

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ОЛЕСЯ ГОНЧАРА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ВЕРЛАНОВ Дмитро Сергійович

УДК 1 (091) (Інтуїція)

ДИСЕРТАЦІЯ
ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ІНТУЇЦІЇ
У ФІЛОСОФІЇ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИКИ (IV – VI ст.)

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії, 03 – гуманітарні науки.

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень.

Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ Д. С. Верланов

Науковий керівник Чернишов Віктор Володимирович
кандидат філософських наук,
доцент

Дніпро – 2020

АНОТАЦІЯ

Верланов Д. С. Феномен релігійно-філософської інтуїції у філософії грецької патристики (IV – VI ст.). – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії, 03 – гуманітарні науки. – Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара. – Дніпро, 2020.

Умовою даного наукового дослідження є його актуальність, що загострюється майже повною відсутністю наукової розробки теми. Упродовж всієї історії філософської думки інтуїція була об'єктом уваги багатьох мислителів і важливою ланкою в їх філософських та наукових побудовах. Проте в науковій історіографії, окрім окремих згадок, ми не знаходимо ґрунтовних досліджень, які б розглядали проблему інтуїції саме в контексті грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст. Окрім актуальної необхідності щодо визначення неповторного місця релігійно-філософської інтуїції в історії філософської думки, дане дослідження є новим синтезом, що дозволяє усвідомити, або інтегрувати, цю ідею в простір власного життєвого розуміння.

Метою дослідження є виявлення фундаментальних установок в обґрунтуванні релігійно-філософської інтуїції, особливості її розуміння та її місце у філософсько-теологічних побудовах отців Церкви – представників грекомовної патристики IV-VI ст. – у контексті історико-філософської перспективи розвитку поняття «інтуїція».

Об'єктом дослідження є тексти отців Церкви – представників грекомовної патристики IV-VI ст., їх релігійно-філософський світогляд.

Предметом дослідження є релігійно-філософська інтуїція в філософії грецької патристики IV-VI ст.

Методологічною основою даного дисертаційного дослідження є загальний історико-філософській аналіз джерел, а також історико-філософська герменевтика, що слугують концептуальною основою для більш конкретних методологічних приписів.

У такий спосіб, логікою розгортання дослідження стає перехід від загального історико-філософського контексту до більш конкретного, а саме періоду грекомовної патристики IV – VI ст., в рамках якого досліджується місце і значення феномена інтуїтивного пізнання в його релігійній конотації. За допомогою конструктивного способу, в загальному сенсі цього методологічного підходу, здійснюється безпосереднє конструювання смислових концептів теорії, яка структурується явними зв'язками, коли одні предикати в ході змістовних міркувань як би виникають з інших. Зі свого боку це допомагає змодельовати цілісну структуру онтологічно-гносеологічних та сотеріологічних поглядів отців християнської Церкви IV-VI ст.; виявити та визначити загальні та істотні ознаки поняття релігійно-філософська інтуїція в межах зазначеного історико-філософського періоду.

В процесі дослідження також з'ясовуються та визначаються історичні та теоретичні передумови формування поняття релігійно-філософська інтуїція у контексті грекомовної патристики IV–VI ст., а саме: а) характер відносин між філософією та теологією; б) головні напрями за якими відбувався грекомовний патристичний дискурс; с) соціально-політичні та духовно-практичні фактори, що стимулювали розвиток богословської думки та були визначальними у формуванні фундаментальних таких положень християнської віри, як тріадологія, христологія та сотеріологія.

Для ідентифікації предмета дослідження, так і для правильного його розуміння, за допомогою лінгвістичного аналізу тексту, визначаються лінгвістичні та понятійні компоненти терміну «інтуїція».

Наукова новизна дисертаційної роботи.

Вперше:

– визначене термінологічне поле, в межах якого формуються та набувають системних зв'язків точні та однозначні терміни, що характеризують поняття релігійно-філософської інтуїції. Такими семантичними дефініціями, в контексті грекомовного дискурсу IV – VI ст. виступають терміни «ἡ νοερά αἴσθησις» – «ноερά ёстесі / умне чуття», що характеризує головну пізнавальну

функцію людського ума – «νοῦς»; «ἐπιβολή» – «епіболé / схоплення/накладання», що виражає механізм функціонування рухомої енергії ума; «διάκρισις» – «діакрісіс / розрізнення/розуміння», як наслідок правильної та повноцінної діяльності споглядальної сили ума, що в святоотцівській традиції набуває значення духовної мудрості.

– визначено, що головні тенденції та підходи до інтерпретації релігійної інтуїції у грекомовних отців Церкви IV-VI ст. зумовлені насамперед християнською онтологією, антропологією та гносеологією, а також власним внутрішнім устроєм і рівнем зовнішньої освіти автора; іншими факторами, що розмежовують погляди на природу пізнання, а тим самим і на інтуїцію, є подвійний підхід до інтерпретації ідеї обоження (θέωσις) людини.

– обґрунтовано, що релігійна інтуїція стає можливою, оскільки в святоотцівському розумінні людина є образом і подобою Бога, а тому сама в собі несе необхідні знання про Бога та Його творіння. Тобто через внутрішнє ведення (інтеріоризація споглядання), в очищеному від пристрастей дзеркалі душі, людині відкривається цілісні розуміння, як Божественних речей, так і духовних перспектив тварного світу.

– визначені складові концептосфери поняття релігійна інтуїція: «ум» – «νοῦς», очищення – «κάθαρσις», дар розрізнення, або духовна мудрість – «διάκρισις».

– сформульоване поняття релігійної інтуїції у контексті грекомовної патристики IV – VI ст., яку можна визначити як надраціональну, ноєматичну та безпосередню споглядальну силу людського ума, або «умне чуття», що своїм первинним, наявним та простим констатуванням, в якому момент дорефлексійної самосвідомості та момент дорефлексійного сприйняття дійсності співпадають, через націленість (інтенцію) свідомості на об'єкти пізнання, раптовими схопленнями формує нову смислову цілісність.

Підтверджено та набуло подальшого розвитку:

– розуміння, що головними аспектами, на яких ґрунтується імплікаційна структура поглядів грекомовних отців Церкви IV-VI ст. на природу

інтуїтивного знання, є християнська онтологія, антропологія, гносеологія та сотеріологія.

– уявлення про те, що розмаїття поглядів на інтуїцію, а також термінологічний ряд, що використовувався для пояснення феномену інтуїції, залежали насамперед від зміни типів мислення та мовної географії.

– уявлення про те, що отці та вчителі християнської Церкви IV – VI ст. мали глибоке розуміння повної відмінності між двома величинами: християнською теологією та зовнішньою різноманітністю думки.

– твердження, що найважливішими передумовами, що стимулювали розвиток богословської думки, були соціально-політичні та духовно-практичні фактори. Головними напрямками грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст. були: а) герменевтика Святого Письма; б) формування догматичної системи; с) створення морально-аскетичної літератури. В контексті грекомовного патристичного дискурсу були сформульовані такі фундаментальні положення християнської віри, як тріадологія, христологія та сотеріологія.

Практичне значення одержаних результатів. Результати дисертаційного дослідження уможливають більш глибоке розуміння релігійно-філософської інтуїції, її зміст та сенс, а також місце, яке посідала інтуїція у філософсько-теологічних системах та побудовах отців Церкви – представників грекомовної патристики IV-VI ст.. Філософсько-теологічне обґрунтування інтуїції у авторів зазначеного періоду дає змогу залучити їх ідеї до сучасного філософського дискурсу й сформулювати їх нову інтерпретацію, так би мовити, актуалізувати для безпосереднього застосування у сучасних умовах. Матеріали дисертаційного дослідження також можуть бути використані у підготовці нормативних курсів та спецкурсів з філософії, історії філософії, історії вітчизняної та зарубіжної культури.

Ключові слова: патристика, отці Церкви, інтуїція, ум, споглядання, проникливість, катарсис, фронеzis, розсудливість/діакрісіс, ноема, антропологія, синергія.

ABSTRACT

Verlanov D. S. Phenomenon of Religio-Philosophical Intuition in Philosophy of Greek Patristic (4th-6th centuries). – Typescript rights reserved.

Thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Candidate of Philosophical Sciences (PhD in philosophy), specialisation 09.00.05 – History of Philosophy, 03 – Humanities. Dnipro National Oles Honchar University. Dnipro, 2020.

One of the main conditions of the present study is its *relevance* which becomes yet more accentuated due to the fact that the topic has remained nearly unexamined. Although over centuries many thinkers and scholars have been focusing on the topic of intuition which has come to be a significant link in the chains of their thoughts. Nonetheless, except for a few mentions, there can hardly be found any fundamental studies in the academic historiography that have been treating the problem of intuition within the framework of Greek-speaking patristic discourse 4th – 6th centuries. In addition to the fact of its relevance, as it is treating the religio-philosophical intuition in the history of philosophical thought, the present study is a new synthesis that allows considering, justifying, and integrating of the very idea into the space of commonsense understanding.

The **purpose** of the present study is to explicate the fundamental sets in justifying the religio-philosophical intuition, the specifics of its understanding, and its place in philosophico-theological constructions of Church Fathers, representers of Greek-speaking patristics of the fourth – sixth centuries, within the framework of historico-philosophical perspectives and development of the concept of “intuition”.

The *object* of the present study are the texts of Fathers of the Church, representers of Greek-speaking patristics from the fourth to sixth centuries, and their philosophical visions.

The subject-matter of this study is religio-philosophical intuition in philosophico-theological discourses of Greek-speaking patristics of the fourth – sixth centuries.

The methodological foundation of the present dissertation study is general historico-philosophical analysis of sources as well as the historico-philosophical hermeneutics that serve the conceptual base for the rest of more specific methodological procedures.

Thus, the enfolding logic of the present study is a transition from the general historico-philosophical context to a more detailed one: the period of Greek-speaking Patristics 4th – 6th centuries, within the framework of which the place and significance of the phenomenon of intuition in the history of philosophy is treated as much as its religious connotations. Using the constructive method, in a general sense of this term, it is carried out an immediate constructing of the notions of the theory, which is structured by interconnections, when in course of content reflection activities one predicates come from the others. On its part it helps modelling a consistent structure of ontologico-gnoseological and soteriological visions of Church Fathers of the 4th – 6th centuries, tracing and defining general and essential features of the notion of religio-philosophical intuition within the framework of this historico-philosophical period.

The study clarifies the historical and theoretical background and immediate premises of the notion of religio-philosophical intuition within the framework of the Greek-speaking patristics of the 4th-6th centuries. In particular it focuses on: a) characteristics of relationships between philosophy and theology; b) the main trends in Greek-speaking patristic discourse; c) socio-political and spirituo-practical factors that stimulated the development of theological thought, and played the key-role in becoming of the fundamental statements of Christian doctrine, such as the Trinitarian doctrine, Christology, and soteriology (the doctrine of salvation).

In order to specify the subject-matter of this study, as well as for its correct understanding, I use linguistic text analysis to define linguistic and conceptual components of the term “intuition”.

New Findings.

For the first time:

– it is defined a terminological field within which there are formed and acquire their system connections precise and univocal terms that characterise the concept of religio-philosophical intuition. Within the framework of Greek-speaking Christian orthodox discourse of the fourth – sixth centuries these semantic definitions are: “ἡ νοερὰ αἴσθησις” – “noera aesthesis / mental sense” that characterises the chief cognitive function of human mind that is “νοῦς”; “ἐπιβολή” – “epibolé / grasping or imposition” that expresses the functioning of dynamic energy of the mind; “διάκρισις” – “diácrisis / discernment /understanding” that is the consequence of right and fully-fledged activity of the contemplative force of the mind, which is understood by the Fathers of the Church as the spiritual wisdom.

– it is defined that the main tendencies and approaches to the interpretation of religious intuition in Greek-speaking patristics of the fourth – sixth centuries were basically conditioned by Christian ontology, anthropology, and epistemology, as well as by the inner penchants and educational level of each particular author; the other factors that brought differences into the vision of the nature of knowledge, so that of intuition, is twofold approach in interpreting the idea of theosis (θέωσις).

– it is justified that religious intuition becomes possible, since according to patristic understanding the man is created in God’s image and after God’s likeness, so that he bears in himself the essential knowledge of God and His creation. Thus, using the inner knowledge (interiorisation, contemplation), in the mirror of his own soul, while it is already freed from passions, the man is able to reveal a wholesome and consistent understanding of Divine things as much as the spiritual perspectives of the created world.

– it is defined the components of conceptual field for the concept of religious intuition: “mind” – “νοῦς”, “cleansing”, “purification” – “κάθαρσις”, the “gift of discernment” or spiritual wisdom – «διάκρισις».

– it is stated that the notion of religious intuition within the framework of Greek-speaking patristics of the fourth – sixth centuries can be defined as an over-rational, noematic, and immediate contemplative force of human mind or the sense of the mind / mental sense that appear to be its initial, immediate and simple presence,

in which the moment of pre-reflexive consciousness and the moment of pre-reflexive perception of the world coincide due to the mind intention towards the object of knowledge that endows sudden grasps with a new meaningful consistency.

Proved and got the further development:

– the understanding that Christian ontology, anthropology, epistemology, and soteriology provide the ample grounds for the main aspects upon which raises the edifice of implicit structure of Greek-speaking Christian orthodox authors of the fourth – sixth centuries, providing the vision of the nature of intuitive knowledge.

– the idea that the diversity of views on intuition as well as the terminological series used to explain the phenomenon of intuition depended primarily from shifts of the types of thought and the language geography.

– the idea that Fathers and Doctors of the Church of the fourth – sixth centuries had deep understanding of the difference between Christian theology and philosophy, on the one hand, and the diversity of external to Christianity philosophical thought.

– the statement that the most important preconditions that stimulated the development of Christian orthodox theological and philosophical thought were socio-political, spiritual and practical factors. The main trends of the Greek-speaking patristic discourse in the fourth – sixth centuries were: a) hermeneutics of the Holy Scripture; b) dogmatic system; c) moral and ascetic literature. Within the framework of Greek-speaking patristic discourse there were formed such fundamental articles of Christian faith as the Trinitarian doctrine, Christology, and soteriology.

Theoretical and practical value of the study. The results of the present study enable a deeper understanding of religio-philosophical understanding of religio-philosophical intuition, its content and its meaning, as well as its place in the philosophico-theological systems and constructions of Church Fathers, the representatives of Greek-speaking patristics of the fourth – sixth centuries. Philosophico-theological justification and explanation of the phenomenon of intuition in the works of the authors of stated period allow incorporating their ideas into contemporary philosophical discourse, along with its new interpretation, say, making it relevant for an immediate use in the contemporary circumstances. The materials of

the study can also be used for preparing normative courses and special courses in philosophy, history of philosophy, history of Ukrainian philosophy and the foreign culture.

Key words: anthropology, catharsis, Church Fathers, contemplation, diacrisis, insight, intuition, mind, noema, Patristics, phronesis, sagacity, synergy, understanding.

НАУКОВІ ПРАЦІ, В ЯКИХ ОПУБЛІКОВАНІ ОСНОВНІ НАУКОВІ РЕЗУЛЬТАТИ ДИСЕРТАЦІЇ

**Публікації у фахових наукових періодичних виданнях за напрямом,
за яким підготовлено дисертацію, що індексуються у наукометричних
базах Google Scholar, Index Copernicus International**

1. Верланов Д. С. Патристичний синтез: філософія і теологія в контексті грекомовної патристики IV – VI ст. / Д.С. Верланов // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія: Філософія. Вип. 799. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2018. – С.75-82. (0,6 др.а.).

2. Верланов Д. С. Ареопагітичний корпус як джерело філософії Ніколи Кузанського / Д.С. Верланов // Гілея (науковий вісник). – 2019. – Вип. 146. – С.21-25. (0,6 др.а.).

3. Верланов Д. С. Феномен інтуїції в історії античної думки / Д.С. Верланов // Гілея (науковий вісник). – 2019. – Вип. 148. – С.41-46. (0,5 др.а.).

4. Верланов, Д. С. «Золотий вік святоотцівської писемності»: грекомовний патристичний дискурс IV–VI ст. / Д.С. Верланов // Грані (науково-теоретичний альманах). – 2019. – 22(6). – С.22-30. (0,8 др.а.).

5. Верланов Д. С. Інтуїтивна природа віри / Д.С. Верланов // Гілея (науковий вісник). – 2020. – Вип. 152 (№ 1). – С.99-103. (0,6 др.а.).

**Публікації у наукових періодичних виданнях інших держав за
напрямом, за яким підготовлено дисертацію**

1. Verlanov Dmytro. Επιστημολογία του Michael Polanyi και η σχέση της με τη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Αριστοτέλη / D. Verlanov // Богословље (Часопис Православног богословског факултета Универзитета у Београду). – Т. 78/2 (2019). – С.180-190. (0,5 др.а.).

Опубліковані праці, які додатково відображають наукові результати дисертації

1. Философия С. Н. Булгакова в российской, украинской и греческой историографии: матеріали Всеукраїнської наукової конференції [«Історія філософії у вітчизняній духовній культурі»], (Полтава, 27–28 листопада 2015 р.) / – Полтава: ООО «АСМІ», 2016. – Вип. 12. – С. 191-196. (0,3 др.а.).

2. Бенедикт Спіноза про три можливі різновиди метафізики: тези Міжнародної наукової конференції [«Метафізичний дискурс у філософії: історія і сучасність»], (Львів, 10 – 11 лютого 2017 р.) – Львів: Видавництво «Ліга-Прес», 2017. – С.102-105. (0,1 др.а.).

3. Гносеологічні предикати в філософії Миколи Кузанського: тези 69-а наукової конференція професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Том 3. (Полтава, 19 квітня – 19 травня 2017 р.) – Полтава: ПолтНТУ, 2017. – С.256-258. (0,1 др.а.).

