второе // Никифор Константинопольский. Творения. Минск, 2001. — С. 434–463.
- Никифор Константинопольский. Опровержение первое // Никифор Константинопольский. Творения. Минск, 2001. — С. 357–433.
- Никифор Константинопольский. Опровержение третье // Никифор Константинопольский. Творения. Минск, 2001. — С. 464–557.
- Никифор Константинопольский. Слов в защиту веры // Никифор Константинопольский. Творения. Минск, 2001. — С. 111–304.
- Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе / Пер. с древнегреч. — М., 1874. — VIII+198 с. Репр.: М., 1991.
- Ориген. О началах / Пер., прим. и введ. М. Петрова. — Рига, 1936. Репринт: Новосибирск, 1993. — 383 с.
- Петрици И. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха. Москва: Мысль, 1984. — 286 с.
- Порфирий. Введение в Категории Аристотеля / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого. М. 1937.
- Прокл. Гимны. Пер. с древнегреч. О.В. Смыки // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны. Составление А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1993. — С. 153–161.
- Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. Пер. с греч. Лукомского Л.Ю. — СПб., 2006. — 895 с.
- Прокл. Начала физики / Пер. с греч. С. Месяц. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001. — 115 с.

- Прокл. Первоосновы теологии. Пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны. Составление А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1993. — С. 9–149.
- Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч. сост., статья, прим., указатели, словарь А.Ю. Лукомского. — СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. — 624 с.
- Псевдо-Аристотель. О мире / Пер. И.И. Маханькова // Античность в контексте современности / Под ред. А.А. Тахо-Годи, И.М. Нахова. М.: Издательство МГУ, 1990. — 150–168.
- Симеон Новый Богослов. Прииди, Свет истинный. Избранные гимны: Стихотвор. пер. с греч., примеч., послесл. игумен Иларион (Алфеев). — СПб.: Алетейя, 2000. — 206 с. — (Серия: «Византийская библиотека. Источники»).
- Феодор Раифский. Предуготовление / Пер. с греч. А.И. Сидорова // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ., комм. А.И. Сидорова. Приложение II. — М.: Паломник, 2003. — С. 375–458.
- Феодор Студит. Второе опровержение иконоборцев // Прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит. О святых иконах и иконопочитании. Краснодар: «Текст», 2006. — С. 109–131.
- Феодор Студит. О почитании икон (письмо духовному отцу Платону) // Прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит. О святых иконах и иконопочитании. Краснодар: «Текст», 2006. — С. 322–325.
- Феодор Студит. Первое опровержение иконоборцев // Прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит. О святых иконах и иконопочитании. Краснодар: «Текст», 2006. — С. 94–108.
- Феодор Студит. Третье опровержение иконоборцев // Прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит. О святых иконах и иконопочитании. Краснодар: «Текст», 2006. — С. 132–166.
- Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Пер. и комм. А. Вдовиченко и др. — М.: ГЛК, 2000. — 451 с.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. Пер. А.В. Апполонова. М.: Издатель Савин С.А., 2006. — 816 с.
- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I. Пер. Т.Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — 440 с.
- Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Пер. Д.Е. Афиногенова. М.: Индик, 2002. — 206 с.
- 
- 
-

## **Бібліографія: дослідницька література**

- Абрамов А.И. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // Сборник научных трудов по истории русской философии / Сост., подгот. текста, предисл. В.В. Сербиненко. — М.: Крут, 2005. — С. 267–285.
- Аверинцев С.С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4–5. — Київ, 2001. — С. 81–88.
- Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // Античность и Византия. — М.: Наука, 1975. — С. 266–285.
- Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: «CODA», 1997. — 343 с.
- Аверинцев С.С. Софія — Логос. Словник. — К.: Дух і Літера, 1999. — 464 с.
- Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. — М.: Наука, 1976. — С. 17–64.
- Аверинцев С.С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. — М.: Наука, 1989. — С. 36–58.
- Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии IV — пер. пол. VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 42–77.
- Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. — М.: Наука, 1979. — С. 83–98.
- Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / Пер. с франц. Е.Ф. Шичалиной; ред. М. В. Асмуса, А. И. Любжина. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2002. — 475 с.
- Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В.А. Воробьева. — М., СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. — 448 с. — (Серия: «Катарсис»).
- Адо П. Плотин или Простота взгляда / Пер. с франц. Е. Штофф. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. — 140 с.

- Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом Дэвидсоном / Пер. с франц. В.А. Воробьева. — М.: СПб., Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. — 288 с. (Серия: «Катарсис»).
- Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с франц. В. П. Гайдамака. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. — 320 с.
- Алексий (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики XIV века (преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила, преподобный Григорий Синаит). Казань, 1906. — 93 с.
- Алфеев И., иером. Жизнь и учение св. Григория Богослова. — М.: Крутицкое подворье, 1998. — 504 с.; СПб., 2001.
- Алфеев И., иером. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. — 675 с.
- Алфеев И., иеромонах. Жизнь и учение св. Григория Богослова. — М.: Общество любителей церковной истории, 1998. — 505 с.
- Амвросий (Погодин), арх. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. — Jordanville, N.Y., 1963. — 434 с. Репр.: М., 1994.
- Ангелу А. Жизнь и сочинения Николая, епископа Мефонского // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. Ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. М.: Имперіум Пресс, 2007. — С. 282–294.
- Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Пер. с англ. под ред. В.Г. Трилиса, М. Неволіна. — К.: София, 2000. — 496 с.
- Андрушко В.А. Ареопагитики в отечественной культуре XV–XVII вв. // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. — К.: Наукова думка, 1983. — С. 67–78.
- Андрушко В.А. Как читали сочинения Дионисия исихасты и их противники // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 214–221.
- Аникиев П.П., свящ. Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова. СПб. 1906. — 134 с.
- Апполонов А.В. Иоанн Дунс Скотт и его философская теология // Иоанн Дунс Скотт. Трактат о Первоначале. М.: Издательство Францисканцев, 2001. — С. V–XXXVI.
- Арешватян С.С. Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии // Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна. — М.: Мысль, 1975. — С. 5–28.
- Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / Пер. с англ. В. А. Самойлова. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — 256 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли». Исследования).

- 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.
- Афонасин Е.В., Кузнецова А.С. Метафизика в античности. Нумений из Апамен. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2007. — 109 с.
- Байер Х.-Ф. Проблема многообразности и креативности (по поводу статьи С.В. Красикова) // Античная древность и средние века. Екатеринбург 2000. Вып. 31. С. 284–290.
- Байер Х.-Ф. Силлогизм Григория Паламы, показывающий или даже доказывающий, что Святой Дух исходит единственно от Отца // Античная древность и средние века. 1999. 30. С. 288–293.
- Байер Х.-Ф. Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // Античная древность и средние века. 2000. 31. С. 297–322.
- Бальтазар Х.У., фон. Достойна веры лишь любовь / Пер. с нем. А. Ярина. — М.: Истина и Жизнь, 1997. — 124 с.
- Бальтазар Х.У., фон. Созерцательная молитва / Пер. с нем. В. Карцовника. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — 236 с.
- Барабанов Н.Д., Коновалов А.В. Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: метаморфозы отношений // Античная древность и средние века. 30. 1999. С. 294–302.
- Баранов В.А. Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне? // Византия: Общество и Церковь. Сборник научных статей. Армавир: Армавирский государственный педагогический университет, 2005. С. 134–146.
- Баранов В.А. Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки // История и теория культуры в вузовском образовании. 2 вып. Новосибирск, 2004. С. 181–186.
- Баранов В.А. Искусство после бури — богословская интерпретация некоторых изменений в послееконоборческой иконографии Воскресения // Золотой, Серебряный, Железный: Мифологическая модель времени и художественная культура. Ред. И. Припачкин. Курск, 2002. С. 34–49.
- Баранов В.А. О малоизвестном доиконоборческом учении об «умеренном» иконопочитании // Мир Православия. / Отв. ред. Герман, митрополит Волгоградский и Камышинский. Сб. науч. статей. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 48–60.
- Баранов В.А. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей // АKADEMEIA: материалы и исследования по истории платонизма. 2003. 5. С. 390–407.
- Барвинок В.И. Никифор Влеммид и его сочинения. Киев 1911. — XXXIII, 366 с.
- Батаева Е.В. Об «умной иконографии» новозаветного мифа. СПб.: Алетей, 2008. — 224 с.
- Безобразов П.В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл // Две книги о Михаиле Пселле. СПб.: Алетей, 2001. — С. 12–182.

- Беневич Г.И. О соединении «Трудностей к Фоме» и «К Иоанну» у преп. Максима Исповедника // Вестник христианской гуманитарной академии. 2007. Том. 8. Вып. 2. — СПб.: Издательство РХГА, 2007. С. 111–117.
- Беневич Г.И., Шуфрин А.М. Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. — С. 13–153.
- Бер И. формирование христианского богословия: Путь к Никее / Пер. с англ. Ю.Н. Варзони, К. Л. Боголюбов; ред. перевода С. С. Козин. — Тверь: Гермевтика, 2006. — 240 с.
- Берестов И.В. Концепция Блага как основание концепции Единого в системе Платина // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2002. — С. 81–93.
- Берестов И.В. Аристотель как предшественник концепции Первоначала Платина // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 1. С. 27–31.
- Берестов И.В. Свобода в философии Платина. СПб: Издательство С.-Петербургского университета 2007. — 382 с.
- Берестов И.В. Сущность и существование у Платина // Вестник Новосибирского государственного университета. 2005. Т. 3, вып. 1. — С. 89–101.
- Биbihин В.В. [Вениаминов В.] Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер. с древнегреч., послесл. и ком. Биbihина В.В. — М.: Канон, 1995 — С. 344–381.
- Биbihин В.В. Материалы к исихастским спорам // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научный сборник под общей ред. С.С. Хоружего. — М.: Издательство Ди-Дик, 1995. — С. 177–207.
- Биbihин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007. — 431 с.
- Бирюков Д.С. Описание личности как «схождения свойств» у Василия Кесарийского и античная философская традиция (в связи с проблемой универсалий) // Философские и духовные проблемы науки и общества. Десятая Санкт-Петербургская Ассамблея молодых ученых и специалистов. Междисциплинарный гуманитарный семинар 23 ноября 2005 г. СПб., 2006. С.13–19.
- Бирюков Д.С. Оппозиции аристотелевской метафизики и речь о Боге свт. Василия Великого // АКАДЕΜΙΑЕ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 6 / Под ред. А.В. Цыба. — СПб.: СПбГУ, 2005. — С. 389–392.
- Бирюков Д.С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и св. Василий Кесарийский // Вестник христианской гуманитарной академии. 2007. Том. 8. Вып. 2. — СПб.: Издательство РХГА, 2007. С. 92–110.
- Бирюков Д.С. Стойки и принцип идентичности // Плутарх. Сочинения / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. — С. 351–381.



- Богданов К.А. Очерки по антропологии молчания. СПб.: Издательство РХГУ, 1997. — 352 с.
- Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. — Пгр., 1918. — Т.4. — XV+599 с. — Репр.: М., 1994.
- Болотов В.В. Учение Оригена о Троице // Собрание церковно-исторических трудов. В 8 т. Т. 1 / Вступ. статья А.И. Сидорова, ред. А.В. Храпов, С.В. Дубаренко. — М.: Мартис, 1999. — 583 с. — (Серия: «Фонд: Русское православие»).
- Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание Изборников 1073–1076. — К.: Наукова думка, 1990. — 149 с.
- Бородай Т.Ю. Плотин о природе // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — С. 823–858.
- Бородин О.П. Географические знания // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. — М.: Наука, 1989. — С. 335–365.
- Бородин О.П. Развитие географии в поздней Византии // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. С. 376–394.
- Бородин О.П. Развитие географической мысли // Культура Византии IV — пер. пол. VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 432–466.
- Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скотта Эриугены. — М.: Мартис. 1998. — 446 с.
- Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви. СПб: Издательство Олега Обышко, 2007. — 468 с.
- Бугай Д.В. Комментарий Прокла Диадоха на «Алквад I» Платона. Методы философского истолкования // Вопросы философии. № 4, 2001. — С. 105–119.
- Бычков В.В. Малая история Византийской эстетики. — Киев: Путь к истине, 1991. — 407 с.
- Вагнер Г.К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. № 47. М.: Наука, 1986. — С. 163–181.
- Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. — 536 с.
- Верховской С.С. Бог и человек. Учение о Боге и богопознании в свете православия. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. — 464 с.
- Верховской С.С. Несколько богословских вопросов связанных с халкидонским догматом // Православная мысль. Вып. IX. Париж: YMCA-PRESS, 1953. — С. 34–39.
- Вестель Ю. Проблема онтологии личности в связи с происхождением термина *υπόστασις* // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4–5. — Київ, 2001. — С. 165–227.
- Виноградов Н. Догматическое учение св. Григория Богослова. — Казань: КИУ, 1887. — 508 с.

- Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, епископа Эмесского в их отношении к древней философской и патристической литературе. — Житомир: тип. Денемана, 1912. — X+451 с.
- Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека: Перев. с греч. Ф.С. Владимирского. Ред. текста, составл. прим. М.Л. Харькова и М.А. Солоповой. Общая ред., заключ. статья, библиогр. М.Л. Харькова. — М.: Канон, 1998. — С. 176–439. — 464 с. — (Серия: «История христианской мысли в памятниках»).
- Влахос И., митроп., Православная психотерапия. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — 368 с.
- Вовк О.В. Пізнання Абсолютного Блага в філософії Платона // *Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник* / Ред. рада: В.П. Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я.М. Стратій. Вип. 2. — К., 1999. — 140 с. — С. 18–46.
- Вовк О.В. Теорія софросіне як само- та Богопізнання в діалогах Платона // *Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник* / Ред. рада: В.П. Загороднюк; Наук. ред. Я.М. Стратій. Вип. 1. — К.: Вид-во «Кайрос», 1998. — 160 с. — С. 5–14.
- Вшолек С. Рациональность веры: Пер с польск. Т. Оболович. — М.: ББИ, 2005. — 152 с. — (Серия: «Богословие и наука»).
- Гаврилюк П. История катехизации в древней Церкви. М.: Свято-Филаретовская Московская Высшая Православно-христианская школа, 2001. — 320 с.
- Гаврюшин Н.К. Византийская космология в XI веке // *Историко-астрономические исследования*. М., 16 (1982). С. 327–338.
- Гайденко В.П. Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. Общие принципы и учение о движении. — М.: Наука, 1989. — 352 с. — (Серия: «Библиотека всемирной истории естествознания»).
- Гайденко П.П. Натурфилософия Аристотеля // *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. 17–62.
- Гайденко П.П. Понятие времени в античности // *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. 321–390.
- Гайслер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики / Пер. с англ. В. Гаврилова. — СПб.: Библия для всех, 2004. — 1184 с.
- Гарнак А. История догматов // *Раннее христианство*. В 2 т. Т. 2. — М.: Фолио, 2001. — 510 с. — С. 87–508.
- Гарнцев М.А. Дамаский о невыразимом // *Логос*. 1999. № 6. С. 23–30.
- Гарнцев М.А. Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления: (Критический анализ исходных методологических установок) // *Некоторые вопросы историко-философской науки* / Под. ред. А.Д. Косичева, В.В. Богатова, А.Ф. Зотова. — М.: МГУ, 1984. С. 75–83. — 161 с.

- Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (От Аристотеля до Декарта). — М.: МГУ, 1987. — 215 с.
- Гартман Н.К. основоположения онтологии. СПб.: Наука. — 640 с.
- Геронимус А., прот. Философия и исихия // Христианство и философия. Сборник докладов конференции. — (27 января 2000 года). VIII Рождественские образовательные чтения. — М.: АОЗТ «просветитель» 2000. — 159. — С. 142–159.
- Геронимус А., прот., Богословие священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научный сборник под общей ред. С.С. Хоружего. — М.: Издательство Ди-Дик, 1995. — 368 с. — С. 151–176.
- Гиришман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М.: Мосты культуры, 2002. — 190 с.
- Глуценко А., диакон. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики. — Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. — Киев, 2002. — 182 с.
- Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. К.: Наукова думка, 1981. — 206 с.
- Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. — К.: Наукова думка, 1988. — 214 с.
- Горский В.С., Крымский С.Б. София Киевская в контексте историко-философского исследования // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. — К.: Наукова думка, 1991. — С.5–15.
- Горський В.С. До питання про джерела символізму Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя / Упоряд. В.М. Нічик та ін. — К., 1997. — С.157–164.
- Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій: Навч. посібник для студентів ВУЗів. — К.: Наукова думка, 1996. — 286 с.
- Гукова С.Н. Космологический трактат Виссариона Никейского // Византийский временник. № 47, М.: Наука, 1986. — С. 145–156.
- Гукова С.Н. Естественнонаучные знания в палеологовский период // Культура Византии XIII — первая половина XV в. М. 1991. — С. 364–368.
- Гукова С.Н. Школа и образование в поздней Византии // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М. 1991. — С. 395–411.
- Давыденков О., свящ. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. — М.: ПСТБИ, 1998. — 206 с.
- Давыденков О. Догматическое богословие: учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. — 415 с.
- Даниелю Ж. Бог и мы / Пер. с франц. Г. Смирнова под ред. А. Мосина // Символ. — Париж, 1998. — №40. — С.7–155.
- Даниелю Ж. Платон в христианском среднем платонизме / Пер. с фр. М. Матюшиной // Богословский сборник. № 11. — М.: ПСТБИ, 2003. — С. 158–182.

- Джохадзе Д.В. Джохадзе Н.И. История диалектики: Эпоха античности. — М.: Ком-Книга, 2005. — 328 с.
- Диба [Чорноморець] Ю.П. Вольова здатність душі та свобода людини в антропології східної патристики // *Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник* / Реда. рада: В.П.Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я.М. Стратій. — К.: Вид-во «Кайрос», 1999. — С. 46–57.
- Диба [Чорноморець] Ю.П. Пізнавальні здібності душі та theian episteme в «Містагогії» Максима Сповідника. // *Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник* / Реда. рада: В.П. Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я.М. Стратій. — К.: «Кайрос», 1998. — С. 26–44. — 158 с.
- Диба [Чорноморець] Ю.П. Проблема індивідуації людини в творчості св.Григорія Нисського. // *Дні науки 10–11 квітня 1997 року. Матеріали наукових доповідей та виступів студентів, аспірантів, докторантів, викладачів (частина перша).* Реда. колегія: Конверський А.Є. та ін. — К.: Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1997. — С. 3–7.
- Диба [Чорноморець] Ю.П. Східна патристика про ідею досконалої людини // *Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць* / Відп. ред. В.В. Лях. — Вип. 11. — К.: Укр. центр дух. культури, 2000. — С. 52–71.
- Диллон Д. Наследники Платона / Пер. с англ. Е.В. Афонасина. — М.: Изд-во СПб.-Университета, 2005. — 276 с.
- Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н.э.-220 н.э.: Перев. с англ. Е.В. Афонасина. 2-изд. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002; Алетея, 2002. — 448 с. — (Серия «Мировое наследие»).
- Дионисий (Шленов), иеродиакон. Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 1998. — 285 с.
- Дионисий (Шленов), иеромонах. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // *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. 339–378. — 528 с. — (Серия: «Smaragdus Philocalies»).
- Доброхотов А.Л. Беспредпосылочное начало в философии Платона и Канта // *Историко-философский ежегодник '87* / П.р. Н.В. Мотрошиловой. — М.: Наука, 1987. — С. 61–75. — 339 с.
- Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: МГУ, 1986. — 248 с.
- Доддс Э.Р. «Неведомый Бог» в неоплатонизме // *Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка*

- Аврелия до Константина. СПб: Издательский центр «Гуманитарная академия», 2003. — С. 281–288.
- Доддс Э.Р. Астральное тело в неоплатонизме // Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб: Издательский центр «Гуманитарная академия», 2003. — С. 289–307.
- Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С.В. Пахомова; Послесл. Ф.Х. Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с. — (Серия: «Античная библиотека»).
- Доддс Э.Р. Теургия // Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб: Издательский центр «Гуманитарная академия», 2003. — С. 223–280.
- Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб: Издательский центр «Гуманитарная академия», 2003. — 319 С.
- Древнерусская космология / Григорьев А.В., Денисов И.В., Мильков В.В., Полянский С.М., Симонов Р.А. Отв. ред. Г.С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004. — 480 с.
- Евдокимов П. Православие / Пер. с франц. С. Гриб. — М.: ББИ, 2002. — 500 с. (Серия: «Современное богословие»).
- Евдокимов П. Этапы духовной жизни. От отцов пустынных до наших дней / Пер. с франц. С. Зайденберга, М. Иорданской. — М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. — 232 с.
- Епифанович С.Л. [Герменевтика преп. Максима Исповедника]. Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. Фонд № 187. №
- Епифанович С.Л. [Жития Максима Исповедника, К., 1917]. Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. Фонд № 187. № 30.
- Епифанович С.Л. [Хронология сочинений преподобного Максима Исповедника, К., 1917]. Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. Фонд № 187. № 30.
- Епифанович С.Л. Личность Максим Исповедник, его жизненный и литературный стиль // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4–5. — Київ, 2001. — 521 с. — С. 33–52.
- Епифанович С.Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. — К., 1917. — XXIV, 222 с.
- Епифанович С.Л. Предисловие // Максим Исповедник. Творения. — М.: Мартис, 1993. — Т.2. — С.10–15.
- Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Ред. В.П. Лега. — М.: Мартис, 1996. — 220 с.
- Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник. К., 1910. Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. Фонд № 304. Диссертация № 2088. С.

- Ермилов П.В. Несколько замечаний по поводу статей иеромонаха Павла (Черемушкина) // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. Ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. М.: Имперіум Пресс, 2007. — С. 272–281.
- Ермилов П.В. Проблематика богословских споров в Византии XI–XII веков. Ересь Сотириха Пантевгена. Магистерская диссертация. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Москва, 2005. — 113 С.
- Жаворонков П.И. Культура Никейской империи // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. С. 46–85.
- Жаворонков П.И. Культура Эпирского царства // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. С. 120–137.
- Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108–127.
- Жильсон Э. Бытие и сущность / Пер. с франц. Г.В. Вдовиной // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. — С. 321–582.
- Жильсон Э. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999.
- Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века / Пер. с франц. и коммент. А.Н. Панасев // Богословие в культуре Средневековья. — К.: Путь к истине, 1992. — С. 5–48 с — с.
- Жильсон Э. Философ и теология: Пер с франц. К. Демидова. — М.: Гносис, 1995. — 192 с.
- Жиртуева Н.С. Ісїхазм в духовній культурі середньовічної України та Росії: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К., 2000. — 16 с.
- Зізіулас Й. Буття як спілкування: Дослідження особистісності і Церкви / Пер. з англ. — К.: Дух і літера, 2005. — 270 с.
- Завершинский Ю. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция // Альфа и Омега. — 1999. — №1(19). — С.110–126.
- Завідяк Б., Паранько Р. Боецій і його Теологічні трактати // Боецій. Теологічні трактати. Пер. Р. Паранько. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2007.
- Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007. — 296 с.
- Занемонец А.В. Иоанн Евгенік и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб: Алетея, 2008. — 160 с.
- Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. — СПб., 1907. — XV+693 с.
- Зяблицев Г. Платон и святоотеческое богословие // Богословские труды. — 1996. — № 32. — С. 235–260.
- Зяблицев Г. Плотин и святоотеческая литература // Богословские труды. — 1992. — № 31. — С. 277–296.

- Зяблицев Ю.П. Платонизм и богословие Каллиста Катафигиота // Беседа. Л., Париж, 1990. 8. — С. 30–38.
- История философии: Запад — Россия — Восток. Книга 1: Философия древности и средневековья. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. — 480 с.
- Ігнатенко М. Християнський неоплатонізм як принцип європейської культури // Філософська і соціологічна думка. — 1994. — №7–8. — С. 27–43. — 255с.
- Илларион (Алфеев), еп. Православие. Том I, М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. — 863 с.
- Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника, ред. И.А. Макаров. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997. — В 3 т. Т. 2. — 334 с.
- Йонайтис О.Б. Corpus Areopagiticum и традиции неоплатонизма // АКАДЕМІАЕ. Матеріали і дослідження по історії платонізму. Межвузовский сборник. Выпуск 6 / Под ред. А.В. Цыба. — СПб.: СПбГУ, 2005. — С. 386–389.
- Каждан А.П. Византийская культура (X–XII вв.). М. 1968. — 233 с.
- Каждан А.П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона // Byzantinoslavica 28, 1967. — Р. 1–38.
- Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Внутреннее Царство / Пер. с англ. — К.: Дух і літера, 2004. — 187 с.
- Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Понимание спасения в православной традиции // Страницы. Богословие. Культура. Образование. Журнал ББИ св. ап. Андрея. — 1996. — № 3. — С. 17–38.
- Каллист Диоклийский (Уэр), еп.. Православная Церковь / Пер. с англ. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2001. — 375 с.
- Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980. — 326 с
- Капуто Д. Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. — СПб.: РХГИ, 2004. — С. 458–479.
- Карпов С.П. Культура Латинской Романии // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. — С. 138–187.
- Карпов С.П. Культура Трапезундской империи // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. — С. 86–119.
- Карпунин В.А. Традиционные рациональные доводы в пользу бытия Бога // Логика и богословие. Учебное пособие. — СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2002. — 408 с.
- Карсавин А.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Пред., ком. С.В. Масоловой — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 176 с.
- Карташов А.В. Вселенские соборы. — М.: Республика, 1994. — 542 с.
- Каспер В. Бог Иисуса Христа. — М.: ББИ, 2005. — 444 с.
- Каспер В. Иисус Христос. — М.: ББИ, 2005. — 375 С.



- Катанский А.А. Учение о благодати Божией в творениях древних св.отцов и учителей Церкви до бл. Августина. — СПб., 1902. — 330 с.
- Кашменский С. Святоотеческое учение о душе. Пермь, 2002. — С. 264 с.
- Кашуба М.В. Учение о «самовласти» человека в «Шестодневе» Иоанна, экзарха Болгарского, и его традиции в Киево-Могилянской академии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. — К.: Наукова думка, 1983. — С. 127–137.
- Кечакмадзе Н.Н. Грамматико-логический трактат Иоанна Итала // Византийский временник, т. 27, 1967, — С. 197–206.
- Ким Н. Краткие сведения о жизни преподобного Никиты Стифата и богословские темы его трактата «О Рае» // Ким Н. Рай и человек: Наследие преподобного Никита Стифата. СПб.: Алетейя, 2003. — 304 с.
- Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. — Париж, Имка-Пресс, 1950. — 450 с. — Переиздание — М., 1996.
- Киприан (Керн), архимандрит. Золотой век святоотеческой письменности. Жизнь и учение восточных отцов 4 века. — Париж, 1967. — 177 с. Репр.: М., 1995.
- Кирсберг И.В. Феноменология жизни. Ветхий Завет и первый христиане. — М.: Древлехранилище, 2003. — 223 с.
- Китромилидис П. Эпоха Просвещения в Греции /Пер. с новогреч. М. Грацианско-го. — СПб.: Алетейя, 2007. — 424 с.
- Клеман Оливье. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Пер. с франц. Вдовиной Г.В. под ред. Кырлежева А.И. — М.: Центр по изучению религий. ИП «Путь», 1994. — 383 с.
- Климов О. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. СПб. 1998.
- Климов О. свящ. Опыт безмолвия. Человек в мировоззрении византийских исихастов / Под. ред. Б.В. Маркова. — СПб.: Алетейя, 2001. — 85 с. — (Серия «Византийская Библиотека. Исследования».)
- Кнох Б. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание. — М.: Христианская Россия, 2006. — 328 с.
- 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.
- Койре А.В. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Очерки по истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с франц. Я.А. Ляткера, общ. ред. и пред. А.П. Юшкевича. Изд. 2-е, стереот. — М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 51–73. — 272 с.
- Койре А.В. Галилей и Платон // Очерки по истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с франц. Я.А. Ляткера, общ. ред. и пред. А.П. Юшкевича. Изд. 2-е, стереот. — М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 128–153. — 272 с.

- Коновалов А.В. «Мессалианин» Григорий Палама и «православный» Григорий Акиндин: святой глазами еретика. // Мир Православия. / Отв. ред. Герман, митрополит Волгоградский и Камышинский. Сб. науч. статей. Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 113–124.
- Корет Э. Основы метафизики / Пер. В. Терлецкого. — К.: Тандем, 1998. — 246 с.
- Коржевский В. Пропедевтика аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии. — М., 2004. — 648 с.
- Костогрызова Л.Ю. Оценка паламитами и антипаламитами роли Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // Античная древность и средние века. 2000. 31. С. 290–296.
- Красиков С.В. Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры // Verbum. 3. / Отв. ред. Душин О.Э. СПб. 1999. — С. 218–224.
- Красиков С.В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 2000. 31. С. 266–283.
- Красиков С.В. Григорий Палама как защитник аристотелевских силлогизмов в теологии // Мир Православия: Сборник научных статей. — Выпуск 4. — Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 2003. — С. 125–130.
- Красиков С.В. К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30–х гг. XIV в. // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1999. Вып. 30. — С. 278–279.
- Красиков С.В. Варлаам Калабрийский // Православная энциклопедия. Москва: «Православная энциклопедия». Т. 6. М. 2003. — С. 626–631.
- Красиков С.В. Первое письмо Варлаама Калабрийского к Григорию Паламе // История Византии и византийская археология. Тезисы докладов X научных Сюзюмовских чтений, 25–27 марта 1998 г. Екатеринбург 1998. С. 49–50.
- Красиков С.В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки // Античная древность и средние века. 2001. Вып. 32. — С. 228–238.
- Кривошеин В. «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова. Пер. с франц. Миллер Т.А. // Альфа и Омега 2 (32). 2002. — С. 64–83.
- Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Богословские труды. 1952 — 1983 гг. Статьи, доклады, переводы. — Нижний Новгород: ИБИСKAN, 1996. — С. 114–209. — 371 с.
- Кривошеин В. Преподобный Симеон Новый Богослов. — М., 1995. — 344 с.
- Кривошеин В. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Богословские труды. 1952 — 1983 гг. Статьи, доклады, переводы. — Нижний Новгород: ИБИСKAN, 1996. — С. 230–241. — 371 с.

- Кривошеин В. Святой Григорий Палама — личность и учение // Богословские труды. 1952 — 1983 гг. Статьи, доклады, переводы. — Нижний Новгород: ИБИСKAN, 1996. — С. 209–229. — 371 с.
- Кулаковский Ю.Ф. История Византии. Том 3 (602–717 гг.). СПб: Алетейя, 2006.
- Кунцер М. Литургия Церкви. Книга первая. М.: Христианская Россия, 2001. — 304 с.
- Курбатов Г.Л. История Византии. М.: Высшая школа, 1984. — 207 с.
- Курбатов Г.Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии IV — пер. пол. VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 98–118.
- Курбатов Г.Л. Риторика // Культура Византии IV — пер. пол. VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 331–357.
- Кушаков В.Ю. Онтологія святості у давньокиївському християнстві: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 — К., 1996. — 23 с.
- Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви. — Львів: Свічадо, 1998. — 552 с.
- Лазарев В.Н. Византийская эстетика // Византийская живопись. М.: Наука, 1971. — С. 29–37.
- Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой; Вступ. ст. А. Сидорова. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. — 272 с. — (Серия «Православное богословие»).
- Лебедев А.П. Греческие школы, общеобразовательные и духовные, в Константинопольском патриархате // История Греко-восточной Церкви под властью турок от падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Книга II. СПб, 2004. — С. 5–106.
- Лега В.П. Плотин, Патристика и современность. Апологетические очерки. — М.: ПСТБИ, 2002. — 122 с.
- Леонтьева Э.О., Радченко В.В. Апофатика и диалектика: методология отрицания в диалогах Платона // АКАДЕМІАЕ. Матеріали та дослідження по історії платонізму. Межвузовский сборник. Выпуск 6 / Под ред. А.В. Цыба. — СПб.: СПбГУ, 2005. — С. 54–70.
- Лиичану Г. Значение Давида Непобедимого в истории философии // Философия Давида Непобедимого. — М.: Наука, 1984. — С. 36–44.
- Литаврин Г.Г. Заключение. Основные черты культуры поздней Византии (XIII — первая половина XV в.) // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. — С. 585–607.
- Лобач В.В. Неоплатонизм // Всемирная энциклопедия: Философия. — М., 2001. — С. 693–694 с.
- Лобкович Н. Дедукция чувственности: онтологический статус чувственного познания // Вечная философия и современные размышления о ней / Пер. с англ. и нем. — М.: Сигнум Веритас, 2007. — 296 с.

- Лобовикова К.И. Георгий Лапиф в контексте исихастской дискуссии // Мир Православия. / Отв. ред. Герман, митрополит Волгоградский и Камышинский. Сб. науч. статей. Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 103–112.
- Лопатин К. Учение Афанасия Великого о Святой Троице. — Казань, 1894. — 360 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетия: В 2-х книгах. Кн. 1. — М.: Искусство, 1992. — 656 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: Искусство, 1980. — 766 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. Книга I. — М.: «Искусство», 1988. — 413 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. Книга II. — М.: «Искусство», 1988. — 448 с.
- Лосев А.Ф. Неоплатонизм // Словарь античной философии. Избранные статьи. — М.: Мир идей; АО АКРОН, 1995. — С. 118–139.
- Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
- Лосев А.Ф. Средневековая диалектика // Имя. Сочинения и переводы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. — СПб.: Алетейя, 1997. — С. 246–308. — 614 с. — (Серия: «Памятники религиозно-философской мысли нового времени»).
- Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие–Имя–Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1993. — 958 с. — С. 31–61.
- Лосский В.Н. Богословие и боговидение. Сборник статей / Общ. ред. В. Пислякова, ред. М. Осиповой. — М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. — 631 с.
- Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. — К.: Путь к Истине, 1991. — С. 261 — 337.
- Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Пер. с франц. // Мистическое богословие. — Киев: Путь к Истине, 1991. — С. 95–261.
- Луканин Р.К. Органон Аристотеля. Москва: Наука, 1984. — 303 с.
- Лукомский Л.Ю. Апофатика и «учение об эманации» у Платона // АКАДЕМІАЕ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 2 / П.р. Р.В. Светлова, А.В. Цыба. — СПб.: СПбГУ, 2000. — С. 160–179. — 357 с.
- Лукомский Л.Ю. Афинская школа неоплатонизма и комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. Пер. с греч. Лукомского Л.Ю. — СПб., 2006. — С. 693–721.
- Лукомский Л.Ю. Примечания // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. Пер. с греч. Лукомского Л.Ю. — СПб., 2006. — С. 722–853.
- Лукомский Л.Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни «Платоновская теология» // Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л.Ю. Лукомского. — СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. — С. 509–527. — 624 с.

- Лурье В.М. Александр Великий — «последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // Византинороссика. 2003. Т.2. С. 121–149.
- Лурье В.М. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха // Византия: Общество и Церковь. Сборник научных статей. Армавир: Армавирский государственный педагогический университет, 2005. С. 5–133.
- Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период / При участии В.А. Баранова. — СПб.: Аxioma, 2006. — XX+553 с.
- Лурье В.М. Послесловие // Святой Григорий Нисский. Об устройении человека: Пер., прим. и послесловие В.М.Лурье — СПб.: Аxioma, 1995. — С.147–174.
- Лурье В.М. Послесловие и комментарии // Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. — СПб.: Византинороссика, 1997. — С. 325–479.
- Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. — СПб.: Алетейя, 2000. — 252 с. (Серия: «Богословская и церковно-историческая библиотека»).
- Любарский Я.Н. Византийские историки и писатели. СПб., 1999.
- Любарский Я.Н. Михаил Пселл: личность и творчество // Две книги о Михаиле Пселле. СПб.: Алетейя, 2001. — С. 183–542. — (Серия: «Византийская библиотека. Исследования.»)
- Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 416 с.
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Патристика. — М.: Мысль, 1979. — 415 с.
- Макаров А.И. Неоднозначность религиозно-философских оснований Ареопагитик в связи с некоторыми особенностями идейной жизни средневековой Европы и Руси // Макаров А.И., Мильков А.А., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. М.: Круг, 2002. — С. 35–80.
- Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (На примере гомилий). — СПб.: изд. Олега Абышко, 2003. — 544 с. — (Серия: «Библиотека христианской мысли». Исследования).
- Мандзаридис Г. Обожение человека по учению Григория Паламы / Пер. с англ. В. Петухова. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. — 127 с.
- Мартынов А. Учение Григория Нисского о природе человека. Опыт исследования в области христианской философии IV в. — М., 1886. — 386 с.
- Матусова Е.Д. Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Пер. и комм. А. Вдовиченко и др. — М.: ГЛК, 2000. — С. 7–50.
- Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб.: Алетейя, 1997. — 341 с.
- Медведев И.П. Особенности философской мысли в Византии XIV–XV вв. // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. С. 242–254.
- Медведев И.П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. — М.: Наука, 1991. С. 224–241.

- Медведева О.А. Тоска по природе блага как начало теологии («Платоновская теология» Прокла) // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. СПб., 2001. — С. 42–50
- Мейендорф И.Ф. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение / Пер. с англ. А. Кавтаскина. — М.: Когелет, 2001. — 432 с.
- Мейендорф И.Ф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г.Н. Начинкина, под ред. И.П. Медведева, В. М. Лурье. 2-е изд. — СПб.: Византинороссика, 1997. — 479 с.
- Мейендорф И.Ф. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. О. Давыденкова, Л.А. Успенской, прим. А.И. Сидорова — М.: ПСТБИ, 2000. — 318 с.
- Мейендорф И.Ф., прот. Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций / Пер. с англ. Л. Волохонской. — 2-е изд. — Нью-Йорк: R.V.R., 1985. — 357 с. — Репр. Вильнюс, — М.: 1992.
- Мейендорф И.Ф., прот. Человечество Христа: Пасхальная тайна / Пер. с англ. иер. К. Польскова // Богословский сборник. — М.: ПСТБИ, 2000. — Вып. V. — С. 5–50.
- Мейендорф И.Ф., протоиерей. Единство империи и разделение христиан // Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М. 2000. С. 13–276.
- 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.
- Мейендорф И.Ф., протоиерей. Святой Григорий Палама и православная мистика // Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М. 2000. С. 277–336.
- Мелиоранский Б.М. Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин. Два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб, 1901. — 131 с.
- Месяц С.В. Введение // Прокл. Начала физики / Пер. с греч. С. Месяц. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2001. — С. 7–49.
- Месяц С.В. Дискуссия об эфире в античности // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — С. 63–101.
- 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» // Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 670–680.
- Месяц С.В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // Вестник христианской гуманитарной академии. 2007. Том. 8. Вып. 2. — СПб.: Издательство РХГА, 2007. С. 81–91.
- Месяц С.В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // 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.
- Миллер Т.А. Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский // Античность и Византия. М., 1975. С. 140–155.
- Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. — Киев, Путь к истине, 1991. — С. 331–391.
- Михайлов А.В. О непостигаемом непостижимом // Богословие, философия, словесность. Труды ВРФШ. — СПб., 2000. — С. 141–166. — 322 с.
- Михайлов П.Б. Деятельность разума в богословии. Анализ понятия *epinoia* в древнехристианской и позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ, № 1 (15), М., 2006. — С. 52–81.
- Модест [Стрельбицкий Д.К.], игумен. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев, 1860. — 130 с.
- Можейко М.А. Бог // Философия: Всемирная энциклопедия. — М.; Минск, 2001. — С. 119–122.
- Мозговий І.П. Неоплатонізм і християнство. — Суми: Козацький вал, 1997. — 216 с.
- Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. — Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1995. — 368 с.
- Несмелов В.И. Догматическая система св. Григория Нисского. — Казань, 1887. — 635+XV с.
- Нестерова О.Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006.
- Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание: Пер с англ. М. Карпец. — М.: ББИ, 2006. — 399 с.
- Нуцубидзе Ш.И. История грузинской философии // Нуцубидзе Ш.И. Собрание сочинений. Том пятый. Тбилиси: «Мецниереба», 1988. — 597 С.
- Нуцубидзе Ш.И. Руставели и восточный Ренессанс // Нуцубидзе Ш.И. Собрание сочинений. Том четвертый. Тбилиси: «Мецниереба», 1987. — 333 С.
- Нуцубидзе Ш.И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.
- Оксиук М.Ф. Эсхатология св.Григория Нисского. — К., 1914. — XX+672 с.
- Омельянчик В.И. Λογος и ratio: перспективы рациональности // Логика и проблема рациональности. Отв. ред. М.В. Попович. Киев: Наукова думка, 1993. — С. 6–35.
- Омельянчик В.И. Возможность, структура, действие (введение в модальный реализм). Киев: Наукова думка, 1991. — 350 с.
- Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб. 1888.
- Павел (Черемушкин), иеромонах. Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. Ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. М.: Империя Пресс, 2007. — С. 144–189.



- Павел (Черемушкин), иеромонах. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай, Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. Ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. М.: Имперіум Пресс, 2007. — С. 190–271.
- Павленко П. Платон і християнство. — Біла Церква: Мустанг, 2001. — 241 с.
- Пахали Г. Сотиріх Павтевген и Николай Мефонский // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. Ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. М.: Имперіум Пресс, 2007. — С. 121–143.
- Пашков К.В. Дар и благодарение в контексте христианской постмодернистской антропологии. Дисс. на соискание ученой степени кандидата философских наук. Харьков, 2006. Рукопис. — 216 с.
- Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Пер. с болгарского В.С. Горского. Киев: Наукова думка, 1983. — 152 с.
- Петр (Пиголь), игум. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М. 1999. — 206 с.
- Петров В.В. «Знание»: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника // Точки. — 2005. — № 3–4. — С. 7–25.
- Петров В.В. «О трудностях» ХЛІ Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // 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. 147–271.
- Петров В.В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. — 201 с.
- Петров В.В. Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта // 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. 632–756.
- Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // 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. 577–632.
- Печурчик Ю.Ю. Европейская философия и неоплатонизм // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. — СПб., 2001, — С. 42–50.
- Поляковская М.А. «Апология I» Димитрия Кидониса как памятник византийской общественной мысли XIV века // Византия. Византийцы. Византинисты. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2003. С. 60–75.
- Поляковская М.А. Димитрий Кидонис и Запад (60–е гг. XIV в.) // Социальное развитие Византии: Межвузовский тематический сборник. Свердловск 1979. — С. 46–57.

- Поляковская М.А. Интеллектуалы и власть в Византии // Византия. Византийцы. Византинисты. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2003. С. 109–132.
- Поляковская М.А. К социальной характеристике поздневизантийского общества: Кавасилы // Византия. Византийцы. Византинисты. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2003. С. 205–221.
- Поляковская М.А. К характеристике византийской образованности: учителя и ученики // Византия. Византийцы. Византинисты. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2003. С. 47–59.
- Поляковская М.А. Общественно-политическая мысль Византии (40–60–е гг. XIV в.). Свердловск, 1981.
- Поляковская М.А. Общество, власть, интеллектуальная элита // Византия. Византийцы. Византинисты. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2003. С. 178–186.
- Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Екатеринбург 1992. — 255 с.
- Попов И.В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / Ред. М.В. Осипова, А.В. Жир-Лебедев; Общ. ред. А.И. Сидорова. — Сергиев Посад, 2004. — С. 17–48.
- Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии / Ред. иером. Евфимий (Моисеев), М.В. Осипова, А.В. Жир-Лебедев. В 2 т. Т. 2. — Сергиев Посад, 2005. — 776 с.
- Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / Ред. М.В. Осипова, А.В. Жир-Лебедев; Общ. ред. А.И. Сидорова. — М.: Сергиев Посад, 2004. — 744 с. — С. 117–189.
- Попов И.В. Религиозный идеал Афанасия Великого // Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / Ред. М.В. Осипова, А.В. Жир-Лебедев; Общ. ред. А.И. Сидорова. — М.: Сергиев Посад, 2004. — 744 с. — С. 49–116.
- Попов К. Блаженный Диадох, епископ Фотики древнего Эпира и его творения. — Казань, 1903. — Т.1. — 620 с.
- Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М: Издательство МГУ, 1974.
- Попович М.В. Григорій Сковорода: філософія свободи. К.: Майстерня Білецьких, 2007. — 256 с.
- Попович М.В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. К.: Наукова думка, 1979. — 243 с.
- Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. — Київ: Сфера, 1997. — 290 с.
- Поспелов Д.А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // 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. 15–144.
- Пролеев С.В. История античной философии. — М.: «Релф-бук», К.: «Ваклер», 2001. — 512 с. — (Серия: «Образовательная библиотека»).
- Рансимэн С. Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 году до 1821 года. Пер. с англ. Л.А. Герд. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. — 460 с.
- Рист Д. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 318 с.
- Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука, 1988. — 448 с.
- Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: URSS, 2005. — 1005 с.
- Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глушенко и А.Г. Дунаева. — М.: ИСРПЦ, 2004. — 796 с.
- Садов А.И. Виссарион Никейский. Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма. СПб. 1883. — XX, 282 с.
- Самодурова З.Г. Естественные научные знания // Культура Византии IV — пер. пол. VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 408–431.
- Самодурова З.Г. Естественные научные знания // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. — М.: Наука, 1989. — С. 296–334.
- Самодурова З.Г. Школы и образование // Культура Византии IV — пер. пол. VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 478–503.
- Самодурова З.Г. Школы и образование // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. — М.: Наука, 1989. — С. 366–400.
- Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. — СПб.: Изд. СПбГУ, 1996. — 232 с.
- Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. — СПб.: РХГИ, 1998. — 480 с.
- Светлов Р.В. Лукомский Л.Ю. Дамаский Диадох как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадох. О первых началах / Пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского; Подготовка Л.Ю. Лукомского, Р.В. Светлова. — СПб.: РГХИ, 2000. — С. 755–828. — 1071 с.
- Светлов Р.В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала // АКАДЕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма Межвузовский сборник под ред. д-ра филос. наук Р.В. Светлова и А.В. Цыба. Вып. 1, СПб., 1997. — С. 11–33.
- Светлов Р.В. Пространство самопознания (Плотин. Первая Эннеада) // АКАДЕΜΙΑΕ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 6 / Под ред. А.В. Цыба. — СПб.: СПбГУ, 2005. — С. 172–189.

- Свидерский В.И., Кармин А.С. Конечное и бесконечное. Философский аспект проблемы. — М.: Наука, 1966. — 318 с.
- Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Москва: Euroasiatica, 2002. — 198 С.
- Семушкин А.В. О сходстве несходного в языческой и христианской философии (вместо предисловия) // Ситников А.В. Философия Платона и традиция христианской патристики. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 5–14. — 242 с. — (Античная библиотека. Исследования).
- Сергиевский В. Антропология Дионисия Ареопагита // Православное учение о человеке. Избранные статьи. — Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. — С. 62–77.
- Серегин А.В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170–193.
- Сержантов П. Время опыта вечности в исихастской антропологии // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Св. Писания в России. №19 (23), 2000. — С. 166–183.
- Сидаш Т.Г. Неоплатонизм и христианство // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I–V / Пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — С. 368–474 с. — (Серия: «Plotiniana»).
- Сидаш Т.Г. Неоплатонизм и христианство // Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / Пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — С. 340–410. — (Серия: «Plotiniana»).
- Сидаш Т.Г. О полемике Плутарха против стоиков // Плутарх. Сочинения / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. — С. 302–350.
- Сидоров А.И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность в истории христианского богословия // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1994. — С.5–75.
- Сидоров А.И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. № 47, М.: Наука, 1986. — С. 109–124.
- Сидоров А.И. Некоторые проблемы ранневизантийской философии. По поводу главы С.С. Аверинцева «Эволюция философской мысли» в книге «Культура Византии. IV — первая половина VII в.» — (М., 1984. — С. 42–77) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования за 1985 год. — М.: Наука, 1986. — С. 206–220.
- Сидоров А.И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ. статья, комм. А.И. Сидорова. — М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. — С. 5–22.
- Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М.: Русские огни, 1996. — 349 с.

- Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Максим Исповедник. Творения. / Пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т.1. — С.7–74.
- Сидоров А.И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии // Патристика. Новые переводы, статьи. [Вып. 1.] — Нижний Новгород, Братство во имя Александра Невского, 2001. — С. 7–31.
- Сидоров А.И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов и церковных писателей II–VIII вв. // Анастасий Синаит. Избранные творения / Пер. с греч., вступ., комм. А.И. Сидорова. Приложение III. — М.: Паломник, 2003. — С. 459–476.
- Сирцова О.М. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці. — К.: Видавничий дім «KM Academia», Унів. вид. «Пульсари», 2000. — 326 с.
- Ситников А.В. Философия Платона и традиция христианской патристики. — СПб.: Алетея, 2001. — 242 с. — (Серия: «Античная библиотека». Исследования).
- Скабаланович Н.А. Византийская наука и школы в XI веке // Скабаланович Н.А. Византийское государство и церковь в XI веке: От смерти Василия II Болгароборцы до воцарения Алексея I Комнина: в 2-х кн. Кн. II. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. — С. 173–222.
- Слинин Я.А. Богословие и логика в «Источнике знания» св. Иоанна Дамаскина // Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб: Наука, 2006. С. 289–357.
- Словарь библейского богословия / п.р. Ксавье Леон Дюфура. — 2 изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. — 1288 с.
- Соколов В.В. Средневековая философия. Учебное пособие для философских факультетов и отделений институтов. — М.: Высшая школа, 1979. — 448 с.
- Соколов В., свящ. Леонтий Византийский, его жизнь и литературные труды. — Сергиев Посад, 1916. — 476 с.
- Соколов И.И. Никифор Влеммид, византийский ученный и церковный деятель XIII в. // Соколов И.И. Св. Григорий Палама, архиепископ Фесалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученный и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела / Вступ. ст. А.В. Маркидонова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — С. 125–156.
- Соколов И.И. Преподобный Феодор Студит, его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность // Соколов И.И. Лекции по истории греко-восточной Церкви. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — С. 209–321.
- Соколов И.И. Св. Григорий Палама, архиепископ Фесалоникийский, его труды и учение об исихии // Соколов И.И. Св. Григорий Палама, архиепископ Фесалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученный и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского импе-

- ратора Исаака II Ангела / Вступ. ст. А.В. Маркидонова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — С. 46–124.
- Соколов И.И. Ученое богословское общество Византии // Соколов И.И. Лекции по истории греко-восточной Церкви. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — С. 5–123.
- Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М.: Наука, 2002. — 224 с.
- Спаский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). — Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. — 650 с.
- Степанова А.С. Физика стоиков: Доминирующие принципы онтокосмической концепции. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. Университета, 2005. — 164 с.
- Стилянопулос Т. Новий Завіт: православний погляд. Писання, передання, герменевтика / Пер. з англ. Ю. Гамалій. — Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005. — 196 с.
- Столяров А.А. Патрология и патристика. Краткое введение. 2-е изд. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004. — 156 с.
- Струговщиков Е. Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Дом Надежды, 2004. — 255 с.
- Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада / Пер. с англ. А.К. Ляданского. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. — 304 с.
- Татаркевич В. Історія філософії. В 3 т. Т.1. Антична і середньовічна філософія / Пер. з пол. А. Шкраб'юка. — Львів: Свічадо, 1997. — 456 с.
- Тевзадзе Г. Философское мировоззрение Петрици // Петрици И. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха. Москва: Мысль, 1984. — С. 3–24.
- Тихолаз А.Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX — поч. XX ст. — Київ: Парапан, 2002. — 320 с.
- Тихон (Софийчук), игумен. Внутренняя целостность и богопознание // Труды Киевской духовной академии. — 1999. — №2. — С. 59–135.
- Уайбру Х. Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда / Пер. с англ. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000. — 212 с.
- Удальцова З.В. Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии IV — пер. пол. VII в. — М.: Наука, 1984. — С.467–477.
- Удальцова З.В. Культура византийского общества / Отв. ред. Е.В. Гутнова. — М.: Наука, 1988. — 288 с. — (Серия: «Из истории мировой культуры»).
- Удальцова З.В. Философские труды Виссариона и его влияние в Италии // Византийский временник. 1973. 35. С. 75–88.
- Уильямс Р. О христианском богословии / Пер. с англ. Н. Холмогорова. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — 340 с.

- Уильямс Р. Философские основы паламизма // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. — 2001. № 2 (15). — С. 246–276.
- Успенский Л.А. Богословие иконы. — М.: Изд-во западно-европейского экзархата, 1996. — 474 с.
- Успенский Ф.Н. Очерки византийской образованности. М., 2001.
- Успенский Ф.Н. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893. — 96 с.
- Философия западноевропейского средневековья: Учебное пособие / Отв. ред. Д.В. Шмонин. — СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2005. — 299 с.
- Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.
- Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Пер. с нем. Г. Вдовина. — М.: Христианская Россия, 2004. — 413 с.
- Флоровский Г.В. Богословские отрывки // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / Сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева, В.А. Селиверстова. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 441–459.
- Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV в. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. — Париж, Ymka-Press, 1990. — Репр. воспр. изд. Париж, 1931. — М.: Паломник, 1992. — 240 с.
- Флоровский Г.В. Восточные Отцы VI–VIII вв. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. — Париж, Ymka-Press, 1990. — Репр. воспр. изд. Париж, 1931. — М.: Паломник, 1992. — 260 с.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — К.: Путь к истине, 1991. — 600 с.
- Флоровский Г.В. Св. Григорий Палама и предание Отцов // Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — С. 280–294.
- Фокин А.Р. Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. — №1(15), 2006. — С. 30–51.
- Фрейберг Л.А. Античное литературное наследие в византийскую эпоху // Античность и Византия. — М.: Наука, 1975. — С.5–52.
- Хвостова К.В. Особенности византийской цивилизации. М.: Наука, 2005. — С. 198.
- Хлебников Г.В. Философская теология античности: Аналитич. обзор / Ответ. ред. Скворцов А.В. — М., 2005. — 135 с. — (Серия: «Проблемы философии»).
- Хлебосолов Е.И. Метафизические основания христианства. СПб.: Алетея, 2007. — 178 с.
- Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Пер. Ш. Нучубидзе. Тбилиси, 1955.
- Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Научный сборник под общей ред. С.С. Хоружего. — М.: Издательство Ди-Дик, 1995. — С. 42–150.



- Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // После перерыва. Пути русской философии. Учебное пособие. — СПб., Издательство «Алетейя», 1994. — 276–411 с.
- Хоружий С.С. Исихазм в Византии и в России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. Богословие. Культура. Образование. Журнал Библейско-богословского института св. апостола Андрея. — 1997. — № 2:1. — С. 48–62.
- Хоружий С.С. К феноменологии аскетики. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.
- Христокін Г.В. Екзистенціалістська інтерпретація Х. Янарасом вчення Діонісія Ареопігита (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопігіт») // Практична філософія. № 1. 2007. С. 142–150.
- Христокін Г.В. Призначення філософії згідно з поглядами ап. Павла, Іустина Філософа та Климента Олександрійського // Практична філософія. № 1 (19). 2006. — С. 172–180.
- Христокін Г.В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм // Практична філософія. № 2. 2006. С. 180–189.
- Христу П.С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. Ученые записки общества для распространения Священного Писания в России. — М., 2001, № 3 (29). С. 120–128.
- Цофнас А.Ю. Гносеология. — К.: Алерта, 2005. — 231 с.
- Чайка Т.А. Нравственные альтернативы средневекового сознания в древнерусской агиографической литературе // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. — К.: Наукова думка, 1988. — С.177–184.
- Чалоян В.К. Гносеология Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. — М.: Наука, 1984. — С. 131–138.
- Черемухин П.А. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // Богословские труды. 1964. 3. С. 145–185.
- Черняков А.Г. Бог без бытия Дионисия Ареопигита и странствия рефлексии // Богословие, философия, словесность. Труды ВРФШ. — СПб., 2000. — С. 105–141. — 322 с.
- Чистякова О.В. Византия–Русь–Россия.: Философско-антропологические традиции. — Краснодар, М.: Кубанский гос. ун-т, РФО, 2005. — 224 с.
- Чистякова О.В. Проблема человека в восточно-православной патристике. — Ростов н/Д.: Изд. Северо-Кавказ. научн. центра высшей школы, 1999. — 255 с.
- Чорний І.П., Косівчук А.Ф. Онтологічно-сміслова структура буття у філософії античного неоплатонізму: Конспект лекцій. — Чернівці: Рута, 2000. — 54 с.
- Чорноморець Є.М. Естетика псевдо-Діонісія Ареопігита // Актуальні проблеми історії, теорії, та практики художньої культури: Випуски IV–V: Збірник праць. Частина I. — К., 2000. — С. 153–165.