4. Поняття дискурсивної і інтуїтивної ясності в філософії Іммануїла Канта: тези 70-ої наукової конференції професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Том 3. (Полтава, 23 квітня – 12 травня 2018 р.) – Полтава: ПолтНТУ, 2018. – С.311-312. (0,1 др.а.).

5. Роль інтуїції в епістемології Майкла Полані: тези 71-ої наукової конференції професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Том 2. (Полтава, 22 квітня – 17 травня 2019 р.) – Полтава: ПолтНТУ, 2019. – С.358-359. (0,1 др.а.).

6. Протиставлення понять особи й індивіда в філософії Христоса Яннараса: тези VII міжнародної науково-практичної конференції [«Людина, суспільство, комунікативні технології»], (Харків-Лиман, 26 – 27 червня 2019 р.) – Харків-Лиман, 2019. – С.163-164. (0,1 др.а.).

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1 ОГЛЯД ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ З ДОСЛІДЖУВАНОЇ ТЕМИ. МЕТОДОЛОГІЯ ТА МЕТОДИКА ДОСЛІДЖЕННЯ	14
1.1. Огляд джерельної бази та літератури дослідження.....	14
1.2. Методологія та методика дослідження.....	25
Висновки до першого розділу.....	35
Список використаних джерел до розділу 1	37
РОЗДІЛ 2 ІСТОРИЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ «РЕЛІГІЙНА ІНТУЇЦІЯ» У КОНТЕКСТІ ГРЕКОМОВНОГО ПАТРИСТИЧНОГО ДИСКУРСУ IV–VI СТ.. ПОНЯТТЯ «ІНТУЇЦІЯ».....	48
2.1. Становлення та розвиток поняття «інтуїція». Філософсько-лінгвістичний аналіз.....	48
2.2 «Патристичний синтез»: філософія і теологія у контексті грекомовної патристики IV–VI ст.	91
2.3. «Золотий вік святоотцівської писемності»: грекомовний патристичний дискурс IV–VI ст.	100
Висновки до другого розділу	110
Список використаних джерел до розділу 2	115
РОЗДІЛ 3 ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ІНТУЇЦІЇ У КОНТЕКСТІ ГРЕКОМОВНОГО ПАТРИСТИЧНОГО ДИСКУРСУ IV–VI СТ.....	125
3.1. Головні тенденції та підходи до інтерпретації релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст.	125
3.2. Обґрунтування релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст.....	132

3.3. Релігійно-філософські імплікації релігійної інтуїції у теологічних побудовах представників християнського грекомовного дискурсу IV-VI ст.	170
Висновки до третього розділу.....	185
Список використаних джерел до розділу 3	187
ВИСНОВКИ.....	192
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	196
ДОДАТКИ.....	214
Додаток А.....	214
Додаток Б	217

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. З моменту зародження філософської думки існувало уявлення про особливий устрій та первинні пізнавальні здібності людського ума або інтелекту, що дають, на відміну від логічно влаштованого мислення, істинне знання начал (ἀρχή) суцього, яке, зі свого боку, є основою теоретичного знання. Не принципи побудови теорії, а принципи «побудови» інтелекту, що створює теорію, були в центрі філософської уваги до самого початку Нового часу. За творчим початком в людині, що проявляється в таких здібностях, як безпосереднє осягнення вихідних ідей та істин теоретичного знання, схоплення суті проблеми та її розв'язання, передбачення майбутніх подій, – і все це без допомоги доказів і дискурсивного мислення, – затвердилась у Нові часи назва «інтуїція» – загальноживане й дотепер поняття, що з'явилося в результаті протиставлення внутрішнього ідеалізованого образу предмета та ізолюваного від суб'єкта предмета ідеалізації, який можливо побачити тільки «очами розуму». До цієї події, – «розділення» на суб'єкт і об'єкт, – ми безумовно зустрічаємо розмаїття понять і термінів, що намагаються визначити й описати феномен інтуїтивного пізнання. В античний період такі спроби були обумовлені різним розумінням природи й механізмів функціонування цього явища, а також несхожими мовними традиціями. Епоха християнської патристики безумовно не стала винятком. Поняття інтуїції не витісняється з релігійної гносеології отців Церкви їх особливим світоглядом, а навпаки, знаходить в патристиці своє філософсько-теологічне обґрунтування, набуваючи у такий спосіб цілком релігійного значення. В теологічних побудовах отців Церкви поняття «релігійної інтуїції» передає особливий релігійний досвід, який пов'язаний з осягненням онтологічних принципів буття через такі здібності людської душі, як віра, містичне прозріння та мудрість, що є критерієм духовного досвіду.

Дослідження феномену інтуїції у світлі грекомовної патристичної думки IV-VI ст., допоможе реконструювати імпліцитну форму гносеологічних

поглядів отців Церкви, а також місце, що займала інтуїція в структурі цих поглядів. Виявлення фундаментальних установок в обґрунтуванні релігійно-філософської інтуїції отцями Церкви, зі свого боку, сприятиме цілісному розумінню, як самого феномену інтуїції, так і її місця в процесі становлення філософської думки.

Очевидно, що від вирішення цих питань, далеко не в останню чергу, залежить можливість вірного використання здобутків святоотцівської творчості на сучасному ґрунті, формулювання нових відповідей на запити й виклики сьогодення.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дослідження виконано згідно з темою науково-дослідної роботи «Сучасні та історико-філософські підвалини буття суспільства в контексті антропологічного виміру глобалізму» (державний реєстраційний номер 0119U100402) кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

Актуальність теми загострюється відсутністю наукової розробки теми.

Упродовж всієї історії філософської думки інтуїція була об'єктом уваги багатьох мислителів і важливою ланкою в їх філософських та наукових побудовах. Проте в науковій історіографії, окрім окремих згадок, ми не знаходимо ґрунтовних досліджень, які б розглядали проблему інтуїції саме в контексті грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст. Тому дослідження феномену інтуїції у світлі східної патристичної думки, де інтуїція отримує релігійне забарвлення, допоможе реконструювати імпліцитну форму гносеологічних поглядів отців Церкви, а також місце, що займала інтуїція в структурі цих поглядів. Безпосереднє звернення до першоджерел – текстів грекомовних отців Церкви – допоможе визначити семантику поняття «релігійна інтуїція», а також термінологічний ряд, що виражав це поняття (головний зміст, сенс і конотації) у контексті грекомовного патристичного дискурсу. Виявлення фундаментальних установок в обґрунтуванні релігійної інтуїції отцями Церкви, зі свого боку, сприятиме цілісному розумінню, як

самого феномену інтуїції, так і її місця в процесі становлення філософської думки.

Джерельною базою даного дисертаційного дослідження є праці таких отців Церкви – представників грекомовної патристики IV-VI ст., як св. Атанасій Олександрійський, св. Василій Великий, св. Григорій Богослов, св. Григорій Ниський, св. Амфілохій Іконійський, св. Ісідор Пелусіот, св. Іоан Золотоустий, св. Кирило Олександрійський, блаженний Теодорит Кирський, св. Єпіфаній Кіпрський, св. Марк Діадох Фотикійський, святі Макарій та Антоній Великі, Леонтій Візантійський, Діонісій Псевдо-Ареопагіт.

Грунтовні дослідження патристичної доби IV – VI ст. належать таким дослідникам, богословам та історикам філософії, як С. Пападопулу, В. Фідас, протоієрей Георгій Флоровський, В. М. Лоський, І. В. Попов, протоієрей Іоан Мейендорф, архімандрит Кіпріан Керн, С. Філосо, Д. Цаміс, І. Муцулас, Х. Арабадзіс, П. Христу, В. В. Болотов, А. И. Бриллиантов, А. А. Спаський, А. І. Сидоров, К. Морескіні, свящ. Вадим Леонов, свящ. Василій Зеньковський та багато інших.

На тему співвідношення філософії та теології писали такі автори як Ж. Даніелу, Е. Жільсон, Й. Гессен, Ж. Пепін, Е. Хатч, Г.О. Вольфсон, Е. Гоффман, В. Йегер, Е. Иванка, А. Д. Нок, Х. Ранер, К. Тресмонтант, У. Бонанате, М. Сімон, Е. Мейерінг, Г. Пападопулу, С. Аверінцев, С. Пападопулу та ін.

Серед досліджень, які безпосередньо або опосередковано торкаються теми релігійної інтуїції, можна назвати праці таких філософів і богословів, як Ф. О. Голубинський, Ф. Г. Якоби, С. Керкегор, І. В. Кирєєвський, Л. М. Лопатін, Є. М. Трубецької, В. С. Соловйов, В. І. Несмелов, священник Павло Флоренський, М. О. Лоський, О. Ф. Лосєв.

Роздуми на тему інтуїтивного пізнання ми знаходимо у античних авторів Піфагора, Платона, Аристотеля, Епікура, Цицерона, Плотіна, Прокла, Ямвліха тощо.

В західній патристики про інтуїцію говорять Августин і Боецій; в схоластиці Середньовіччя – Блаженний Дунс Скот, Уільям Оккам, Бернарда Клервоський та інші; у філософії раннього Ренесансу – Микола Кузанський.

В раціоналізмі Нового часу інтуїція відображає вищу когнітивну здібність людського розуму і носить інтелектуальний характер (Р. Декарт, Б. Спіноза, Лейбніц, Д. Локк, Д. Юм). Інтуїція можлива не тільки за допомогою розуму, а й чуттєвого споглядання та віри (Г. Гаман та Г. Якобі, І. Кант). Дуалістичну інтерпретацію інтуїції ми знаходимо у Г. Гегеля.

В філософії інтуїтивізму можна виділити дві основні течії: перша – це філософія Анрі Бергсона; друга – пов'язана з російською філософією, а саме з Миколою Лоським.

Інтуїтивізм розвивали також російські філософи С. Л. Франк, Є. М. Трубецької, французькі неотомісти Е. Жильсон, Ж. Марітен та ін., Представники німецької феноменологічної школи М. Шелер та Н. Гартман.

Інтуїтивізм в етиці виділився у ХХ ст. в самостійну філософську течію і набув особливого поширення в Англії (Девід Росс, Джордж Мур).

В марксистській філософії проблемами інтуїції займався відомий радянський філософ В. Ф. Асмус, який досліджував роль інтуїції в сучасній філософії і математиці.

Дослідження феномену інтуїтивного пізнання представлені також в працях таких мислителів, як М. Бунге, Е. Гуссерль, Д. Гільдебранд, С.Л. Катречко, Б. Кроче, Е. Левінас, А. Налчаджян, М. Полані, П. Штрук, К. Юнг та багато інших.

Серед сучасних досліджень необхідно відзначити об'ємну працю А. С. Карміна.

Спроба вирішити і обґрунтувати цю проблематику, допоможе сформулювати поняття релігійно-філософської інтуїції, що, зі свого боку, збагатить наші уявлення про природу такого гносеологічного явища, як інтуїтивне пізнання.

Мета дослідження. Дане дисертаційне дослідження має на меті виявити фундаментальні установки в обґрунтуванні релігійно-філософської інтуїції, особливості її розуміння та її місце у філософсько-теологічних побудовах отців Церкви – представників грекомовної патристики IV-VI ст. – у контексті історико-філософської перспективи розвитку поняття «інтуїція».

Для досягнення мети дослідження потрібно розв'язати **наступні завдання:**

- визначити семантику понять «інтуїція» і «релігійна інтуїція» та термінологічний ряд, що виражав ці поняття (головний зміст, сенс і конотації) у контексті грекомовного патристичного дискурсу IV-VI ст.;
- уточнити роль філософії у формуванні грекомовного патристичного синтезу IV-VI ст.;
- виділити головні риси та ключові пункти у становленні грекомовного патристичного дискурсу IV-VI ст.;
- визначити головні тенденції та підходи до інтерпретації релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст.;
- проаналізувати обґрунтування релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст.;
- проаналізувати можливі релігійно-філософські імплікації релігійної інтуїції у теологічних побудовах представників християнського грекомовного дискурсу IV-VI ст..

Об'єктом дослідження є тексти отців Церкви – представників грекомовної патристики IV-VI ст., їх релігійно-філософський світогляд.

Предметом дослідження є релігійно-філософська інтуїція у філософії грецької патристики IV-VI ст.

Теоретико-методологічною основою дослідження виступає історико-філософській аналіз джерел, а також історико-філософська герменевтика, що слугують концептуальною основою для більш конкретних методологічних приписів. В основі герменевтичного методу даного дисертаційного дослідження лежать чотири «канони» інтерпретації Еміліо Бетті, два з яких

відносяться до об'єкта інтерпретації і два до суб'єкта. Це канон автономії об'єкта, що інтерпретується; канон цілісності, або смислової зв'язності; канон актуальності розуміння; канон герменевтичної смислової відповідності, або адекватності розуміння.

Зазначені позиції використовуються як аналітична схема для дослідження святоотцівських текстів з метою спрямування процесу дослідження, впорядкування його загальної структури, а також обґрунтування та об'єктивування отриманих результатів.

Більш конкретним методологічним приписом є лінгвістичний аналіз, зокрема два його конкретні методи: історико-описовий, який дозволяє показати процес становлення терміна, та дефініційний метод, при застосуванні якого визначаються значення термінів, а також порівнюються ознаки понять, що фігурують у дефініціях близьких термінів. Останній метод окрім аналізу тексту передбачає також аналіз словникових дефініцій, який мінімізує змістовно-смисловий склад і створює базу для подальшого вивчення концепту.

Процес дослідження також вимагає застосування певних загальнонаукових логічних операцій. Прийоми абстрагування, ідеалізації, моделювання, формалізації, аналізу та синтезу, класифікації та типології застосовуються на всіх етапах дослідження.

Таким чином, логікою розгортання дослідження стає перехід від загального історико-філософського контексту до більш конкретного, а саме періоду грекомовної патристики з IV по VI ст., в рамках якого досліджується місце і значення феномена інтуїтивного пізнання в його релігійній конотації. За допомогою конструктивного способу, в загальному сенсі цього методологічного підходу, здійснюється безпосереднє конструювання смислових концептів теорії, яка структурується явними зв'язками, коли одні предикати в ході змістовних міркувань як би виникають з інших.

У формуванні позиції автора з досліджуваної теми значну роль відіграли історико-філософські, історико-теологічні й історико-світоглядні розробки Аристотеля, М. Кузанського, В. Несмелова, П. Флоренського, О. Лосева, С.

Булгакова, С. Франка, Е. Бетті, М. Мамардашвілі, М. Полані, В. Фидаса, С. Аверінцева та ін.

Застосування даної методології дозволило отримати результати дослідження, що мають ознаки **наукової новизни** й конкретизуються у наступних положеннях, що виносяться на захист:

Вперше:

– визначене термінологічне поле, в межах якого формуються та набувають системних зв'язків точні та однозначні терміни, що характеризують поняття релігійно-філософської інтуїції. Такими семантичними дефініціями, в контексті грекомовного дискурсу IV – VI ст. виступають терміни «ἡ νοερά αἴσθησις» – «ноερά ёстесі / умне чуття», що характеризує головну пізнавальну функцію людського ума – «νοῦς»; «ἐπιβολή» – «епіболé / схоплення/накладання», що виражає механізм функціонування рухомої енергії ума; «διάκρισις» – «діакрісіс / розрізнення/розуміння», як наслідок правильної та повноцінної діяльності споглядальної сили ума, що в святоотцівській традиції набуває значення духовної мудрості.

– визначено, що головні тенденції та підходи до інтерпретації релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст. зумовлені насамперед християнською онтологією, антропологією та гносеологією, а також власним внутрішнім устроєм і рівнем зовнішньої освіти автора; іншими факторами, що розмежовують погляди на природу пізнання, а тим самим і на інтуїцію, є подвійний підхід до інтерпретації ідеї обоження (θεώσις) людини.

– обґрунтовано, що релігійна інтуїція стає можливою, оскільки в святоотцівському розумінні людина є Образом і Подобою Бога, а тому сама в собі несе необхідні знання про Бога та Його творіння. Тобто через внутрішнє ведення (інтеріоризація споглядання), в очищеному від пристрастей дзеркалі душі, людині відкривається цілісні розуміння, як Божественних речей, так і духовних перспектив тварного світу.

– визначені складові концептосфери поняття релігійна інтуїція: «ум» – «νοῦς», очищення – «κάθαρσις», дар розрізнення, або духовна мудрість – «διάκρισις».

– сформульоване поняття релігійної інтуїції у контексті грекомовної патристики IV – VI ст., яку можна визначити як надраціональну, ноематичну та безпосередню споглядальну силу людського ума, або «умне чуття», що своїм первинним, наявним та простим констатуванням, в якому момент дорефлексійної самосвідомості та момент дорефлексійного сприйняття дійсності співпадають, через націленість (інтенцію) свідомості на об'єкті пізнання, раптовими схопленнями формує нову смислову цілісність.

Підтверджено та набуло подальшого розвитку:

– розуміння, що головними аспектами, на яких ґрунтується імплікаційна структура поглядів грекомовних отців Церкви IV-VI ст. на природу інтуїтивного знання, є християнська онтологія, антропологія, гносеологія та сотеріологія.

– уявлення про те, що розмаїття поглядів на інтуїцію, а також термінологічний ряд, що використовувався для пояснення феномену інтуїції, залежали насамперед від зміни типів мислення та мовної географії.

– уявлення про те, що отці та вчителі християнської Церкви IV – VI ст. мали глибоке розуміння повної відмінності між двома величинами: християнством та зовнішньою різноманітністю думки.