- Чорноморець Ю.П. Актуальність історико-філософських досліджень біографії та творчості Максима Сповідника // Практична філософія.-№ 1.-2006.-С. 164–171.
- Чорноморець Ю.П. Антропологія східної патристики. Дисертація на здобуття звання канд. філос. наук: 09.00.05. — Київ, 2002. — 198 с.
- Чорноморець Ю.П. Вчення про Бога в Собі за «Містагогією» Максима Сповідника // Практична філософія.-№ 2.-2006.-С. 174–180.
- Чорноморець Ю.П. Вчення про природне споглядання в антропології східної патристики // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць / Відп. ред. В.В. Лях. — Вип. 21. — К.: Укр. центр дух. культури, 2001. — С. 3–12.
- Чорноморець Ю.П. Вчення Прокла про головні атрибути Божественного і філософська теологія Максима Сповідника // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 36. наук. праць. Київ: Вид-во Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2008. — № 17 (30). — С. 97–105.
- Чорноморець Ю.П. Діяльність Бога в Самому Собі за Максимом Сповідником // Практична філософія. — № 3. — 2006. — С. 163–169.
- Чорноморець Ю.П. Значення праць професора Київської Духовної Академії С.Л. Єпіфановича в дослідженні творчості християнського неоплатоніка Максима Сповідника // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавства і Відділення філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. № 45. — 2008. — С. 160–168.
- Чорноморець Ю.П. Інтелектуалістичний характер містичної теогносії у творчості Максима Сповідника // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. — 2007. — Випуск 68. — С. 92–101.
- Чорноморець Ю.П. Історико-філософська оцінка системи Максима Сповідника у працях С.Л.Єпіфановича // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. — 2007. — Випуск 66. — С. 227–240.
- Чорноморець Ю.П. Історія реконструкції богословсько-філософської системи Максима Сповідника в зарубіжних дослідженнях // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. — 2008. — Випуск 67. — С. 48–59.
- Чорноморець Ю.П. Мислення Бога про створені світи за Максимом Сповідником // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. — 2006. — Випуск 55. — С. 182–195.
- Чорноморець Ю.П. Основні категорії патристичної метафізики // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. Вип. 42. — К.: Український центр духовної культури, 2004. — С. 36–47.
- Чорноморець Ю.П. Проблема авторства Ареопагітик // Практична філософія.-№ 2.-2008.-С. 201–210.
- Чорноморець Ю.П. Філософія як коментар: свобода мислення у затінку авторитетів (Методологія філософської теології Максима Сповідника) // Вісник Харківського

- Національного університету імені В.Н. Каразіна. 2007. — № 791. — Серія: теорія культури і філософія науки. Вип. 33. — С. 131–139.
- Чорноморець Ю.П. Філософія як мислення, практика і містерія (у творчій спадщині Максима Сповідника) // Практична філософія. -№ 1.-2008.-С. 169–175.
- Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология / Пер. с нем. Е. Верещагин. — М: Христианская Россия, 2003. — 409 с.
- Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы / Пер. с нем. Е.М. Верещагин. — Милан-Москва: «Христианская Россия», 1999. — 231 с.
- Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. Москва: ББИ, 2007. — 275 с.
- Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции / Пер. с англ. Ю. Каннского. — М.: Фонд «Храм» 2006. — 304 с.
- Шичалин Ю.А. История античного платонизма (в институциональном аспекте). — М.: Греко-латинский кабинет, 2000. — 439 с.
- Шичалин Ю.А. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // Христианство и культура. Сборник докладов VIII Рождественских образовательных чтений. — М.: РПЦ, Отдел религиозного образования и катехизации, 1999. — С. 14–23.
- Шичалин Ю.А. Неоплатонизм // Философский. Энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. — 815. — С. 413–415.
- Шичалин Ю.А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии // Православное учение о человеке. Избранные статьи. — Москва–Клин: Христианская жизнь, 2004. — С. 32–43.
- Шмидт Э.Г. Традиция и новаторство в «Прологоменах» Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. — М.: Наука, 1984. — С. 63–73.
- Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение / Пер. с пол. Д. Сизоненко. — М.: Паолине, 2000. — 493 с.
- Шульц Г.-Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів / Пер. з нім. С. Матіяш. — Львів: Свічадо, 2002. — 240 с.
- Щеглов А.П. Древнерусская ноуменальная космология. М.: Мосты культуры, 1999. — 196 с.
- Щетников А.И. Проблема смещения в античном континуализме: к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии // Историко-философский ежегодник — 2002. М., 2003. — С. 102–111.
- Янарас Х. Нерозривна філософія. Нариси вступу до філософії / Пер. з новогрец. А. Чердакаї, Н.Клименко. — Київ: Основи, 2000. — 314 с.
- Янарас Х. Вариации на Песнь Песней // Избранное: Личность и Эрос / Пер. с греч. — М.: Политическая энциклопедия, 2005. — С. 401–464.
- Янарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Пер. с греч. Г.В. Вдовиной под ред. А.И. Кырлежева. — М.: Центр по изучению религий, 1992. — 231с.

- Яннарас Х. Личность и Эрос / Пер. с новогреч. Г. Вдовиной; Состав. послесл., А.И. Кырлежев // Избранное: Личность и Эрос. — М.: Политическая энциклопедия, 2005. — С. 87–400.
- Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопagit, или о непознаваемости Бога / Пер. с новогреч. Г. Вдовиной; Состав. послесл., А.И. Кырлежев // Избранное: Личность и Эрос. — М.: Политическая энциклопедия, 2005. — С. 7–88.
- Яннарас Х. Истина и единство Церкви: Перевод с новогреческого / Под ред. А.В. Маркова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — 184 с.
- A Patristic Greek Lexicon. Ed. Lampe G. W. H. Oxford: Oxford University Press, 1961. — 1568 p.
- Acta conciliorum oecumenicorum. Vol. 3. Ed. E. Schwartz. Derlin: De Gruyter, 1940. — 269 p.
- Aggelopoulos A.A. Νικόλαος Καβασιλας Χαμαετος. Η ζωή και το έργο του. Θεσσαλονίκη, 1970. — 128 p.
- Aghiorgoussis M. Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God // Greek Orthodox Theological Review 23, 1978. — P. 15–41.
- Alexander P. J. The Byzantine Apocalyptic Tradition, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1985.
- Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers 7, 1953. — P. 35–66.
- Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Alfeyev H. The patristic Background of Symeon the New Theologian's Doctrine of the Divine Light // Studia Patristica 32. 1997. — P. 229–238.
- Alfnd M. Plotinus and the Possibility of Non-propositional Thought // Ancient Philosophy, 8, 1988. — P. 273–284.
- Allatus L. De Sancto Joanne Damasceno Prolegomena et Dissertationes // PG 94. — P. 117–143.
- Allchin A. M. The appeal to experience in the Triads of St Gregory Palamas // Studia Patristica 1966. 8. — P. 323–328.
- Allen P., Hayward C.T.R. Severus of Antioch. London, New York: Routledge, 2004. — 100 p.
- Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Freiburg im Breisgau, 1966. — 544 p.
- Anastos M. Iconoclasm and imperial rule 717–842 // The Cambridge medieval history. Vol. IV. The Byzantine empire. Part I. Byzantium and its neighbors. Ed. J. M. Hussey. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. — P. 61–104.
- Anastos M. The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // Dumbarton Oaks Papers 8, 1954. — P. 151–160.
- Anastos T. L. Gregory Palamas' radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis model of God // Greek Orthodox Theological Review. 1993. 38. — P. 335–349.

- Anawati G.C. Un fragment perdu du *De aeternitate mundi* de Proclus // *Melanges de Philosophie grecque offerts a Monseigneur A. Dies*. Paris: Vrin, 1956. — P. 21–25.
- Andia Y. de. Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses. Paris: Vrin, 2006. — 352 p.
- Andia Y. de. Henôsis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden, Köln, New York: Brill, 1996. — P. 510.
- Andia Y. de. La divinisation de l'homme selon Denys // *Premier congrès international Denys l'Areopagite*. Athens, 1995. — P. 86–91.
- Andia Y. de. La Théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite // *Studia Patristica* 32. 1997. — P. 278–301.
- Andia Y. de. Mystiques d'Orient et d'Occident. Spiritualite orientale. Abbaye de Belle-fontaine, 1994.
- Andia Y. de. Symbole et euchariste chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne // *The Eucharist in Theology and Philosophy*. Ed. Perczel I., R. Forrai, G. Gereby. Leuven: Leuven University Press, 2005. — P. 37–66.
- Andresen C. The integration of Platonism into Early Christian Theology // *Studia Patristica*. 1984. 15:1. — P. 399–410.
- Annas J.E. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1991. — 246 p.
- Anton J. P. Neoplatonic Elements in Arethas' Scholia on Aristotle and Porphyry // *Actes du Colloque Internationale "Le Neoplatonisme dans la Philosophie Medievale"*, Corfou 1995. Turnhout-Louvain, 1997. — P. 291–306.
- Anton J. P. Some Logical Aspects of the Concept of "Hypostasis" in Plotinus // *Review of Metaphysics*. 1977. 31:2. — P. 258–271.
- Anton J. P. The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and Its Platonic Antecedents // *Journal of the History of Philosophy* 6. 1968. — P. 315–326.
- Anton M. Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054. M. Psellos // 1054–1954. L'Eglise et les Eglises. II. Chevetogne: Editions de Chevetogne. — P. 351–440.
- Aquila R. E. On Plotinus and the 'Togetherness' of Consciousness // *Journal of the History of Philosophy* 30, 1992. — P. 7–32.
- Arabatzis G. Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques : Le récit d'anne commène sur Jean Italos revisité // *Byzantinische Zeitschrift*. 95 (2), 2002: — P. 403–415.
- Argarate P. Maximus Confessor's Criticism of Origenism: The Role of Moment within Ontology // *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Ed. L. Perrone. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003. — P. 1037–1042.
- Armstrong A. Dualism Platonic, Gnostic, and Christian // *Plotinus amid Gnostics and Christians*. Ed. D. Runia. Amsterdam: Free University Press, 1984. — P. 29–52.
- Armstrong A. Emanation in Plotinus // *Mind* 46, 1937. — P. 61–66.
- Armstrong A. Eternity, Life, and Movement in Plotinus' Account of Nous // *Le Neoplatonisme. Colloque de Royaumont 9–13 juin 1969*. Ed. P. Yadot. Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1971. — P. 67–74.

- Armstrong A. Form, Individual and Person in Plotinus // *Dionysius*, 1, 1977. — P. 49–68.
- Armstrong A. Introductory // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 1–9.
- Armstrong A. Man in the Cosmos. A Study of some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity // *Romanitas et Christianitas*. Ed. W. der Boer. London: North Holland Publishing Company, 1973. — P. 5–14.
- Armstrong A. Negative Theology // *Downside Review* 95, 1977. — P. 176–189.
- Armstrong A. Negative Theology, Myth and Incarnation // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. Dominic O'Meara. Albany: State University of New York Press, 1982. — P. 47–62.
- Armstrong A. Platonic Eros and Christian Agape // *Downside Review* 79, 1961. — P. 105–121.
- Armstrong A. Platonic Mirrors // *Eranos Jahrbuch*, 55, 1986. — P. 147–181.
- Armstrong A. Plotinus // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 193–268.
- Armstrong A. Plotinus' Doctrine of the Infinite and Christian Thought // *Downside Review* 73, 1955. — P. 47–58.
- Armstrong A. Plotinus. New York: Collier Books, 1962. — 158 p.
- Armstrong A. Salvation, Plotinian and Christian // *Downside Review*. 1957. 75. — P. 126–139.
- Armstrong A. Some Comments on the Development of the Theology of Image // *Studia Patristica* 9, 1966. — P. 117–126.
- Armstrong A. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.
- Armstrong A. The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect" // *Les Sources de Plotin*. Ed. O. Gigon et al. Geneva: Fondation Hardt, 1960. — P. 393–413.
- Armstrong A. The Escape of the One: an Investigation of some possibilities of Apophatic Theology imperfectly realized in the West // *Studia Patristica* 13, 1973. — P. 77–89.
- Armstrong A. The Theory of the non-existence of matter in Plotinus and the Cappadocians // *Studia Patristica* 5, 1962. — P. 427–429.
- Armstrong A. Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus // *Atti del Congresso Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Rome, 1970. — P. 171–194.
- Arthur R.A. Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria. Bodmin: MPG Books, 2008. — 211 p.
- Arthur R.A. A Sixth-Century Origenist: Stephen bar Sudhaili and his Relationship with Ps.-Dionysios // *Studia Patristica* 35. 2001. — P. 369–373.

- Ashbrook H. S. The Sense of a Sylite: Perspectives on Symeon the Elder // *Vigiliae christianae* 42, 1988. — P. 376–394.
- Athanassiadi P. Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 237–252.
- Athanassiadi P. The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy // *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Ed. P. Athanassiadi, M. Frede. Oxford: Clarendon Press, 1999. — P. 149–184.
- Athanassopoulos C. Anti-Thomism in Byzantine Philosophy // *Philosophy and Orthodoxy*. Athens, 1994. — P. 41–93.
- Atherton P. J. The Neoplatonic 'One' and the Ttinitarian 'Arche' // *The Significance of Neoplatonism*. Ed. R. B. Harris. Albany: State University of New York Press, 1976.
- Aubineau M. Georges Hieromnemon ou Georges Pachymeres, commentateur du Pseudo-Denys? // *Journal of Theological Studies* 22, 1971. — P. 541–544.
- Aujoulat N. Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie. Leiden: Brill, 1986.
- Austin S. Parmenides: Being, Bounds and Logic. Yale University Press, 1986.
- Aversatjan S. David l'Invincible et sa doctrine philosophique // *Revue des études arméniennes* 15. 1981. — P. 33–43.
- Azkoul M. St. Gennadius Scholarius and the Latin theological tradition: an introduction // *The Patristic and Byzantine Review*. 1991. 10:3. 167–172.
- Azkoul M. The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990. — 299 p.
- Bäck A. Aristotle's theory of predication. Leiden: Brill, 2000. — 346 p.
- Baladi N. La Pensée de Plotin. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Balas D.L. Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa. Rome: Libreria Herder, 1966.
- Balfour D. Saint Symeon of Thessalonika. A polemical hesychast // *Sobornost*. 1982. 4. — P. 6–21.
- Balthasar H.U. von. Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor. Trans. B. E. Daley. San Francisco: Ignatius Press, 2003. — 424 p.
- Balthasar H.U. von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophie of Gregory of Nyssa. Trans. M. Sebans. San Francisco: Ignatius Press, 1995. — 194 p.
- Balthasar H.U. von. The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. II. Studies in Theological Style: Clerical Styles. Trans. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, ed. John Riches. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984.
- Balthasar H.U. von. The Metaphysics and Mystical Theology of Evagrius // *Monastic Studies*. 1965. 3. — P. 83–95.
- Balthasar H.U. von. The problem of the scholia to Pseudo-Dionysios // *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. Trans. B.E. Daley. San Francisco: Ignatius Press, 2003. — P. 359–387.



- Baltzly D. Introduction to Book 3 // Commentary on Plato's Timaeus. Vol. III. Book 3, Part 1: Proclus on the World's Body. Trans. D. Baltzly. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — P. 1–31.
- Baltzly D., Tarrant H. General Introduction to the 'Commentary' // Commentary on Plato's Timaeus. Vol. I. Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis. Trans. H. Tarrant. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — P. 1–20.
- Baranov V.A. Homily on the Cross (CPG 8084): An Unedited Treatise by John of Damascus? // Khristianskij Vostok 4 (10), 2002. — P. 319–321.
- Baranov V.A. Origen and the Iconoclastic Controversy // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Ed. L. Perrone. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164. Vol. 2. Leuven: Peeters, 2003. — P. 1043–1052.
- Baranov V.A. The Theology of Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method. Ph.D. diss., Central-European University. Medieval Studies Department. Budapest, 2002. — 373 p.
- 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. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. — 125 p.
- Bardenhewer O. Patrology: The Lives and Works of the Fathers of the Church. Trans. from the 2d ed. by Thomas J. Shahan. Freiburg: Herder, 1908.
- Bardy G. Severe et le Pseudo-Denys // Vie Spirituelle 27, 1931, 43–48.
- Barker E. Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologos. Passages from Byzantine Writers and Documents. Oxford, 1957.
- Barnard Ch.-A. Les formes de la theologie chez Denys l'Areopagite // Gregorianum 59, 1978. — P. 36–69.
- Barnes J. Additional Notes // Porhyry. Introduction. Oxford: Clarendon Press, 2003. — P. 312–364.
- Barnes J. Commntary // Porhyry. Introduction. Oxford: Clarendon Press, 2003. — P. 21–311.
- Barnes J. Introduction // Porhyry. Introduction. Oxford: Clarendon Press, 2003. — P. IX–XXIV.
- Barnes J. Syllogistic in the anon Heiberg // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 97–138.
- Barnes M.R. The Power of God. *Δυναμς* in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology. Washington: Catholic University of America Press, 2001. — 333 p.
- Barrois G. Palamism Revisited // St. Vladimir's Seminary Quarterly 19, 1975. — P. 211–231.
- Bathrellos T.D. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2004. — 149 p.
- Bathrellos T.D. The relationship between the Divine will and the human will of Jesus Christ according to Saint Maximus the Confessor // Studia Patristica 37, 2001. — P. 346–352.

- Bausenhardt G. 'In allem uns gleich außer der Sünde': Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie mit einer kommentierten Übersetzung der 'Disputatio cum Pyrrho'. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992. — 364 p.
- Baynes N.H. The Icons before Iconoclasm // Baynes N.H. Byzantine Studies and Other Essays. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1955. — P. 226–239.
- Bebis G. The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysius the Areopagite: a liturgical Interpretation // Greek Orthodox Theological Review. 19:2. 1974. — P. 159–175.
- Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. Munich: C.H. Beck Verlag, 1978. — 383 p.
- Beck H.-G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. Munich: C.H. Beck Verlag, 1959. — 835 p.
- Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im XIV. Jahrhundert. München: C. H. Beck Verlag, 1952.
- Beggiani S. J. Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius // Theological Studies 57, 201–223.
- Begzos M. P. Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory // Greek Orthodox Theological Review 41. 1996. — P. 327–357.
- Behr J. The Nicene Faith. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2004. — 507 p.
- Beierwaltes W. "Centrum totius vite". Zur Bedeutung von Proklos' "Theologia Platonis" im Denken des Cusanus // 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.
- Beierwaltes W. Der Kommentar zum Liber de Causis als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin // Philosophische Rundschau, 11, 1963. — S. 192–215.
- Beierwaltes W. Image and Counterimage: Reflectoins on Neoplatonic Thought with Respect to its Place Today // Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong. Ed. H.J. Blumenthal, R.A. Markus. London: Variorum Publicatoin Ltd, 1981. — P. 236–248.
- Beierwaltes W. Johannes von Skythopolis und Plotin // Studia Patristica 11, 1972. — P. 3–7.
- Beierwaltes W. Platonismus und Idealismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972. — 228 p.
- Beierwaltes W. Proklos Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. — 436 p.
- Beierwaltes W. Reflexion und Einung: Zur Mystik Plotins // Grundfragen der Mystik. Ed. W. Beierwaltes, H. von Balthasar, A. Haas. Einsiedeln, 1974. — P. 9–36.
- Beierwaltes W. Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena // Hermathena 157, 1994. — P. 1–20.

- Beierwaltes W., Kannicht R. Plotin-Testesonia des Johannes von Skythopolis // *Hermes*. 1968. 96. — P. 247–251.
- Beirwaltes W. Platonismus in Christentum. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. — 222 p.
- Bell D.N. Esse, Vivere, Intelligete: The Noetic Triad and the Image of God // *Recherches de theologie ancienne et medievale Louvain* 52, 1985. — P. 5–43.
- Bellini E. Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980*. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 37–49.
- Bellini E. Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita // *Vetera Christianorum*. 1980. 17. — P. 199–216.
- Benakis L. Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium // *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler*. Eds. R. Claussen, R. Daube-Schackat. Tübingen, 1988. — P. 3–12.
- Benakis L. David der Armenier in den Werken der byzantinischen Kommentatoren des Aristoteles // *David the Invincible. The Great Philosopher of Ancient Armenia*. Ed. G.A. Brutian. Yerevan, 1983. — P. 558–570.
- Benakis L. Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 283–288.
- Benakis L. The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D. O'Meara. Washington: Catholic University of America, 1978. — P. 75–86.
- Berg R.M. van den. Proclus' hymns: essays, translation, commentary. Leiden, Brill, 2001.
- Berg R.M. van den. Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms // *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.
- Bergmann R.M. From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition. Chico, California: Scholars Press, 1984. — 359 p.
- Bergmann R.M. In the Shadow of Origen: Porhyry and the Patristic Origins of New Testament Criticism // *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. 657–674.
- Bergmann R.M. Origen on 'The Categories': A Study in Later Platonic First Principles // *Origeniana Quinta. Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. — P. 231–252.
- Bergmann R.M. Self-Knowledge and Subjectivity in Origen // *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Ed. L. Perrone. Vol. I. Leuven: Peeters, 2003. — P. 437–450.

- Bergmann S.L. Gregory of Nazianzen's Theological Interpretation of the Philosophy of Nature in the Doctrine of the Four Elements // *Studia Patristica* 27. 1993. — P. 3–8.
- Bernard W. Philoponus on Self-Awareness // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 154–163.
- Berthold G.C. History and Exegesis in Evagrius and Maximus // *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck 2.-6. September 1985*. Ed. L. Lies. Innsbruck and Vienna: Tyrolia-Verlag, 1987. — P. 390–404.
- Berthold G.C. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980*. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 51–59.
- Berthold G.C. The Church as Mysterion: Diversity and Unity According to Maximus Confessor // *Patristic and Byzantine Review* 6, 1987. — P. 20–29.
- Berthold G.C. Did Maximus the Confessor know Augustine? // *Studia Patristica* 17. 1982. — P. 14–17.
- Berthold G.C. Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor // *Studia Patristica* 27. 1993. — P. 129–144.
- Bertrand D. L'implication du *Novç* dans la priere chez Origene et Evagre le Pontique // *Origeniana Septima*. Eds. W. A. Bienert, U. Kühneweg. Leuven: Peeters, 1999. — P. 355–364.
- Beyer H.V. Demetrios Kabasilas, Freund und späterer Gegner des Nikephoros Gregoras // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1989. 39. — P. 135–177.
- Beyer H.V. Der Streit um Wesen und Energie und ein Spätbysantinischer Liedermacher. Bemerkungen zum 1. “Antirretikos” des Philotheos Kokkinos und dem ihn entprechenden 1. Buch der 2. “Antirretikoi” des Nikephoros Gregoras // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1986. 36. — S. 255–282.
- Beyer H.V. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1971. 20. — S. 171–188.
- Beyer H.V. Nikephoros Gregoras *Antirrehetika* I. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. — 493 p.
- Beyer H.V. Uebereinstimmungen und Differenzen zwischen der Gotteslehre des Gregorios Sinaites, des Gregorios Akindynos und des Gregorios Palamas // *Античная древность и средние века*. 2002. 33. С. 187–206.
- Biedermann H. Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren Theologen (949–1022). Würzburg 1949. — 117 s.
- Bigg C. *Neoplatonism*. London, 1895. — 355 p.
- Bigg C. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford, 1913.
- Bigham S. *The image of God the Father in Orthodox theology and iconography and other studies*. Torrance, CA 1995. — XI, 259 p.
- Billings T.H. *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago, 1919.

- Blowers P.M. Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the *Quaestiones ad Thalassium*. Notre Dame, 1991. — 228 p.
- Blowers P.M. Gregory of Nyssa, Maximus Confessor, and the Concept of 'Perpetual Progress' // *Vigiliae christianae* 46, 1992. — P. 151–171.
- Blowers P.M. Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions // *Journal of Early Christian Studies* 4, 1996. — P. 57–85.
- Blowers P.M. Realized Eschatology in Maximus the Confessor, "Ad Thalassium 22" // *Studia Patristica* 32, 1997. — P. 258–263.
- Blowers P.M. The Analogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics // *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.
- Blowers P.M. The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor // *Studia Patristica* 27. 1993. — P. 145–149.
- Blowers P.M. The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism // *Origeniana Quinta. Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. — P. 570–576.
- Blowers P.M. The Passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A reconsideration // *Studia Patristica* 37, 2001. — P. 361–377.
- Blum W. Die Theodizee des Patriarchen Germanos I von Konstantinopel // *Vigiliae Christianae* 28, 1974. — P. 295–303.
- Blumenthal H.J. Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretation of the *De anima*. London: Duckworth, 1996. — 244 p. Blumenthal H.J. 529 and its sequel: What happened to the Academy // *Byzantion* 48, 1978. — P. 369–385.
- Blumenthal H.J. Body and Soul in Philoponus // *The Monist* 69, 1981. — P. 370–382.
- Blumenthal H.J. Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis*, 11, 1966. — P. 61–80.
- Blumenthal H.J. Iamblichus as Commentator // *Selecta Classica*. 1997. 8. — P. 1–14.
- Blumenthal H.J. John Philoponus and Stephanus of Alexandria: two Neoplatonic commentators on Aristotle? // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D.J. O'Meara. Norfolk, Virginia. — P. 54–66, 244–246.
- Blumenthal H.J. John Philoponus: Alexandrian Platonist? // *Hermes* 114, 1986. — P. 314–335.
- Blumenthal H.J. Neoplatonic elements in the *De Anima* commentaries // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 305–324.
- Blumenthal H.J. Neoplatonic interpretations of Aristotle on "Phantasia" // *Review of Metaphysics* 31, 1977. — P. 242–257.
- Blumenthal H.J. On soul and intellect // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 82–104.

- Blumenthal H.J. Plotinus and the Platonic Theology of Proclus // 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.
- Blumenthal H.J. Plotinus in Later Platonism // Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong. Ed. H.J. Blumenthal, R.A. Markus. London: Variorum Publicatoin Ltd, 1981. — P. P. 212–222.
- Blumenthal H.J. Plotinus' Psychology: His Doctrine of the Embodied Soul. The Hague: Nijhoff, 1971. — 156 p.
- Blumenthal H.J. Proclus on perception // Bulletin of the Institute of Classical Studies 29, 1982. — P. 1–11.
- Blumenthal H.J. Pseudo-Elias and the Isagoge commentaries again // Rheinisches Museum 124. 1981. — P. 188–192.
- Blumenthal H.J. Psychology Plotinus and Later Platonism // The Perennial Tradition of Neoplatonism. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 221–234.
- Blumenthal H.J. Simplicius (?) on the First book of Aristotle's De Anima // Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985). Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. — P. 91–112.
- Blumenthal H.J. Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle? // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 113–124.
- Bobrinskoy B. Nicholas Cabasilas and Hesychast Spirituality // Sobornost 5:7, 1968. — P. 483–505.
- Boer T.J. The history of philosophy in islam. Trans. E.R. Jones. New York: Dover Publications, 1967. — 216 p.
- Böhm W. Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrien (6. Jh.n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel. Ausgewählte Schriften. München, 1967.
- Booth E. G. T. Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Booth E. G. T. John Philoponos, Christian and Aristotelian Conversion // Studia Patristica 17. 1982. — P. 407–411.
- Booth E. Το υπερείναι of pseudo-Dionysius and Schelling // Studia Patristica 23, 1989. — P. 215–225.
- Bornert R. Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur // Studia Patristica 10, 1970. — P. 323–327.
- Bornert R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe s., Paris, 1966.
- Bos A. The 'venicle of the soul' and the debate over the origin of this concept // Philologus. 2007. 151:1. — P. 31–50.

- Bostock D. G. Origen's Philosophy of Creation // *Origeniana Quinta. Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. — P. 253–269.
- Bostock D.G. Quality and Corporeity in Origen // *Origeniana Secunda*. Ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli. n.p.: Edizioni dell'Ateneo, 1980. — P. 323–337.
- Bostock D. Space, Time, Matter and Form. Essays on Aristotle's Physics. Oxford: Clarendon Press, 2006. — 194 p.
- Boulluec A., le. Controverses au sujet de la doctrine d'Origene sur l'ame du Christ // *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck 2.-6. September 1985*. Ed. L. Lies. Innsbruck and Vienna: Tyrolia-Verlag, 1987. — P. 223–237.
- Bowe G.S. Aristotle and Plotinus on Being and Unity. Unpublished Ph.D. dissertation. McMaster University, 1997. — 339 p.
- Bradshaw D. Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — 297 p.
- Bradshaw D. Time and Eternity in the Greek Fathers // *The Thomist*. 2006. 70:3. — P. 311–366.
- Bray G. The Doctrine of God. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993. — 281 p.
- Breck J. Scripture in Tradition. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001. — 238 p.
- Breton S. Le theoreme de l'Un des Elements de 'Theologie' de Proclus // *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 58, 1974. — P. 561–583.
- Breton S. L'Un et l'ette // *Revue philosophique de Louvain* 83, 1985. — P. 5–13.
- Breton S. Philosophie et Mathématique chez Proclus. Paris, 1969.
- Brisbois E. Désir naturel et vision de Dieu // *Nouvelle Revue Théologique* 54, 1927. — P. 81–97.
- Brisbois E. Le Désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon Saint Thomas // *Nouvelle Revue Théologique* 63, 1936. — P. 978–89, 1089–1113.
- Brisson L. La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie Platonicienne // *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. 109–162.
- Brock S. A Monothelite Florilegium in Syriac // *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*. Ed. by C. Laga, J. A. Munitiz, L. van Rompay. Leuven: Peeters, 1985. — P. 35–45.
- Brock S. An Early Syriac Life of Maximus the Confessor // *Analecta Bollandiana* 91, 1973. — P. 299–346.
- Brock S. Iconoclasm and the Monophysites // *Iconoclasm, Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*. Eds. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham: Centre for Byzantine Studies, 1977. — P. 53–57.