– твердження, що найважливішими передумовами, що стимулювали розвиток богословської думки, були соціально-політичні та духовно-практичні фактори. Головними напрямками грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст. є екзегеза Святого Письма, формування догматичної системи та створення морально-аскетичної літератури. В своїй літературній спадщині Отці сформулювали такі фундаментальні положення християнської віри, як тріадологія, христологія та сотеріологія.

Теоретичне значення дослідження полягає у встановленні ролі та місця релігійної інтуїції у житті та творчості отців Церкви – представників

грекомовної патристики IV-VI ст., що дає змогу по-новому поглянути на здобутки Отців Церкви, сприяє більш адекватній оцінці їх творчої спадщини у історико-філософській перспективі.

Практичне значення одержаних результатів. Результати дисертаційного дослідження уможливають більш глибоке розуміння «релігійної інтуїції», її зміст та сенс, а також місце, яке посідала релігійна інтуїція у філософсько-теологічних системах та побудовах отців Церкви – представників грекомовної патристики IV-VI ст.. Філософсько-теологічне обґрунтування релігійної інтуїції у отців Церкви зазначеного періоду дає змогу залучити їх ідеї до сучасного філософського дискурсу й сформулювати їх нову інтерпретацію, так би мовити, актуалізувати для безпосереднього застосування у сучасних умовах. Матеріали дисертаційного дослідження також можуть бути використані у підготовці нормативних курсів та спецкурсів з філософії, історії філософії, історії вітчизняної та зарубіжної культури.

Особистий внесок дисертанта. Дисертаційне дослідження має самостійний характер. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дослідження. Результати дисертаційного дослідження пройшли апробацію на таких конференціях: Всеукраїнська наукова конференція: «Історія філософії у вітчизняній духовній культурі». Полтава, 27–28 листопада 2015 р.; Міжнародна наукова конференція: «Метафізичний дискурс у філософії: історія і сучасність». Львів, 10 – 11 лютого 2017 р.; «69-а наукова конференція професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету». Полтава, 19 квітня – 16 травня 2017 р.; «Ювілейна 70-а наукова конференція професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету». Полтава, 23 квітня – 12 травня 2018 р.; «71-ої наукової конференції професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Полтава, 22 квітня – 17 травня 2019 р.; «Людина, суспільство, комунікативні технології: VII

міжнародна науково-практична конференція». Харків-Лиман, 26 – 27 червня 2019 р.

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження опубліковані у 6 статтях (5 з яких надруковані в індексованих українських виданнях з філософських наук; 1 надрукована в індексованому закордонному виданні з філософських наук). Загальний обсяг публікацій складає 3,1 друкованих аркушів.

Структура роботи. Структура й обсяг дисертаційного дослідження обумовлені його метою й завданнями. Дисертація складається з вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний зміст роботи викладений на 170 сторінках, доповнених 57 сторінками списку використаних джерел та додатків (загальний обсяг дисертації – 227 сторінок). Список використаних джерел містить 220 позицій..

РОЗДІЛ 1

ОГЛЯД ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ З ДОСЛІДЖУВАНОЇ ТЕМИ. МЕТОДОЛОГІЯ ТА МЕТОДИКА ДОСЛІДЖЕННЯ

Об'єктом дослідження є період грекомовної патристики IV – VI ст., що зі свого боку обумовлює релігійну конотацію предмету історико-філософських пошуків – визначення природи інтуїтивного пізнання. Проте цей факт не заважає розкривати поняття релігійної інтуїції саме з історико-філософських позицій. Навпаки, в даному контексті він тільки і знаходить цілісне обґрунтування. «Золотий вік» святоотцівської писемності – це поворотний момент у становленні європейської думки, що завершує тисячолітню історію еллінізму, та з якого проростає новий ментальний простір усієї подальшої європейської культури. У цій історичній спадкоємності одна думка ніби проростає з іншої; дослідження цих процесів дає змогу, за допомогою історико-філософського аналізу та його допоміжних методів, простежити внутрішній зв'язок між мисленнєвими парадигмами. Зі свого боку це допомагає визначити загальні ознаки досліджуваного предмета, а отже розв'язує проблему його ідентифікації та формулювання в контексті означеного періоду. Однією з найважливіших задач, що стоїть перед істориком філософії, – зазначає найпомітніший новогрецький історик філософії та учень Шеллінга Нікос Котз'яс (1814 – 1885), – є дослідження внутрішнього органічного зв'язку між філософськими парадигмами: «Історичне повинно стати основою філософського, філософське вказувати на начала, внутрішній зв'язок та розвиток систем» [124, с. 9].

1.1. Огляд джерельної бази та літератури дослідження

Не існує такого завдання, – говорить Іван Ільїн (1883 – 1954), – зобразити предмет інакше, ніж він є насправді [24, с. 21]. А тому історик філософії повинен піклуватися тільки про вірність предмету дослідження. Запорукою

такої прихильності достовірності результатів наукових пошуків виступає насамперед історіографія запитуваної теми та її джерельна база, що складають фундаментальну площину, в якій лежить горизонт розуміння досліджуваного питання.

Об'єктом даного дослідження є поворотний період в історії європейського мислення, а саме епоха грекомовної патристики з IV до VI століття. В підручниках з історії філософії цьому періоду приділяється мало уваги. Зазвичай відразу переходять до західної патристики в особі блаженного Августина, а через нього до схоластичної філософії та Нових часів. Та ж доля спіткала й предмет цього дослідження, а саме проблему інтуїтивного пізнання в його релігійній конотації. Упродовж всієї історії філософської думки проблема феномену інтуїції була предметом уваги багатьох мислителів і важливою ланкою в їх філософських побудовах. Проте проблема саме релігійної інтуїції або не розглядалась взагалі, або з'являлась тільки в окремих згадках, і то в рамках власних філософських поглядів. Тож для історика філософії завдання простежити витоки цього поняття залишається актуальним. Кращим же матеріалом для таких досліджень слугує саме той період, коли християнське богослов'я набуло свого найвищого оформлення, тобто у «Золотий вік» святоотцівської грекомовної писемності. В цю епоху були сформульовані такі фундаментальні положення християнської віри, як тріадологія, христологія та сотеріологія. Філософсько-теологічні побудови християнських авторів «Золотого віку» сприяли формуванню як середньовічної думки, так і подальшому пошуку нових шляхів у філософії та теології.

Основні та ґрунтовні дослідження патристичної доби IV – VI ст., безумовно, належать дослідникам-богословам. В їх працях святоотцівські тексти аналізуються з різних сторін: богословської, історичної, філологічної, філософської тощо. Серед найважливіших та фундаментальних праць на тему східної патристики можна назвати двотомну «Патрологію» (перший том – 1977; другий том – 1990) грецького богослова Стиліана Пападопулу (1913 – 2012), який не тільки аналізує життя, діяльність і літературну спадщину отців та

вчителів Церкви, але, що головне, залишає під кожною окремо взятою темою список відповідних різномовних досліджень, починаючи з XIX століття і закінчуючи моментом написання своєї фундаментальної праці [127; 128].

Інший відмий грецький богослов, що зробив помітний внесок у розвиток церковної історичної науки, Власіос Фідас (1936), в контексті систематичного та предметного викладення історичного життя Церкви, розглядає і творчу діяльність святих отців. Його тритомна «Церковна історія», що багато разів перевидавалася, обіймає період від заснування християнської Церкви до сьогодення (до 2014 року) [130].

Зазначені дослідження є нині найактуальнішими грекомовними працями з патрології та церковної історії і слугують науковими посібниками для майбутніх богословів, що навчаються у грецьких університетах.

Серед помітних дослідників східної патристики необхідно відзначити насамперед роботи богослова, філософа та історика протоієрея Георгія Флоровського (1893-1979). Його книги «Східні отці IV століття» та «Візантійські отці V-VIII ст.» – підсумок багаторічної роботи над історією святоотцівської думки. Вони зробили його відомим патрологом. В основі богослов'я отця Георгія лежить ідея «неопатрістичного синтезу», що розуміється як творче, з урахуванням сучасного філософського досвіду, повернення до святоотцівської традиції [61, 62].

Проповідником «неопатрістичного синтезу» стає ще один відомий богослов, син філософа М. О. Лоського, Володимир Миколайович Лоський (1903 – 1958). Для нашого дослідження особливо цікава його книга «Боговедення» (1962 – видана після смерті), в якій мислитель здійснює аналіз святоотцівських гносеологічних поглядів. Згідно з В. Лоським, Богопізнання є вищим смыслом людського буття, що відкривається людині тільки через осягнення самої себе, своєї сутності, неповторності та призначення. Ця праця є важливою для розуміння основоположних принципів християнської гносеології, проте ми не знаходимо у ній конкретних відсилок до теми релігійної інтуїції [36].

Неможливо обійти увагою «Праці з патрології» професора та мученика Іоана Васильовича Попова (1867 – 1938), головна ідея яких є ідея обоження як провідна інтенція усього грецького святоотцівського богослов'я [49]. А також курс лекцій з патристики отця Іоана Мейендорфа (1926 – 1992), що був прочитаний у Свято-Володимирівській семінарії (Нью-Йорк) в 1979 – 1981 роках, та згодом виданий під назвою «Введення у святоотцівське богослов'я» [39]. Працю архімандрита Кіпріана Керна (1899-1960) «Золотий вік святоотцівської писемності», в якій церковний історик розглядає літературну спадщину великих Кападокійців, Дідима Сліпця, святителя Кирила Ієрусалимського та преподобного Макарія Єгипетського [29].

У 2013 році вийшла книга священника Вадима Леонова «Основи православної антропології». В цій праці системно викладається православне вчення про людину на основі Святого Письма та святоотцівській літературі. Автор визначає основні антропологічні теми та богословські обґрунтовує їх у світлі Православ'я.

На додаток можна згадати авторів, у фокусі дослідницької уваги яких знаходилась тема патристичного дискурсу. Це греки С. Філосо [132], Д. Цаміс [129], І. Муцулас [125], Х. Арабадзіс [123], П. Христу [133] та росіяни В. В. Болотов [9], А. І. Бриліантов [10], А. А. Спаський [55], А. І. Сидоров [51, 52], С. С. Аверінцев [2] та багато інших.

Сучасне дослідження проблеми співвідношення філософії та теології в контексті грекомовної патристики ми зустрічаємо у італійського науковця Клаудіо Морескіні (1938) в його опусі «Історія патристичної філософії» (*Storia della filosofia patristica*), що вийшов у 2004 році. Головним посилом його книги є те, що дискусія навколо питання щодо відношень між філософією та теологією повинна концентруватись не на факті еллінізації, а скоріше на способі й мірі, відповідно до яких вона себе проявила [40]. Актуальними працями на цю тему є також твори богослова і філософа священника Василя Зеньковського «Основи християнської філософії» та «Історія російської філософії», в яких автор на основі вчення отців Церкви про необхідність відновлення втраченої єдності

духу через Церков приходять до перегляду всіх філософських систем у світлі християнства. Свої погляди Зеньковський називає «досвідом християнської філософії» [22, 23].

На тему співвідношення філософії та теології писали також і такі автори як Ж. Даніелу [89], Е. Жільсон [94], Й. Гессен [102], Ж. Пепін [109], Е. Хатч [101], Г.О. Вольфсон [122], Е. Гоффман [103], В. Йегер [121], Е. Иванка [105], А. Д. Нок [108], Х. Ранер [113], К. Тресмонтант [120], У. Бонанате [87], М. Сімон [117], Е. Мейерінг [106], Г. Пападопулу [126], С. Аверінцев [2], С. Пападопулу [127; 128] та ін.

Щодо спроб філософськи та богословськи сформулювати поняття релігійної інтуїції, то їх не так багато. Серед таких досліджень можна назвати працю М. О. Лоського (1870 – 1965) «Чуттєва, інтелектуальна та містична інтуїція». Філософ називає релігійну інтуїцію містичною, та формулює її як бачення конкретно-ідеальних начал. Релігійна інтуїція виписується М. О. Лоським в межах його філософських поглядів, а саме, слугує моментом його логічно обґрунтованої філософської системи. До того ж приклади, якими надихається мислитель, підчерпнуті не з святоотцівської традиції часів становлення християнської теології, а із житій західних святих пізнього середньовіччя [37].

Про релігійну інтуїцію пише й священник Павло Флоренський (1882 – 1937) у своїй дисертаційній роботі «Стовп і утвердження істини». Він називає Істину інтуїцією-дискурсією. Її інтуїтивність полягає в тому, що вона дана як факт і є кінцевою інтуїцією, а дискурсивність – в можливості її пізнати [61].

Головною ж роботою на тему релігійної інтуїції в її богословсько-філософському обґрунтуванні, на думку автора даного дослідження, є твір російського богослова та філософа В. І. Несмелова (1863 – 1937) «Віра і знання з точки зору гносеології». Автор досліджує природу релігійної віри і визначає її як основоположну форму пізнання, що має характер безпосередності. Тобто релігійна віра за Несмеловим – це інтуїтивне пізнання Божого Буття та Божої присутності у світі [44].

Серед досліджень, які безпосередньо або опосередковано займаються темою релігійної інтуїції, можна назвати праці таких філософів і богословів, як Ф. О. Голубинський [16], Ф. Г. Якоби [12], С. Керкегор [28], І. В. Киреевський [30], Л. М. Лопатін [34], Є. М. Трубецької [59], В. С. Соловйов [53, 54], О. Ф. Лосєв [35].

Недостатність розробки питання релігійної інтуїції, а також відсутність досліджень на тему релігійної інтуїції саме в контексті грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст., свідчать про невирішеність й актуальність цього питання.

Щодо загальних поглядів на феномен інтуїтивного пізнання в рамках історико-філософської думки, то вони є найрозмаїтіші.

Концепції змістовно близькі до поняття інтуїції, або згадки про інтуїтивне пізнання, ми знаходимо вже у античних авторів, таких як Піфагор [104], Платон [48], Аристотель [72], Епікур [90], Цицерон [107].

Серед указаних авторів слід виділити праці Аристотеля (385 – 323 до Різдва Христового), в яких ми знаходимо вчення про ум, що виникає та існує як особливий пізнавальний стан, що не підвладний логічно влаштованому мисленню. Цю думку Аристотеля свого часу засвоїли, як античні філософи, так і християнські автори, зробивши її авторитетним методом пізнання.

Особливе місце поняття інтуїтивного споглядання займає в побудовах неоплатоніків. В працях Плотіна (205 – 270) – «Еннеади» [110], Прокла (412 – 485) – «Коментарі до платонівського Парменіда» [112], Ямвліха (245/280 – 325/330) – «Про єгипетські містерії» [71] та ін., ми знаходимо розсипом посіяні міркування про інтуїцію, яку неоплатоніки визначають як споглядальну силу розумної душі, що схоплює присутність Єдиного в світобудові, осягає єдність суцього, а також ознаки загальних ідей, які немовби «проглядаються» скрізь наявне буття.

В західній патристиці визначення інтуїції і сам термін «інтуїція», що використовується для позначення інтуїтивного пізнання, ми вперше зустрічаємо у блаженного Августина (358 – 430). Святий, найвищим та

безпомилковим спогляданням (*visionis*) називає саме інтуїцію ума. Він пояснює інтуїцію в цілком платонічній традиції, коли говорить, що споглядання умосяжних об'єктів відповідно до їх вічних образів (ідей) є розумною інтуїцією ума – «*rationalis mentis intuitu*» (*intuitus* – пильно, уважно дивитися, миттєво осягати) [76, с. 171, 997].

Северин Боецій (477 – біля 525), в останній своїй праці «Розрада від філософії» – «*Philosophiae consolationis*» визначає інтуїцію як інтелігенцію Божественного Ума, що проникливим Своїм поглядом охоплює форму усіх речей [86, с. 388]. Людський ум, зі свого боку, наслідує наскільки можливо божественні споглядання, – говорить Боецій у трактаті «Про Трійцю» – «*De Trinitate*» [85, с. 1249].

В схоластиці Середньовіччя (наприклад, Уільям Оккам [47]) та філософії раннього Ренесансу (Микола Кузанський [45; 46]) релігійна інтуїція набуває філософського обґрунтування. У своїй основі вона розуміється цілком у дусі західної патристики, але кожний автор додає до її розуміння власні корективи.

В раціоналізмі Нового часу інтуїція відображає вищу когнітивну здібність людського розуму і носить інтелектуальний характер (Р. Декарт [19], Б. Спіноза [56], Лейбніц [57], Д. Локк [33], Д. Юм [69]). Інтуїція можлива не тільки за допомогою розуму, а й чуттєвого споглядання та віри (Г. Гаман та Г. Якобі [12], І. Кант [25]). Дуалістичну інтерпретацію інтуїції ми знаходимо у Г. Гегеля [14].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. виникає нова філософська течія, яка отримала назву «інтуїтивізм». Цей напрямок вважає інтуїцію найдостовірнішим засобом пізнання і відкидає формалізацію акта пізнання в інших філософських напрямках.

В інтуїтивізмі можна виділити дві основні течії: перша – це філософія Анрі Бергсона [8; 9], для якої є характерним протиставлення інтуїції і інтелекту. Інтуїція у Бергсона – це безпосереднє переживання предмета, що осягає інтимну його сутність; друга – пов'язана з російською філософією, а саме з Миколою Лоським, про якого ми вже згадували вище [37].

Інтуїтивізм в етиці виділився у ХХ ст. в самостійну філософську течію і набув особливого поширення в Англії (Девід Росс [114; 115], Джордж Мур [42]).

Інтуїтивізм розвивали також російські філософи С. Л. Франк [64; 65], Є. М. Трубецької [59], французькі неотомісти Е. Жильсон [21], Ж. Марітен [38] та ін.; представники німецької феноменологічної школи М. Шелер [116] та Н. Гартман [13].

В марксистській філософії проблемами інтуїції займався відомий радянський філософ В. Ф. Асмус [3; 4], який досліджував роль інтуїції в сучасній філософії і математиці.