- Brock S. The Orthodox-Oriental Orthodox Conversations of 532 // *Apostolos Varnavas*. 1980. 41. Nicosia, 1980. — P. 219–227.
- Brock S. Two Sets of Monothelete Questions of Maximianists // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1986. 17. — P. 119–140.
- Brons B. Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1976.
- Brons B. Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24, 1977. — P. 166–180.
- Brons B. Sekundäre Textparteien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.
- Brontesi A. L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Brescia: Morcelliana, 1970.
- Brown P. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988.
- Browning R. An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena // *Proceeding of the Cambridge Philological Society*. 1962. 188. — P. 1–12.
- Browning R. Byzantine Scholarship // *Past and Present*. 1964. 28. — P. 3–20.
- Browning R. Church, State and Learning in in Twelfth Century Byzantium // *Browning R. History, Language and Literary in the Byzantine World*. London: Variorum Reprints, 1989. — P. 5–24.
- Browning R. Enlightenment and Represion in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries // *Past and Present*. 1975. 69. — P. 3–23.
- Browning R. The Correspondence of a Tenth Century Byzantine Scholar // *Byzantion*. 1954. 24:2.
- Browning R. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth century I // *Byzantion*. 1962. 32. — P. 167–202.
- Browning R. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth century II // *Byzantion*. 1963. 33. — P. 11–40.
- Brunner F. Creation et emanation: Fragment de philosophic compare // *Studia Philosophia* 33, 1973. — P. 33–43.
- Buckley L. M. E. Ecstatic and Emanating, Providential and Unifying: A Study of the Pseudo-Dionysian and Plotinian Concepts of Eros // *Journal of Neoplatonic Studies* 1, 1992. — P. 31–61.
- Buda C. Influsso del Tomismo a Bisanzio nel secolo XIV // *Byzantinische Zeitschrift*. 1956. 49. — P. 318–331.
- Bussanich J. Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' Platonic Theology // *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.

- Bussanich J. Plotinus on the Inner Life of the One // *Ancient Philosophy* 7, 1987. — P. 163–189.
- Bussanich J. Plotinus's metaphysics of the One // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 38–65.
- Bussanich J. The One and its Relation to Intellect in Plotinus. Leiden: Brill, 1988.
- Butler E.P. Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold // *Dionysius* 23, 2005. — P. 83–103.
- Butler M.E. Hypostatic union and Monotheletism: The dyothelite christology of St. Maximus the Confessor. Unpublished Ph.D. dissertation. Fordham University, 1994. — 294 p.
- Buzzetti D. On Proclus' comparison of Aristotelian and Parmenidean logic // *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 331–346.
- Bydén B. To Every Argument There is a Counter-Argument': Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61) // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 183–218.
- Cacouros M. "Marginalia" de Chortasménos dans un opuscule logique dû à Prodrôménos (Vatican gr. 1018) // *Revue des Études byzantines*. 1995. 53. — P. 271–278.
- 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'Hypotyposis. Néophytos Prodrôménos et Kôntostéphanos (?) lecteurs de Proclus (avant Argyropoulos) dans le Xénôn du Kralj // *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.
- Callahan J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958. — P. 29–57.
- Cameron A. Continuity and Change in Sixth Century Byzantium. London: Variorum, 1981.
- Cameron A. The language of images: The rise of icons and Christian representation // *The Church and the Arts*. Ed. D. Wood. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. — P. 1–42.
- Cameron A. The Mediterranean World in Late Antiquity ad 395–600. London and New York: Routledge, 1993.
- Candal E. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae De processione Spiritus Sancti. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945. — 427 p.
- Candal E. Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritus Sancti processione contra Latinos // *Orientalia Christiana Periodica*. 1943. 9. — P. 245–306.
- Candal M. Argiro contra Dexio (Sobre la luz taborica) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. 23. — P. 80–89.
- Candal M. Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamítico // *Orientalia Christiana Periodica*. 1962. 28. — P. 75–120.
- Candal M. Escrito de Pálamas desconocido ("Su "Confesión de fe" refutada por Acindino") // *Orientalia Christiana Periodica*. 1963. 29. — P. 357–400.

- Candal M. Fuentes Palamíticas, Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras // *Orientalia Christiana Periodica*. 1950. 16. — P. 303–357.
- Candal M. La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino // *Orientalia Christiana Periodica*. 1959. 25. — P. 215–264.
- Caputo J. D. Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion // *God, the gift, and postmodernism* / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. — Indiana.: Indiana University Press, 1999. — P. 185–222.
- Caputo J. D. Scanlon M. Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism // *God, the gift, and postmodernism* / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. — Indiana.: Indiana University Press. — P. 1–19.
- Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Indianapolis : Indiana University Press, 1997. — 379 p.
- Carabine D. The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Louvain: Peeters, 1995.
- Carlson T. A. Postmetaphysical theology // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. By Kevin J. Vanhoozer. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — P. 58–75.
- Carone G.R. Mysticism and Individuality: A Plotinian Paradox // *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 177–187.
- Carroll W. J. Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite // *Patristic and Byzantine Review* 2, 1983. — P. 54–64.
- Carroll W. J. Participation in Selected Texts of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names. Ph.D. thesis, Catholic University of America, 1981. Ann Arbor: University Microfilms International. — 200 p.
- Carroll W. J. Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names // *The New Scholasticism* 57, 1983. — P. 253–262.
- Casidey A.M.C. Deification in Origen, Evagrius and Cassian // *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Ed. L. Perrone. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003. — P. 995–1002.
- Catapano G. Epekeina tēs philosophias: L'eticità del filosofare in Plotino. Padova: CLEUP, 1995.
- Catoire A. Un thomisme à Byzance au XVe s.: Gennade Scholarios // *Échos d'Orient*. 1924. 23. — P. 129–136.
- Chadwick H. Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Chadwick H. Christian Platonism in Origen and Augustine // *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. 217–230.
- Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford: Clarendon Press, 1966. — 174 p.

- Chadwick H. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // *Journal of Theological Studies*. 1951. 2. — P. 145–164.
- Chadwick H. John Moschus and his friend Sophronius the Sophist // *Journal of Theological Studies*. 1974. 25. — P. 41–74.
- Chadwick H. Philo and beginnings of Christian Thought // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 137–192.
- Chadwick H. Philoponus the Christian Theologian // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 41–56.
- Charles D. Aristotle on Meaning and Essence. Oxford: Clarendon Press, 2002. — 410 p.
- Charlet-Saget A. L'architecture du divin. Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Charlet-Saget A. La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique // *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. Ed. H.J. Blumenthal, E.G. Clark. London: Bristol Classical Press, 1993. — P. 107–115.
- Charpin M.-L. Union et difference. Une lecture de la Mystagogie de Maxime le Confesseur, these de doctorat dactylographiee, Universite de soutenance, Paris IV, 2000. — 308 p.
- Chen C.-H. Universal Concrete, A Typical Aristotelian Duplication of Reality // *Phronesis*. 1964. — P. 48–57.
- Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Chiaradonna R. Essence et predication chez Porphyre et Plotin // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 82. 1998. — P. 577–605.
- Chitchaline I. L'Imagination chez Proclus, Porphyre et Erigene // *Hermathena*. 1994. 157. — P. 57–66.
- Christou P. Maximus Confessor on the infinity of man // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*. Ed. F. Heinzer, Ch. Schönborn. Fribourg, 1982. — P. 261–271.
- Clark E.A. Clement's Use of Aristotle. Lewiston, N.Y: Mellen, 1977.
- Clark E.A. New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies // *Church History* 59, 1990. — P. 145–162.
- Clark E.A. The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Clark S.R.L. Plotinus: Body and Soul // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 275–291.
- Clarke N. The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D.J. O'Meara. Albany: State University of New York Press, 1982. — P. 109–127.
- Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard, F. Glorie. Vol. I. Turnhout, 1983. — 288 p.

- Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard, F. Glorie. Vol. II. Turnhout, 1974. — 686 p.
- Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard, F. Glorie. Vol. III. Turnhout, 1979. — 574 p.
- Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard, F. Glorie. Vol. IV. Turnhout, 1980. — 273 p.
- Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard, F. Glorie. Vol. V. Turnhout, 1987. — 293 p.
- Clayton P.B. Theoret, bishop of Cyrus, and the mystery of the incarnation in Late Antiochene Christology. Ph.D., Union Theological Seminary, 1985. — 590 p.
- Cleary J.J. The Role of Mathematics in Proclus' Theology // 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. 65–90.
- Cloud R.R. Aristotle's journey to Europe: A synthetic history of the role played by the Islamic Empire in the transmission of Western educational philosophy sources from the fall of Rome through the medieval period. Unpublished PhD dissertation. University of Kansas, 2007. — 406 p.
- Clucas L. The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence. Ph.D. diss., University of California; University International Microfilms, Ann Arbor, Mich., 1976. — 638 p.
- Clucas L. The trial of John Italos and the crisis of intellectual values in Byzantium in the eleventh century. München, 1981.
- Coffey D. The Palamite doctrine of God: A new perspective // St Vladimir's Seminary Theological Quarterly. 1988. 32. — P. 329–358.
- Coffey D. The Theandric Nature of Christ // Theological Studies, 60, 1999. — P. 405–431.
- Combès J. La théologie aporétique de Damascius // Etudes neoplatoniciennes. Grenoble: Editions Jerome Millon, 1989. — P. 199–221.
- Combès J. La théorématique de la Théologie Platonicienne de Proclus d'après Damascius // 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.
- Congar M.-J. La Déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente // Vie Spirituelle, 1935. — P. 91–107.
- Congourdeau M.-H. Nicolas Cabasilas et le Palamisme // 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.
- Constantinides C. N. Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca.1310). Nicosia, 1982.
- Constas N. 'To Sleep, Perchance to Dream': The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature // Dumbarton Oaks Papers. 2001. 55. — P. 92–124.
- Constas N. Mark Eugenikos // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout, 2002. 411–464.

- Conticello V. Pseudo-Cyril's De SS. Trinitate: A Compilation of Joseph the Philosopher // *Orientalia Christiana Periodica* 61, 1995. — P. 117–120.
- Contos L.C. The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation // *Greek Orthodox Theological Review* 12, 1967. — P. 283–294.
- Cooper A.G. “Suffering Wonders” and “Wonderful Sufferings”: Maximus the Confessor and his Fifth Ambiguum // *Sobornost* 23/2, 2001. — P. 45–58.
- Cooper A.G. Maximus the Confessor on the Structural Dynamics of Revelation // *Vigiliae Christianae* 55, 2001. — P. 161–186.
- Cooper A.G. St. Maximus the Confessor on Priesthood, Hierarchy, and Rome // *Pro Ecclesia* 10/3, 2001. — P. 346–367.
- Cooper A.G. The Body in St. Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Cooper J.M. Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Corbin M. Negation et transcendence dans l'oeuvre de Denys // *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 69, 1985. — P. 41–76.
- Cordero N.-L. By Being, It Is: The Thesis of Parmenides. Parmenides Publishing, 2004.
- Corrigan K. “Solitary” mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius // *The Journal of Religion*, 1996. 76:1. — P. 28–42.
- Corrigan K. Body's Approach to Soul: An Examination of a Recurrent Theme in the Enneads // *Dionysius*, 9, 1985. — P. 37–52.
- Corrigan K. Essence and existence in the Enneads // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 105–129.
- Corrigan K. Plotinus and St. Gregory of Nyssa: can Matter really have a Positive Function? // *Studia Patristica* 27. 1993. — P. 14–20.
- Corrigan K. Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism. Indiana: Purdue University Press, 2004. — 293 p.
- Corrigan K. The problem of personal and human identity in Plotinus and Gregory of Nyssa // *Studia Patristica* 37. 2001. — P. 51–68.
- Corrigan K. Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Corrigan K., Harrington M. Pseudo-Dionysius the Areopagite // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Zalta E.N. <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius/>
- Corsini E. Il trattato ‘De Divinis Nominibus’ dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenidi. Turin, 1962.
- Corsini E. La questione areopagita. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi // *Atti della Accademia della scienze di Torino. II. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Torino: L'Accademia. 1959. 93. — P. 128–227.

- Coughlin R.A.P. *Theourgia and theoria: Divine activity in Dionysius the Areopagite*. M.A., Dalhousie University (Canada), 2006. — 105 p.
- Couloubaritis L. Le sens de la notion 'démonstration' chez le Pseudo-Denys // *Byzantinische Zeitschrift* 75, 1982. — P. 317–335.
- Coulter J. *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden, 1976.
- Croce V. *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*. Milano, 1974.
- Crombie I.M. *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. II. *Plato on Knowledge and Reality*. London: Routledge, 1971. — 573 p.
- Cross R. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 1999. — 250 p.
- Cross R. *Perichoresis, deification, and Christological predication in Jonh of Damascus* // *Mediaeval Studies*. 2000. 62. — P. 69–124.
- Crouzel H. *Anthropologie et cosmologie d'Origène et de Plotin* // *Studia Patristica* 26. 1993. — P. 234–245.
- Crouzel H. *La connaissance don't jouit Dieu suivant Plotin et suivant Origène* // *Studia Patristica* 1989. 21. — P. 285–297.
- Crouzel H. *Origen*. Trans. A. S. Worrall. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989. — 278 p.
- D'Ancona C. *The Libraries of Neoplatonists. An Introduction* // *The Libraries of Neoplatonists*. Ed. D'Ancona C. Leiden: Brill, 2007. — P. XIII–XXXVI.
- D'Ancona Costa C. *La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 1 partie: Histoire du problème* // *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.
- D'Ancona Costa C. *Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle* // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 356–385.
- Daele van den A. *Indices Pseudo-Dionysiani*. Louvain: Bibliotheque de l'Universite, 1941. — 155 p.
- Daley B.E. *Apokatastasis and "Honorable Silence" in the Eschatology of Maximus the Confessor* // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980*. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 309–339.
- Daley B.E. *Boethius' Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism* // *Mediaeval studies*. 46. 1984. — P. 158–191.
- Daley B.E. *The Origenism of Leontius of Byzantium* // *Journal of Theological Studies New Series* 27, 1976. — P. 333–369.
- Daley B.E. *What Did "Origenism" Mean in the Sixth Century?* // *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. 627–638.
- Dalmais I.-H. L'antropologie spirituelles de S. Maxime le Confesseur // *Recherches et Debats du Centre Catholique des Intellectuels Francais*, № 36, 1961. — P. 202–211.
- Dalmais I.-H. L'Eglise, icône du Mystère: la 'Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique // *L'Eglise dans la liturgie*, Conférence Saint Serge, XXVIème semaine d'études liturgiques, 26–29 juin 1979. Rome, 1980. — P. 107–117.
- Dalmais I.-H. L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur. Notes sur son développement et sa signification // *Supplement a la Vie spirituelle*, № 6, 1952. — P. 216–226.
- Dalmais I.-H. L'heritage évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur // *Studia Patristica* 8, 1966. — P. 356–362.
- Dalmais I.-H. La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le *Liber asceticus* // *Iretikon*, № 26, 1953. — P. 17–39.
- Dalmais I.-H. La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise. Typologie anthropologique et anthropologie ecclésiale d'après 'Qu.Thal.' 60 et la 'Mystagogie' // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribour 2–5–Septembre, 1980. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 13–25.
- Dalmais I.-H. La theorie des logoi des creatures chez S. Maxime le Confesseur, // *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, № 36, 1952. — P. 244–249.
- Dalmais I.-H. La Vie de Saint Maxime le Confesseur reconsidérée // *Studia Patristica* 17, 1982. — P. 26–30.
- Dalmais I.-H. Le vocabulair des activites intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'antropologie de S. Maxime le Confesseur // *Melanges offert a M.-D. Chenu*. Paris, 1967. — P.189–202.
- Dalmais I.-H. Les lignes essentielles de la vie spirituelle selon S. Maxime le Confesseur // *Studia Patristica* 18.2, 1989. — P. 191–196.
- Dalmais I.-H. Maxime le Confesseur // *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique doctrine et histoire*. Vol. X. Paris: Beauchesne, 1980. — P. 836–847.
- Dalmais I.-H. Mystère Liturgique et Divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur // *Epektasis: Mélanges Patristiques Offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. Paris: Beauchesne, 1972. — P. 55–62.
- Dalmais I.-H. Place de la 'Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine // *Studia Patristica* 5, 1962. — P. 277–283.
- Dalmais I.-H. Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'Origenisme monastique // *Theologie de la Vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique*, Paris, 1967. — P. 411–421.
- Dalmais I.-H. Saint Maxime le Confesseur, Docteur de la Charite // *La Vie spirituelle*, № 79, 1948. — P. 294–303.

- Dalmais I.-H. Théologie de l'Eglise et mystère liturgique dans la 'Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur // *Studia Patristica*, XIII. Berlin, 1975. — P. 145–153.
- Dalmais I.-H. Un traite de theologie contemplative. Le Commentaire de Pater de S. Maxime le Confesseur // *Revue d'Ascetique et de Mystique*, № 29, 1953. — P. 123–159.
- Daly A.H. Nestorius in the 'Bazaar of Heracleides': A Christology compatible with the Third letter and anathemas of Cyril of Alexandria. Ph.D., University of California, Los Angeles, 1983. — 268 p.
- Daly R.J. The Effect of the Anti-Arian Polemic on (Origen's) Eucharistic Spiritualism // *Origeniana Septima*. Eds. W. A. Bienert, U. Kühneweg. Leuven: Peeters, 1999. — P. 517–524.
- Damian Th. A few considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' theology and his continuity with the patristic tradition // *The Patristic and Byzantine Review*. 1996–1997. 15:1–3. — P. 101–112.
- Damian Th. The icons: Theological and spiritual dimensions according to St. Theodore of Studion. Ph.D., Fordham University, 1993. — 388 p.
- Daniélou J. Gregoire de Nysse et le neoplatonisme de l'Ecole d'Athenes // *Revue des Etudes Grecques* 80, 1967. — P. 395–401.
- Daniélou J. L'Etre et le temps chez Gregoire de Nysse. Leiden: Brill, 1970. — 232 p.
- Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1944.
- Darling R. The Patriarchate of Severus of Antioch, 512–518. Unpublished PhD diss., Chicago, 1982.
- Davidson H.A. John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation // *Journal of the American Oriental Society*, 89. — P. 357–391.
- Davidson H.A. The principle that a finite body can contain only finite power // *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*. Eds. S. Stein, R. Loewe. Alabama. — P. 75–92.
- Davis B. Aquinas, God, and Being // *Monist*. 1997. 80:4. — P. 500–520.
- Dayson W. G. John of Damascus and the iconoclastic challenge. Master Arts. California State University, Dominguez Hills, 2000. — 62 p.
- Dechow J.F. Origen and Corporeality: The Case of Methodius' 'On the Ressurrection' // *Origeniana Quinta. Papers of V International Origen Congress*, Boston College, 14–18 August 1989. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. — P. 509–518.
- Defilippo J.G. Aristotle's Identification of the Prime Mover as God // *The Classical Quarterly*. 1994. 44:2. — P. 393–409.
- Demetracopoulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on Exodus 3:14. Parousia, Athens, 1996.
- Demetracopoulos J. Further evidence on the ancient, patristic, and Byzantine sources of Barlaam the Calabrian's 'Contra Latinos' // *Byzantinische Zeitschrift*. 2003. 96. — P. 83–122.

- Demetracopulos J. Nicholas Cabasilas' *Questio de rationis valore: An Anti-Palamite Defence of Secular Wisdom* // *Byzantina*. 1998. 19. — P. 53–93.
- Deninger J.G. *Platonische Elemente in Thomas von Aquins Opusculum De ente et essential* // *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Ed. K. Flasch. Frankfurt: Minerva, 1965. — P. 377–391.
- Derrida J. *Comment ne pas parler: Dénégations* // *Psyché: Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. — P. 535–595.
- Derrida J. *How to Avoid Speaking: Denials*. Trans. K. Frieden // *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. Ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser. New York: Columbia University Press, 1989. — P. 3–70.
- Deun P. van. *Les citations de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'Athénien*, Bibliothèque Nationale 2583 // *Byzantion*. 1987. 57. — P. 127–157.
- Devresse R. *Denys l'Areopagite et Severe d'Antioche* // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 1930. 4. — P. 159–167.
- Diekamp F. *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Minister: Aschendorff, 1899.
- Diekamp F. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. 2 ed., with corrections by B. Phanourgakis. Münster: Aschendorff, 1981.
- Dillon J. *Damascius on Progression and Return* // *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 369–379.
- Dillon J. *Iamblichus and the Henads Again* // *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. Ed. H.J. Blumenthal, E.G. Clark. London: Bristol Classical Press, 1993. — P. 48–54.
- Dillon J. *Iamblichus and the origin of the doctrine of henads* // *Phronesis* 17, 1972. — P. 102–106.
- Dillon J. *Iamblichus' Νοερα Θεορια of Aristotle's 'Categorias'* // *Selecta Classica*. 1997. 8. — P. 65–78.
- Dillon J. *Origen's doctrine of Trinity and some later Neoplatonic theories* // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D. O'Meara. Washington: Catholic University of America, 1978. — P. 19–23.
- Dillon J. *Porphry's Doctrine of the One* // *Sophies Maietores. Hommage à Jean Pépin*. Ed. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien. Paris: Brepols Publishers, 1992. — P. 356–366.
- Dillon J. *Rejecting the Body, Refining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism* // *Asceticism*. V. L. Wimbrush, R. Valantasis. New York: Oxford University Press, 1994), 80–7.
- Dillon J. *The Knowledge of God in Origen* // *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Ed. R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld. Leiden: E. J. Brill, 1988. — P. 219–228.
- Dillon J. *The Magical Power of Names in Origen and Later Neoplatonism* // *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. 203–216.

- Dillon J. The middle Platonists: a study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220. New York: Cornell University Press, 1977.
- Dillon J. The Role of the Demiurge in the Platonic Theology // 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.
- Dillon J., Wear S. K. Dionisius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Cornwall: APC, 2007. — P. 142.
- Dimitrakopoulos G.A. Νικολαου Καβασιλα. Κατα Πυρρωνος. Πλατωνικος φιλοσκεπτικισμος και αριστοτελικος αντισκεπτικισμος στη βυζαντινη διανοηση του 14 αιωνα. Αθηνα: Παρουσια, 1999. — 331 p.
- Disdier M. T. Le fondements dogmatiques de la spiritualite de saint Maxime le Confesseur // Echos d'Orient, 1930, № 29. — P. 296–313.
- Dodds E.R. Appendix II: The Astral Body in Neoplatonism // Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1963. — P. 313–321.
- Dodds E.R. Numenius and Ammonius // Les Sources de Plotin. Ed. O. Gigon et al. Geneva: Fondation Hardt, 1960. — P. 1–61.
- Dodds E.R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951.
- Dodds E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One» // Classical Quarterly, 22 (1928), 129–143.
- Dodds E.R. Theurgy and Its Relation to the Neoplatonism // The Journal of Roman Studies. Vol. 37. 1947. — P. 55–69.
- Dombrowski D.A. A Platonic Philosophy of Religion. New York: State University of New York Press, 2005. — 152 p.
- Doom E.M. Patriarch, monk and empress: A Byzantine debate over icons. Master Arts. Wichita State University, 2005. — 212 p.
- Dörrie H. Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'. München: Beck, 1959.
- Doucet M. Est-ce que le monothéisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel // Science et Esprit, 35, 1983. — P. 53–83.
- Doucet M. La Volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie: Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture // Science et Esprit, 37, 1985. — P. 123–159.
- Doucet M. Vues récentes sur les "métamorphoses" de la pensée de saint Maxime le Confesseur // Science et Esprit 31, 1979. — P. 269–302.
- Downey G. Gaza in the Early Sixth Century. Okla: Norman, 1963.
- Dras G.D. The church in Saint Maximus' mystagogy // Irish Theological Quarterly 53:2, 1987. — P. 113–129.
- Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louven: Imprimerie P. Smeesters, 1924. — 368 p.
- Dräseke J. Zu Georgios Scholarios // Byzantinische Zeitschrift. 1895. 4. — S. 561–580.

- Duclow D.F. Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Erigena // *The Journal of Religion*. 1977. 57:2. — P. 109–123.
- Duclow D.F. Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names // *International Philosophical Quarterly* 12, 1972. — P. 260–278.
- Duffy J. Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 139–156.
- Duffy J. Michael Psellos, Neophytos Prodromenos and memory words for Logic // *Gonimos. Arethusa*, Buffalo, NY 1988. — P. 207–216.
- Duffy J. Reaction of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos // *Byzantine magic*. Ed. H. Maguire. Washington: Dumbarton Oaks, 1995. — P. 83–98.
- Duncan Reid A. Hesychasm: a theological method in fourteenth century Byzantium // *Ostkirchliche Studien*. 1997. 46. — P. 15–24.
- Dvornik F. La Carriere universitaire de Constantin le philosophe // *Byzantinoslavica* 3, 1931. — P. 59–67.
- Ebbesen S. Ancient Scholastic Logic as a Source of Medieval Scholastic Logic // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. N. Kretzmann et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. — P. 101–127.
- Ebbesen S. Commentators and Commentaries on Aristotle's *Sophistici Elenchi*. A Study of post-aristotelian ancient and medieval writings on fallacies. Vol. I. The Greek Tradition. Leiden: Brill, 1981. — 355 p.
- Ebbesen S. Greek-Latin Philosophical Interaction // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 15–30.
- Ebbesen S. Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic // *Aristotle transformed*. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 445–462.
- Ebbesen S. Porphyry's legacy to logic: a reconstruction // *Aristotle transformed*. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 141–171.
- Ebbesen S., Pinborg J. Gennadios and western scholasticism: Radulphus Brito's "Ars vetus" in Greek translation // *Classica et mediaevalia: Revue danoise de philologie et d'histoire*. 1981–1982. 33. — S. 263–319.
- Edwards M.J. Origen against Plato. Oxford: Ashgate Publishing Company. 2002. — 191 p.
- Edwards M.J. Porphyry and the Intelligible Triad // *Journal of Hellenic Studies* 110, 1990. — P. 14–25.
- Elders L. Aristotle's Theology. A commentary on Book A of the *Metaphysics*. Assen: Van Gorcum & Co. 1972. — 309 p.
- Ellis J. Alexander's Defense of Aristotle's Categories // *Phronesis*. 1994. 39:1. — P. 69–89.
- Encyclopedia of Philosophy. Ed. D.M. Borchert. Detroit: Thomson Gale, 2006. T. 1–10.

- Endress G. The New and Improved Platonic Theology. Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy // 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.
- Esbroeck M., van. L'implicationeucharistique dans le milieu antichalcedonien // The Eucharist in Theology and Philosophy. Ed. Perczel I., R. Forrai, G. Gereby. Leuven: Leuven University Press, 2005. — P. 67–80.
- Esbroeck M., van. La triple preface syriaque de Phocas // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 167–188.
- Esbroeck M., van. Peter Iberian and Dionisius the Areopagite: Honigmann's Thesis Revisited // *Orientalia Christiana Periodica*, № 59 (1). 1993. — P. 217–227.
- Escribano-Alberca I. Mystische Theologie und das 'Andere' der Vernunft im postmodernen philosophischen Diskurs // *Studia Patristica* 28. 1993. — P. 186–191.
- Esposito L.M. Pseudo-Dionysios: a philosophical study of certain Hellenic sources. Ph.D. dissertation. Centre for Medieval Studies University of Toronto. 1997. — 466 p.
- Evans D. B. Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite // *Byzantin Studies/ Études byzantines*/ 1980. 7:1. — P. 1–34.
- Evans D.B. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Washington: J.J. Augustin, 1970.
- Evans D.B. The Christology of Pseudo-Dionisius the Areopagite // *Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2001. 41. — P. 147–155.
- Evans G.R. Origen in Twelfth Century // *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.
- Every G.R. Theosis in Later Byzantine Theology // *Eastern Churches Review* 2, 1969. — P. 243–252.
- Fahey M.A., Meyendorff J. Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas-St. Gregory Palamas. Patriarch Athenagoras Memorial Lectures. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1977.
- Falcon A. Aristotle's theory of division // *Aristotle and after*. Ed. Sorabji R. London: Institute of Classical Studies, University of London, 1997. — P. 127–146.
- Farrell J.P. Free choice in St. Maximus the Confessor. South Canan, Pa.: St Tikhon's Seminary Press, 1989.
- Fedou M. La Sagesse et le Monde. Essai sur la christologie d'Origene. Paris: Desclée, 1995. — 450 p.
- Festugiere A.-J. Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris: Vrin, 1950.
- Festugiere A.-J. Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus // *Etudes de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1971. — P. 585–596.
- Festugiere A.-J. L'ordre des lectures des dialogues de Platon au Vème/VIème siècles // *Etudes de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1971. — P. 535–550.

- Festugiere A.-J. *Le temps et l'âme selon Aristote // Etudes de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1971. — P. 197–220.
- Festugiere A.-J. *L'Idéal religieux des grecs et l'Évangile*. Paris, 1932.
- Festugiere A.-J. *Notes critiques sur le livre I de la Theologie Platonicienne // 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.
- Fiddes P.S. *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity*. London: Darton, Longman and Todd, 2000.
- Finamore J.F. *The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy // Sellecta Classica*. 1997. 8. — P. 163–176.
- Finch J.D. *Sanctity as participation in the divine nature according to the ante-Nicene eastern fathers, considered in the light of Palamism*. Unpublished Ph.D. dissertation. Drew University, 2002. — 402 p.
- Findlay J.N. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines* (New York: Humanities Press, 1974.
- Findlay J.N. *The Three Hypostases of Plotinism // Review of Metaphysics* 28, 1975. — P. 660–680.
- Fisher J. *The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysios // The Journal of Religion*. 2001. 81:4. — P. 529–548.
- Fladerer L. *Johannes Philoponos "De opificio mundi". Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1999. — 419 S.
- Flogaus R. *Palamas and Barlaam revisited: a reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th century Byzantium // St Vladimir's Seminary Theological Quarterly*. 1998. 42:1. — P. 1–32.
- Ford D.F. *Self and Salvation. Being Transformed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Fortin E.L. *The Definitio Fidei of Chalcedon and its Philosophical Sources // Studia Patristica* 5. 1962. — P. 489–498.
- Fotiou A. *Plato's Philosopher King in the Political Thought of Sixth-Century Byzantium // Florilegium* 7, 1985. — P. 17–29.
- Fouyas M.G. *The Person of Jesus Christ in the decisions of the Ecumenical Councils*. Adis Ababa: Central Printing Press, 1928. — 301 p.
- Fraigneau-Julien B. *Les sens spirituels selon Syméon le nouveau théologien*. Paris: Éditions Beauchesne, 1985. — 204 p.
- Frank R.M. *The Use of the Enneads by John of Scythopolis // Le Muséon: Revue d'études orientales*. 100. 1987. — P. 101–108.
- Frary P.J. *The Logic of Icons // Sobornost* 6, 1972. — P. 394–404.
- Frede M. *John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 63–96.



- Frede M. Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity // Pagan Monotheism in Late Antiquity. Ed. P. Athanassiadi, M. Frede. Oxford: Clarendon Press, 1999. — P. 41–68.
- Frei W. Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken // Theologisches Zeitschrift 16, 1960. — P. 91–109.
- Frend W.H.C. Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy // The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky. Ed. D. Nieman, M. Schatkin. Orientalia Christiana Analecta 195, Rome: Pontificale Institutum Studiorum Orientalium, 1973. — P. 261–275.
- Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge: At the University Press, 1972. — 405 p.
- Freudouille J.C. Sur la colère divine: Jamblique et Augustine // Recherches Augustiniennes 5, 1968. — P. 7–13.
- Fryde E. The Early Palaeologan Renaissance (1261–c.1360). Leiden, 2000.
- Furley D. Summary of Philoponus' Corollaries on Place and Void // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 131–139.
- Galperine M.-C. Le temps intégral selon Damascius // Les Études Philosophiques 3, 1980. — P. 325–341.
- Garrigues J. M. L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur // Istina, 19 (3), 1974. — P. 272–296.
- Garrigues J.-M. La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste, 74, 1974. — P. 181–204.
- Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme. Paris: Beauchesne, 1976.
- Garsoian N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation // Dumbarton Oaks Papers 25, 1971. — P. 85–113.
- Gaskin R. Simplicius on the Meaning of Sentences: A Commentary on In Categoriais 396,30–397,28 // Phronesis, 1998. 43:1. — P. 42–62.
- Gass W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald, 1849.
- Gass W. Gennadius und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche. Breslau, 1844.
- Gatti M.L. Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism // The Cambridge Companion to Plotinus. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 10–37.
- Gauthier R. A. S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine // Recherches de theologie ancienne et medievale, № 21, 1954. — P. 51–100.
- Gay J.H. Four medieval views of creation // Harvard Theological Review. 1963. 56:1. — P. 243–273.
- Geanakoplos D. J. Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History. New York: Barnes and Noble, 1966.

- Geanakoplos D.J. *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258–1282: A Study in Byzantine-Latin Relations*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Geanakoplos D.J. *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Geanakoplos D. J. *Interaction of the “Sibling” Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330–1600)*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Geanakoplos D.J. *Some Aspects of the Influence of Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West // Church History*. — № 38:2. — 1969. — P. 150–163.
- Geerard M. *Clavis Patrum Graecorum*. T. III. Turnhout: Brepols, 1979.
- Geisler N. *Christian Apologetics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House. 1994. — 393 p.
- Geisler N., Cordan W. *Philosophy of Religion*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House. 1988. — 402 p.
- Gendle N. *Cappodocian elements in the mystical theology of Evagrius Ponticus // Studia Patristica* 16. 1985. — P. 373–384.
- Georgiopolou S. *Theodore II Dukas Laskaris (1222–1258) as Author and Intellectual of the XIIIth century*. Ph.D. diss., Harvard University, Cambridge, Mass., 1990.
- Gero S. *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*. Louvain, 1973.
- Gero S. *Constantine V*. Louvain, 1977.
- Gerostergios A. *Justinian the Great, the Emperor and Saint*. Belmont, Mass.: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1982.
- Gersh S. *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. — Leiden: Brill, 1978. — 365 p.
- Gersh S. *Ideas and energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite // Studia Patristica* 15, 1984. — P. 297–300.
- Gersh S. *KINHΣΙΣ AKINHΤOΣ: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, Brill, 1973.
- Gersh S. *Proclus’ theological methods. The programme of Theol.Plat.I.4 // 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.
- Gerson L.P. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca & London: Cornell University Press, 2005. — 335 p.
- Gerson L.P. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London: Routledge, 1990.
- Gerson L.P. *Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking according to Plotinus // The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 153–173.
- Gerson L.P. *Knowing Persons. A Study in Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2003. — 308 p.

- Gerson L.P. Platonism and the Invention of Problem of Universals // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2004. 86. — S. 233–256.
- Gerson L.P. Plotinus. London and New York: Routledge, 1994.
- Gerson L.P. Plotinus's metaphysics: emanation or creation // Review of Metaphysics. 1993. 46. — P. 559–574.
- Giakalis A. Images of the Divine: Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council. Leiden, New York, and Cologne: E. J. Brill, 1994. — 151 p.
- Gigineishvili L. The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Ed. L. Perrone. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003. — P. 1131–1138.
- Gigineishvili L., Van Riel G. Ioane Petritsi: a Witness of Proclus' Works in the School of Psellus // 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.
- Gill J. The Council of Florence. Cambridge: At University Press, 1961. — 457 p.
- Gilles D. L'apport d'Origene pour la connaissance de la philosophie grecque // Origeniana Quinta. Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. — P. 189–216.
- Giocarinis K. Eustratius of Nicea's Defence of the Doctrine of Ideas // Franciscan Studies. 1964. 24. — P. 159–204.
- Glycofridou-Leontsini A. La traduzione in Greco della opera di Tommaso d'Aquino // Nicolaus. 1975. 3. — P. 423–428.
- Golitsin A. Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessor in the Eastern Christian Tradition. Thessalonike: Patriarchicon Idrima Paterikon Meleton, 1994. — 447 p.
- Golitsin A. Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition // St. Vladimir's Theological Quarterly 38, 1994. — P. 131–179.
- Golitsin A. On the other hand — A response to Fr Paul Wesche's recent article on Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly vol. 34, number 4, 1990. — P. 305–323.
- Golitzin A. Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism? // Scrinium. 2007. 3. — P. 128–179.
- Golitzin A. Review of Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence, by Paul Rorem // Mystics Quarterly 21, 1995. — P. 28–38.
- Golitzin A. The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian? // Mystics Quarterly 19, 1993. — P. 98–114.
- Goltz H. Hiera Mesiteia: Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum. Erlangen, 1974.
- Gottschalk H.B. Continuity and change in Aristotelianism // Aristotle and after. Ed. Sorabji R. London: Institute of Classical Studies, University of London, 1997. — P. 109–116.

- Gottschalk H.B. The earliest Aristotelian commentators // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 55–82.
- Gouillard J. Hypatios d'Ephèse, ou du Pseudo-Denys à Theodore Studite // *Revue des études byzantines* 19, 1961. — P. 63–75.
- Gouillard J. Le Synodicon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire // *Travaux et Mémoires / Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines*. Vol. 2. Paris, 1967. — 316 p.
- Gouillard J. Quatre procès de mystique à Byzance // *Revue des études byzantines* 36, 1978. — P. 5–81.
- Grant R.M. The Resurrection of the Body [continued] // *The Journal of Religion*. 1948. 28:3. — P. 188–208.
- Gray P. Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century // *Byzantinische Zeitschrift* 81, 1988. — P. 284–289.
- Gray P. Neo-Chalcedonianism and the Tradition: From Patristic to Byzantine Theology // *Byzantinische Forschungen*, 8, 1982. — P. 61–70.
- Gray P. The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.
- Gray P. The Legacy of Chalcedon: Cristological Problems and Their Significance // *The Cambridge Companion to Age of Justinian*. Ed. M.Maase. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — P. 215–238.
- Gray P. Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem: The Sixth Century Transformation of Theology // *The Sixth Century. End or Beginning?* Eds. P. Allen, and E. Jeffreys. Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies, 1996. — P. 187–196.
- Grdzeldidze T. Liturgical space in the writings of Maximus the Confessor // *Studia Patristica* 2001. 37. — P. 499–504.
- Greer R. A. Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian. Westminster: Faith Press, 1961.
- Gregg R. C. Consolation Philosophy: Greek Paideia in Basil and the Two Gregories. Philadelphia, 1975.
- Griffith R. Neo-platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius // *Studia Patristica* 29. 1997. — P. 238–243.
- Griffith S.H. A treatise on the veneration of the Holy Icons written in Arabic by Theodore Abu Qurrah, bishop of Harran. Leuven: Peeters, 1997.
- Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Trans. J. Bowden, London and Oxford: Mowbrays, 1975.
- Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 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. Trans. P. Allen and J. Cawte, London and Oxford: Mowbrays, 1987. — 340 p.

- Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 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. Trans. J. Cawte and P. Allen, London and Louisville: Mowbrays and Westminster John Knox Press, 1995.
- Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 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. Trans. O.C.Dean, London and Louisville: Mowbrays and Westminster John Knox Press, 1996.
- Grillmeier A., Hainthaler Th. Christ in Christian Tradition. Vol. 2, part 2. London, Oxford: Mowbray, 1995. — XV+523 p.
- Grondijs I. H. The Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God // *Studia Patristica* 5, 1962. — P. 323–328.
- Groot de J. Aristotle and Philoponus on Light. New York, London, 1991.
- Groot de J. Philoponus on de Anima II.5, Physics III.3, and the Propagation of Light // *Phronesis* 28, 1983. — P. 177–196.
- Gross J. La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grâce. Paris: J. Gabalda, 1938.
- Grumel V. Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine // *Echos d'Orient* 34, 1935. — P. 84–96.
- Groulimund V. Die Entwicklung der Theologie der Eucharistie in Byzanz von 1054–1453 // *The Eucharist in Theology and Philosophy*. Ed. Perczel I., R. Forrai, G. Gereby. Leuven: Leuven University Press, 2005. — P. 157–198.
- Grumel V. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur // *Échos d'Orient*, № 25, 1926, 393–406.
- Guérard C. La theologie negative dans l'apophatisme grec // *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 68, 1984. — P. 183–200.
- Guérard C. La theorie des henades et la mystique de Proclus // *Dionysius* 6, 1982. — P. 73–82.
- Guichardan S. Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècle: Grégoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios. Lyon: Legendre, 1933. — 224 p.
- Guilland R. Essai sur Nicephore Gregoras. Paris: Librairie Orientaliste, 1926. — 308 p.
- Guillaumont A. Un philosophe au desert Evagre le Pontique. Paris: J. Vrin, 2004. — 430 p.
- Gurtler G. M. Plotinus: The Experience of Unity. New York: Lang, 1988.
- Guthrie K.S. Numenius of Apamea. The Father of Neoplatonism. London: George Bell and Sons, 1917. — 215 p.
- Haas F.A.J., de. Aristotle's fourteenth aporia and the three dimensions in Later Neoplatonism // *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 347–368.
- Haas F.A.J., de. Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories? // *Phronesis*. 2001. 46:4. — P. 492–526.

- Habra G. The source of the doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies // *Eastern Churches Quarterly*. 1957–1958. 12. — P. 244–252, 294–303, 338–347.
- Hadley D. Deficient existence in a divine world: Ontological deficiency in the metaphysics of John Scotus Eriugena. Ph.D., Boston University, 1999. — 371 p.
- Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. Paris: Orbis Catholicus, 1978.
- Hadot I. Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens // *Les Règles de l'interprétation*. Ed. M. Tardieu, Paris, 1987. — P. 99–122.
- Hadot I. Les Introductions néoplatoniciennes à la philosophie d'Aristote // *Annuaire*, t. 92 (1983–1984), Paris, Ecole pratique des hautes études, Ve section, sci, religieuses, 1984. — P. 337–342.
- Hadot I. Simplicius or Priscilianus? On the author the Commentary on Aristotle's 'De Anima' (CAG XI): a methodological study // *Mnemosyne*. 2002. 55:2. — P. 159–199.
- Hadot I. The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 275–304.
- Hadot P. Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // *Les Sources de Plotin*. Ed. O. Gigon et al. Geneva: Foudation Hardt, 1960. — P. 107–158.
- Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, 1987.
- Hadot P. L'Etre et l'étant dans le néoplatonisme // *Revue de théologie et de philosophie* 23, 1973. — P. 101–13.
- Hadot P. L'Union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne // *Proclus et son influence*. Ed. G. Boss, G. Seel. Zurich, 1987. — P. 3–27.
- Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité // *Museum Helveticum*, 36, 1979. — P. 202–223.
- Hadot P. Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin // *Journal de Psychologie* 77, 1980. — P. 243–266.
- Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol 1. Paris, 1968.
- Hadot P. Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque // *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Ed. P. Aubenque. Paris: Vrin, 1980. — P. 309–319.
- Hadot P. The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 125–140.
- Hadot P. Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque // *Les Règles de l'interprétation*. Ed. M. Tardieu, Paris, 1987. — P. 13–34.
- Hainthaler T. Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6 Jahrhundert // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 267–292.

- Haldon J. F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. — 486 p.
- Halleux A. de. “Hypostase” et “personne” dans la formation du dogme trinitaire // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 113–214.
- Halleux A. de. *Actualité du néohalcédonisme. A propos d’un accord récent* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 481–503.
- Halleux A. de. *Bessarion et le palamisme au concile de Florence* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 831–856.
- Halleux A. de. *Du personnalisme en pneumatologie* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 396–423.
- Halleux A. de. *La définition christologique à Chalcédoine* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 445–480.
- Halleux A. de. *Le “Synode néochalcédonien” d’Alexandrette (ca 515) et l’“Apologie pour Chalcédoine” de Jean le Grammairien* // *Revue d’histoire ecclésiastique*, 72, 1977. — P. 593–600.
- Halleux A. de. *Le IIe console œcuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 269–299.
- Halleux A. de. *Palamisme et scolastique: exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 782–815.
- Halleux A. de. *Palamisme et Tradition* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 816–830.
- Halleux A. de. *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 215–268.
- Halleux A. de. *Syméon le Nouveau Théologien* // Halleux A. de. *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*. Leuven: Leuven University Press, 1990. — P. 769–781.
- Hällström G. af. *The Closing of the Neoplatonic School in AD 529: An Additional Aspect* // *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens AD 267–529*. Ed. P. Castrén. Helsinki. P. 141–160.
- Hampton, L.L. *The deification of man: A comparison of the doctrine of soul in Thomas Aquinas and Rene Descartes*. Ph.D. dissertation. University of Dallas, 1994. — 419 p.
- Hankey W. ‘Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere’: Aquinas, hierocracy and the ‘augustinisme politique’ // Tommaso D’Aquino: *proposte nuove*



- di lecture. Festschrift Antonio Tognolo, edited Ilario Tolomio, Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale, 18. Padova: Editrice Antenore, 1992. — P. 119–150.
- Hankey W. Ab uno simpliciter non est nisi unum: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas' Doctrine of Creation // *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.
- Hankey W. Ad intellectum ratiocinatio: Three Procline logics, The Divine Names of Pseudo-Dionysius, Eriugena's Periphyseon and Boethius' Consolatio philosophiae // *Studia Patristica*, vol. 29, Leuven: Peeters, 1997. — P. 244–251.
- Hankey W. Aquinas and the Platonists // *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. Ed. S. Gersh, M. Hoenen. — P. Th. van Wingerden. Berlin — New York: Walter de Gruyter, 2002. — P. 279–324.
- Hankey W. Aquinas' First Principle, Being or Unity? // *Dionysius*, 4, 1980. — P. 133–172.
- Hankey W. Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6 // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64, 1997. — P. 59–93.
- Hankey W. Denys and Aquinas: Antimodern Cold and Postmodern Hot // *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. Ed. L. Ayres, G. Jones. London, New York: Routledge, 1998. — P. 139–184.
- Hankey W. Dionysian Hierarchy in St. Thomas Aquinas: Tradition and Transformation // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 405–438.
- Hankey W. Dionysius becomes an Augustinian. Bonaventure's Itinerarium VI // *Studia Patristica*, vol. 29, Leuven: Peeters, 1997. — P. 252–259.
- Hankey W. From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America // *Dionysius*, 16, 1998. — P. 157–188.
- Hankey W. From St Augustine and St Denys to Olier and Bérulle's Spiritual Revolution: Patristic and Seventeenth-Century Foundations of the Relations between Church and State in Québec // *Laval Théologique et Philosophique* 63:3 (octobre 2007). P. 515–559.
- Hankey W. James Doull, Étienne Gilson and George Grant on Modernity and Platonism // *The Friend* 2:1 (2000): 18–21.
- Hankey W. Judaism, Islam, and Christianity in Medieval Europe, Difference and Unity: The 'Religions of the Book' and Their Assimilation of Hellenistic Philosophical Theology // *Multiculturalism and Religious Freedom*. Ed. S. Harris. Charlottetown: St. Peter Publications, 2005. — P. 81–127.
- Hankey W. Neoplatonism and Contemporary Constructions and Deconstructions of Modern Subjectivity // *Philosophy and Freedom: The Legacy of James Doull*. Ed. D.G. Peddle, N. G. Robertson. Toronto: University of Toronto Press, 2003. — P. 250–278.

- Hankey W. Neoplatonism and Contemporary French Philosophy // *Dionysius* 23, 2005. — P. 161–189.
- Hankey W. One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History. Leuven, Paris, Dudley MA: Peeters, 2006. — 129 p.
- Hankey W. Participatio divini luminis, Aquinas' doctrine of the Agent Intellect: Our Capacity for Contemplation // *Dionysius* 22, 2004. — P. 149–78.
- Hankey W. Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas // *Laval Théologique et Philosophique* 59:2 (Juin 2003). P. 193–224.
- Hankey W. Political, Psychic, Intellectual, Daimonic, Hierarchical, Cosmic, and Divine: Justice in Aquinas, Al-Fārābī, Dionysius, and Porphyry // *Dionysius* 21, 2003. — P. 197–218.
- Hankey W. Reading Augustine through Dionysius: Aquinas' correction of one Platonism by another // *Aquinas the Augustinian*. Ed. M. Dauphinais, B. David, M. Levering. Washington: Catholic University of America Press, 2007. — P. 243–257.
- Hankey W. Recension: Rorem P. E. Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence // *Augustinianum*. 1994. 34:2. — P. 514–518.
- Hankey W. Re-Evaluating E.R. Dodds' Platonism // *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 2007. — P. 499–541.
- Hankey W. Self and Cosmos in Becoming Deiform: Neoplatonic Paradigms for Reform by Self-Knowledge from Augustine to Aquinas // *Reforming the Church Before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*. Ed. Ch. M. Bellitto, L. I. Hamilton. Aldershot, England/ Burlington, VT.: Ashgate Press, 2005. — P. 39–60.
- Hankey W. The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena // *Hermathena*, 165, Winter 1998. — P. 9–70.
- Hankey W. Theology as System and as Science: Proclus and Aquinas // *Dionysius*, 6 (1982). P. 83–93.
- Hankey W. Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas // *Modern Theology*, 15:4 (October 1999). P. 387–415.
- Hankey W. Thomas' Neoplatonic Histories: His following of Simplicius // *Dionysius* 20, 2002. — P. 153–178.
- Hankey W. Why Heidegger's 'History' of Metaphysics is Dead // *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, 2004. — P. 425–443.
- Hankins J. Antiplatonicism in the Renaissance and the Middle Ages // *Classica et Mediaevalia*. 1996, 47. — P. 360–377.
- Hankinson R.J. Galen's Anatomy of the Soul // *Phronesis*. 1991. 36:2. — P. 197–233.
- Hanson R. P.C. The Search for the Christian Doctrine of God. Edinburgh: T & T Clark, 1988.

- Hargis J. W. Christian exclusivism and the formation of early anti-Christian discourse in Celsus, Porphyry, and Julian. Ph.D., Temple University, 1998. — 252 p.
- Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné. Paris: Éditions du Seuil, 1958.
- Harlfinger D., Wiesner J. Die griechischen Handschriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren // *Scriptorium* 18, 1964. — P. 238–257.
- Harnack A. History of Dogma. Vol. IV. Trans. E. B. Speirs, J. Millar. Oxford: Williams & Norgate, 1898.
- Harrington M. The Drunken Epibole of Plotinus and Its Reappearance in the Work of Dionysius the Areopagite // *Dionysius* 23, 2005. — P. 117–138.
- Hathaway R. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. — 175 p.
- Hathaway R. The Anatomy of a Neoplatonist Metaphysical Proof // *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*. Ed. R. Baine Harris. Albany: State University of New York Press, 1982. — P. 122–136.
- Haugh R. Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy. Belmont, Mass., 1975. — 230 p.
- Hauken A.I. Incarnation and Hierarchy: The Christ according to Pseudo-Dionysius // *Studia Patristica* 15, 1984. — P. 317–320.
- Hausherr I. Contemplation chez les Grecs et autres orientaux Chrétiens // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Vol. II. Paris: Beauchesne, 1957. — P. 1762–1782.
- Hausherr I. Ignorance infinie ou science infinie? // *Orientalia Christiana Periodica* 25, 1959. — P. 44–52.
- Hausherr I. Ignorance infinie // *Orientalia Christiana Periodica* 2, 1936. — P. 351–362.
- Hausherr I. L'influence du 'Livre de Saint Hierothee' // // *Orientalia Christiana*, 1933. 86 (30:3). P. 176–211.
- Hausherr I. Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Iberien? // *Orientalia Christiana Periodica* 19, 1953. — P. 247–260.
- Hausherr I. Note sur l'auteur du Corpus Dionysiacum // *Orientalia Christiana Periodica* 22, 1956. — P. 383–389.
- Hausherr I. Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East. Trans. A. Hufstader. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1982.
- Hausherr I. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. Rome, 1952.
- Hefele Ch. J. A History of the Councils of the Church. Vol. V. Trans. W. R. Clark. Edinburgh: T & T Clark, 1896.
- Hefele K. J. Sophronius und Maximus über die zwei Willen in Christus // *Theologische Quartalschrift*, 1857. — P. 189–223.
- Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Fribourg-en-Suisse: Universitätsverlag, 1980. — 214 s.

- Heinzer F. L'explication trinitaire de l'Économie chez Maxime le Confesseur // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 159–172.
- Hennesey L. A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality // Origeniana Quinta, Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. — P. 373–380.
- Henry P. Theodore of Studios: Byzantine Churchman. Ph.D., Yale University, 1968. — 340 p.
- Henry P. Une comparasion chez Aristote, Alexandre et Plotin // Les Sources de Plotin. Ed. O. Gigon et al. Geneva: Foudation Hardt, 1960. — P. 427–449.
- Henry P. What Was the Iconoclastic Controversy about? // Church History. 1976. 45:1. — P. 16–31.
- Hermann T. Johannes Philoponus als Monophysit // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche. 29. 1930. — P. 209–264.
- Hero A. C. Some notes on the letters of Gregory Akindynos // Dumbarton Oaks Papers. 1982. 36. — P. 221–226.
- Hildebrand S.M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. Washington: The Catholic University of America Press. 2007. — 254 p.
- Himmerich M. F. Deification in John of Damascus. Ph.D. dissertation. Marquette University, 1985. — 208 p.
- Hintikka J. Socratic Epistemology. Explorations of Knowledge Seeking by Questining. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hisamatsu E. Zur Anthropologie des Gregorios Sinaites // Христианский Восток. СПб. 1999. Нов. сер. 1. — С. 58–98.
- Hodgson Ph. Dionysius the Areopagite and Christian Mystical Tradition // The Contemporary Review 176, 1949. — P. 281–285.
- Hoek van den A. Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. Leiden and New York: Brill, 1988.
- Höffe O. Aristotle. Trans. C. Salazar. New York: State University of New York Press. 2003. — 235 p.
- Hoffmann Ph. Catégories et langage selon Simplicius — La question du 'skopos' du traité aristotélicien des 'catégories' // Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985). Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. — P. 61–90.
- Hoffmann Ph. Jamblique exégète du Pythagoricien Archytas: Trois originalités d'une doctrine du temps // Les Études Philosophiques, 3, 1980. — P. 307–323.
- Hoffmann Ph. La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne // Entrer en matière. Les prologues. Ed. J.-D. Dubois, B. Roussel. Paris: Cerf, Centre d'études des religions du livre, 1998. — P. 209–281.

- Hoffmann Ph. La triade chaldaique eros, aletheia, pistis: de Proclus à Simplicius // 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.
- Hoffmann Ph. Les catégories aristotéliennes POU et POTE d'après le commentaire de Simplicius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux // 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. Paris: Vrin, 2000. — P. 355–376.
- Hoffmann Ph. Simplicius: Corollarium de loco // L'astronomie dans l'Antiquité classique. Actes du Colloque tenu à l'Université de Toulouse-Le Mirail (21–23 octobre 1977). Paris: Les Belles Lettres, 1979. — P. 143–163.
- Hoffmann Ph. Simplicius' Polemics. Some aspects of Simplicius' polemical writings against John Philoponus: from invective to a reaffirmation of the transcendcy of the heavens // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 57–83.
- Hoffmann Ph. Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: De l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel // Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985). Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. — P. 183–221.
- Holl K. Amphiloichius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904.
- Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig: 1898. — VI, 331 s.
- Honigsmann E. Pierre l'Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Areopagite. Bruxelles, 1952.
- Horn G. Amour et extase d'après Denys l'Areopagite // Revue d'ascétique et de mystique 6, 1925. — P. 278–289.
- Horn G. Note sur l'unité, l'union dans les noms divins du Pseudo-Areopagite // Archives de Philosophie 2, 1924. — P. 422–432.
- Horn G. Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photice // Revue d'ascétique et de mystique. 1927. 8. — P. 402–419.
- Hornus J.-M. Le Corpus dionysien en Syriaque // Parole d'Orient 1, 1970. — P. 69–93.
- Hornus J.-M. Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960 // Revue d'histoire et de la philosophie religieuses 41, 1961. — P. 22–81.
- Hornus J.-M. Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Areopagite // Revue d'histoire et de la philosophie religieuses 35, 1955. — P. 404–448.
- Hornus J.-M. Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Areopagite et de la mystique chétienne en général // Revue d'histoire et de la philosophie religieuses 27, 1947. — P. 37–63.
- Houdret J.-Ph. Palamas et les Cappadociens // Istina 19, 1974. — P. 260–271.
- Hovorun C. Will, action and freedom. Christological controversies in Seventh century. Leiden: Brill, 2008. — XII, 204 p.

- Huber J. Die Philosophie der Kirchenväter. München, 1859.
- Hunt D.P. Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus // *Apeiron*. 1981. 15:2. — P. 71–79.
- Hussey J. M. Byzantine theological speculation and spirituality // *The Cambridge medieval history*. Vol. IV. The Byzantine empire. Part II. Government, Church and Civilisation. Ed. J. M. Hussey. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 185–206.
- Hussey J. M. Church and Learning in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Hussey J. M. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1986. — 412 p.
- Hussey M. E. The Doctrine of the Trinity in the Theology of St. Gregory Palamas. Ph.D. dissertation. Fordham University. New York. 1972. — 155 p.
- Hussey M. E. The Palamite Trinitarian Models // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 16, 1972. — P. 83–89.
- Hussey M. E. The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 18, 1974. — P. 22–43.
- Hyland D.A. Questioning Platonism. Continental Interpretations of Plato. New York: State University of New York Press, 2004. — 202 p.
- Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy // *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. D.M. Borchert. Detroit: Thomson Gale, 2006. T. 1. — P. 786–790.
- Ierodiakonou K. Introduction // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 1–13.
- Ierodiakonou K. Psellos' Paraphrasis on Aristotele's De interpretatione // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 157–182.
- Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 219–236.
- Ierodiakonou K. Topics in Stoic Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1999. — 258 p.
- Inge W.R. The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity // *The American Journal of Theology*. 1900. 4:2. — P. 328–344.
- Inge W.R. The Philosophy of Plotinus. Vol. I. London: Longmans, 1948. — 270 p.
- Inge W.R. The Philosophy of Plotinus. Vol. II. London: Longmans, 1918. — 253 p.
- Inge W.R. The Religious Philosophy of Plotinus and some modern Philosophies of Religion. London: The Lindsey Press, 1914. — 55 p.
- Irigoin J. Les manuscrits grecs de Denys l'Areopagite en Occident, les empereurs byzantine et l'abbaye royale de Saint-Denis in France // *Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*, Paris 21–24 septembre 1994, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 19–30.
- Ivánka E. von. Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948.