Дослідження феномену інтуїтивного пізнання представленні також в працях таких мислителів, як М. Бунге [11], Е. Гуссерль [18], Д. Гільдебранд [15], С.Л. Катречко [27], Б. Кроче [88], Е. Левінас [31], А. Налчаджян [43], М. Полані [111], П. Штрук [119], К. Юнг [70] та багато інших.

Серед сучасних досліджень необхідно відзначити об'ємну працю А. С. Карміна «Інтуїція. Філософські концепції і наукове дослідження», наскрізною темою якої є природа наукової творчості. В поясненні інтуїції Кармін відстоює позиції матеріалістичної філософії. Він протиставляє раціональну інтуїцію містичним та ірраціональним поглядам на інтуїцію (за словом автора). Кармін розрізняє когнітивні типи інтуїції, описує її механізми та визначає її роль у повсякденному житті та творчості [26].

Закінчивши огляд історіографії звернемось безпосередньо до тих джерел, що слугують основою дисертаційного дослідження. Матеріалом для розв'язання означеної проблеми є праці таких видатних християнських авторів – представників грекомовної патристики IV-VI ст., як св. Атанасій Олександрійський [Migne, тт. 25-28], св. Василій Великий [Migne, тт. 29-32], св. Григорій Богослов [Migne, тт. 35-38], св. Григорій Ниський [Migne, тт. 44-46], св. Амфілохій Іконійський [Migne, т. 31], св. Ісідор Пелусіот [Migne, т. 78], св. Іоан Золотоустий [Migne, тт. 47-64], св. Кирило Олександрійський [Migne, тт. 68-77], блаженний Теодорит Кирський [Migne, тт. 80-84], св. Єпіфаній

Кіпрський [Migne, тт. 41-43], св. Марк Діадох Фотикійський [50], святі Макарій [Migne, т. 34] та Антоній Великі [131], Леонтій Візантійський [Migne, тт. 86а-86b], Діонісій Псевдо-Ареопагіт [Migne, тт. 3-4].

Джерелом оригінальних текстів, до яких звертається дисертант в процесі дослідження, є видатна багатотомна праця Жака-Поля Міня «*Patrologia Graeca*» – відредагована збірка творів отців Церкви й різних світських авторів, написаних на грецькій койне та візантійській (середньогрецькій) мові. Складається з 161 тому, надрукованих у 1857 – 1866 роках в Католицькій типографії Міня.

У працях святих отців безумовно не можливо знайти теоретично обґрунтованої концепції інтуїції. Проте уважний аналіз їх творів відкриває такі гносеологічні аспекти, що можна імпліцитно сформулювати як інтуїтивне пізнання. Наприклад, у трактатах «Слово на язичників» [75], «Чотири слова проти аріан» [74], а також «Про явлення у плоті Бога Слова» [73] святителя Атанасія Олександрійського (293 – 373) визначаються основні принципи за якими людина спроможна пізнавати Бога, світ і саму себе. Таке пізнання святитель Атанасій називає безпосереднім спогляданням, властивим людині з часів коли остання перебувала в раю.

Іншим важливим джерелом для розуміння інтуїції в контексті грекомовної патристики є праці Кападокійців, що явили своєю творчістю велич богословської думки, залишивши після себе такі засади, на яких понині ґрунтується догматичне вчення Православної Церкви.

Лідер кападокійського кола Святитель Василій Великий (330-378) – геніальна постать в історії богословської думки – заснував кападокійське богослов'я, що було продовженням нікейсько-атанасієвського, і яке доповнили й розширили інші кападокійці – святителі Григорій Ниський та Григорій Богослов.

Погляди Василія Великого на гносеологічні питання розсіяні багатьма його творами: в трактатах «Проти Евномія» [77], «Про устрій людини» [78], в тлумаченнях псалмів та епістолярній спадщині, особливо в «малому

богословському трактаті» – цикл листів до святителя Амфілохія Іконійського [79], в різних бесідах та аскетичних творах [80, 81, 82, 83, 84]. Погляди святителя на природу пізнання мають важливе та визначне значення для формулювання поняття релігійної інтуїції.

Вчення про душу як дзеркало, що в первинній своїй чистоті мало змогу споглядати Бога, розкриває святитель Григорій Ниський (бл. 335 – бл. 394). Він розвиває вчення про інтеріоризацію пізнання, тобто про шлях до Бога через саму людину. Ведення (θεωρία – споглядання) Божественного відкривається в чистоті серця, в дзеркалі очищеної душі [96, с. 365-368]. Головними працями Григорія Ниського, що мають гносеологічне значення, стали його трактати «Про життя Мойсея» [97], «Про душу та воскресіння» [95], «Коментарі на Пісні Пісень» [99] та ін. [98, 100].

Як і у вищезазначених отців Церкви у святителя Григорія Богослова роздуми на тему Богопізнання розсіяні по багатьом його творам та віршам. Найважливіше місце у творчості святителя Григорія займають «Слова про Богослов'я» (Слова 27-31), що були присвячені догмату Троїчності та принесли Григорію славу богослова. Квінтесенцією вчення святителя Григорія про Богопізнання є думка про те, що споглядання умом незбагненності Божої і є пізнання Божої сутності, але не в тому сенсі, якою ця сутність є, але в тому, що вона існує. Великою заслугою Григорія Богослова, – зауважує Р. В. Щипіна, – є те, що він назавжди визначив формулу християнської гносеології як пізнання Бога за діями та Його непізнаванність за Єством [67, с. 106].

На відміну від отців кападокійців невідомий автор *Corpus Aegoragiticum*, який називав себе Діонісієм Ареопагітом – першохристиянським єпископом міста Афін, використовує ідею непізнаванності Божої, як проміжну ланку в пізнанні й сходженні до Божественної Єдності, або Єдиного. Його сходження до Бога є виходом за межі ума – нестямою, тобто ум повинен вийти за межі себе щоб пізнати Бога, який знаходиться у «темряві», поза будь-яким розумінням [93, с. 997-1000]. Його думка є важливим моментом для розрізнення тенденцій у розумінні граничних можливостей у Богопізнанні. В

Corpus Areopagiticum входять такі трактати як «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про божественні імена», «Про містичне богослов'я» [91; 92; 93].

В морально-аскетичній літературі особливе місце посідають святі Макарій (300-391) – «Духовні бесіди» [118], та Антоній Великі (251-356) – «Про добрі звичаї та святе життя, у 170 главах» [131]. Дослідження поглядів отців аскетів є важливим для вивчення питання інтуїтивного пізнання, оскільки ніхто так, як вони не занурювався у глибини людського духу, не споглядав тонкощі внутрішнього духовного устрою людини.

Також декілька слів необхідно сказати й про святого Марка Діадоха Фотикійського (400-500). Про життя цього чудового богослова мало відомо. Проте твори, що залишились після нього, відрізняються глибиною та висотою духу. До нас дійшли його «Слово аскетичне», «Слово на Вознесіння Господнє» та трактат «Проти аріан» [50]. В працях Марка Діадоха вперше зустрічається згадка про умну молитву, а також він визначає споглядальну силу ума як «умне чуття» – «αἴσθησις νοερά».

Основні положення гносеології вищезазначених отців підкріплюються творами таких християнських авторів, як св. Амфілохій Іконійський (339 – 394), св. св. Іоан Золотоустий (+ 407), св. Єпіфаній Кіпрський (310 – 403), св. Ісідор Пелусіот (370 – 449), св. Кирило Олександрійський (378 – 444), блаженний Теодорит Кирський (393 – 457), Леонтій Візантійський (480 – 543).

Отці Церкви IV – VI століть у своєму богослов'ї спираються, як на Святе Письмо, так і на авторитет Священної Традиції, яке на протязі трьох попередніх століть зберігало і плекало вчення про Святу Трійцю. Отці надихалися творами своїх попередників, таких як Юстин Філософ (100 – 165) [Migne, т. 6], Климент (150 – 215) [Migne, тт. 8-9], Оріген (184 – 253) [Migne, т. 11-17] Олександрійські, ІрENEЙ Ліонський (народився у 130 році) [Migne, т. 7], Теофіл Антіохійський (†183/5) [Migne, т. 6], Діонісій Великий (кінець II століття – 265) [Migne, т. 10] та інші.

Відомими авторами, які систематизували та поширили нікейсько-атанасієвське та кападокійське богослов'я, а також здобутки морально-аскетичної літератури, є св. Максим Сповідник (+ 662) [Migne, тт. 90-91], св. Іоанн Дамаскін (676-749) [Migne, тт. 94-96], св. Іоанн Синайський (579-649) [Migne, тт. 88] та ін.

Як ми бачимо, актуальність теми загострюється відсутністю наукової розробки теми. В науковій історіографії, окрім окремих згадок, ми не знаходимо ґрунтовних досліджень, які б розглядали проблему інтуїції саме в патристичну добу. Тому дослідження феномену інтуїції у світлі грекомовної патристичної думки IV-VI ст., допоможе реконструювати імпліцитну форму гносеологічних поглядів отців Церкви, а також місце, що займала інтуїція в структурі цих поглядів. Безпосереднє звернення до першоджерел – текстів грекомовних отців та вчителів Церкви – допоможе визначити семантику поняття «релігійна інтуїція», а також термінологічний ряд, що виражав це поняття (головний зміст, сенс і конотації) у контексті грекомовного патристичного дискурсу. Виявлення фундаментальних установок в обґрунтуванні релігійної інтуїції отцями Церкви, зі свого боку, сприятиме цілісному розумінню, як самого феномену інтуїції, так і її місця в процесі становлення філософської думки.

1.2. Методологія та методика дослідження

Усні традиції передаються від покоління до покоління, але з часом зазнають змін; події одного разу відбувшись вже не змінюються, але поступово уходять в забуття. У вихорі мінливості єдиним достовірним свідком подій та думок залишається текст. Для історико-філософського дослідження він є первинною реальністю. Проникнути в цю реальність – значить досягти максимально правильного розуміння. «Збагнути філософський смисл, закладений у Твір його Автором, – пише Вілен Горський, – одне з важливіших завдань, яке виконує історик філософії» [17, с. 20-21]. Проте в процесі

осягнення змістовного світу такої сталої форми як текст, виникає проблема достовірної його інтерпретації, мета якої є уникнення необмеженого зміщення смислів. Запорукою виступає «традиційна» критика тексту, що надає, на відміну від «нової» герменевтики [66, с. 58], методологічні гарантії і не дозволяє «аналітику впасти в галюцинацію власного дискурсу» [60, с. 146].

В ХХ столітті в горнилі наукової дискусії щодо загальної теорії герменевтики загартовуються принципи націлені забезпечити об'єктивність інтерпретації і захистити останню від деконструктивістського її розуміння, в якому інтерпретація передбачає відхід від авторського замислу та необмежену кількість смислових прочитань. Італійській правознавець та філософ Еміліо Бетті в своїх дослідженнях питань розуміння та тлумачення смислосмістовних форм пропонує «герменевтичні канони», що, на його думку, спроможні захистити об'єктивність результатів інтерпретації [8, с. 28]. Вчений виділяє чотири основних «канони» інтерпретації, два з яких відносяться до об'єкта інтерпретації і два до суб'єкта. Це канон автономії об'єкта, що інтерпретується; канон цілісності, або смислової зв'язності; канон актуальності розуміння; канон герменевтичної смислової відповідності, або адекватності розуміння.

Герменевтичний метод, який береться за основу дослідження – є історико-філософською герменевтикою, оскільки, як зазначає Н. В. Мотрошилова, «історія філософії як історична саморефлексія філософії завжди є тільки інтерпретація історико-філософського процесу» [41, с. 8-9]. Використовуючи зазначені позиції як аналітичну схему для дослідження святоотцівських текстів, ми сподіваємося, що обраний нами шлях, або іншими словами метод, допоможе спрямувати процес дослідження, впорядкувати його загальну структуру, а також обґрунтувати та об'єктивувати отримані результати. У підрозділі 3.2. – «Обґрунтування релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст.» – застосовується герменевтичний метод з метою обґрунтування релігійної інтуїції в грекомовних християнських авторів IV-VI ст..

За допомогою аналізу та синтезу гносеологічних поглядів отців християнської Церкви IV-VI ст., була змодельована цілісна структура їх онтологічно-гносеологічних поглядів, що, зі свого боку, дало змогу виявити імплікації релігійної інтуїції у теологічних побудовах християнських авторів патристичної доби. В результаті було з'ясовано, що Богопізнання, як воно розуміється християнськими авторами – представниками грекомовної патристики IV – VI ст., є «релігійною інтуїцією», характерними рисами якої є первинність та безпосередність сприйняття, як трансцендентної, так і матеріальної реальності.

Головними аспектами на яких ґрунтується імплікаційна структура поглядів грекомовних християнських авторів IV-VI ст. на природу інтуїтивного знання є християнська онтологія, антропологія, гносеологія та сотеріологія.

Святоотцівські тексти не є об'єктом тільки богословської рефлексії. Як і будь-які інші пам'ятки писемності їх можна досліджувати з погляду текстології, філології, історії-філософії тощо. Деякі святоотцівські тексти, – пише А. И. Сидоров, – органічно входять в контекст історії філософії, а тому до них можна застосовувати певний філософський підхід [52, с. 6]. Більше того, інколи буває складно розмежувати філософські інтенції і богословський дискурс. Тому для історика філософії, який приступає до дослідження святоотцівських текстів маючи вихідними саме філософські положення, важливо орієнтуватися і в теологічному просторі, як для уникнення змішання філософського й богословського елементів, так і для уникнення однобокої інтерпретації. У параграфі 2.2. ««Патристичний синтез»: філософія і теологія у контексті грекомовної патристики IV–VI ст.» аналізується творча спадщина отців Церкви, з метою з'ясування характеру відносин між філософією та теологією у контексті грекомовної патристики IV–VI ст..

Дослідження філософсько-теологічних побудов отців і вчителів Церкви IV – VI ст. показало, що отці мали глибоке розуміння повної відмінності між двома величинами: християнством і зовнішньою різноманітністю думки. Істина для християнського богослова вже дана в Об'явленні, тим самим знімалось

багато питань, що хвилювали уми античних мислителів. Тож отці звертаються до філософії не з цілю віднайти істину, яка їм була вже відкрита, а для осмислення віри, як особисто для себе, так і для її обґрунтування в полемічних й апологетичних цілях, а також в процесі формування догматів Церкви.

Вирішуючи певні дослідницькі задачі (у нашому випадку це дослідження проблеми інтуїтивного пізнання), історик філософії необхідно звертається до загального історико-філософського контексту, виписує його, так би мовити, цілісну панораму. Це звернення насамперед продиктоване певною методологічною метою: по-перше, виявити та визначити істотні та загальні ознаки предмета дослідження, що складають зміст відповідного поняття (його основне значення), і які б, незалежно від зміни типів мислення, незалежно від різних форм вираження цього поняття в різних мовах, а інколи й в рамках однієї мови, зберігали б стійке смислове значення, утворювали незмінну основу досліджуваного поняття (ця дія гарантує «впізнаваність», або «ідентифікацію», предмета дослідження). По-друге, простежити «перехід» предмету дослідження від однієї мисленнєвої парадигми до іншої. Цей «перехід» стає можливим через внутрішній зв'язок між філософськими системами, через органічне проростання однієї мисленнєвої парадигми з іншої, що є закономірним явищем смислоформування. «Генетично це «ознайомлення» зі світом», – пише С. Л. Франк, – «це «орієнтування» у ньому відбувається так, що, виходячи з безпосередньо оточуючого нас середовища, із вже звичного нам змісту нашого «оточення», ми намагаємося оволодіти усім новим і подальшим за допомогою цих нам вже знайомих, тобто логічно фіксованих як «поняття», елементів» [65, с. 186-187]. Маючи на озброєнні зазначені позиції, як передумову проведення аналітичної роботи з текстом, ми звертаємося безпосередньо до об'єкту нашого дослідження – грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст. У підрозділі 2.1 «Становлення та розвиток поняття «інтуїція». Філософсько-лінгвістичний аналіз» поводить історико-філософський огляд побудов інших філософів, починаючи з античних часів і закінчуючи сьогоденням, з метою виявлення ступеня спорідненості їх ідей з ідеями представників грекомовної патристики.

Також в контексті історико-філософського аналізу визначаються загальні та істотні ознаки, що складають зміст поняття «інтуїція». Серед підходів до розуміння природи інтуїтивного пізнання виділяються два основних: інтуїція як раціональна функція і інтуїція як до-раціональне явище. а) Ознаками інтуїції як до-раціонального явища є її природність, надлогічність, досвід, безпосередність та раптовість, цілісність сприйняття. б) Ознаками інтуїції як раціонального феномена є природність, раціональність, чуттєвість, досвід, раптовість. В розділі проводиться порівняльний аналіз між відмінностями та схожостями двох основних варіантів розуміння інтуїції в історії філософської думки.

Перше, що необхідно пам'ятати приступаючи до розгляду такого матеріалу як текст – це те, що останній має свої власні права й не може бути тільки читацькою рецепцією. Дослідник не може з мінімальної схожості зробити вигідні йому висновки, будувати власні пояснювальні гіпотези. Якими б не були вихідні положення, текст повинен зберігати свою незалежність. «Якими б не були цілі дослідження», – писав Бахтін, – «вихідним пунктом може бути тільки текст» [5, с. 474]. Для збереження коректності інтерпретації Еміліо Бетті (як вже зазначалось вище) пропонує *канон герменевтичної автономії об'єкта*, який пояснює у такий спосіб: «Якщо смислосмістовні форми, що виступають як предмет тлумачення, по суті є об'єктивація духу, і, насамперед, виклад думки, то ясно, що вони повинні розумітись згідно об'єктивованому в них чужому духу» [8, с. 28-29]. Іншими словами, в текст як смислосмістовну форму, шуканий сенс повинен не «вноситись» інтерпретатором, а «виноситись». Поготів, що запорукою цього виступає сам текст, який завжди має буквально значення – перше, що приходить на ум, тобто очевидне значення тексту [60, с. 146-149]. Навіть якщо текст має алегоричний, або метафоричний, характер, він обмежується власним контекстом та інтенцією, а також завжди має певного адресата. Цими обмеженнями дослідник включається в стратегію вербальної структури тексту, тим самим блокуються деякі інвестиції, які він може внести в текст.

Богословські тексти завжди мають певного адресата, тобто звертаються до конкретного типу читача. Таким читачем, для християнських авторів, є насамперед християнська спільнота, а також зовнішні опоненти (наприклад, назва трактату «Слово на язичників» святителя Атанасія Олександрійського говорить сама за себе). Тексти, зазначає Умберто Еко, містять явну інформацію про конкретного читача: «Створюючи текст, його автор застосовує ряд кодів, які приписують виразам, що використовуються їм, певний зміст. При цьому автор (якщо він призначає свій текст для комунікації) повинен виходити з того, що комплекс застосовуваних їм кодів – такий же, як і у його можливого читача. Інакше кажучи, автор повинен мати на увазі якусь модель можливого читача (М-Читач), який, як передбачається, зможе інтерпретувати вирази, що сприймаються, точно в такому ж дусі, в якому письменник їх створював» [68, с. 17]. Тобто, автор використовує ті самі коди (контекст), як і у його адресата. Крім цього, тип читача залежить і від інтенції тексту, яка є комунікативним наміром автора. Інтенція тексту грає в аналізі найважливішу роль. Вона є основою виявлення значення тексту, тим самим звужуючи кількість можливих інтерпретацій [60, с. 157]. Що стосується інтенцій (намірів) християнських авторів, то вони обумовленні найперше їх внутрішніми релігійними потребами, а також зовнішнім соціально-політичним контекстом. Святоотцівська думка рухалась у трьох основних напрямках: тлумачення Священних текстів, формування догматичної системи та створення морально-аскетичної літератури. До цих напрямків ще можна додати апологетичні тексти та епістолярну спадщину. У підрозділі 2.2. – «Золотий вік святоотцівської писемності»: грекомовний патристичний дискурс IV–VI ст.» – аналізується період відомий як «Золотий вік святоотцівської писемності», з метою визначення головних напрямів за якими відбувався грекомовний патристичний дискурс IV–VI ст..

В процесі дослідження з'ясовано, що найважливішими передумовами, які стимулювали розвиток богословської думки, були соціально-політичні та духовно-практичні фактори. Головні напрями грекомовного патристичного

дискурсу IV – VI ст. – це тлумачення Священних текстів, формування догматичної системи та створення морально-аскетичної літератури. В своїй літературній спадщині Отці формулюють такі фундаментальні положення християнської віри, як тріадологія, христологія та сотеріологія.

Також, як параметр інтерпретації виступає і внутрішня узгодженість тексту, яку Бетті називає *канонм цілісності або смислової зв'язаності*, і який вимагає від інтерпретатора співвіднесення частини й цілого для пояснення об'єкта тлумачення [8, с. 30-37]. Цей герменевтичний метод запропонував ще блаженний Августин. Суть його полягає в тому, що інтерпретація будь-якого фрагменту тексту повинна узгоджуватись з контекстом. Тобто, якщо інтерпретація фрагменту суперечить іншим частинам тексту, то від неї необхідно відмовитись, і навпаки [1, с. 163]. Якщо б не існувало внутрішньої логіки вільного ядра тексту – писав Бахтін, – текст не можливо б було визнати та прийняти [5, с. 477].

Як для ідентифікації предмета дослідження, так і для правильного його розуміння, окрім зазначених підходів, необхідно вживається і більш конкретний методологічний засіб – лінгвістичний аналіз тексту. Ця необхідність продиктована проблематикою дослідження – питанням про природу інтуїтивного пізнання в контексті грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст.. Вище ми вже говорили про актуальність визначення ознак досліджуваного поняття. Наразі мова йде не про поняття, а про термін, що це поняття називає. Часто поняття та термін прийнято вважати синонімами, проте дослідники цього питання наполягають на їх різниці. На відміну від «поняття», яке визначається як мисленнева форма, що віддзеркалює певну сукупність загальних та істотних ознак предмету/тів, «термін» є лексичною одиницею, що поєднує у собі два компоненти: лінгвістичний та понятійний [58, с. 79-81]. Для розуміння сутності терміна важливо проаналізувати його семантичну структуру, а також, як і у випадку з поняттям, встановити істотні ознаки терміна. Для цього і потрібен лінгвістичний аналіз, зокрема два його конкретні методи: історико-описовий, який дозволяє показати процес становлення

терміна, та дефініційний метод, при застосуванні якого визначаються значення термінів, а також порівнюються ознаки понять, що фігурують у дефініціях близьких термінів [32, с. 144-145]. Останній метод окрім аналізу тексту передбачає також аналіз словникових дефініцій, який мінімізує змістовно-смісловий склад і «створює базу для подальшого вивчення концепту» [20, с. 70-73]. Важливо зазначити, що дисертаційне дослідження ґрунтується на першоджерелах – оригінальних текстах християнських авторів IV – VI ст., що зі свого боку збільшує можливість достовірної інтерпретації. У підрозділі 2.1. – «Становлення та розвиток поняття «інтуїція». Філософсько-лінгвістичний аналіз» – визначається семантика понять «інтуїція» і «релігійна інтуїція», та термінологічний ряд, що виражав ці поняття (головний зміст, сенс і конотації) у контексті грекомовного патристичного дискурсу IV-VI ст.. В результаті застосування перелічених методів ми визначили, що терміни, які ми знаходимо у язичницьких та християнських авторів для позначення феномена інтуїтивного пізнання, не були етимологічними відповідниками терміну «інтуїція», який ми вперше зустрічаємо у Августина [76, с. 171]. Термінологічний ряд, що використовувався для пояснення феномену інтуїтивного пізнання, як античними, так і християнськими авторами, залежав насамперед від мовної географії, а також зміни типів мислення. Серед термінів, що пояснювали безпосереднє знання або були близькими за значенням до цього поняття, слід виділити наступні: латинські – «de divinatio», «divino instinctus», «instinctu divino afflatusque», «praesentio», «prudentiam», «sagacitas», «intuitus»; грецькі – «μαντεία», «προϋνώσκω», «πρόληψις», «ἀρχίνοια», «πνεύμα αἰσθήσεως», «ἐπιβολή», «ἢ νοερά αἴσθησις», «διάκρισις».

Щодо християнських авторів, то вони для пояснення інтуїтивного пізнання використовують терміни «ἐπιβολή», «διάκρισις», «ἢ νοερά αἴσθησις», «intuitus». Зокрема коли мова йде про дії людського ума. Якщо ж це стосується Божественних дій відносно людини, то отці Церкви використовують інші терміни, такі як «ἔλλαμψις» – «осяяння», «φωτισμός» – «освітлення» чи «καταυγάζω» – «опромінювати, висвітлювати».

Умовою будь-якого наукового дослідження є його актуальність. За Бетті дослідження – це не просто сухий виклад фактів, а актуалізація досліджуваної ідеї у власному історичному житті. «Все, що опановує наш дух, тим самим залучається до вже існуючого світу наших уявлень та понять», – пояснює Бетті *канон актуальності розуміння* [8, с. 40-41]. Тобто реконструкція досліджуваної ідеї, окрім визначення її неповторного місця в історії – це завжди новий синтез, що дозволяє усвідомити, або інтегрувати, ідею в простір власного життєвого розуміння. Історику філософії, – продовжує цю думку Іван Ільїн, – «належить опанувати досліджувану систему зсередини: прийняти її в себе, втратити себе в ній і засвоїти її так, немовби вона була його власним творінням, – засвоїти її стиль, її акт і її зміст» [24, с. 17]. Подібне налаштування дослідника на співзвуччя з думкою автора тексту, з його духом, Бетті називає *канонм герменевтичного смислової відповідності* [8, с. 117-121]. Зазначене є актуальним і щодо святоотцівської спадщини, але з маленьким зауваженням, що коли ми говоримо про патристику, ми говоримо не про одного єдиного персонажа історії філософської думки, а про цілий ряд видатних авторів. На відміну від багатьох філософських систем, де авторитет мислителя обумовлюється оригінальністю його думки в процесі філософського пошуку, істина в патристиці – це надбання не індивідуальне, а колективне. Вчення отців знаходиться у згоді зі Священною Традицією християнської Церкви й воліє для себе максимальної єдиновидності, єдиного духу. «Згода святих отців між собою», отже, є найважливішим джерелом авторитету [41, с. 235]. Для історика філософії ця «згода» між християнськими авторами є гарантом достовірності інтерпретації.

Окрім зазначених методів використовуються і певні загальнонаукові логічні операції. Прийоми аналізу, синтезу, абстрагування, ідеалізації, моделювання та формалізації, застосовуються на всіх етапах дослідження. При цьому, абстрагування й ідеалізація застосовані для виділення головних рис досліджуваної проблематики. В основі аналізу та синтезу лежать принципи дедукції й індукції, що тісно переплітаються. За допомогою аналізу

відбувається відкриття імпліцитної структури поглядів християнських авторів патристичної доби на проблему інтуїтивного пізнання. У дослідженні особливостей операція синтезу стає у пригоді для встановлення зв'язків між концептами – смисловими частинами, дослідженими шляхом синтезу, відтворення картини загального світогляду й, конкретно, філософсько-теологічних поглядів Отців Церкви щодо феномену інтуїції, виявлення ступеню спорідненості їх ідей з подібними побудовами інших філософів. Моделювання, в основі якого лежить принцип аналогії у поєднанні з компаративним методом, дозволяє зробити низку проміжних висновків щодо релігійно-філософських імплікацій релігійної інтуїції у теологічних побудовах християнських авторів – представників грекомовної патристики IV-VI ст., які не отримали належного розвитку в концепціях Отців Церкви, втім, є достатньо розробленими у творчості інших, концептуально близьких до них мислителів. Принципи наукової класифікації та типології так чи інакше також застосовуються упродовж всієї роботи й уможливають максимально точно й компактно викладення загальних висновків як у окремих підрозділах, так і у розділах й роботі в цілому.

Таким чином, логікою розгортання дослідження стає перехід від загального історико-філософського контексту до більш конкретного, а саме періоду грекомовної патристики IV – VI ст., в рамках якого досліджується місце і значення феномена інтуїтивного пізнання в його релігійній конотації. За допомогою конструктивного способу, в загальному сенсі цього методологічного підходу, здійснюється безпосереднє конструювання смислових концептів теорії, яка структурується явними зв'язками, коли одні предикати в ході змістовних міркувань як би виникають з інших. У підрозділі 3.3. – «Релігійно-філософські імплікації релігійної інтуїції у теологічних побудовах представників християнського грекомовного дискурсу IV-VI ст.» – аналізується можливі релігійно-філософські імплікації релігійної інтуїції у теологічних побудовах представників християнського грекомовного дискурсу IV-VI ст..

У формуванні позиції автора з досліджуваної теми значну роль відіграли історико-філософські, історико-теологічні й історико-світоглядні розробки Аристотеля, М. Кузанського, В. Несмелова, П. Флоренського, О. Лосєва, С. Булгакова, С. Франка, Е. Бетті, М. Мамардашвілі, М. Полані, В. Фидаса, С. Аверінцева та ін.

Висновки до першого розділу

1. Проведений історіографічний аналіз дає змогу констатувати актуальність й недостатню розробленість обраної теми дослідження.

В науковій історіографії, окрім окремих згадок, ми не знаходимо ґрунтовних досліджень, які б розглядали проблему інтуїції саме в патристичну добу. Тому дослідження феномену інтуїції у світлі грекомовної патристичної думки IV-VI ст., допоможе реконструювати імпліцитну форму гносеологічних поглядів християнських авторів, а також місце, що займала інтуїція в структурі цих поглядів. Безпосереднє звернення до першоджерел – текстів грекомовних християнських авторів – допоможе визначити семантику поняття «релігійна інтуїція», а також термінологічний ряд, що виражав це поняття (головний зміст, сенс і конотації) у контексті грекомовного патристичного дискурсу. Виявлення фундаментальних установок в обґрунтуванні релігійної інтуїції християнськими авторами, зі свого боку, сприятиме цілісному розумінню, як самого феномену інтуїції, так і її місця в процесі становлення філософської думки.

2. Методологічною базою даного дисертаційного дослідження є загальний історико-філософській аналіз джерел, а також історико-філософська герменевтика, що слугують концептуальною основою для більш конкретних методологічних приписів. В основі герменевтичного методу даного дисертаційного дослідження лежать чотири «канони» інтерпретації Еміліо Бетті, два з яких відносяться до об'єкта інтерпретації і два до суб'єкта. Це канон автономії об'єкта, що інтерпретується; канон цілісності, або смислової

зв'язності; канон актуальності розуміння; канон герменевтичної смислової відповідності, або адекватності розуміння.

Зазначені позиції використовуються як аналітична схема для дослідження святоотцівських текстів з метою спрямування процесу дослідження, впорядкування його загальної структури, а також обґрунтування та об'єктивування отриманих результатів.

Більш конкретним методологічним приписом є лінгвістичний аналіз, зокрема два його конкретні методи: історико-описовий, який дозволяє показати процес становлення терміна, та дефініційний метод, при застосуванні якого визначаються значення термінів, а також порівнюються ознаки понять, що фігурують у дефініціях близьких термінів. Останній метод окрім аналізу тексту передбачає також аналіз словникових дефініцій, який мінімізує змістовно-смиловий склад і створює базу для подальшого вивчення концепту.

Процес дослідження також вимагає застосування певних загальнонаукових логічних операцій. Прийоми абстрагування, ідеалізації, моделювання, формалізації, аналізу та синтезу, класифікації та типології застосовуються на всіх етапах дослідження.

Таким чином, логікою розгортання дослідження стає перехід від загального історико-філософського контексту до більш конкретного, а саме періоду грекомовної патристики з IV по VI ст., в рамках якого досліджується місце і значення феномена інтуїтивного пізнання в його релігійній конотації. За допомогою конструктивного способу, в загальному сенсі цього методологічного підходу, здійснюється безпосереднє конструювання смислових концептів теорії, яка структурується явними зв'язками, коли одні предикати в ході змістовних міркувань як би виникають з інших.

Список використаних джерел до розділу 1

1. Августин блаженный, епископ Иппонский. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. – Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1835. – 355 с.
2. Аверинцев С. С. «Наша философия» (восточная патристика IV – XI) Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. – К.: Дух і літера, 2006. – 912 с.
3. Асмус В. Ф. Античная философия. Учебное пособие. Изд. 2-е, доп. – М.: «Высшая школа», 1976. – 544 с.
4. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVII – начало XX в.). Второе издание. – М.: «Мысль», 1965. – 312 с.
5. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Литературно-критические статьи. – М.: «Художественная литература», 1986. – 544 с.
6. Бергсон А. Письма / Избранное: Сознание и жизнь / Анри Бергсон; [пер. с фр.]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 399 с. – (Книга света).
7. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой; Вступ. ст. И. Блауберг. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с. – (Канон философии).
8. Бетти Эмилио. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 144 с.
9. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Том 3: История Церкви в период Вселенских Соборов. – Спб.: Типография М. Меркушева, 1913. – 341 с.
10. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. – М.: Директ-Медия. – 2014. – 441с.
11. Бунге М. Интуиция и наука. – М.: Проресс, 1967. – 188 с.
12. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / Сост. вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. – СПб.; 2006. – 487 с.

13. Гартман Н. К основоположению онтологии / Пер. с нем. Ю. В. Медведева под ред. Д. В. Скляднева. — СПб.: Наука, 2003. — 639 с. — (Слово о сущем).
14. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. Отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. — М.: Мысль, 1977. — 471 с. — (Филос. наследие).
15. Гильдебранд, Д. Что такое философия? — СПб.: Алетейя, 1997 г. — 373 с.
16. Голубинский Ф. А. Лекции философии. — М.: тип. Снегиревой, 1884. — 490 с.
17. Горський В. С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — 262 с.
18. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. — М.: Академический Проект, 2009. — 489 с. — (Философские технологии).
19. Декарт Р. Правила для руководства ума // Собр. соч. в 2 т.- Т. 1. — М.: Мысль, 1989.
20. Дементьева И. А. Дефиниционный анализ лингвокультурного концепта «generation» в английском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — Тамбов: «Грамота», 2015. № 8 (50): в 3-х ч. Ч. III. С. 70-73.
21. Жильсон, Этьен. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 496 с. — (Книга света)
22. Зеньковский В. В. История русской философии. — Харьков: Фолио; М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2001. — 896 с. (Серия «Антология мысли»).
23. Зеньковский В. В. Христианская философия. Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 1072 с.
24. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2-х томах, Т. 1. Учение о Боге / И. А. Ильин. - М.: Г.А. Леман и С. И. Сахаров, 1918. - 300 с.