- Ivánka E. von. La signification historique du Corpus Areopagiticum // *Recherches de science religieuse* 36, 1949. — P. 5–24.
- Ivánka E. von. Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964.
- Ivánka E. von. Zum Problem des christlichen Neuplatonismus I: Was heist eigentlich, “Christlicher Neuplatonismus?” // *Scholastik*, 31. 1956. — P. 31–40.
- Ivánka E. von. Zum Problem des christlichen Neuplatonismus II: Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker? // *Scholastik*, 31. 1956. — P. 384–403.
- Ivánka E. von. ΚΕΦΑΛΑΙΑ: Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln // *Byzantinische Zeitschrift*, 47, 1954. — P. 285–291.
- Jaeger W. Aristotle. Fundamentals of the history of his development. Trans. R. Robinson. London: Oxford University Press, 1962. — 475 p.
- Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia. London, 1962.
- Janssens B. Does the Combination of Maximus’ Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem go back to the Confessor himself? // *Sacris Erudiri* 42, 2003. — P. 123–127.
- Jaoudi M. M. God-consciousness in Simeon the New Theologian. Ph.D., Fordham University, 1992. — 194 p.
- Jeaneau É. The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena // *Dionysius* 15, 1991. — P. 3–29.
- Joannou P. Christliche Metaphysik in Byzanz. Ettal, 1956.
- Joannou P. Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semcioma gegen Eustratios von Nikaia // *Byzantinische Zeitschrift* 47, 1954. — P. 369–378.
- Joannou P. Die Definition des Seins bei Eustratios von Nikaia // *Byzantinische Zeitschrift* 47, 1954. — P. 358–368.
- Joannou P. Le sort des eveques heretiques reconcilies. Un diacours inedit de Nicetas de Serres contre Eustrate de Nicee // *Byzantion*. 1958. 28. — P. 1–30.
- Joannou P. Zwei vermisste Traktate aus den 93 Quaestiones quodlibetales des Johannes Italos: De iconis und De duabus naturis in Christo // *Sylloge byzantina in onore Silvio Giuseppe Mercati*, Roma, 1957. — P. 233–236.
- Johansen K.E. A History of ancient Philosophy. From the beginnings to Augustine. Trans. H. Rosenmeier. London, New York: Routledge, 1998. — 712 p.
- Johnson M.R. Aristotle on Teleology. Oxford: Clarendon Press, 2005. — 339 p.
- Jones J. D. A Non-Entitative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism // *Dionysius* 6, 1982. — P. 94–110.
- Jones J. D. An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite // *Thomist* 69:3, 2005. — P. 371–406.
- Jones J. D. Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology // *Harvard Theological Review*. 1996. 89:4. — P. 355–371.
- Jones J. D. The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 51, 1977. — P. 66–74.



- Jones J. D. The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius // *Dionysius* 4, 1980. — P. 119–132.
- Jones J. D. The Status of the Trinity in Dionysian Thought // *The Journal of Religion*. 2000. 80:4. — P. 645–657.
- Jones R.M. The Ideas as the Thought of God // *Classical Philology*. 1926. 21:4. — P. 317–326.
- Jordan M. D. Theology and Philosophy // *The Cambridge Companion to Aquinas*. Ed. N. Kretzmann, E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Journet Ch. Palamisme et thomisme: à propos d'un livre recent // *Revue thomiste* 60, 1960. — P. 429–452.
- Judson L. God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 179–196.
- Jugie M. Démétrios Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV et XV siècles // *Échos d'Orient*. 1928. 27. — P. 385–402.
- Jugie M. De theologia Palamitica // *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Paris, 1933. Vol. 2. — P. 47–183.
- Jugie M. Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin // *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age I*. P. 1930. — P. 423–440.
- Jugie M. Georges Scholarios, professeur de philosophie // *Studi Bizantini e Neoellenici*. 1939. 5. — P. 482–494.
- Jugie M. Georges Scholarios. Questions scripturaires et théologiques // *Angelicum*. 1930. 7. — P. 303–313.
- Jugie M. Grégoire Palamas // *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11, pt. 2. — P. 1735–1776.
- Jugie M. L'unionisme de Georges Scholarios // *Échos d'Orient*. 1937. 36. — P. 65–86.
- Jugie M. La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa "Correspondance" // *Byzantion*. 1935. 10. — P. 517–530.
- Jugie M. Palamite (controverse) // *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11, pt. 2. — P. 1777–1818.
- Kahn C.H. The Verb 'Be' and its synonyms. Philosophical and Grammatical Studies. Boston: Reidil Publishing Company, 1979. — 486 p.
- Kalantzis G. The Christology of Theodore of Mopsuestia as expressed in the Greek fragments of his «Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli». Ph.D., Northwestern University, 1997. — 554 p.
- Kalligas P. Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 31–48.
- Kalogeras N. M. Byzantine childhood education and its social role from the sixth century until the end of Iconoclasm. Ph.D., The University of Chicago, 2000. — 285 p.

- 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 // *The Greek Orthodox Theological Review* 18, 1973. — P. 79–96.
- Karahalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos: God-Cosmos-Man. Doctoral Dissertation. Heidelberg, 1970. — 160 p.
- Karamanolis G. Plato and Aristotle in Agreement? Platonist on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford: Clarendon Press, 2006. — 419 p.
- Karamanolis G. Plethon and Scholarios on Aristotle // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 253–282.
- Karayannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. P. 1993. — P. IV, 488 p.
- Karivieri A. The “House of Proclus” on the Southern Slope of the Acropolis: A Contribution // *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens AD 267–529*. Ed. P. Castrén. Helsinki. — P. 115–139.
- Kavanagh C. The Influence of Maximys the Confessor on Erigena's Treatment of Aristotle's Categories // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2005. 79. — P. 567–597.
- Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines, 5th edn., London and New York: Adam Black, 1977.
- Kendall B., Thompson R.W. Definitions and Division of Philosophy by David the Invincible Philosopher. Chico, 1983.
- Kenneth P. Depicting the word: Byzantine iconophilie thought of the eighth and ninth centuries. Leiden: Brill. 1996. — 216 p.
- Kenney J.P. Proschresis Revisited: An Essay in Numenian Theology // *Origeniana Quinta. Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. Ed. R. Daly. Leuven: University Press, 1992. — P. 217–230.
- Kenny A. Aristotle's Theory of the will. New Hawen: Duckworth, 1979. — 181 p.
- Kenny J. P. The Critical Value of Negative Theology // *Harvard Theological Review* 86. 1993. — P. 439–453.
- Kern C. La structure du monde d'après le Pseudo-Denys // *Irénikon* 29, 1956. — P. 205–209.
- Kern C. Les Éléments de la théologie de Grégoire Palamas // *Irénikon* 20, 1947. — P. 6–33, 164–193.
- 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. Ph.D. dissertation. Drew University, 2006. — 410 p.
- Khostikian M. David der Philosoph. Leipzig. 1907.
- Khoury G.H. Theodore Abu Qurrah (c. 750–820): Translation and critical analysis of his “Treatise on the Existence of the Creator and on the True Religion”. Ph.D., Graduate Theological Union, 1990, 330 p.
- Kianka F. Demetrios Kydones and Inaly // *Dumbarton Oaks Papers* 1995. 49. — P. 99–110.

- Kimball B.A. *Orators and Philosophers. A History of the Idea of Liberal Education*. New York, London: Teacher College Press, 1986. — 292 p.
- King H.R. Aristotle's Theory of TOPOS // *The Classical Quarterly*, 1950. 44. — P. 76–96.
- King J.C. *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 2005. — 292 p.
- Kislas P.-T. Nil Cabasilas et son traité sur le Saint-Esprit. Introd., éd. critique, trad., notes. Thèse de doctorat. Univ. de Strasbourg II. Strasbourg 1998. — 250 p.
- Kitzinger E. The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954. — P. 83–150.
- Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. *Outlines of a Corpus platonicum medii aevii*. London: Warburg Institute, 1939. — 58 p.
- Kobusch T. Das Eine ist nicht das Ganze. Die Idee der Totalität im Werk des Proklos, besonders in der Platonischen Theologie // *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. 311–324.
- Kobusch T. *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien: Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*. Munich: Berchmans, 1976.
- Koch H. Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen // *Philologus* 54, 1895. — S. 438–454.
- Koch H. *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin und Leipzig, 1932.
- Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Mainz: Franz Kirchheim, 1900. — 270 p.
- Koch J. Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus // *Kantstudien* 48, 1956. — P. 117–133.
- Kolbaba T. M. Heresy and culture: Lists of the errors of the Latins in Byzantium. Ph.D., University of Toronto (Canada), 1993. — 308 p.
- Krämer H. J. Epekeina tes Ousias // *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969. — P. 1–30.
- Krausmüller D. Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of Late Antiquity: The Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary // *Journal of Theological Studies*. 2005. 56:2. — P. 415–449
- Krausmüller D. Leontius of Jerusalem: A Theologian of the Seventh Century // *Journal of Theological Studies*, 52, 2001. — P. 637–657.
- Kremer K. *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*. Münster, 1961.
- Kremer K. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966.
- Kretzmann N. The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in *Summa contra gentiles* II. Oxford: Clarendon Press, 1999. — 483 p.
- Kristeller P. O. Renaissance Aristotelianism // *Greek, Roman and Byzantine Studies* 6, 1965. — P. 157–174.

- Krivocheine V. *Simplicité de nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Gregory de Nysse* // *Studia Patristica* 16. 1985. — P. 389–411.
- Krueger D. *Christian Piety and Practice in the Sixth Century* // *The Cambridge Companion to Age of Justinian*. Ed. M. Maase. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — P. 291–315.
- Kyritses D. S. *The Byzantine aristocracy in the thirteenth and early fourteenth centuries*. Ph.D., Harvard University, 1997. — 461 p.
- Labarriere J.-L. *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote* // *Phronesis*. 1984. 29. — P. 17–49.
- Lackner W. *Zu Quellen und Datierung der Maximovita (BHG3 1234)* // *Analecta Bollandiana* 85, 1967. — P. 285–316.
- Lackner W. *Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes* // *Byzantinische Forschungen*. 1972. 4. — P. 157–169.
- Lacner W. *Studien zur Philosophischen Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner*, Graz, 1962 (thèse dactylographiée). — 175 p.
- Lacrosse J. *La philosophie de Plotin. Intellect et discursivité*. Paris: Presses Universitaires de France. 2003. — 276 p.
- Ladner G.B. *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy* // *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953. — P. 1–34.
- Laga C. *Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium* // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2–5–Septembre, 1980*. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 139–146.
- Lang U.M. *Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth* // *Journal of Theological Studies* 49, 1998. — P. 630–657.
- Lang U.M. *John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century. A study and translation of the Arbiter*. Leuven: Peeters, 2001. — 261 p.
- Langerbeck H. *The Philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelian and Christian Elements therein* // *Journal of Hellenic Studies*. 1957. 77:1. — P. 67–74.
- Larchet J.-C. *Introduction* // *Gregoire Palamas Traites apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*. Paris: Éditions de l'Ancre, 1995. — P. 9–104.
- Larchet J.-C. *Introduction* // *Maxime le Confesseur. Quaestiones a Thalassios*. Paris: Éditions de l'Ancre, 1992. — P. 7–44.
- Larchet J.-C. *Introduction à saint Maxime le Confesseur* // *Maxime le Confesseur. Ambigua*. Paris: Éditions de l'Ancre, 1994. — P. 9–84.
- Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996. — 764 p.
- Larchet J.-C. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. — 208 p.
- Lardiero C. J. *The critical patriarchate of Nikephoros of Constantinople (806–815): Religious and secular controversies*. Ph.D., The Catholic University of America, 1993. — 295 p.

- Lautner P. Philoponus, in *De Anima III: Quest of Author* // *Classical Quarterly*. 1992. 42:2. — P. 510–522.
- Lebon J. Encore le pseudo-Denys et Severe d'Antioche // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 1932. 28. — P. 296–313.
- Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Band I. Ed. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg: Echter-Verlag, 1951. — P. 425–580.
- Lebon J. *Le Monophysisme Sévérien*. Louvain, 1909.
- Lemerle P. *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977. — 331 p.
- Lemerle P. *Elevés et professeurs à Constantinople au Xe siècle* // *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. Paris, 1969.
- Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: PUF, 1971.
- Lemerle P. *L'Orthodoxie byzantine et l'œcuménisme médiéval: Les Origines du 'schisme' des Églises*. Bulletin de l'Association Budé, 1965.
- Lernould A. *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2001.
- Léthel F.-M. *Théologie de l'agonie du Christ La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*. Paris: Éditions Beauchesne, 1979. — 129 p.
- Levy A. *Le créé et l'incrée chez S. Maxime le Confesseur et S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 2006. — 560 p.
- Lewy H. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris, 1978.
- Lialine C. *The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity: Its Experimental Origin and Practical Issue* // *Eastern Churches Quarterly* 6, 1945–1946. — P. 266–287.
- Lilla S. *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*. Brescia: Morcelliana, 2005. — 270 p.
- Lilla S. *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius* // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994*, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 117–153.
- Lilla S. *The Neoplatonic Hypostases and the Cristian Trinitary* // *Studies in Plato and the Platonic Tradition presented to John Whittaker*. Aldershot, 1997. — P. 127–189.
- Lilla S. *The Notion of Infinity in Ps.-Dionysius Areopagita* // *Journal of Theological Studies* 31, 1980. — P. 93–103.
- Lilla S. *Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift über die göttlichen Namen von Ps. Dionysius Areopagita* // *Augustinianum*. 1991. 31. — P. 421–458.
- Lindbeck G. *The Nature of Christian Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- Lison J. *L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas: Une influence augustinienne?* // *Studia Patristica* 1997. 32. — P. 325–331.

- Lison J. *L'Esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas*. Patrimoines, orthodoxie. Paris: Cerf, 1994. — 305 p.
- Livanos C. M. *Greek and Latin traditions in the work of George Gennadios Scholarios*. Unpublished PhD dissertation, Harvard University, 2001. — 182 p.
- Lloyd A. C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. — 198 p.
- Lloyd A. C. *The Later Neoplatonists // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge, 1967. — P. 270–325.
- Lloyd A.C. *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic // Phronesis*, 1, 1956. — P. 58–72, 146–60.
- Lloyd A.C. *Non-Propositional Thought in Plotinus // Phronesis*, 31, 1986. — P. 258–265.
- Lloyd A.C. *Plotinus on the Genesis of Thought and Existence*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 1987. — P. 155–186.
- Lloyd A.C. *Procession and Division in Proclus // Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus and Simplicius*. Ed. H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd. Liverpool, 1982.
- Lloyd A.C. *The Principle that the Cause is greater than its Effect // Phronesis*. 1976. 21. — P. 146–156.
- Loenertz R.J. *Dix-huit lettres se Gregoire Acindyne analysees et dates // Orientalia Christiana Periodica*. 1957. 23. — P. 114–144.
- Long A. A. *Hellenistic Philosophy*. London, 1974.
- Lossl J. *Augustine in Byzantium // Journal of Ecclesiastical History*. 2000. 51(2). P. 267–296.
- Lot-Borodine M. *La doctrine de l'amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon*. 1953. 26. — P. 376–389.
- Lot-Borodine M. *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas*. P., 1958. — XIV, 196 p.
- Lot-Borodine, M. *La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs*. Paris: Editions du Cerf, 1970. — 170 p.
- Lourié B. *An Aristotelian ontology around the Proclean Henad: the theology of Barlaam of Calabria and its byzantine background // Аристотель и средневековая метафизика / Отв. ред. Душин О. Э. СПб. 2002. С. 137–144. (Verbum. 6).*
- Lourié V. *Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine // Studia Patristica* 34, 2001. — P. 145–169.
- Lourié V. *Un autre monothéisme: le cas de Constantin d'Apamée au VIe Concile œcuménique // Studia Patristica* 29, 1997. — P. 290–303.
- Louth A. *Apophatic Theology: Denys the Areopagite // Hermathena* 165, 1998. — P. 71–84.
- Louth A. *Denys, the Areopagite*. Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989.
- Louth A. *Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite // Journal of Theological Studies* 37, 1986. — P. 432–438.
- Louth A. *Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey // St Vladimir's Theological Quarterly* 42, 1998. — P. 67–83.

- Louth A. St. John Damascene. Tradition and originality of Byzantine Theology. Oxford: Oxford University Press. 2002. — 327 p.
- Louth A. St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: a Question of Influence // *Studia Patristica*, XXVII, 1993. — P. 166–174.
- Louth A. Maximus the Confessor. London, New York, 1996.
- Louth A. St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 329–339.
- Louth A. St. Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: the shaping of tradition // *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in honour of Maurice Wiles*. Ed. S. Coakley, D.A. Pailin. Oxford: Clarendon Press, 1993. — P. 117–130.
- Louth A. St. Maximus the Confessor between East and West // *Studia Patristica* 1996. 32. — P. 329–340.
- Louth A. The influence of Denys the Areopagite on Eastern and Western spirituality in the fourteenth century // *Sobornost*. 1982. 4:2. — P. 185–199.
- Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys. Oxford: Oxford University Press, 1981. — 213 p.
- Lowry J. The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ as Systematic Ground of the Cosmos. Amsterdam, 1980.
- Lubac H. de. 'Sens spirituel' // *Recherches de science religieuse* 36, 1949. — P. 542–576.
- Lubac H. de. 'Typologie' et 'allégorisme' // *Recherches de science religieuse* 34, 1947. — P. 180–226.
- Lucchetta G. A. Aristotelismo e Cristianesimo in Giovanni Filopono // *Studia Patristica* 25, 1978. — P. 573–593.
- Ludwig E.M. Neo-Chalcedonism and the Council of 553 (Constantinople). Th.D., Graduate Theological Union, 1983. — 174 p.
- Lumpe A. Syllogistik im Dienst der Orthodoxie. Zwei unedierte Texte byzantinischen Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30, 1981. — P. 103–112.
- Lumpe A. Stephanos von Alexandrien und Kaiser Herakleios // *Classica et Mediaevalia* 9, 1973. — P. 150–159.
- Luna C. La doctrine des principes : Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 2<sup>e</sup> partie : Analyse des textes // *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.
- Luna C. La relation chez Simplicius // *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985)*. Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. — P. 113–143.



- Lurié 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 // *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1989 [1991]. 21. — P. 317–333.
- Lynch J. J. Leontius of Byzantium: A Cyrillian Christology // *Theological Studies*, 36, 1975. — P. 455–471.
- Lynch J. J. 'Prosoyon' and the dogma of the Trinity: A Study of the Background of conciliar use of the word in the writing of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. Ph.D., Fordham University, 1974. — 301 p.
- MacCoull L.S.B. A New Look at the Career of John Philoponus // *Journal of Early Christian Studies* 3. 1995. — P. 47–60.
- MacCoull L.S.B. Dioscorus of Aphroditon and John Philoponus // *Studia Patristica* 18. 1987. — P. 163–168.
- MacCoull L.S.B. John Philoponus and the Composite Nature of Christ // *Ostkirchliche Studien*. 44. 1995. — P. 197–204.
- MacCoull L.S.B. The Monophysite Angelology of John Philoponus // *Byzantion*. 65. 1995. — P. 388–395.
- MacIsaac D.G. The origin of determination in the Neoplatonism of Proclus // *Divine creation in ancient, medieval, and early modern thought. Essays present to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse* Ed. M. Tseshow, W. Otten, W. Hannam. Leiden: Brill, 2007. — P. 141–172.
- Madden J. D. The Authenticity of Early Definitions of Will (Theleisis) // *Maximus Confessor: Actes de Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2–5 septembre 1980. Ed. F. Heinzer, C. Schönborn. Fribourg-en-Suisse: Éditions Universitaires, 1982. — P. 61–79.
- Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // *Studia Patristica* 27, 1993. — P. 175–197.
- Madden N. Αισθησις νοερα (Diadocus-Maximus) // *Studia Patristica* 23, 1989. — P. 53–60.
- Madigan A. Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle // *Journal of the History of Philosophy*. 1986. 24:2. — P. 149–171.
- Majercik R. Chaldean Triads in neoplatonic exegesis: some reconsiderations // *Classical Quarterly*. 2001. 51:1. — P. 265–296.
- Maloney G. A History of Orthodox Theology since 1453. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Co., 1976. — 388 p.
- Maloney G. The mystic of Fire and Light: St Symeon the New Theologian. Denville, N. J. 1975. — 237 p.
- Mantzarides G. I. Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas // *Eastern Churches Review* 9, 1977. — P. 1–18.
- Manuel G. C. A study of the preservation of the classical tradition in the education, language, and literature of the Byzantine Empire. Master Arts. Western Michigan University, 1989. — 85 p.

- Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness / Transl. J. L. Kosky. — Stanford, California.: Stanford University Press, 2002. — 383 p.
- Marion J.-L. Decartes and onto-theology // Post-secular philosophy: Between philosophy and theology / Ed. P. Blond. — London and New York: Routledge, 1998. — P. 6–106.
- Marion J.-L. Distance et louange: du concept de réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique // Résurrection 38. — P. 89–122
- Marion J.-L. God without being: horse-texte. — Chicago, London: The University of Chicago Press, 1991. — 257 p.
- Marion J.-L. In the Name: How to avoid Speaking of “Negative Theology” // God, the gift, and postmodernism / Ed. J. D. Caputo, M. J. Scanlon. — Indiana: Indiana University Press, 1999. — P. 20–53.
- Marion J.-L. L'idole et la distance. Paris: Editions Bernard Grasset, 1977.
- Marion J.-L. Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie // Revue thomiste 95, 1995. — P. 31–66.
- Marrou H.I. A History of Education in Antiquity. Trans. G. Lamb. London: Sheed and Ward, 1956.
- Marrou H.I. Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Ed. A. Momigliano. Oxford, 1963. — P. 126–150.
- Marsh F.S. The Book of Holy Hierotheos. London, 1927. — 210 p.
- Marshall B.D. Action and person: Do Palamas and Aquinas agree about the spirit? // St Vladimir's Seminary Theological Quarterly. 1995. 39. — P. 379–408.
- Martin H. Jean Philopon et la controverse trithéite du VI siècle // Studia Patristica 5. 1962. — P. 519–525.
- Martin J. E. Cardinal Bessarion, mystical theology and spiritual union between East and West. Ph.D., The University of Manitoba (Canada), 2000. — 276 p.
- Mascall E. L. Grace and Nature in East and West // Church Quarterly Review 164, 1963. — P. 181–98, 332–347.
- Matsoyka N.A. Ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας. Θεσσαλονίκη. 1998. — 355 p.
- Mauser U. Image of God and Incarnation // Interpretation 24, 1970. — P. 336–355.
- McCallum J. M. Salvation in Christ in Later Antiochene Theology, according to Theodore, Nestorius and Theodoret; A Study of Antiochene Christology in relation to soteriology. Th.D., Pacific School of Religion, 1965. — 277 p.
- McGinn B. God as Eros: Metaphysical Foundation of Christian Mysticism // New Perspectives on Historical Theology: Essays in Honor of John Meyendorff. Ed. B. Nassif. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996. — P. 189–209.
- McGinn B. The Monastic turn and Mysticism // Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Eds. B. McGinn, J. Meyendorff. New York: Crossroad, 1985. — P. 131–185.
- McGuckin J. A. The Changing Forms of Jesus // Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, Innsbruck 2–6 September 1985. Ed. L. Lies. Innsbruck and Vienna: Tyrolia-Verlag, 1987. — P. 215–222.

- McGuckin J. A. *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*. Lewiston and Queenston: Edwin Mellen Press, 1986.
- McLeod F.G. *Theodore of Mopsuestia Revisited* // *Journal of Theological Studies*. 2000. 61. — P. 447–480.
- Meijer P.L. *Proclus' Introduction of the One in his Theologia Platonica: Some Unorthodox Views on the Nature of the One* // *Ancient Philosophy*. 2003. 23:2. — P. 395–414.
- Meijering E.P. *God Cosmos History. Christian and Neo-platonic Views on Divine Revelation* // *Vigiliae Christianae*. 1974. 28:4. — P. 248–276.
- Meijering E.P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis?* Leiden: Brill, 1974. — 201 p.
- Mendieta E.A., de. *Le preparation et la composition des neuf "Homelies sur l'Hexameron" des Basile de Cesaree. Le probleme des sources litteraires immediates* // *Studia Patristica* 16. 1985. — P. 349–367.
- Menze V.-L. *The making of a church: The Syrian Orthodox in the shadow of Byzantium and the papacy*. Ph.D., Princeton University, 2004. — 318 p.
- Mercati G. *Notizie di Procoro e Demetrio Cydone, Manuele Caleca e Theodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della theologia e letteratura bizantina del secolo XIV*. Vatican: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1931. — 548 p.
- Mercken H. P. F. *The Greek Commentators on Aristotle's Ethics* // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 407–444.
- Merlan P. *From Platonism to Neo-Platonism*. The Hague, 1960.
- Merlan P. *Greek Philosophy from Plato to Plotinus* // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 14–132.
- Merlan P. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. The Hague: Nijhoff, 1969.
- Meyendorff J. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies*. Reprint, London: Variorum, 1974. — 292 p.
- Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd ed. rev. New York: Fordham University Press, 1979.
- Meyendorff J. *Byzantium as Center of Theological Thought in the Christian East* // *Schools of Thought in the Christian Tradition*. Ed. P. Henry. Philadelphia: Fortress Press, 1984, 65–74.
- Meyendorff J. *Continuities and discontinuities in Byzantine religious thought* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1993. 47. — P. 69–81.
- Meyendorff J. *Humanisme nominaliste et mystique chretienne à Byzance au XIVe siècle* // *Nouvelle Revue Théologique*. 1957. 89. — P. 905–914.
- Meyendorff J. *New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology* // *Theological Studies* 50, 1989. — P. 481–99.

- Meyendorff J. Notes sur l'influence dionysienne en Orient // *Studia Patristica* 1957. — P. 547–552.
- Meyendorff J. Philosophy, theology, palamism and “secular Christianity” // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1972. 16. 203–208.
- Michelis P.A. Neo-platonic Philosophy and Byzantine Art // *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1952. 11:1. — P. 21–45.
- 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. Ph.D. dissertation. Gordon-Corwell Theology seminary. South Hamilton, Massachusetts. 1988. — 110 p.
- Miquel P. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur // *Studia Patristica* 6, 1966. — P. 355–361.
- Miquel P. La conscience de la grâce selon Syméon le Nouveau Théologien // *Irénikon*. 1969. 42. — P. 314–342.
- Miquel P. Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IVe au XIVe siècle. Paris: Beauchesne, 1991.
- Moeller Ch. Le Chalcédonisme et le néo-Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Band I. Ed. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg: Echter-Verlag, 1951. — P. 637–720.
- Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. T. 3. 1942.
- Mohr R.D. The Platonic cosmology. Leiden, Brill, 1985. — 200 p.
- Monfasani J. Byzantine scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and others emigrés. L. 1995.
- Monfasani J. George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic. Leiden, 1976.
- Montserrat-Torrents J. Plato's Philosophy of Science and Trinitarian Theology // *Studia Patristica* 1989. 20. — P. 102–118.
- Morau P. Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote. Paris, 1942.
- Morey C.R. The 'Byzantine Renaissance' // *Speculum*. 1939. 14:2. — P. 139–159.
- Mortley R. From Word to Silence II: The Way of Negation, Christian and Greek. Bonn: Hanstein, 1986.
- Mortley R. Negative Theology and Abstraction in Plotinus // *American Journal of Philology*, 96, 1975. — P. 363–377.
- Motte A. Discours théologique et prière d'invocation. Proclus héritier et interprète de Platon // *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.
- Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. Yale University Press, 1970.
- Moutafakis N. Christology and Its Philosophical Complexities in the Thought of Leontius of Byzantium // *History of Philosophy Quarterly* 10, 1993. — P. 99–119.
- Moutsopoulos E. Les Structures de l'imagination dans la philosophie de Proclus. Paris, 1985.

- Moutsopoulos E. Thomisme et aristotelisme a Byzance: Demetrius Cydones // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32:4, 1982. — P. 307–310.
- Mueller I. Aristotle's doctrine of abstraction in the commentators // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 463–480.
- Mueller-Jourdan P. Typologies spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive. Leiden, Boston: Brill, 2005. — 215 p.
- Müller H.F. Dionysius, Proclus, Plotinus. Ein Historischer Beitrag zur neoplatonischen Philosophie. Münster, 1918.
- Muralt A. de. Néoplatonisme et Aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation. Paris: J. Vrin, 1995.
- Murphy F.X. Evagrius Ponticus and Origenism // *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. 253–269.
- Nadal Cañellas J. Gregorio Akindinos // *La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.)* / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout 2002. — P. 189–256.
- Nadal Cañellas J. La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec trad. et commentaire de quatre traités édités récemment. Louvain, 2003.
- Nadal J.-S. Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos // *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.
- Nadal J.-S. La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas // *Istina*. 1974. 19(3). P. 297–328.
- Nadal J.-S. La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos // *Orientalia Christiana Periodica*. 1974. 40. — P. 233–285.
- Narbonne J.-M. Heidegger et le néoplatonisme // *Quaestio* 1, 2001. — P. 55–82.
- Narbonne J.-M. Hénologie, ontologie, et Ereignis (Plotin—Proclus—Heidegger). Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- Nash R. *The Light of the Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington: University Press of Kentucky, 1969.
- Nassif B. 'Spiritual Exegesis' in School of Antioch // *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Honor of John Meyendorff*. Ed. B. Nassif. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996. — P. 343–377.
- Nassif B. Antiochene 'theoria' in John Chrysostom's exegesis. Ph.D., Fordham University, 1991. — 356 p.
- Nasta M. Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus Dionysien // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994*, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 31–66.