25. Кант, Иммануил / Критика чистого разума; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – Москва: Издательство «Э», 2016. – 736 с. – (Антология мысли).
26. Кармин А.С. Интуиция. Философские концепции и научное исследование. М.: Наука. 2011. – 901 с.
27. Катречко С. Л. Интуиция в составе познавательной способности // Материалы III международной научно-теоретической конференции. Владимир, 2008. С. 93–98.
28. Керкегор С. Философские крохи / Пер. Д.А. Лунгиной под ред. В.Л. Махлина. Предисловие и комментарии Д.А. Лунгиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 192 с.
29. Керн, Киприан (Архимандрит). Золотой век святоотеческой письменности. – М.: Паломник, 1995. – 177 с.
30. Киреевский И. В. Критика и эстетика / Сост., вступ. Статья и примеч. Ю. В. Манна; Редкол.: М. Ф. Овсянников (пред.) и др. – М.: Искусство, 1979. – 439 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
31. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода/ Пер. с франц. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 752 с. (Серия «Книга света»).
32. Лейчик В. М. Терминоведение: Предмет, методы, структура. Изд. 4-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — 256 с.
33. Локк, Джон. Опыт о человеческом разумении / Сочинения в трех томах: Т. 2/Пер. с англ.; Ред-кол.: М. Б. Митин (пред.) и др. – М.: Мысль, 1985. – 560 с. – (Филос. наследие).
34. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. – М.: типолитогр. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1911. – 435 с.
35. Лосев А. Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 1086 с.

36. Лосский В. Н. Боговидение. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2006. – 759 с.
37. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. П. Поляков; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 400 с. – (Мыслители XX века).
38. Маритен Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии / Пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с., илл. (Серия «Книга света»)
39. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4-е, испр. и доп. – К.: храм прп. Агапита Печерского, 2002. – 360 с.
40. Морескини К. История патристической философии. — М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. – 864 с.
41. Мотрошилова Н. В. История философии: Запад—Россия—Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). 3-е изд. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000. – 480 с.
42. Мур Дж. Э. Принципы этики / Пер. с англ. Коноваловой Л. В. — Москва: Прогресс, 1984. — 326 с.
43. Налчаджян А. А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества). – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
44. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. – 120 с.
45. Николай Кузанский. О предположениях / Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
46. Николай Кузанский. О вершине созерцания / Сочинения в 2-х томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
47. Оккам, Уильям. Эпистемология / Избранное: Пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева под общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.

48. Платон. Диалог «Менон» // Собр. соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. Серия «Философское наследие». Т. 112
49. Попов И. В. Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II – IV вв. – Сергиев Посад, 2004. – 741 с.
50. Попов, К. Д. Блаженный Диадок (V-го века), епископ Фотики древнего Эпира, и его творения. Т. 1. Творения бл. Диодоха / К. Попов. – Киев: тип. И. И. Горбунова, 1903. – [2], XXXIV, 620 с., 5 л. ил. (Греческий текст, отредактированный по древним греческим рукописям, с предисловием, русским переводом, разночтениями, примечаниями и приложениями).
51. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). — М.: Сибирская Благовонница, 2011. — 432 с.
52. Сидоров, А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. — М.: Сибирская Благовонница, 2011. — 528 с.
53. Соловьев В. С. Вера, разум и опыт. Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 111-129.
54. Соловьев В. С. Духовные основы жизни / Россия и вселенская церковь. - Минск, 1999. – 208-335 с.
55. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. – М.: Директ-Медия, – 2015. – 898 с.
56. Спиноза Б. Этика. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2016. – 336 с.
57. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. – СПб.: Наука, 2007. – 183 с. (Серия «Слово о сущем»).
58. Стожок Е. В. Термин, понятие и значение // Омский научный вестник. 2011. № 1 (95). С. 79-81.
59. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 656 с.

60. Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. — Мн.: "Пропилеи", 2000. — 200 с.
61. Флоренский П. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — Москва: Лепта, 2002. — 814 с. — Репринт: Москва: Путь, 1914.
62. Флоровский Георгий, Протоиерей. Восточные Отцы IV века. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. — 305 с.
63. Флоровский Георгий, Протоиерей. Византийские Отцы V—VIII вв. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. — 336 с.
64. Франк С. Л. Предмет знания / Душа человека. — СПб.: Наука, 1995. — 656 с.
65. Франк С. Л. Непостижимое / Сочинения. — М.: Издательство «Правда», 1990. — 608 с. (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).
66. Хазагеров Г. Г. Основы теории литературы: учебник / Г. Г. Хазагеров, И. Б. Лобанов. — Ростов н/Д: Феникс, 2009. — 316 с. — (Высшее образование).
67. Щипина Р.В. Григорий Нисский. Создание канона. Учебное пособие. СПб: Издательство «СПБКО», 2013. — 205 с.
68. Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2005. — 502 с.
69. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Сочинения в 2 т. Т. I/Пер. с англ. С. И. Церетели и др.; Вступ. ст. А. Ф. Грязнова; Примеч. И. С. Нарского. — 2-е изд., дополн. и испр. — М.: Мысль, 1996. — 733 с.
70. Юнг К. Психологические типы / Пер. с нем. Софии Лорие / Под ред. В Зеленского. — М.: «Университетская книга», 1998. — 720 с.
71. Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., комментарий и предисловие И. Ю. Мельниковой. — М.: Алетейа, 2004. — 208 с.
72. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 1. Front Cover. Aristotle, Immanuel Bekker. — Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. — 674 p.
73. Athanasius. Oratio de Incarnatione Verbi. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.25b. — Paris, 1884. — Col.95-198.

74. Athanasius. *Orationes adversus Arianos*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.26. – Paris, 1857. – Col.12-525.
75. Athanasius. *Oratio sive contra gentes*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.25b. – Paris, 1884. – Col.3-96.
76. Augustini. *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1-221 vol. Vol.42. – Paris, 1865. – Col.129-173.
77. Basilius Caesariensis. *Contra Eunomium*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.29b. – Paris, 1857. – Col.497-773.
78. Basilius Caesariensis. *De hominis structura*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.10-38.
79. Basilius Caesariensis. *Epistolae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.32. – Paris, 1886. – Col.67-1113.
80. Basilius Caesariensis. *Homilia in Psalmum CXV*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.103-115.
81. Basilius Caesariensis. *Homiliae in Psalmos*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.29b. – Paris, 1857. – Col.209-494.
82. Basilius Caesariensis. *Homiliae et sermones*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.163-618.
83. Basilius Caesariensis. *Regulae fusius tractatae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.889-1051.
84. Basilius Caesariensis. *Regulae brevius tractatae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.1051-1321.
85. Boethius. *De unitate Trinitatis cum Gilberti Porretae commentario*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1-221 vol. Vol.64. – Paris, 1891. – Col.1247-1299.
86. Boethius. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

87. Bonanate, Ugo. I primi Cristiani e I filosofi greci. Scritti scelti [sec. II – IV]. Introduzione, traduzione e note a cura di Ugo Bonanate. Milano: Principate 1970. 160 p.
88. Croce B., Estetica come scienza dell' espressione e linguistica générale, Sesta edizione riveduta. Bari, 1928. – 560 p.
89. Danielou Jean. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, Aubier, 1944, 339 pages. (Théologie, II.)
90. Diogenis Laertii. De Clalorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Libri decem, ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit. – Paris, 1862. – 319, 182 p.
91. Dionysius Ariopagita. De divinis nominibus. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 585-996.
92. Dionysius Ariopagita. De ecclesiastica hierarchia // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 369-584.
93. Dionysius Ariopagita. De mystica theologia. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 997-1064.
94. Gilson-Ph. E. Boehner. Christliche Philosophie: von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. 3rd. Paderborn: Schoningh, 1954.
95. Gregorius Nyssenus. De Anima et Resurrectione. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col. 11-161.
96. Gregorius Nyssenus. De Virginitate. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col. 317-416.
97. Gregorius Nyssenus. De vita Moysis. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.44. – Paris, 1863. – Col.297-430.
98. Gregorius Nyssenus. Epistolae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col.999-1108.
99. Gregorius Nyssenus. Comentarius in Canticum Canticorum. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.44. – Paris, 1863. – Col.755-1120.

100. Gregorius Nyssenus. *Orationes.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col.431-999.
101. Hatch, Edwin. *The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church,* (The “Hibbert Lectures,” edited by Andrew Martin Fairbairn), London: Printed by C. Green and Son, 1897, 359 p.
102. Hessen J. *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung.* Leipzig 1956. 198 S. – 2., durchges. u. erg. Aufl. 1962. München 1962. 168 S.
103. Hoffman, Ernst. *Platonismus und christliche Philosophie.* Zürich und Stuttgart: Artemis-Verlag, 1960, 502 S.
104. Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria. *De vita Pythagorica liber: Graece et Latine / Porthyrius et Anonymus de Vita Pythagorae, cum notis variorum et Kiessling.* – Lipsiae, 1816. – 331 p.
105. Ivánka, Endre v., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964; 1 vol. in-8°, 496 p., I index.
106. Meijering E. P. *God being History. Studies in Patristic Philosophy.* Amsterdam-New-York, North-Holland-Elsevier, 1975, 185 p.
107. M. Tullii Ciceronis. *De Divinatione et De fato libri: cum omnium eruditorum annotationibus quas Ioannis Davisii editio ultima habet.* – Francofurti ad Moenum: Broenner, 1828. – 769 p.
108. Nock A.D. *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background.* New York: Harper & Row, 1964, 155 p.
109. Pépin Jean, *Théologie cosmique et théologie chrétienne.* Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 597 p.
110. Plotini *Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser. Primum accedunt Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophii solutiones (Scriptorum graecorum bibliotheca, Vol. 43).* – Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1855. – 579 p.

111. Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. – London: Published by Routledge, 1998. – 493 p.
112. Procli philosophi Platonici opera inedita [microform], quae primus olim e codd. mss. parisinis italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin. – Parisiis: Minerva, 1864. – 1332 p.
113. Rahner Cf. H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, Rhein Verlag, 1957. – 499 S.
114. Ross, W. D. *The Foundations of Ethics*. — Oxford: Clarendon Press, 1939. – 356 p.
115. Ross, William David. *The Right and the Good* (1946 reprint ed.). London: Oxford University Press, 1930. – 21 p.
116. Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle a.d. S., 1921. – 61 S.
117. Simon Marcel, *La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme* Paris, Arthaud, 1972. – 560 p.
118. SS. Macarii ambo, Aegyptius et Alexandrinus. *Homiliae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.34. – Paris, 1903. – Col.449-821.
119. Struck Peter T. *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Antiquity*. – Princeton, 2016. – 304 p.
120. Tresmontant, Claude, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*. Paris, Editions du Seuil, 1961, 754 p.
121. Werner, Jaeger. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1962, 154 p.
122. Wolfson H. A. *The philosophy of the Church Fathers, vol. I: Faith Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1956, 635 p.
123. Αραμπατζής X. A. *Χριστιανική γραμματεία και ερμηνεία Πατέρων*. – 1η έκδ. – Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2013. – 808 σ.

124. Κοτζιάς Νίκος. Ιστορία της φιλοσοφίας απο των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ'ημάς εις τέσσερις τόμους, τόμος πρώτος. – Αθήνα: τυπογραφείο «Μέδδοντος», 1876. – 548 σ.
125. Μουτσούλας Η. Δ. Εισαγωγή εις την Πατρολογία. – 1η έκδ. – Αθήνα: Γρηγόρη, 2009. – 246 σ.
126. Παπαδόπουλος Γεράσιμος. Η ελληνική φιλοσοφία ως προπαίδεια εις τον χριστιανισμόν. Αθήνα: τυπ. Πιγκουίνος, 1954, 8ο, σ. 258.
127. Παπαδόπουλος Γ. Σ. Πατρολογία (Πρώτος τόμος) Εισαγωγή Β' και Γ' αιώνας / Έκδοση Δ', – Αθήνα, 1999. – 504 σ.
128. Παπαδόπουλος Γ. Σ. Πατρολογία (Δεύτερος τόμος) Εισαγωγή Δ' αιώνας / Έκδοση Β'. – Αθήνα, 1999. – 768 σ.
129. Τσάμης Δ. Γ. Εκκλησιαστική γραμματολογία και κείμενα πατερικής γραμματείας: Από την αποστολική εποχή μέχρι το τέλος της βυζαντινής περιόδου. – 1η έκδ. – Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2008. – 692 σ.
130. Φειδάς Β. Ι. Εκκλησιαστική Ιστορία Α' / Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση / Έκδοση Γ'. – Αθήνα: Έκδόσεις «Διήγησι» 2002. – 992 σ.
131. Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών, συνεργανισθείσα παρά των αγίων και Θεοφόρων Πατέρων ημών. Έ τόμοι. Τόμος Α. – Αθήνα: Εκδοτικός οίκος «Αστήρ», 1782. – 335 σ.
132. Φίλος Σ. Πατρολογία: Πατέρες της εκκλησίας από τους τέσσερις πρώτους αιώνες. – 1η έκδ. – Αθήνα: Πέργαμος, 2003. – 80 σ.
133. Χρήστου Π. Κ. Εισαγωγή στην ελληνική πατρολογία. – Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2003. – 155 σ.

РОЗДІЛ 2

ІСТОРИЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ «РЕЛІГІЙНА ІНТУЇЦІЯ» У КОНТЕКСТІ ГРЕКОМОВНОГО ПАТРИСТИЧНОГО ДИСКУРСУ IV–VI СТ.. ПОНЯТТЯ «ІНТУЇЦІЯ»

Зміст даного розділу опосередкований декількома методологічними завданнями, вирішення яких є необхідним для подальшого визначення та обґрунтування релігійної інтуїції у контексті грекомовного патристичного дискурсу IV – VI ст. В розділі окреслюється загальне значення інтуїції в історії філософської думки, а також її релігійна конотація, яка залишається малодослідженою й малозрозумілою. До того ж розглядається характер відносин між філософією та теологією в рамках досліджуваного періоду, передумови та основні напрями за якими рухалась святоотцівська думка.

2.1. Становлення та розвиток поняття «інтуїція».

Філософсько-лінгвістичний аналіз

Ще на зорі мислення було помічено, що людина володіє не тільки чуттями та розумом, але й глибинним та цілісним сприйняттям реальності, що розкриває перед нею сутність буття. Це проникливе натхнення, що своєю безпосередністю схоже на безпосередність власного самоусвідомлення, й передує собою ланцюг будь-яких доказів та аргументацій, отримав назву інтуїція. Цей феномен проявляє себе в різних сферах життя: починаючи з вирішення дрібних питань повсякдення, наскрізною ниттю пронизує він творчу силу людини і досягає кульмінації у найвищих сферах духовної діяльності. Навіть в науці інтуїтивні прозріння стають джерелом дослідницького прориву і тільки потім підкріплюються фактами та доказами. Якщо ми звернемося до сивої давнини, від якої нам залишились руїни та пам'ятки писемності, то зустрінемося з оригінальними поглядами на природу інтуїтивного пізнання. Наприклад, грецькі філософи ранньої античності ставились до споглядання –

«θεωρία», як до прямого і безпосереднього мислення, простого й інтуїтивного, як і будь-яке чуттєве сприйняття. Їх споглядання могло бути символічним, міфологічним, релігійним і взагалі яким завгодно [29, с. 531]. Саме в ранній античності зароджується діалектика чуттєво-матеріального космосу. Але ця діалектика ще не мала логічно-категоріального характеру, а тільки інтуїтивно-описовий [30, с. 44-45]. Ситуація змінюється з V століття до н. е., на яке припадає діяльність софістів. Останні наполягали на непридатності всій колишньої до них натурфілософії. Вони доводили недостатність тільки однієї інтуїтивної діалектики і вчили про необхідність вже діалектики розумової, тобто дискурсивної [30, с. 45]. У період зрілої класики, а саме у Платона (між 429 і 427 – 347), ми знаходимо вже інший діалектичний метод, який обмальовував чуттєво-матеріальний космос і як інтуїтивно-фізичну даність, і як систему логічно побудованих і діалектично розвинених категорій [30, с. 45-46].

Вчення Платона – це, в першу чергу, вчення про ідеї, тобто про поняття, які є вічними прототипами нашого матеріального світу, менш реального ніж «царство ідей». Безсмертна душа людини, до свого народження, перебуває в світі ідей, споглядаючи їх. Тому пізнання для Платона – це анамнезіс – «ἀνάμνησις», тобто пригадування того знання, яке душа отримала, споглядаючи вічні ідеї [42, с. 588-589]. Завдяки такому підходу до пізнання, Платона називають першим інтуїтивістом в історії філософії, який поєднав інтуїцію і дискурсію [37, с. 160].

На традиційну вже точку зору про «царство ідей», про існування ідеального світу, що лежить поза межами матеріального світу, існують й інші погляди (Аристотель, Ф. Ніцше). Подвоєння світу і проблема загального і одиничного, що виникла з цього подвоєння, не є думкою самого Платона, але культурним нашаруванням, яке утворилось ще при житті останнього, – стверджує відомий грузинський філософ Мераб Мамардашвілі (1930 – 1990). Він іронізує, що Платон не був настільки наївним, щоб обожувати свою власну абстракцію. Ідея – це не просто абстракція чи загальне. Це інтелігібельна

структура, що упорядковує світ навколо людини. Порядок, що породжує інші порядки (наприклад, трагедія, музика, але не як предмети естетичної насолоди, а як предмети, що породжують упорядковані стани). Тобто ідея – це не гносеологічна абстракція порядку, а реально існуюча абстракція порядку (онтологічна), що вводить людину в стан максимальної зрозумілості предмета, який охоплює собою розмаїття станів нашого психічного, фізіологічного і розумового життя (будинок породжує не будинки, а наші внутрішні стани). Тому ідеї не є термінами, одиничними речами чи їх загальними значеннями, але екзистенційними якостями розуміння найрізноманітніших явищ. Наприклад, ідея будинку – це ідея чи правило зрозумілості нашого «будинкового» життя, і ця ідея буде жити вічно, оскільки будинок можливо зруйнувати, він може застаріти, а будинок як форма чи ідея – ні [34, с. 205-234].

Точка зору грузинського мислителя освітлює з іншого боку платонівську концепцію ідей та підкреслює її інтуїтивно-пізнавальне значення в досягненні онтологічної реальності. Щоб бачити речі у світлі ідей і утриматися у цьому світлі, необхідно «повернути очі душі» (Платон), тобто потрапити в онтологічну структуру мислення, в котрій і через котру можливо охопити, осмислити і упорядкувати оточуючі нас речі.

Що стосується термінологічного ряду, то у додатку до класичного видання трудів Платона, – *Corpus Platonicum*, що належить Трасілли (пом. 36 н. е.), відомому філософу-неоплатоніку, знаходиться словник, який має назву «Όροι» – «визначення». Ще в античності вважалась сумнівною належність цього збірника визначень Платону. Авторство приписувалось давньогрецькому філософу Спевсіппу (395 до н. е. – 334 до н. е.), племіннику й учню Платона. Словник пояснює деякі терміни, що зустрічаються в діалогах засновника афінської Академії. Серед них знаходяться визначення близькі до поняття інтуїція: «Μαντεία ἐπιστήμη προδηλωτικὴ πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως» – «Прорікання (μαντεία) – знання, яке прояснює справу без доказів»; «Μαντική ἐπιστήμη θεωρητικὴ τοῦ ὄντος καὶ μέλλοντος ζῶω θνητώ» – «Мистецтво прорікання (μαντική ἐπιστήμη) – умоглядне знання сущого й майбутнього

смертної істоти» [95, с. 275]; «Απόδειξις λόγος συλλογιστικός ἀληθής λόγος εμφανιστικός διὰ προγινωσκομένων» – «Доказ (απόδειξις) – справжнє міркування, засноване на умовиводах; доказове міркування на основі передбачення» [95, с. 276]. Безумовно слова «μαντεία» – «прорікання» і «προγινώσκω» – «передбачення» (або προγινώσκω) не мають того змісту, який поняття інтуїція отримала в Нові часи. Але не будемо забувати, що «інтуїція» визначається, як безпосереднє знання істини шляхом прямого її осягнення, без допомоги проміжних доказів, що за змістом має загальні ознаки з названими термінами. Наприклад, слово «προγινώσκω» (знати заздалегідь, передбачати, прогнозувати) може мати значення, як життєво-практичної, так і містичної інтуїції [93, с. 33].

Особливе місце в античності займав термін «μαντεία» (дар прорікання, пророцькі тлумачення, спосіб пророкування, передбачення), що мав суто релігійне (містичне) чи навіть магічне наповнення. Цей спосіб умоглядного пізнання суцього та майбутнього був популярним в часи панування язичництва, оскільки релігія мала велике значення у житті античного суспільства й була пов'язана з державністю. Велика кількість оракулів, гаруспиків й авгурів ворожили та пророкували, задовольняючи потреби населення (наприклад, авгури – почесні римські жреці, виконували офіційні державні ворожіння – ауспїції, для передбачення результату тих чи інших заходів).

Про природу й види прорікання розповідає Марк Туллій Цицерон (106 до н.е. – 43 до н. е.) у своєму трактаті «De divinatione». Він ставить під сумнів існування будь-якого містичного передбачення, називаючи це явище марновірством. Але, не зважаючи на точку зору давньоримського оратора, його трактат має історико-філологічну цінність. Аналогом грецького слова «μαντικήν», – говорить Цицерон, – є латинське «divinatio» – здатність передчувати (praesensionem) і знати майбутнє. «Divus» перекладається як божественний, а «μαντικήν», згідно з тлумаченням Платона, походить від «μανία» – «несамовитість» (furor) [93, с. 3-5]. Дивінації розділяються на штучні й природні (alteram artis est, alteram naturae) [93, с. 28-29]. Штучна дивінація – це особлива техніка, якої можна навчитися. Вона виникла й сформувалась у

результаті тривалих спостережень за природою, тваринами, зірками, і дозволяє дізнатися майбутнє завдяки ворожінню на нутрошах тварин, по блискавках та за різними іншими знаменнями [93, с. 239]. Природній вид дивінації характеризується в трактаті як «divino instinctus» – «божественне спонукання / натхнення» [93, с. 156] чи «instinctu divino afflatuque» – «спонукання божественним натхненням» (afflatus – подих, віяння повітря; натхнення) [93, с. 91]. Природня дивінація не осягає таємниці майбутнього розумом. Це відбувається «внаслідок особливого збудження душі або вільного й невимушеного душевного руху» – «sed concitatione quadam animi, aut soluto liberoque motu» [93, с. 90]. Пророче натхнення приходить уві сні або в стані несамовитості, і залежить від чистоти життя й помислів, а також від помірності в їжі і напоях, тобто коли душа відсторонена від усього тілесного [93, с. 147]. Взагалі природня дивінація можлива тільки завдяки спорідненості людських душ з божественною душею (animus) [93, с. 164]. Люди, що удосконалились у своїх професіях (лікарі, хлібороби, мореплавці та ін.) багато передбачають (praesentio – передчувати, передбачати), але такий вид прозріння Цицерон не відносить до дивінації і називає майстрів своєї справи фізиками (physici), а не провидцями [93, с. 245]. Їх проникливість (prudentiam) потребує тільки мистецтва і знань [93, с. 311].

У платонівському словнику, окрім вищезазначених термінів, зустрічається ще одне важливе визначення – «ἡ ἀγχινοια»: «Ἀγχινοια, εὐφροῖα ψυχῆς, καθ' ἣν ὁ ἔχων στοχαστικός ἐστὶν ἐκάστῳ τοῦ δέοντος ὀξύτης νοῦ» – «Проникливість (ἀγχινοια) – обдарованість душі, завдяки якій її власник точно судить про те, що личить кожному; гострота розуму» [95, с. 273]. Це визначення вперше зустрічається у Гомера (можливо VIII ст. до н. е.), який в 332-му вірші тринадцятої пісні Одисеї використовує термін «ἀγχινοός» [180, с. 505], що перекладається як «готовий розум» – «ready of mind»; «прозорливий» – «sagacious»; «проникливий» – «shrewd» [92, с. 15]. У словнику давньогрецької мови Іоана Стаматакоса «ἀγχινοός» визначається, як «гострота розуму», «обдарованість» [110, с. 23]. Синонімом до цього визначення Стаматакос

пропонує латинське слово «*sāgax*» – «чуйний», «той, хто має тонке чуття», «тонкий», «прозорливий», «проникливий» [26, с. 496]. Безумовно існують й інші визначення, як-от «розумний», «кмітливий» та ін. [14, с. 8; 19, с. 28; 103, с. 10]. Що стосується етимології слова «*ἀγχίνοος*», то воно складається з прийменника «*ἄγχι*» – «близько» й іменника «*ὁ νόος*», або «*ὁ νοῦς*» – «ум» [20, с. 68]. В античній літературі цей термін буде зустрічатися неодноразово. Наприклад, у Піфагора (570 – 490 до н. е.) є такий уривок: «Ὅτι τρία μέρη εὐμαθίας ἀγχίνοια, μνήμη, ὀξύτης. μνήμη μὲν οὖν ἐστὶ, τήρησις ὧν ἔμαθέ τις ὀξύτης δὲ, ἢ ταχύτης τῆς διανοίας ἀγχίνοια δὲ, τὸ, ἐξ ὧν ἔμαθέ τις, ἃ μὴ ἔμαθε θηρεύειν» – «Кмітливість (у навчанні) ділиться на три частини: проникливість, пам'ять і гострота (розуму). Пам'ять (ἢ μνήμη) є саме збереженням вивченого; гострота (ἢ ὀξύτης) – це швидкість розуму; проникливість (ἢ ἀγχίνοια) – це з вивченого / дізнаного те, що не дізнане через дослідження / пошуки» [83, с. 221]. У часи розквіту християнської теології цей термін можна знайти у святого Ісідора Пелусіота (370-449 н. е.). В листі до Горгонія, пояснюючи останньому, що Святий Дух має єдину сутність з Богом-Отцем, святий пише: «Ἐξεστὶ σοὶ ἀγχίνοῦντι καὶ μικρὸν προελθόντι ἐκ τῶν ἐν χερσὶ τοῦ Κυρίου φωνῶν καὶ τὴν λύσιν εὐρεῖν» – «Ти здатний знайти рішення, досягнути / проникнути (ἀγχίνοῦντι) і трохи просунути (у розумінні), якщо звернешся до слів Господніх, які у тебе під руками» [84, с. 221].

В Аристотеля ми знаходимо два терміни, яким філософ надає значення близькі до поняття «інтуїція» – це вже відоме нам гомерівське слово «ἢ ἀγχίνοια» – «проникливість», а також слово «ἢ εὐστοχία» – «влучність». Влучність, говорить Стагірит, є раптовим явленням, якому не передуює [роз]судження, на відміну від рішень (ἢ εὐβουλία), прийняття яких потребує тривалого часу. Проникливість (ἢ ἀγχίνοια) також відрізняється від розумності в рішеннях, бо проникливість – це деяка влучність (ἢ εὐστοχία) [55, 1142a-1142b].

Проникливість (ἢ ἀγχίνοια) у Аристотеля – це цілком раціональне явище, яке дозволяє знайти «середній термін»: «Ἡ δ' ἀγχίνοιά ἐστὶ εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου» – «Проникливість (ἀγχίνοιά) – це влучність, що

негайно знаходить середнє» [54, с. 89]. Тобто це розумове вміння влучно визначити загальну причину для двох засновків – суб'єкту висновку та предикату висновку (категоричний силлогізм Аристотеля). Наприклад, якщо хтось бачить, що місяць світиться навпроти сонця, то відразу розуміє, що це відбувається внаслідок освітлення місяця сонцем.

Але силлогізми й докази, – говорить Аристотель, – не спроможні підняти нас до пізнання первинних істин – начал (ἀρχῶν). Начала пізнаються в особливому пізнавальному стані (γνώριζουσα ἕξις) і не підвладні логічно влаштованому мисленню. Оскільки початком науки (ἐπιστήμη) не може бути наука, і докази не народжуються з доказів, то тільки ум (νοῦς) має своїм предметом начала суцього (ὅν). Основою «умного» пізнання є чуттєве сприйняття, що з розмаїття оточуючих нас речей, накопичує й утримує в душі загальні враження або досвід. Чуття (αἴσθησις) є сприйняттям загального, а не тільки окремих речей. Тому якщо зупинити або сфокусувати свою увагу, наприклад, на людині як живій істоті, а не як окремій особистості, то можливо отримати загальний і неділимий образ живої істоти. Інакше кажучи, первинне пізнається умом індуктивно (ἐλαφωγή), за схемою руху від елементів досвіду, що сприймаються перебуваючи на периферії нашої свідомості, до сфокусованого цілісного розуміння (Тут індукція не є логічним методом, в якому загальні судження розгортаються в часткові. У Аристотеля це вид узагальнення, в якому данні досвіду «наводяться» на загальне). Саме з периферійного досвіду беруть свій початок навички і наука: навички – коли це стосується створення речей, наука – якщо мова йде про суще [54, с. 99-100]. Ум, як його розуміє Аристотель, цілком можна вважати інтуїтивним способом пізнання або самою інтуїцією [101, с. 100b]. Ум в Аристотеля, – зауважує Мамардашвілі, – виникає та існує тільки як стан, в який нас вводять не тільки наші внутрішні процеси, але і такий пізнавальний метод як діалектика [34, с. 269].

Виходячи з вищезазначеного виникає правомірне питання: якщо, згідно з вченням Аристотеля про ум, останній є нематеріальним, а тому й поняття, які в

ньому формуються є також нематеріальними, то як він співвідноситься з чуттєвим сприйняттям? Аристотель пояснює, що в людини ум існує тільки потенційно, а актуально він то проявляє себе, то не проявляє. Тобто залежно від різних обставин людина може мислити, а може не мислити: «Я визначаю ум як те, чим душа мислить і сприймає [...] Тому неможливо уму бути змішаним з тілом. Адже в такому випадку він набув би якоїсь якості, – і став би холодним або теплим, або яким-небудь органом, подібно здатності чуттєвого сприйняття; в дійсності ж він нічим таким не є. У зв'язку з цим правильно кажуть [філософи], що душа є місцезнаходженням ідей, з одним застереженням, що не вся душа, але тільки розумна [її частина], і [охоплює] ідеї не в їх реальній наявності, а потенційно» [54, с. 429; *див. додаток Б*].

Аристотель розуміє, – коментує думку Стагирита О. Ф. Лосєв, – що процеси ума, які здійснюються в реальній людській психіці, хоча й не містять в собі нічого чуттєвого, проте без цього чуттєвого не можуть обійтися. Це свідчить про те, що все, що сприймається чуттєво й є тільки потенційним, обов'язково передбачає непотенційну й цілком актуальну діяльність мислення. Реальні образи мислення в душі містять в собі дещо чуттєве; але це вказує на те, що самі по собі взяті образи ума цілком позбавленні чуттєвої матерії [28, с. 47-48].

Іншими словами, елементи чуттєвого досвіду знаходяться на периферії нашої свідомості у потенційному стані, і тільки коли елементи цього досвіду актуалізуються в умі, то людина одержує цілісне розуміння.

Думку Аристотеля свого часу засвоїли епікурейці, зробивши її єдиним авторитетним методом пізнання [70, с. 262]. Щоб досягти успіху в схопленні цілого, – вчили вони, – необхідно мати загальні знання про предмет, адже досконале знання можливо отримати тільки через узагальнення деталей, їх швидким охопленням/схопленням думкою – «епіболé» (ἐπιβολή – накладання) [70, с. 263]. Тому Діоген Лаертський (імовірно II – III століття н. е.), автор біографії Епікура (342/341 до н. е. – 271/270 до н. е.), і пише, що «передбаченням (πρόληψιν) вони [епікурейці] називають щось на зразок

осягнення, або правильної думки, або поняття, або загальної думки закладеної в нас, тобто це пам'ять того, що часто являлось нам ззовні, наприклад: «Ось це – людина». Справді, як тільки ми вимовляємо «людина», передбачення викликає в нашій думці її відбиток, якому передують відчуття» – «Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἷονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοϊαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων» [70, с. 262].

Визначення ідеальної форми знання і механізмів його функціонування, яке ми зустрічаємо у біографічних замальовках Діогена, безумовно є визначенням інтуїтивного пізнання в його сенсуальній формі (сенсуалізм епікурейців). Щодо терміну «ἐπιβολή», який використовують епікурейці для пояснення названого явища, то ми не знаходимо його у тому ж значенні ні у Платона, ні в Аристотеля, ні у стоїків. Сам термін перекладається як «накидання», «накладання» (штрафу), «накидка», «одежа», «пласт» (походить від ἐπιβάλλω – накидати, класти) [15, с. 482-483; 105, с. 645]. Його неодноразово можна зустріти в античних текстах не в «інтуїтивному» значенні, а за своїм «прямим призначенням». Наприклад, у Порфирія [70, с. 89] або у Діонісія Псевдо-Ареопагіта [71, с. 396 С]. В латинському перекладі Діогена 1862 року «ἐπιβολή» перекладається і як «знання» – «notitia», і як «інтуїція» – «intuitus», залежно від контексту, в якому цей термін використовувався [70, с. 262-263]. М. Л. Гаспаров перекладає його як «кидок думки» або «рух думки» [18, с. 378]. Діоген Лаертський, як ми вже бачили, називає інтуїцію епікурейців «передбаченням» – «πρόληψις».

Після епікурейців термін «ἐπιβολή» беруть на озброєння неоплатоніки. Для їх філософсько-релігійної системи він стає технічним терміном. Не вдаючись у складнощі філософії неоплатоніків, окреслимо головні принципи їх вчення про інтуїтивне пізнання.

Насамперед необхідно зазначити, що особливістю неоплатонізму, окрім його витонченої логічної обґрунтованості, є інтуїтивізм. Для неоплатоніків усе

існуюче є споглядання. Непізнаванне й надсуще Єдине є джерелом буття. Воно якби розмножується у своїх віддзеркаленнях, а саме еманує в Ум (νοῦς), в якому розряджається у множину ідей (умний космос, або об'єктивно-реальне буття). Ум, у свою чергу, еманує в Душу (ψυχή), де з'являється чуттєвий космос й ієрархія фізичного буття: демонів, людей, тварин тощо. Вище умне буття є дзеркальним образом Єдиного. Воно народжене спрямованістю до Єдиного й не є нічим іншим, як тільки спогляданням [29, с. 755]. Інша справа – чуттєва матерія, яка знаходиться не в ідеях та умі, але за їх межами, у космосі. Вона тільки наслідує можливу форму та смисл, є тільки можливістю втілення та оформлення. У чуттєвої матерії нема ніякої сутності, вона є чисте ніщо, принципом розпаду та розсіяння. Тобто чуттєва матерія існує тільки в міру угасання ума і душі. Тому метою людського життя є оздоровлення власних ума і душі, які є неречовинними та безтілесними, і пов'язані з божественною душею та умом (безтілесними вони є тільки по відношенню до чуттєвої матерії, оскільки існує ще перший вид матерії – матерія ідей, що існують в божественному Умі. Цю «умну» матерію можна назвати інтелігібельною матерією). Чим більше розпадаються й розсіюються ум і душа, тим сильніше стає чуттєва матерія, і навпаки, чим більше ум і душа очищені й спрямовані до Єдиного, тим більше чуттєва матерія наближається до матерії умної [29, с. 225].