- Nasta M. *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae*. Brepols, 1993. — 102 p.
- Neidl W. N. *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*. Regensburg: Habel, 1976.
- Neil B. *The Monothelite Controversy and Its Christology*. MATR dissertation, University of Durham, 1998.
- Nellas P. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. Translated by Norman Russell. *Contemporary Greek Theologians*, 5. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's, 1987.
- Nellas P. *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas* // *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*. Roma 1993. — P. 131–173.
- Nellas P. *Theologie de l'image: Essai d'anthropologie orthodoxe* // *Contacts* 84, 1973. — P. 259–286.
- Newton J. T. *Neoplatinism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ: A study of the Philosophical structure underlying Augustine's Christology*. Ph.D., Emory University, 1969. — 315 p.
- Niarchos K. The concept of “participation” according to Proclus, with reference to the criticism of Nicolaus of Methone // *Diotima* 13, 1985. — P. 78–94.
- Nichols A. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1993.
- Nicas A. *Theodores tes Raitou*. Athenai, 1981. — 231 p.
- Nichols A. *Rome and the Eastern Churches: A Study in Schism*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992.
- Nicol D.M. *A Paraphrase of the Nicomachean Ethics Attributed to the Emperor John VI Cantacuzene* // *Byzantinoslavica* 29, 1968. — P. 1 — 16.
- Nicol D.M. *Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*. Collected Studies. Reprint, London: Variorum, 1972.
- Nicol D.M. *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. The Birkbeck Lectures*, 1977. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Nicol D.M. *The Byzantine Church and Hellenic learning in the fourteenth century* // *Study in Church History*. 1969. 5. — P. 23–57.
- Nicolaou T. *Georgios Gemistos Plethon und Proklos: Plethons Neoplatonismus am Beispiel seiner Psychologie* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32, 1982. — P. 387–399.
- Nicolaou T. *Zur Identität des Makarios gerôn in der 'Mystagogia' von Maximos dem Bekenner* // *Orientalia Christiana Periodica*, 49, 1983. — P. 407–418.
- Nika A.T. *Theodoros tes Raithoy*. Athenai, 1980. — 169 p.
- Norris R. *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Norris R. *The Problem of Human Identity in Patristic Christological Speculation* // *Studia Patristica* 17/1, 1982. — P. 147–159.

- Norris R.A. Chalcodon Revisited: A Historical and Theological Reflection // *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Honor of John Meyendorff*. Ed. B. Nassif. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996. — P. 140–158.
- O'Daly G. Dionysius Areopagita // *Theologische Realenzyklopadie*. Band VIII. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1981. — S. 772–780.
- O'Meara D. Aspects du travail philosophique de Michel Psellus // *Dissertationiunculae criticae: Festschrift für Günther Christian Hansen*. Ed. C. F. Collatz. Würzburg, 1998. — P. 431–439.
- O'Meara D. Evêques et philosophes-rois: Philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 75–88.
- O'Meara D. La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel // *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.
- O'Meara D. The Justinianic Dialogue 'On Political Science' and its Neoplatonic Sources // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 49–62.
- O'Meara D. Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne // *Sophies Maïetores. Hommage à Jean Pépin*. Ed. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien. Paris: Brepols Publishers, 1992. — P. 501–510.
- O'Rourke F. Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius // *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Ed. T. Finan, V. Twomey. Dublin: Four Courts, 1992. — P. 55–78.
- O'Rourke F. Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas. Leiden: Brill, 1992.
- Obertello L. Proclus, Ammonius and Boethius on divine knowledge // *Dionysius 5*, 1981. — P. 127–164.
- Oehler K. Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Munich, 1969.
- Oehler K. Aristotle in Byzantium // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 1964. 5. — P. 133–146.
- Oehler K. Die Dialektik des Johannes Damaskenos // *Byzantinische Zeitschrift* 60, 1967. — P. 94–101.
- Oehler K. Zacharias von Chalkedon, Liber die Zeit // *Byzantinische Zeitschrift* 50, 1957. — P. 31–38.
- On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // *God, the gift, and postmodernism* / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. — Indiana : Indiana University Press, 1999. — P. 55–79.
- Opsomer J. Deriving the three Intelligible Triads from the Timaeus // *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. 351–372.
- Opsomer J. Proclus vs Plotinus on Matter (De malorum subsistentia 30–37) // *Phronesis*, 2001. 46:2. — P. 154–188.
- Osborne C. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Otis B. Cappadocian thought as a coherent system // *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958. — P. 95–124.
- Otten W. In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena // *Heythrop Journal* 40, 1999. — P. 438–455.
- Palmer D. W. Atheism, Apologetic and Negative Theology // *Vigiliae Christianae* 37, 1983, 234–259.
- Papadakis A. A crisis in Byzantium: The Filioque controversy of the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). Crestwood 1996. — XIII, 256 p.
- Papademetriou G. C. Maimonides and Palamas on God. Thesis (Ph. D.): Temple University, 1977. Photocopy. — 174 p.
- Papadopoulos S. G. Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435 // *Theologie und Philosophie* 49, 1974. — P. 274–304.
- Papadopoulos S. G. *Orthodoxe kai sxolastike theologia*. Athenai: Organismos ekdoseos didaktikon biblion [без року видання]. — 304 p.
- Paramelenes J. Morceau égaré du Corpus Dionysiacum ou pseudo-Pseudo-Denys? Fragment grec d'une Lettre à Tite inconnue Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 237–266.
- Parrinello R.M. Da Origene a Simcone il Nuovo Teologo: La docttrina dei sensi spirituali // *Origeniana Octava*. Origen and the Alexandrian Tradition. Ed. L. Perrone. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003. — P. 1123–1130.
- Parry K. *Depecting the Word*. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries. Leiden: Brill, 1996. — 216 p.
- Parsons S. C. The 'Hierarchy' in the Pseudo-Dionysius and its place in the history of Christian priesthood // *Studia Patristica*. 1989. 18:1. — P. 187–190.
- Parsons S. C. *The Historia Ecclesiastica of Germanus I of Constantinople: Its Place in the Development of Greek Liturgical Theology*. Oxford, 1978.
- Patasci G. Palamism before Palamas // *Eastern Church Review* 9, 1977. — P. 64–71.
- 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.
- Payton J. R. John of Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons // *Church History*, 65, 1996. — P. 173–183.
- Peers G. A. Representing angels: Cult and theology in Byzantine art. Ph.D., The Johns Hopkins University, 1996. — 444 p.
- Pelikan J. "Council or Father or Scripture": The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor // *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of The*

- Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky. Ed. D. Nieman, M. Schatkin. *Orientalia Christiana Analecta* 195, Rome: Pontificale Institutum Studiorum Orientalium, 1973. — P. 277–288.
- Pelikan J. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven: Yale University Press, 1994. — 368 p.
- Pelikan J. *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*. New Haven: Yale University Press, 1969.
- Pelikan J. *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Jesus*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1. *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 2. *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 3. *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 4. *Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 5. *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Pelikan J. *The Odyssey of Dionysian Spirituality // 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. London, 1987. — P. 8–23.
- Pelikan J. *The place of Maximus the Confessor in the history of christian thought // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980*. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 387–402.
- 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'*. Washington: Catholic University of America, 1999. — 232 p.
- Pépin J. *Les modes de l'enseignement theologique dans la Theologie Platonicienne // 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.
- Pépin J. *Univers dionysien et univers augustinien // Recherches de philosophie 2 (Aspects de la dialectique)*, 1956. — P. 179–224.

- Perczel I. "Théologiens" et "magiciens" dans le Corpus Dionysien // *Adamantius* 7, 2001. — P. 54–75.
- Perczel I. A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century // *Religious Apologetics — Philosophical Argumentation*. Ed. Y. Schwartz, V. Krech. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. — P. 205–236.
- Perczel I. Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // *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.
- Perczel I. Denys l'Aréopagite, lecteur d'Origène // *Origeniana Septima*. Eds. W. A. Bienert, U. Kühneweg. Leuven: Peeters, 1999. — P. 673–710.
- Perczel I. God as Monad and Henad: Dionisius the Areopagite and the 'Peri Archon' // *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. Ed. L. Perrone. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003. — P. 1193–1212.
- Perczel I. Once again on Dionisius the Areopagite and Leontius Byzantium // *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Eds. T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer. Turnhout: Brepols, 2000. — P. 41–85.
- Perczel I. Pseudo-Dionisius and Palestinian Origenism // *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Ed. J. Patrich. *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 2001. 98. — P. 261–282.
- Perczel I. Pseudo-Dionisius and the Platonic Theology. A Preliminary Study // *Proclus et la Theologie Platonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998)*. Ed. par Segons A.Ph. et Steel C. Leuven, Paris: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. — P. 491–532.
- Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the theology of Divine Substance // *Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2001. 41. — P. 125–146.
- Perczel I. Sergius of Reschaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus. Some Preliminary Remarks // *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. Edizioni dell' Orso, 1999. — P. 79–94.
- Perczel I. The Bread, the Wine and Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries // *The Eucharist in Theology and Philosophy*. Ed. Perczel I., R. Forrai, G. Gereby. Leuven: Leuven University Press, 2005. — P. 131–156.
- Perczel I. The Christology of Pseudo-Dionisius the Areopagite: The 'Fourth Letter' in its indirect text traditions // *Le Muséon* 117/3–4 (2004), 409–446.
- Perczel I. Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique // *Revue des Études Augustiniennes* 45/1, 1999. — P. 79–120.
- Perl E. D. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor. Ph.D. thesis, Yale University, 1991. — 327 p.
- Perl E. D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite. New York: State University of New York Press, 2005. — 163 p.

- Perl E. Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism // *American Catholic Philosophical Quarterly* 68, 1994. — P. 15–30.
- Perl E. Metaphysics and Christology in Maximus Confessor and Eriugena // *Eriugena: East and West. Papers for the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenean Studies, Chicago and Notre Dame 18–20 October 1991*. Ed. B. McGinn, W. Otten. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1994. — P. 253–270.
- Perl E. Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida // *Neoplatonism and Contemporary Thought. Part 2*. Ed. R. B. Harris. Albany: State University of New York Press, 2002. — P. 125–151.
- Perl E. Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite // *Greek Orthodox Theological Review* 30, 1994. — P. 311–365.
- Perl E. The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite // *Journal of Neoplatonic Studies* 6, 1997. — P. 45–73.
- Perl E. 'The Power of All Things': The One as Pure Giving in Plotinus // *American Catholic Philosophical Quarterly* 71, 1997. — P. 303–313.
- Phillips E. G. Theodore of Mopsuestia on man and salvation. Unpublished PhD dissertation. The Catholic University of America, 2006. — 364 p.
- Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris: Beauchesne, 1983. — 416 p.
- Places E., des. Denys l'Areopagite et les Oracles Chaldaïques // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24, 1977. — S. 187–190.
- Places E., des. La theologie negative du Pseudo-Denys ses antecedents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age // *Studia Patristica* 17, 1982. — P. 81–92.
- Places E., des. Le Pseudo-Denys l'Areopagite, ses precurseurs et sa posterite // *Dialogues d'histoire ancienne* 7, 1981. — P. 323–332.
- Places E., des. Maxime le Confesseur et Dialogue de Photice // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980*. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 29–35.
- Plass P. 'Moving Rest' in Maximus Confessor // *Classica et mediaevalia*, 35, 1984. — P. 177–190.
- Plass P. Transcendant Time in Maximus the Confessor // *The Thomist*, 44, 1980. — P. 259–277.
- Podskalsky G. Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios (ca. 1403–1472) // *Theologie und Philosophie*. 1974. 49. — S. 305–322.
- Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türneherrschaft (1453–1821). München: C. H. Beck, 1988. — 439 p.
- Podskalsky G. Nicolaus von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jahrhundert) // *Orientalia christiana periodica*, 42, 1976. — P. 509–523.
- Podskalsky G. Religion und religiöse Leben in Byzanz des XI Jahrhunderts // *Orientalia Christiana Periodica*. 1991. 57. — P. 371–397.

- 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*. Byzantinisches Archiv, H. 15. München: C. H. Beck, 1977. — 268 p.
- Podskalsky G. *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. — 101 p.
- Polemis I.D. *Introduction // Theodori Dexii. Opera omnia*. Ed. I.D. Polemis. Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 2003. — P. XIII–CXXXVI.
- Polemis I.D. *Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas // 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. 179–190.
- Praechter K. *Michael von Ephesos und Psellos // Byzantinische Zeitschrift*. 1931. 31. — S. 1–12.
- Praechter K. *Review of the 'Commentaria in Aristotelem Graeca' // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 31–54.
- Prestige G.L. *Fathers and Heretics*. London: SPCK, 1969. — 318 p.
- Prestige G.L. *God in Patristic Thought*. London: SPCK, 1952. — 318 p.
- Puech H.-C. *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // Études Carmélitaines* 23, 1938. — P. 33–53.
- Putnam C.C. *Beauty in the Pseudo-Denis*. Washington: Catholic University of America Press, 1960.
- Putnam C.C. *The Philosopher-Monk according to Denis the Pseudo-Areopagite // Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Vol. 6. Ed. J. K. Ryan. Washington: Catholic University of America Press, 1969. — P. 3–17.
- Quasten J. *Patrology*. Vol. 3. *The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986. — 605 p.
- Quasten J. *Patrology*. Vol. 4. *Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986. — 667 p.
- Rackl M. *Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung // Xenia Thomistica*. 1925. 3. — S. 363–389.
- Rackl M. *Die griechische Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin // Byzantinische Zeitschrift*. 1923–1924. 24. — P. 48–60.
- Rackl M. *Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas // Divus Thomas*. 1920. 2:7. — S. 303–317.
- Rahner K. *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène // Revue d'ascétique et de mystique* 13, 1932. — P. 113–145.
- Rappe S. *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. — 268 p.

- Rappe S. Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles // *The Journal of the History of Philosophy*. Vol. 92, 1964. — P. 330–357.
- Rappe S. Self-knowledge and subjectivity in the Enneads // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 250–274.
- Rayez A. Influence du pseudo-Denys en Orient // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Vol. III. Paris: Beauchesne, 1967. — P. 286–313.
- Reid D. *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Reindl H. *Der Aristotelismus bei Leontios von Byzanz*. Munich, 1953.
- Renaud E. *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*. Paris, 1920.
- Richard M. La Néo-chalcédonisme // *Mélanges de science religieuse*, 3, 1946. — P. 156–161.
- Richard M. Léonce de Byzance était-il origéniste? // *Revue des études byzantines*, 5, 1947. — P. 31–66.
- Richard M. Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // *Mélanges de science religieuse*, 1, 1944. — P. 35–88.
- Richard M. L'Introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation // *Mélanges de science religieuse*, 2, 1945. — P. 5–32, 243–270.
- Richter G. Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien // *Ostkirchliche Studien* 31, 1982. — P. 281–296.
- Richter G. *Die Dialektik des Johannes von Damaskos: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1964.
- Richter G. Theodoros Dukas Laskaris: Der natürliche Zusammenhang. Ein Zeugnis vom Stand der byzantinischen Philosophie in der Mitte des 13 Jahrhunderts. Amsterdam, 1989.
- Rigo A. Gregorio il Sinaita // *La théologie byzantine et sa tradition*. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout 2002. — P. 35–122.
- Rigo A. Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 // *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.
- Rijk L.M. de. Causation and Participation in Proclus: the Pivotal Role of 'Scope Distinction' in his Metaphysics // *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Ed. E.P. Bos, P.A. Meijer. Leiden: E.J. Brill, 1992. — P. 1–34.
- Riou A. *Le monde et l'Eglise selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Beauchesne, 1973. — 280 p.
- Rist J. A Note on Eros and Agape in the Pseudo-Dionysius // *Vigiliae christianae* 20, 1966. — P. 235–243.

- Rist J. Augustine: Ancient Thought Baptized. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Rist J. Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature // 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.
- Rist J. Forms of Individuals in Plotinus // The Classical Quarterly, 13, 1963. — P. 223–231.
- Rist J. In search of the Divine Denis // The Seed of Winsdom. Essays in Honor of T.J. Meek. Ed. W.S. McCullough. Toronto: University of Toronto Press, 1964. — P. 118–139.
- Rist J. Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism // Hermes 92, 1964. — P. 213–225.
- Rist J. Platonic Soul, Aristotelian Form, Christian Person // Self, Soul and Body in Religious Experience. Eds. A.I. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa. Leiden, 1998. — P. 347–362.
- Rist J. Platonism and Its Christian Heritage. London, 1985.
- Rist J. Plotinus and Christian philosophy // The Cambridge Companion to Plotinus. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 386–413.
- Rist J. Plotinus: the Road to Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Rist J. Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity // American Journal of Philology. 1988. 109:3. — P. 402–415.
- Rist J. Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul // From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Ed. H. J. Van Westra. Leiden: E. J. Brill, 1992. — P. 135–161.
- Rist J. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides // Transactions of the American Philological Association, 93, 1962. — P. 389–401.
- Rist J. The One of Plotinus and the God of Aristotle // Review of Metaphysics, 27:1, 1973. — P. 75–87.
- Ritter A. M. Die absicht des Corpus Areopagiticum // 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.
- Ritter A. M. Dionysios Pseudo-Areopagita und der Neoplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) // Philotheos. 2004. 4. — P. 260–275.
- Ritter A. M. Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita // 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.
- Robinson T. M. Plato's Psychology. Toronto and London: Toronto University Press, 1995.
- Roey A. van. Fragments antiariens de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1979. 10. — P. 237–250.
- Roey A. van. La controverse trithéite jusqu' à l'excommunication de conon et d'Eugene // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1985. 16. — P. 141–165.
- Roey A. van. Les fragments trithéites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. 11. — P. 135–163.



- Roey A. van. Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection // ANTIDORON. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum I. Wetteren, 1984. — P. 123–139.
- Rogich D.M. Becoming uncreated: the journey to human authenticity: updating the spiritual christology of Gregory Palamas. Minneapolis, MN 1997. — XVIII, 233 p.
- Romanides J.S. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics I // Greek Orthodox Theological Review 6, 1960. — P. 186–205
- Romanides J.S. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics II // Greek Orthodox Theological Review 9, 1963–1964. — P. 225–270.
- Romano F. L'idée de causalité dans la Théologie Platonicienne de Proclus // 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.
- Roques R. De l'implication des methodes theologiques chez le Pseudo-Denys // Revue d'ascetique et de mystique 30, 1954. — P. 268–274.
- Roques R. et al. Denys l'Areopagite (le Pseudo-) // Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique doctrine et histoire. Vol. III. Paris: Beauchesne, 1967. — P. 244–429.
- Roques R. L'Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon pseudo-Denys. Latour-Mauborg: CERF, 1983. — 382 p.
- Roques R. Le primat du Transcendant dans la putification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys // Revue d'ascetique et de mystique 23, 1947. — P. 142–170.
- Roques R. Mélanges. A propos des sources du Pseudo-Denys // Revue d'histoire ecclesiastique 56, 1961. — P. 449–464.
- Roques R. Note sur la notion de Theologia chez le Pseudo-Denys l'Areopagite // Revue d'ascetique et de mystique 25, 1949. — P. 200–212.
- Roques R. Pierre l'Iberien et le corpus dionysien // Revue d'histoire ecclesiastique 145, 1945. — P. 69–98.
- Roques R. Symbolisme et theologie negative chez le Pseudo-Denys // Bulletin de l'Association Guilaume Budé 1, 1957. — P. 97–112.
- Roorem P.E. Biblical Allusions and Overlooked Quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus // Studia Patristica 23, 1989. — P. 61–65.
- Roorem P.E. Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysius' Liturgical Theology // Studia Patristica 18, 1989. — P. 453–460.
- Roorem P.E. Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius // Studia Patristica 18.2, 1989. — P. 275–279.
- Roorem P.E. Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence. Oxford, New York: Oxford University Press, 1993. — 267 p.
- Roorem P.E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford: Oxford University Press, 1998. — 294 p.
- Roorem P.E., Lamoreaux J. John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity // Church History 62:4, 1993. — P. 469–482.

- Roore P.E. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- Roore P.E. The Place of The Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus // *Dionysius* 4, 1980. — P. 87–98.
- Roore P.E. The doctrinal concerns of the first Dionysian scoliast, John of Scythopolis // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 187–200.
- Rosan L.J. *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*. New York: Cosmos, 1949.
- Ross R.R.N. The Non-existence of God: Tillich, Aquinas and the Pseudo-Dionysius // *The Harvard Theological Review* 68, 1975. — P. 141–166.
- Rossum J. van. Palamism and church tradition: Palamism, its use of patristic tradition, and its relationship with Thomistic thought. Fordham University 1985 (Ph. D.). — 207 p.
- Rossum J. van. The logoi of Creation and the Divine “energies” in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // *Studia Patristica* 1993. 27. — P. 213–220.
- Roueche M. A middle byzantine Handbook of logic Terminology // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 29, 1980. — P. 71–98.
- Roueche M. Byzantine philosophical Texts of the seventh Century // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 23, 1974. — P. 61–76.
- Roueche M. The Definitions of Philosophy and a new Fragment of Stephanus the Philosopher // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 40, 1990. — P. 107–128.
- Ruh H. *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1987.
- Runciman S. *Byzantine Civilisation*. Cambridge: Edward Arnold, 1975. — 320 p.
- Runciman S. *The Last Byzantine Renaissance*. Wiles Lectures 1968. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. — 112 p.
- Russo G. Rahner and Palamas: A Unity of Grace // *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 32, 1988. — P.157–80.
- Rutledge D. *Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys, An Introduction*. New York: Alba House, 1964. — 43 p.
- Saffrey H.-D. Accord entre elles les traditions théologiques : Une caractéristique du néoplatonisme athénien // *Proclus and his Influence in medieval Philosophy*. Ed. E.P. Bos, P.A.Meijer. Leiden: Brill, 1992. — P. 35–50.
- Saffrey H.-D. Allusions antichrétiennes chez Proclus: le diadoque platonicien // *Saffrey H.-D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 201–211.
- Saffrey H.-D. Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen // *Saffrey H.-D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 11–30.
- Saffrey H.-D. *Ecole néoplatonicienne d'Athènes* // *Saffrey H.-D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 127–129.

- Saffrey H.-D. How did Syrianus regard Aristotle? // *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 173–180.
- Saffrey H.-D. La Théologie platonicienne de Proclus et l'histoire du néoplatonisme // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 185–200.
- Saffrey H.-D. La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 173–184.
- Saffrey H.-D. La théurgie comme penetration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 33–49.
- Saffrey H.-D. La théurgie comme phénomène cultural chez les néoplatoniciens (IVe-Ve siècles) // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 51–61.
- Saffrey H.-D. Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle // *Revue des Études Grecques*. 67. 1954. — P. 396–410.
- Saffrey H.-D. Les débuts de la théologie comme science (IIIe-VIe) // *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80, 1996. — P. 201–220.
- Saffrey H.-D. Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 63–79.
- Saffrey H.-D. New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D. J. O'Meara. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. — P. 64–74.
- Saffrey H.-D. Proclus, diadoque de Platon // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 141–158.
- Saffrey H.-D. Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris : Vrin, 1990. — P. 213–226.
- Saffrey H.-D. Theology as science (3rd-6th centuries) // *Studia Patristica*, 29, 1997, 321–339.
- Saffrey H.-D. Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus // Saffrey H.-D. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris: Vrin, 1990. — P. 227–234.
- Sahas D. J. *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*. Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 1986.
- Sambursky S. Le chretien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle // *Revue des Etudes Grecques* 67, 1954. — P. 396–410.
- Sambursky S. Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light // *Osiris* 13, 1958. — P. 114–126.
- Sambursky S. Plato, Proclus and the Limitations of Science // *Journal of the History of Philosophy*, 3, 1965. — P. 1–11.

- Sambursky S. The Concept of Place in Late Neoplatonism. Jerusalem: Israel Academy, 1982.
- Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch. Ph.D., Yale University, 1957. — 468 p.
- Sartorius B. La doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier. Genève 1965. — 339 p.
- Sastri M. The spiritual senses in St. Augustine and their neoplatonic foundations. M.A., Dalhousie University (Canada), 2006. — 86 p.
- Scaw G. Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania: University Park, 1995.
- Schäfer Ch. The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise "On the Divine Names." Leiden: Brill, 2006. — 212 p.
- Schamp J. Photios aristotelisant? Remarques critiques // Die Erneuerung der griechischen Tradition. Colloquium P. Tzermias. Ed. M. Billerbeck, J. Schamp. Freiburg, 1996. — P. 1–17
- Schamp J. Photios et Jean Philopon: sur la date du De opificio mundi // Byzantion. 70. 2000. — P. 135–154.
- Scheldon-Willams I.P. The Pseudo-Dionisus and the Holy Hierotheos // Studia Patristica. 1966. 8. — P. 108–116.
- Schepard A. Plato's Phaedrus in the Theologia Platonica // 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.
- Schnepens B. La liturgie de Denys le pseudo-Areopagite // Ephemerides liturgicae 63, 1949. — P. 357–375.
- Schoemaker S.T. The Georgian Life of Virgin attributed to Maximus the Confessor. Its Authenticity (?) and importance // Scrinium. 2006. 2. — P. 307–328.
- Scholten Cl. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos. Berlin — New York: Walter De Gruyter, 1996.
- Schönborn Ch. von. Plaisir et Douleur dans L'Analyse de S. Maxime, d'après Les Quaestiones ad Thalassium // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2–5–Septembre, 1980. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 273–284.
- Schönborn Ch. von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris: Beauchesne, 1972. — 251 p.
- Schot J.M. Founding Platinopolis: The Platonic Πολιτεία in Eusebios, Porphyry, and Iamblichus // Journal of Early Christian Studies. 2003. 11:4. — P. 501–531.
- Schrenk L. P. Proclus on space as light // Ancient Philosophy 9, 1989. — P. 87–94.
- Schultze B. Byzantinisch-patristische Anthropologie: Johannes von Damaskus und Photios // Orientalia Christiana Periodica 38, 1972. — P. 172–194.

- Schultze B. Grundfragen des theologischen Palamismus // *Ostkirchliche Studien* 24, 1975. — P. 105–35.
- Schürmann R. L'hénologie comme dépassement de la métaphysique // *Les Études philosophiques* 37, 1982. — P. 331–350.
- Scrima A. L'apophase et ses connotations selon la traditon spirituelle de l'Orient Chretien // *Hermes* 96, 1968. — P. 157–169.
- Sedley D. The End of the Academy // *Phronesis*. 1981. 26. — P. 67–75.
- Sedley D. Philoponus' Conception of Space // *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 140–153.
- Segonds A. Ph. Liminaire // *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. IX–XXVI.
- Sellers R.V. Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London: SPCK, 1954. 264 p.
- Semmelroth O. von. Die Lehre des Pseudo-Dionysius vom Aufstieg der Kreatur zur gottlichen Licht // *Scholastik* 29, 1954. — P. 24–52.
- Setton K.M. The Byzantine Background to the Italian Renaissance // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 956. 100:1. — P. 1–76.
- Sha M. The Christological problems in theological aesthetics: A case study of the iconoclastic controversy and icons. Unpublished PhD dissertation. The Chinese University of Hong Kong. 2005. — 176 p.
- Sharpe A.B. *Mysticism: its true nature and true nature and value*. Edinburg: Herder, 1910. — 233 p.
- Sharples R. W. Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, pt. 2: Principat, vols. 36.1 and 2. Ed. W. Haase, H. Temporini. New York: De Gruyter, 1987. — P. 176–243.
- Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // *Journal of Early Christian Studies* 7:4, 1999. — P. 573–599.
- Sheldon-Williams I. P. Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius // *Studia Patristica* 11, 1972. — P. 65–71.
- Sheldon-Williams I. P. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius // *Downside Review* 82, 1964. — P. 293–302; 83, 1965. — P. 20–31.
- Sheldon-Williams I. P. The ps.-Dionysius and the Holy Hierotheos // *Studia Patristica* 8, 1966. — P. 108–117.
- Sheldon-Williams I.P. The Greek Christian Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 425–533.
- Sheppard A. Proclus' Attitude to Theurgy // *Classical Quarterly*. 1982. 32:1. — P. 212–224.

- Sherrard Ph. The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition. London: Oxford University Press, 1959.
- Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome: Orbis Catholicus, Herder, 1952. — 64 p.
- Sherwood P. Exposition and Use of Scripture in St Maximus as Manifest in the Quaestiones ad Thalassium // *Orientalia Christianae Periodica* 24, 1958. — P. 202–207.
- Sherwood P. Gloriantur Vultum Tuum Christus Deus: Reflections on Reading Lossky's The Vision of God // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 10, 1966. — P. 159–203.
- Sherwood P. Influence du Pseudo-Denys en Orient // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Vol. III. Paris: Beauchesne, 1967. — P. 295–300.
- Sherwood P. Maximus and Origenism. Arche kai telos // *Berichte zum XI Internationalen Byzantisten-Kongress, München*, 1958. — P. 1–27.
- Sherwood P. Notes on Maximus the Confessor // *The American Benedictine Review* vol. 1, no. 1, 1950. — P. 347–356.
- Sherwood P. Sergius of Reshaina and the Syriac versions of the Pseudo-Dionysius // *Sacris erudiri* 4 (1952) 174–184.
- Sherwood P. Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor // *Traditio* 20, 1964. — P. 428–437.
- Sherwood P. The Earlier Ambigua of Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma: Orbis Catholicus, Herder, 1955.
- Siaassos L. Des théophanies créées? Anciennes interprétations de la Ie Lettre de Denys l'Aréopagite // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 227–236.
- Sicherl M. Michael Psellos und Iamblichos' De mysteriis // *Byzantinische Zeitschrift* 53, 1960. — P. 8–19.
- Siecienski A.E. The use of Maximus of Confessor's writing on the 'Filioque' at the Council of Ferrara-Florence (1438–1439). Unpublished Ph.D. dissertation. New York: Fordham University, 2005. — 250 p.
- Sinkewicz R.E. A Fragment of Barlaam's Work "On the Gods Introduced by the Greeks" // *Byzantines Studies*. 1982. 9. — P. 211–219.
- Sinkewicz R.E. A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // *Journal of Theological Studies*. 1980. 31:2. — P. 489–500.
- Sinkewicz R.E. Christian theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early XIVth c. The Capita 150 of Gregory Palamas // *Mediaeval studies*. 1986. 48. — P. 334–351.
- Sinkewicz R.E. Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition*. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout 2002. — P. 131–182.

- Sinkewicz R.E. St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the Capita 150 // *Θεολογία* 57. 1987. — P. 857–881.
- Sinkewicz R.E. The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context // *Mediaeval studies*. 1981. 43. — P. 151–217.
- Sinkewicz R.E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // *Mediaeval studies*. 1982. 44. — P. 181–242.
- Siorvanes L. Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science. New Hawen & London: Yale University Press, 1996. — 340 p.
- Siorvanes L. The Problem of Truth in the Platonic Theology // 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.
- Smith A. Philosophy in late antiquity. London, New York: Routledge, 2004. — 151 p.
- Smith A. Porphyry and pagan religious practice // The Perennial Tradition of Neoplatonism. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 29–35.
- Smith A. Porphyry and the Platonic Theology // 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.
- Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Smith C. Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 210–230.
- Smythe D. Alexios I and the heretics: the account of Anna Komnene's 'Alexaad' // 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.
- Solignac A. La doctrine de l'esse chez saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicienne? // *Archives de philosophie*, 30, 1967. — P. 439–452.
- Sopko A. Gregory of Cyprus: A study of Church and culture in late thirteenth century Byzantium. L. 1979.
- Sopko A.J. Palamisme before Palamas” and the theology of Gregory of Cyprus // *Greek Orthodox Theological Review*. 1979. 23. — P. 139–147.
- Sorabji R. Emotion and the Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sorabji R. General Introduction // John Philoponus. On the Eternity of the World against Aristotle. Trans. C. Wildberg. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 1–17.
- Sorabji R. Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 181–198.



- Sorabji R. *Infinity and the Criation // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 164–178.
- Sorabji R. *John Philoponus // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 1–40.
- Sorabji R. *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1988.
- Sorabji R. *Necessity, Cause and Blame*. London, 1980.
- Sorabji R. *Simplicius: Prime matter as extension // Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985)*. Ed. I. Hadot. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987. — P. 148–165.
- Sorabji R. *The ancient commentators on Aristotle // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 1–40.
- Sorabji R. *Introduction // Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. I. Phychology (with Ethics and Religion)*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. — P. 1–32.
- Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. I. Phychology (with Ethics and Religion)*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. — 430 p.
- Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. II. Physics*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. — 401 p.
- Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. III. Logic and Metaphysics*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. — 394 p.
- Sorabji R. *Time, Creation and the Continuum*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. — 473 p.
- Spannert M. *Le Stoicisme des Peres de l'Eglise de Clement de Rome à Clement l'Alexandrie*. Paris, 1957. — 447 p.
- Spearritt P. *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*. Fribourg, 1968.
- Spearritt P. *The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius // Downside Review* 83, 1970. — P. 378–392.
- Speck P. *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in byzanz im 9. und 10. Jahrhundert*. München: C. H. Beck, 1974. — 120 p.
- Spiteris Y., Conticello C. G. *Nicola Cabasilas Chamaetos // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout* 2002. — P. 315–410.
- Stathopoulos D. *The Divine Light in the poetry of St. Symeon the New Theologian (949–1025) // Greek Orthodox Theological Review*. 1974 (Autumn). 19:2. — P. 95–111.
- Steel C. *Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul // The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 293–309.

- Steel C. Le Parménide est-il le fondement de la Théologie Platonicienne? // 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.
- Steel C. L'un et le bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 1989. 73:1. — P. 69–85.
- Steel C. Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'intellect divin // Proclus. Lecteur et interprète des Anciens. Ed. J. Pepin, H.D. Saffrey. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987. — P. 213–225.
- Steel C. Proclus et Denys: l'existence du mal // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 89–116.
- Steel C. The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamhlichus, Damascius, Simplicius. Brussels: Paleis der Academien Brussels, 1978.
- Steel C. Un admirateur de Saint Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sebastocrator // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2–5–Septembre, 1980. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 365–373.
- Steel C., Van Reil G. Le Grand Fragment de la Théologie Platonicienne // 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. 533–552.
- Stefanczyk J. J. St. Thomas Aquinas's confrontation with Neoplatonic thought in three commentaries, and in the "Treatise on Separate Substances". Unpublished PhD dissertation. Fordham University, 2006. — 202 p.
- Stein E. Ways to Know God: The Symbolic Theology of Dionysius the Areopagite and Its Factual Presuppositions // The Thomist 9, 1946. — P. 379–420.
- Stephanou E. Jean Italos, philosophe et humaniste. Orientalia Christiana Analecta 134, Rome, 1949. — 123 p.
- Stephanou E. La coexistence initiale de l'âme et du corps d'après saint Grégoire de Nysse et Maxime l'Homologue // Échos d'Orient 31, 1932. — P. 304–315.
- Stewart C. Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // Journal of Early Christian Studies 10, 2002. — P. 173–204.
- Stickelberger H. Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz // Theologische Zeitschrift. 1980. 36. — P. 153–161.
- Stiernon D. Bulletin sur le palamisme // Revue des Études byzantines. 1972. 30. — P. 231–342.
- Stiglmayr J. Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649: Ein zweiter Beitrag zur Dionysiosfrage // Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch, 4. 1895. — S. 3–96.

- Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel // *Historisches Jahrbuch*, 16, 1895. — S. 253–273, 721–748.
- Stiglmayr J. Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien // *Scholastik*, № 3, 1928. — S. 1–27, 161–189.
- Stiglmayr J. Dionysius the Pseudo-Areopagita // *The Catholic Encyclopedia*. Ed. C. Herbermann et al. Vol. 5. New York: R. Appleton Company, 1909. — P. 13–18.
- Strange S. K. Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the Categories // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, pt. 2: Principat, vols. 36.1 and 2. Ed. W. Haase, H. Temporini. New York: De Gruyter, 1987. — P. 955–974.
- Streck M. Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa // *Studia Patristica* 34. 2001. — P. 559–564.
- Stylianopoulos Th. Holy Scripture, Interpretation and Spiritual Cognition in St. Symeon the New Theologian // *Greek Orthodox Theological Review*. 2001. 46:1–2. — P. 3–34.
- Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, 1980. — P. 31–66.
- Suchla B. R. Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, 1984, 177–188.
- 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 // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, 1985, 179–193.
- 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. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, 1995, 1–28.
- Suchla B. R. Wahrheit über jeder Wahrheit: Zur philosophischen Absicht der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Dionysius Areopagita // *Theologische Quartalschrift* 176, 1996. — S. 205–217.
- Suchla B. R. Das Scholienwerk des Joannes von Scythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Begeutung // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994*, Ed. Y. de Andia. Paris: Brepols Publishers, 1997. — P. 155–166.
- Sullivan F. The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome: Apud Aeder Universitatis Gregorianae, 1956.
- Sweeney L. Divine Infinity: Greek and Medieval Thought. New York: Lang, 1992.
- Sweeney L. The Doctrine of Creation in Liber de Causis // *An Etienne Gilson Tribute*. Ed. Ch. O'Neil. Milwaukee: Marquette University Press, 1959. — P. 271–289.

- Taft R.F. The Liturgy of the Great Church : an initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers* 34, 1980–1981. — P. 45–75.
- Tanner R. G. Stoic Influence on the Logic of Saint Gregory of Nyssa // *Studia Patristica* 18, 1980. — P. 557–584.
- Taormina D.P. *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études.* Paris: Vrin, 1999.
- Taormina D.P. Procédures de l'évidence dans la Théologie Platonicienne // *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. 29–46.
- Tarán L. *Collected Papers.* Leiden: Brill, 2001. — 704 p.
- Tarrant H. Introduction to Book 1 // *Commentary on Plato's Timaeus. Vol. I. Book I: Proclus on the Socratic State and Atlantis.* Trans. H. Tarrant. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — P. 21–84.
- Tarrant H. Olympiodorus and Proclus on the Climax of the 'Alcibiades' // *The International Journal of the Platonic Tradition.* 2007. 1. — P. 3–29.
- Tatakis B. *Byzantine Philosophy.* Trans. N.J. Moutafakis. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003. — 424 p.
- Telepneff G. The concept of the person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a study of Origen, St. Gregory the Theologian, and St. Maximus the Confessor. Diss. Graduate Theological Union Berkeley, Calif. 1991. — 436 p.
- Tempelis E. Iamblichus and the School of Ammonius, Son of Hermias, on Divine Omniscience // *Sellecta Classica.* 1997. 8. — P. 207–217.
- Tempelis E. The School of Ammonius on logoi in the human intellect // *The Perennial Tradition of Neoplatonism.* Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. — P. 310–327.
- Tempelis E. The School of Ammonius, Son of Hermias, on Knowledge of the Divine. Ph.D. diss., University College of London, 1994.
- Terezis C. La critique de Nicolas de Methone a la theorie de Proclus concernant le schema: Manence-procession-conversion // *Byzantion* 65, 1995. — P. 455–466.
- Terezis C. The Metaphysical Foundation of Gnosiology in the Neoplatonist Proclus // *Philosophical Inquiry* 16, 1994. — P. 62–73.
- The Cambridge History of Hellenic Philosophy. Ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 906 p.
- The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — 715 p.
- The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. A. Kazhdan. Vol. I. New York-London: Oxford University Press, 1991.
- The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. A. Kazhdan. Vol. II. New York-London: Oxford University Press, 1991.

- The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. A. Kazhdan. Vol. III. New York-London: Oxford University Press, 1991.
- Thiel R. *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*. Mainz: Akademie des Wissenschaft und der Literatur, 1999. — 59 p.
- Thomas O.C. Being and Some Theologians // *Harvard Theological Review*. 1977. 70:1–2. — P. 137–160.
- Thunberg L. *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1984. — 184 p.
- Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. — Lund, 1965.
- Thunberg L. Spirit, grace and human receptivity in St. Maximus the Confessor // *Studia Patristica* 2001. 37. — P. 608–617.
- Thunberg L. Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With Particular Reference to the Doctrine of the Eucharistic Presence // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2–5–Septembre, 1980*. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 285–308.
- Tinnefeld F. Georgios Gennadios Scholarios // *La théologie byzantine et sa tradition*. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout 2002. — P. 477–541.
- Tinnefeld F. Georgios Philosphos // *Orientalia Christiana Periodica*. 1972. 28. — P. 141–171.
- Todd R. B. Philosophy and medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's *De anima* // *Dumbarton Oaks Papers*. 38. 1984. — P. 103–110.
- Todd R. B. Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus' *Aristotelian Commentaries* // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 24. 1980. — P. 151–170.
- Tollefsen T. Did St. Maximus the Confessor have a concept of participation? // *Studia Patristica* 2001. 37. — P. 618–625.
- Tollefsen T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles*. Oslo: Universitet i Oslo, 1999. — 303 p.
- Törönen M. *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2007. — 222 p.
- Torrance I.R. *Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*. Norwich: The Canterbury Press, 1988.
- Torrance T. F. *Divine meaning. Studies in patristic hermeneutics*. Edinburgh: T&T Clark. 1994. — 439 p.
- Townsend W.T. The Henotikon Schism and the Roman Church // *The Journal of Religion*. 1936. 16:1. — P. 78–86.
- Travis J. *In Defense of Faith: the Theology of Patriarch Nikephoros of Constantinople*. Brookline, MA: Hellenic College Press, 1984. — 450 p.
- Treadgold W.T. *The Nature of the 'Bibliotheca' of Photius*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. 1980. — 153 p.

- Trethowan I. Irrationality in Theology and the Palamite Distinction // *Eastern Churches Review* 9, 1977. — P. 19–26.
- Treu M. Der Philosoph Joseph // *Byzantinische Zeitschrift*. 1899. 9. — S. 1–64.
- Triantare-Mara S. Η γνώση και η πίστη στον Ιωάννη Φίλοπονο. Κατεπινη: Ελεκταση, 2001. — 359 p.
- Trigg J.W. Receiving the Alpha: Negative Theology in Clement of Alexandria and its Possible Implications // *Studia Patristica* 31. 1997. — P. 540–545.
- Trouillard J. Agir par son être même: la causalité selon Proclus // *Revue des Sciences Religieuses*, 32, 1958. — P. 347–357.
- Trouillard J. La mystagogie de Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Trouillard J. Le cosmos du Pseudo-Denys // *Revue de théologie et de philosophie*, Série 3, 5, 1955. — P. 51–57.
- Trouillard J. Le Dynamisme physique selon Proclus // *Diotima*, 2, 1974. — P. 117–125.
- Trouillard J. Le sens des médiations proclusiennes // *Revue philosophique de Louvain* 55, 1957. — P. 331–342.
- Trouillard J. Les Degrés du “poiein” chez Proclus // *Dionysius*, 1, 1977. — P. 69–84.
- Trouillard J. L’Un et l’âme selon Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1972. — 194 p.
- Trouillard J. Procession néoplatonicienne et création judeochrétienne // *Neoplatonisme: Melanges offerts à Jean Trouillard*. Ed. J. Trouillard. Fontenay aux Roses: Les Cahiers de Fontenay, 1981. — P. 1–30.
- Tsirpanlis C.N. The liturgical and mystical theology of Nicholas Cabasilas. Athens 1976. — 103 p.
- Tsirpanlis C.N. The Origenist Controversy in the Historians of the Fourth, Fifth, and Sixth Centuries // *Augustinum* 26, 1986. — P. 177–186.
- Turcescu L. The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa’s To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis // *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 42, numbers 1–2, 1997. — P. 63–82.
- Turner D. The Darkness of God and the Light of Christ: Negative Theology and Eucharistic Presence // *Modern Theology*, 15:2 (April 1999). P. 143–158.
- Turner D. The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Tweedale M. M. Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals // *Phronesis* 29. 1984. — P. 279–303.
- Twetten D.B. Aquinas’s Aristotelian and Dionysian Definition of ‘God’ // *The Thomist*. 2005. 69:2. — P. 203–250.
- Twombly Ch. C. Perichoresis and Personhood in the Thought of John of Damascus, Ph.D. diss. Emory University, 1992. — 216 p.
- Tyn T. Prochoros und Demetrios Kydones. Der byzantinische Thomismus des 14. Jahrhunderts // *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption*. Ed. W.P. Eckert. Studien und Texte. Walberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 5. Mainz: Matthias-Grünewald, 1974.

- Tzamalikos P. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Leiden: Brill, 2006. — 417 p.
- Uthemann K. H. Christ's Image versus Christology: Thoughts on the Justinianic Era as Threshold of an Epoch // *The Sixth Century: End or Beginning?* Ed. P. Allen, E. Jeffreys. Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies, 1996. — P. 197–223.
- Uthemann K.H. Das anthropologische Modell des hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribour 2–5–Septembre, 1980. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. — P. 223–233.
- Uthemann K.H. Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // *Studia Patristica*, 29, 1997. — P. 373–413.
- Uthemann K.H. Stephanos von Alexandrien und die Konversion des Jakobiten Probos, des späteren Metropolit von Chalkedon. Ein Beitrag zur Rolle der Philosophie in der Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts // *After Chalcedon*. Ed. C. Laga, J.A. Munitiz, L. Van Rompay. Louvain: Uitgeverij Peeters, 1985. — P. 381–399.
- Uthemann K.H. Zur Sprachtheorie des Nikephoros Blemmydes. Bemerkungen zu einem byzantinischen Beitrag zur Geschichte der Logik // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 34, 1984. — P. 123–153.
- Vafiadis J. A. *L'humanisme chrétien de Nicolas Cabasilas. L'épanouissement de la personne humaine dans le Christ*. Strasbourg 1963.
- Van Riel G. Ontologie et théologie. Le Philèbe dans le troisième livre de la Théologie Platonicienne de Proclus // *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. 399–414.
- Vanneste J. Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine? // *International Philosophical Quarterly* 3, 1963. — P. 286–306.
- Vanneste J. La doctrine des trois voies dans la Théologie Mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite // *Studia Patristica* 8, 1966. — P. 462–467.
- Vanneste J. La theologie mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite // *Studia Patristica* 5, 1962. — P. 401–415.
- Vanneste J. Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite. Brussels: Desclee de Brouwer, 1959.
- Verbeke G. Aristotle's Metaphysics viewed by the Ancient Greek Commentators // *Studies in Aristotle*. Ed. D.J. O'Meara. Washington, 1981. — P. 107–127.
- Verbeke G. Some later neoplatonic Views on divine Creation and the Eternity of the World // *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D. O'Meara. Washington: Catholic University of America, 1978. — P. 45–53.
- Verpeaux J. *Nicéphore Choumnos (1250–1327). Homme d'Etat et Humaniste Byzantin*. Paris, 1959.



- Verrychen K. The Development of Philoponus' Thought and its Chronology // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 233–274.
- Verrycken K. The metaphysics of Ammonius son of Hermeias // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 199–231.
- Viller M. Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique // Revue d'Ascétique et de Mystique, 1930, № 11. — P. 156–184; 239–268; 331–336.
- Vishnevskaya E. Perichoresis in the context of divinization: Maximus the Confessor's vision of a "blessed and most holy embrace". Unpublished Ph.D. dissertation. Drew University, 2004. — 277 p.
- Vogel C. J., de. Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel // Vigiliae christianae 35, 1981. — P. 57–84.
- Vogel C. J., de. Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations. Vol III. The Hellenistic-Roman Period. Leiden: Brill, 1959. — 669 p.
- Vogel C. J., de. On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism // Mind. 1953. 62 (245). P. 43–64.
- Vogel C. J., de. Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground? // Vigiliae Christianae 39, 1985. — P. 1–62.
- Vogel K. Byzantine science // The Cambridge medieval history. Vol. IV. The Byzantine empire. Part II. Government, Church and Civilisation. Ed. J. M. Hussey. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. — P. 265–306.
- Völker W. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Texte und Untersuchungen, 77, Berlin, 1961. — P. 331–350.
- Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden: Franz Steiner, 1958.
- Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965.
- Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden 1974. — XIV, 489 s.
- Voobus A. Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia // Church History, 1964. 33:2. — P. 115–124.
- Vryonis S. Introductory Remarks on Byzantine Intellectuals and Humanism // Skepsis 2, 1991. — P. 104–142.
- Wacht M. Aeneas von Gaza als Apologet: Seine Kosmologie im Verhältnis zum Vlatonranus. Bonn: P. Hanstein, 1969.
- Wallis R. T. Neoplatonism. London: Duckworth, 1972.
- Ward G. Deconstructive theology // The Cambridge companion to Postmodern Theology. Ed. Vanhoozer K. J. Cambridge University Press, 2003. — P. 76–91.
- Ward G. The theological project of Jean-Luc Marion // Post-secular philosophy: Between philosophy and theology / Ed. by Phillip Blond. — London and New York.: Routledge, 1998. — P. 229–239.

- Ware K. Christian Theology in the East, 600–1453 // A History of Christian Doctrine Ed. H. Cunliffe-Jones assisted by B. Drewery. Edinburgh: T & T Clark, 1978. — P. 181–225.
- Ware K. God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction // Eastern Churches Review 7, 1975. — P. 125–136.
- Ware K. Scholasticism and Orthodoxy: Theological Method as a Factor in the Schism // Eastern Churches Review 5, 1973. — P. 16–27.
- Ware K. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review 9, 1977. — P. 45–63.
- Ware K. The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas // The Study of Spirituality. Ed. C. Jones. New York: Oxford University Press, 1986. — P. 242–255.
- Ware K. The mystery of God and Man in St Symeon the New Theologian // Sobornost. 1971. 6:4. — P. 227–236.
- Ware K. Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology // Eastern Churches Review 3, 1971. — P. 131–141.
- Watts E.J. City and School in Late Antique Athens and Alexandria. Unpublished Ph.D. dissertation. Yale University, 2002. — 470 p.
- Watts E.J. Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2005. 45. — P. 285–315.
- Weber K.-O. Origenes der Neoplatoniker. München: Verlag C.H.Beck. 1962. — 164 p.
- Wendebourg D. From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology // Studia Patristica 14:1, 1982. — P. 194–198.
- Wendebourg D. Geist oder Energie: Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie. Münchener Universitäts-Schriften, Bd. 4. Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie. Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1980. — 255 s.
- Wesche K. Appendix — A replay to Hieromunk Alexander's replay // St. Vladimir's Theological Quarterly vol. 34, number 4, 1990. — P. 324–327.
- Wesche K. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly 33, 1989. — P. 53–73.
- Wesche K. On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1991. — 205 p.
- Westerink L.G. Damascius, Commentateur de Platon // Westerink L.G. Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 271–278.
- Westerink L.G. Elias on the Prior Analytics // Westerink L.G. Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 59–72.
- Westerink L. G. Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos // Westerink L.G. Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 21–30.

- Westerink L.G. Greek Commentaries on Plato's *Phaedo*, 1. Olympiodorus. Amsterdam, 1976.
- Westerink L.G. Introduction // Anonymous. *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*. Ed. L.G. Westerink, trad. J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1990. — P. VII–XCIII.
- Westerink L.G. Deux commentaires sur Nicomaque: Asclepius et Jean Philopon // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 101–110.
- Westerink L.G. Elias und Plotin // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 93–99.
- Westerink L.G. *Marginalia by Arethas in Moscow Greek MS 231* // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 295–344.
- Westerink L.G. Nikephoros Gregoras, Dankrede an die Mutter Gottes // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 229–242.
- Westerink L.G. Notes on the *Tria Opuscula* of Proclus // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 73–82.
- Westerink L.G. Philosophy and Medicine in Late Antiquity // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 83–92.
- Westerink L.G. Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 345–456.
- Westerink L.G. Proclus, Procopius, Psellus // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 1–6.
- Westerink L.G. The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries // Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence. Ed. Sorabji R. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990. — P. 325–348.
- Westerink L.G., Laourdas B. *Scholia by Arethas in Vindob. Phil. Gr. 314* // Westerink L.G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher, 1980. — P. 31–58.
- White A.W. The artifice of eternity: A study of liturgical and theatrical practices in Byzantium. Unpublished PhD dissertation. University of Maryland, College Park, 2006. — 320 p.
- Whittaker J. Proclus, Procopius, Psellus and the scholia on Gregory Nazianzen // *Vigiliae Christianae*. 1975. 29. — P. 309–313.
- Whittaker J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984. — 184 p.

- Whittaker J. The historical Background of Proclus' Doctrine of the *Αυθυποστατα* // De Jamblique a Proclus. Vandeceuvres-Geneve. 1974. — P. 193–230.
- Whittaker T. The Neo-platonists. Cambridge: Cambridge University Press, 1918. — 318 p.
- Wickham L.R. John Philoponus and Gregory of Nyssa's Teaching on Resurrection — A Brief Note // Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike. Eds. H.R. Drobner, C. Klock. Leiden, 1990. — P. 205–210.
- Wilberding J. Aristotle, Plotinus, and Simplicius on the relation of the changer to the changed // Classical Quarterly. 2005. 55:2. — P. 447–454.
- Wildberg C. John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether. Berlin and New York: De Gruyter, 1988.
- Wildberg C. Philoponus // Routledge Encyclopedia of Philosophy. London, New York: Routledge, 1998. — P. 6500–6506.
- Wildberg C. Philosophy in the Age of Justinian // The Cambridge Companion to Age of Justinian. Ed. M. Maase. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — P. 316–340.
- Wildberg C. Prolegomena to the Study of Philoponus' Contra Aristotelem // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. Ed. Sorabji R. London: Duckworth, 1987. — P. 197–209.
- Wildberg C. Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias // Hermathena 149. 1990. — P. 33–51.
- Wilkins J.D. 'The Image of this Highest Love': The Trinitarian Analogy in Gregory Palamas's 'Capita 150' // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 2003. 47:3–4. — P. 383–421.
- Williams A. N. Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas. Unpublished Ph.D. dissertation. Yale University 1995. — IV, 513 p.
- Williams A. N. The ground of union: deification in Aquinas and Palamas. N. Y. 1999. — 222 p.
- Williams J. The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite II // Downside Review 409, 1999. — P. 235–250.
- Williams J. The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite I // Downside Review 408, 1999. — P. 157–172.
- Williams J. The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor // Studia Patristica 37, 2001. — P. 631–635.
- Williams R. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review 9, 1977. — P. 27–44.
- Williams R. The Theology of Personhood: A Study of the Thought of Christos Yannaras // Sobornost 6. 1972. — P. 415–430.
- Williams R. Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique. D.Phil. thesis, Oxford University, 1975.
- Wilson N.G. Scholars of Byzantium. London: Duckworth, 1996.
- Winkelmann F. Der monenergetisch-monothelische Streit. Frankfurt: Peter Lang, 2001. — 307 p.

- Winston D. Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985. — 83 p.
- Witt R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge: Cambridge University Press, 1937.
- Wolff M. Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 84–120.
- Wolfson H.A. Patristic Arguments against the Eternity of the World // Harvard Theological Review. 1966. 59:4. — P. 351–367.
- Wolfson H.A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1948. — 462 p.
- Wolfson H.A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. II. Cambridge: Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1948. — 531 p.
- Wolfson H.A. The Identification of ex nihilo with Emanation in Gregory of Nyssa // Harvard Theological Review 63, 1970. — P. 53–60.
- Wolfson H.A. The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Wolska W. Recherche sur la 'Topographie chrétienne' de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIème siècle. Paris: Presses Universitaires du France, 1962.
- Wolska-Conus W. Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie // Revue des études byzantines, 47, 1989. — P. 5–89.
- Woodhouse C.M. Georgios Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes. Oxford: Clarendon Press, 1986. — 391 p.
- Wunderle G. Wesenszüge der byzantinischen Mystik aufgezeichnet an Symeon dem Jüngeren // Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Ratisbonne 1939. — S. 120–150.
- Yangazoglou S. Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas // Greek Orthodox Theological Review. 1996. 41:1. — P. 1–18.
- Yannaras Ch. The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology // St. Vladimir's Seminary Quarterly 19, 1975. — P. 232–245.
- Yeago D.S. Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption: The Relevance of St. Maximus the Confessor // Modern Theology 12, 1996. — P. 163–193.
- Zervos C. Un Philosophe néoplatonicien du XIe siècle Michel Psellos. Paris, 1920.
- Zimmermann F. Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition // Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science. Ed. R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 121–129.
- Zunjic S. The Definition of Philosophy in the Dialectica of John Damascene // Philosophy and Orthodoxy. Ed. K. Boudouris. Athens, 1994. — P. 298–323.
-









Наукове видання

**ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович**

**ВІЗАНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ  
ВІД ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА  
ДО ГЕННАДІЯ СХОЛАРІЯ**

*Монографія*

Редактор *Леся Лисенко*

Видавництво «Дух і Літера»  
04070, Київ, вул. Волоська 8/5  
Національний університет «Києво-Могилянська Академія»  
Корпус 5, кім. 210  
Тел./факс: (044) 425 60 20  
E-mail: duh-i-litera@ukr.net — відділ збуту  
litera@ukma.kiev.ua — видавництво  
www.duh-i-litera.kiev.ua

Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру  
видавців, виробників і розповсюджувачів видавничої продукції  
ДК № 224 від 19.10.2000 р.

Підписано до друку 12.10.2010. Формат 60×84/16. Папір офс. № 1.  
Гарнітура ArnoPro. Офсет. друк. Ум. друк. арк. 33,0. Обл.-вид. арк. 32,0.  
Тираж 500 прим. Зам. №