Ум людини пізнає й осягає умосяжне, як вже зазначалось, через свою спорідненість з божественним Умом, а тим самим і з умним космосом ідей. Кожній людині, пояснює О.Ф. Лосєв, іманентний свій ум, тобто свій момент із загального інтелігібельного Ума, і властиве своє власне становлення творчих функцій, тобто свій момент із загальної космічної Душі [29, с. 714]. Тільки ум інтуїтивно (νοεῖν ἐπιβολή) споглядає ідеї (ейдоси), оскільки за своєю природою вони є умними, то людина пізнає подібне за допомогою подібного: при посередництві ума ми вивчаємо умосяжне, в думці (точка зору) – предмети думки, а за допомогою науки – наукові об'єкти [98, с. 924]. Проте знання про ідеї є тільки частковим знанням. Пізнати ідеї за їх суттю (природу ідей) людина не спроможна, оскільки вони стоять вище ума й перевищують можливості

нашого мислення [98, с. 950]. Ідеї «в собі» є потойбічними й відокремленими від своїх предметів, які вони породжують. Вони є джерелом інтуїції, проте природа їх залишається недоступною нашим «частковим інтуїціям» (ταῖς μερισταῖς ἡμῶν ἐπιβολαῖς) [98, с. 926]. Ми не причасні знанню самому по собі, – зазначає Прокл [98, с. 950]. Ні відчуття, ні думка (точка зору), ні логічне мислення, властиве нам, не приводять душу в зіткнення з вищими ідеями. Доступними для інтуїтивного пізнання залишаються тільки ознаки загальних ідей, деталі ж для «часткових» інтуїцій залишаються непізнаваними. Наприклад, осягнення атомів або відмінності усіх речей. Ми можемо споглядати тільки те, що має місце, або переважно має місце, тобто наявне буття [98, с. 813].

Неоплатоніки проводять чітку лінію між логічно влаштованим мисленням та умом. Логічне мислення діє на основі зіставлення суджень та висновків, виявляє виникаючі протиріччя, відбирає істинне від помилкового й спростовує неправдиве. Його дії схожі на науку [98, с. 704]. Ум навпаки, не роз'єднує, а неділимо пізнає ділиме [98, с. 964]. Він споглядає єдність суцього в простих інтуїціях (εν απλαῖς ἐπιβολαῖς) [98, с. 702]. Вище, просте й єдиновидне наявне буття сутностей, говорить Прокл, личить споглядати за допомогою умної інтуїції – «δια της νοεράς ἐπιβολῆς» (відчуття Єдиного ми також отримуємо через одиничні інтуїтивні сприйняття Єдиного в ідеях, тобто в його еманациях) [98, с. 880]. До Прокла цю ж думку розвиває Плотін. Він каже, що окрім ума розсудкового, або, іншими словами, дискурсивного, існує інший, вищий ум – умний Ум, а усі наші розсудкові поняття знаходяться як би в русі з різними інтервалами, що навіть наші наукові знання є, по суті, ті ж розсудкові поняття, які, якщо і досягають повної ясності і виразності, то це тільки завдяки тій обставині, що нашій душі притаманний ум – винуватець або джерело будь-якої науки. Ось їм-то душа і може споглядати Ум, який, зі свого боку, дає їй можливість себе відчувати, й сприймати (96, с. 532-533).

Отже існує інтуїція, що схоплює присутність Єдиного в світобудові, осягає єдність суцього, а також ознаки загальних ідей, які якби «проглядаються»

скрізь наявне буття. Цю інтуїцію Прокл називає позитивною (δι' ἐπιβολῆς τινος ἐπεριστικῆς) [98, с. 1079]. До такої інтуїції можна віднести «умну діалектику» (νοερῶ διαλεκτικῆ) [98, с. 702], а також «просту» інтуїцію ума, що охоплює сутність (як вона є) простих речей. Наприклад, фігуру-в-собі – коло, або окремо взяті властивості – рівність. Остання більше схожа на інтелектуальну інтуїцію Нових часів, де інтелект – це більше абстрагований розсудок, ніж ум в античному розумінні. Порівнює Прокл інтуїцію й з діалектичними силогізмами Аристотеля. Він нагадує слова Стагирита, що ум є початком знання і утримує в собі його принципи, а тому й інтуїція передує силогізмам. Останні є констатацією логічного висновку й тільки наслідують («імітують») сукупну інтуїцію ума (μυείται [...] τὴν ἀθρόαν ἐπιβολήν τοῦ νοῦ) [98, с. 1125].

Вершиною людських прагнень є спрямованість до Єдиного (і не тільки людських, а взагалі всього існуючого). Проте Єдине неможливо досягнути. Уявлення про єдине взагалі не пов'язано з пізнанням, а є закладеним у людську природу й обумовлене природнім прагненням до єдності. Простоту Єдиного неможливо пізнати через позитивні інтуїції, пише Прокл, оскільки Єдине є не-суще, тобто стоїть вище ума [98, с. 1073-1074]. Тому кращім способом для наближення до Єдиного є апофатичний метод, або метод звільнення від всього умосяжного. Прокл так пояснює апофатичне пізнання: Ум пізнає й досягає умосяжне через споріднені з ідеями думками, і знання його є в якомусь сенсі катафатичним, оскільки сущє спрямовується до сущого. Те, що ум пізнає – існує, а те, про що він висловлюється, він мислить. Тобто він, у якомусь сенсі висловлюється про те, що існує. Далі, через геннаду (одиниця, або еманация єдиного в множину), що стоїть вище ума, останній стикається з єдиним і в єдності з геннадою пізнає єдність: за допомогою не-сущого – не-сущє, тобто апофатично. Тому його знання буває двох видів: природне уму й відмінне від ума. У першому випадку це пізнання себе, у другому божественна нестяма. Перший випадок пізнання сущого, у другому – не-сущого [98, с. 1080]. «Вище умного споглядання, – коментує неоплатоніків О.Ф. Лосєв, – є екстатичне сприйняття Первопринципа. В екстазі припиняється навіть зовнішнє бачення,

відмінність між суб'єктом і об'єктом зникає, людська душа розчиняється в нероздільній єдності» [29, с. 290-291].

Тут необхідно додати, що філософ-неоплатонік відчуває себе частиною природи, ниткою гармонійно витканого космосу. Навколишній світ для нього, і сам він, наповнені смислом, який по суті і є творцем світу. Смысл одночасно перебуває і в самому собі й пронизує собою увесь космос, а тому він і є споглядання. Джерелом цього Смыслу є Єдине, але воно є безособовим і над-сущим. Чи має Єдине Свідомість і мислить себе, невідомо, оскільки є непізнаваним.

На відміну від священного, нерухомого та «урочистого стояння» – «σεμνὸν ἐστήζεται» Єдиного неоплатоніків, християнська теологія вчить, що хоча Божественна природа і непізнавання, проте Бог є Особою, Яка відкриває Себе людству в Об'явленні. А тому шлях людини до Бога відбувається не в односторонньому порядку. Бог обов'язково йде на зустріч людині. Такий вільний союз є співпрацею Бога і людини. Ця спрямованість до Бога не є, як у неоплатоніків, безтурботною інтелектуальною діяльністю, але потребує напруженого вольового зусилля.

Що стосується термінологічного ряду, то вже у часи перших християн ми зустрічаємо й аристотелівський термін «фронезис/φρόνησις» – «розуміння», і аристотелівське поняття «ума» – «νοῦς», а також і епікурейський термін «епіболé» – «ἐπιβολή».

Наприклад, у II столітті християнський філософ й апологет Климент Олександрійський, у своєму трактаті «Стромати» – «Στρώματα», для позначення інтуїтивного пізнання використовує вислів «дух сприйнятливості / чуття» – «πνεῦμα αἰσθήσεως», де «πνεῦμα» – це «дух», а «αἴσθησις» – «чуття». Синонімом до цього поняття, святий Климент ставить аристотелівський термін «φρόνησις», який перекладається як «розуміння» чи «судження». Це поняття Климент пояснює як споглядальну силу душі, яка дозволяє бачити сенс сущого: «Тому у Писанні сказано, що «дух сприйнятливості / чуття» (πνεῦμα αἰσθήσεως) був дарований Богом ремісникам (які працювали над спорудженням скінії) (Вих.

28:3). І це не що інше як розуміння (φρόνησις) – споглядальна сила душі, яка дозволяє бачити сенс суших. Наступного – подібного і неподібного – вона розрізнення і поєднання; котрим вона повеліває і котрим забороняє, і прозирає майбутнє» – «Таύτη φησὶν ἡ γραφή «πνεῦμα αἰσθήσεως» δεδόσθαι τοῖς τεχνίταις ἐκ τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλ' ἢ φρόνησις ἐστὶ, δύναμις ψυχῆς θεωρητικὴ τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀκολούθου ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου διακριτικὴ τε αὖ καὶ συνδετικὴ καὶ προστακτικὴ καὶ ἀπαγορευτικὴ τῶν τε μελλόντων καταστοχαστικὴ» [68, с. 385].

Поняття «фронезис» – «φρόνησις» у святого Климента Олександрійського (150-215) має онтологічне значення. Багатогранний «фронезис» пронизує увесь світ (κόσμος) й усі людські справи. Найвища його форма – «νότησις» – сприйняття умом (від νοέω – осягати думками, сприяти, уявляти собі [110, с. 656-657]), що «охоплює / осягає першопричини» – «ἐπιβάλλη τοῖς πρώτοις αἰτίοις» (знову зустрічаємо епікурейський термін ἐπιβολή < ἐπιβάλλω – «накидати, класти», у поєднанні з аристотелівським поняттям ума). Коли «фронезис» підкріплюються доказами, – продовжує святий, – то він називається знанням (γνώσις), мудрістю (σοφία) або науковим знанням (ἐπιστήμη). В сфері благочестя – це віра (πίστις), що приймає сказане слово без розгляду й турбується тільки про його виконання. Коли віра направлена на чуттєве й вибирає з різноманіття того, що здається достовірним найбільш правдоподібно, то вона стає правильною думкою (δόξα ὀρθή) [68, с. 388].

Проаналізувавши думку Климента Олександрійського про пізнавальні здібності людини, ми бачимо безумовний вплив на святого філософії Аристотеля. Запозичивши деякі положення логіки Стагирита, святий доповнив і обґрунтував їх з християнської точки зору («Друга Аналітика» – «Τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπὶ τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας, τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλον ἐστὶν» [54, с. 89]).

Як у античних авторів, так і у святих отців відсутня будь-яка теоретична концепція інтуїтивізму. Інтуїтивне споглядання для них є природнім явищем, що впливає із чуття своєї належності до цілісності гармонічно влаштованого світу, наповненого творчим смыслом. Людина пізнає Бога та світ не виходячи за

межі своїх природніх здібностей. «Святоотцівську» інтуїцію можна назвати надлогічною, або надраціональною, але не як не надприродною.

Лідер кападокійського гуртка Святитель Василій Великий в IV столітті, паралельно з неоплатоніками, використовує термін «ἐπιβολή» для позначення дій ума, що інтуїтивними схопленнями загального дають нове розуміння [62, с. 521, 525; 63, с. 268, 752]. Ці інтуїтивні дії ума мають ноематичну форму і є первинним та простим констатуванням, що відбуваються через призму смислів отриманих в чуттєвому сприйнятті [62, с. 524]. При первинному та безпосередньому спогляданні ум впізнає смисли раптовими схопленнями (τὰ ταῖς ἀθροαῖς ἐπιβολαῖς). Тільки потім до роботи приступає розум, який виявляє ознаки та розмаїття речі, порівнює та зіставляє її якості. «Бачимо, – говорить святитель Василій, – що коли при раптовому охопленні / схопленні умом (ἀθροαῖς ἐπιβολαῖς), те що видається простим і одиничним, при докладнішому дослідженні виявляється різноманітним» – «Ὁρῶμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρήσει τὰ ταῖς ἀθροαῖς ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχὰ, ταῖς δὲ κατὰ λεπτὸν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα, καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνῃ διαιρετὰ λέγεται» [62, с. 521]. Але як ми вже зазначали, пізнання людини, якщо воно спрямовано на Бога, не відбувається в односторонньому порядку. Коли мова йде про дії Святого Духу по відношенню до людини, то отці Церкви використовують інші терміни, такі як «ἔλλαμψις» – «осяяння», «φωτισμός» – «освітлення» чи «καταυγάζω» – «опромінювати, висвітлювати» [75, с.728, 1084, 816; 77, с. 72, 321]. Наприклад, в творах Максима Сповідника (580–662) ми знаходимо таке місце: «Люди осягають те, що представляє собою чуттєве, або через зір, або смак, або дотик; змоглядне ж ми усвідомлюємо або шляхом вивчення, або через настанови, або завдяки осяянню [ἡ ἔλλαμψις]» – «οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὰ αἰσθητὰ ἢ διὰ θεας, ἢ γεύσεως, ἢ ἀφῆς νοοῦμεν τί εἰσί· τὰ δὲ νοητὰ ἀπὸ μαθήσεως, ἢ διδασκαλίας, ἢ ἐλλάμψεως καταλαμβάνομεν» [72, с. 429].

В західно-християнському богослов'ї поняття інтуїтивного пізнання з'являється вперше у блаженного Августина Іпонійського (358 – 430). До того ж, в текстах цього західного отця Церкви для позначення безпосереднього

споглядання, що охоплює смисли речей матеріальних та духовних, вперше зустрічається термін «інтуїція» (*intuitus* – пильно, уважно дивитися, миттєво осягати). Августин розрізняє тілесне споглядання, духовне й умне. Найвищим та безпомилковим спогляданням (*visionis*) є саме інтуїція ума. «Третій род бачення, – пише він, – є бачення відповідно інтуїції ума (*est secundum mentis intuitum*), за допомогою якої вбачаються мислимі істина та мудрість, без цього роду ті два ... або є безплідними, або навіть увергають в оману» [60, с. 171]. Августин пояснює інтуїцію в контексті платонічної традиції, коли говорить, що споглядання умосяжних об'єктів відповідно до їх вічних образів (ідей) є розумною інтуїцією ума – «*rationalis mentis intuitu*» [60, с. 997].

Останній філософ античного світу, як інколи називають Северина Боеція (477 – біля 525), у своїй праці «Розрада від філософії» – «*Philosophiae consolationis*» пише, що існує проникливий погляд божественного ума [інтелігенції], що перевершує сферу універсуму та направляє своє вістря на споглядання самої простої форми. Вища форма пізнання охоплює і нижчі форми, проте останні ніколи не можуть піднятися до вищої форми. Тобто чуття не сприймає нічого поза матерією, і уява не осягає загальні види, а розсудок не схоплює простоту форм. Тільки божественний ум сприймає форму й судить про її зміст. Йому доступні й загальні поняття, що пізнаються розсудком, і образи, що пізнаються уявою, і все те, що належить області чуттєвого сприйняття [66, с. 388]. Тобто ум (*intellectus*), – підсумовує Боецій, – пізнає не так, як розсудок, уява, чуття, а якби єдиним умним поглядом охоплює форму усіх речей, інакше говорячи, все прозирає» – «*Nam et rationis uniuersum et imaginationis figuram et material e sensibile cognoscit nee ratione utens nee imaginatione nee sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens*» [66, с. 388]. Це прозріння Боецій називає інтуїцією Ума – «*suae mentis intuitu*» [66, с. 404], або «божественною інтуїцією» – «*divinus intuitus*» [66, Там само]. Людський ум, зазначає Боецій в трактаті «*De Trinitate*», наслідує божественну інтуїцію. «...Завдання, які ми ставимо перед собою» – говорить він, – варто зіставляти із тим, наскільки можливо спогляданням (*intuitus*) людського розуму проникнути

в божественні вершини» – «Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad diuinitatis ualeat celsa conscendere» [65, с. 1249].

В примітці Ц. Г. Арзаканяна до перекладу Критики чистого розуму Іммануїла Канта ми знаходимо відомості про те, що саме грецький термін «ἐπιβολή» став аналогом латинському терміну «інтуїція». Северин Боецій, коментуючи неоплатоніків, переклав «ἐπιβολή» як «intuitus» [22, с. 701].

Варто зазначити, що інтуїція стала улюбленим терміном західної схоластики, а вчення про ум, або інтелект, що бере свій початок у філософії Аристотеля, знайшло свій розвиток у цілої плеяди західних мислителів [43, с. 186]. Наприклад, святий Бернад Кервоський (1090 – 1153) називає інтуїцію безсумнівним спогляданням речей духовним поглядом [7, с. 46]. А в пізньому Середньовіччі у філософа й теолога номіналіста Уільяма Оккама (1300 – 1349) ми зустрічаємо, що абстрактне знання, яке є джерелом загальних понять, ще не гарантує достовірності існування об'єкта. На допомогу приходить інтуїція ума, яка дозволяє судити про існування чи неіснування пізнаваного об'єкта, а розсудок виносить судження про властиві йому ознаки: «адже інтуїтивне знання речі є таке знання, в силу якого можна знати, є річ чи ні, так що, якщо річ є, інтелект негайно ж виносить судження про те, що вона є, і з очевидністю пізнає, що вона є» – «Quia notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non, ita quod, si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse» [41, с. 99].

У Миколи Кузанського (1401 – 1464), як і у Оккама, вищу ступінь пізнавальної діяльності займає ум або інтелект. Він панує над іншими двома пізнавальними формами: чуттєвим сприйняттям і розсудком. Чуттєве сприйняття – це нижчий рівень пізнання, за яким слідує розсудок: «відчуття сприймає і не розрізняє; всяке ж розрізнення виникає з розсудку...» [39, с. 202]. Головною властивістю розсудку є його раціональна діяльність. Він розрізняє та порівнює чуттєві речі. Найвищу ж ступінь пізнавальної діяльності має інтелект, або ум, який на відміну від розсудку, не розрізняє і не порівнює, а з'єднує воедино всі дані. Ум, як би бачить істину цілком, він схоплює її у всіх її

протилежностях. Це інтуїтивне схоплення істини: «Потім піднімися до інтелекту, який є вище всього зрозумілого, тобто раціонального. Раціональне розуміється інтелектом, але інтелекту в області раціонального годі й шукати, адже інтелект – це як би око, а розсудок – колір. При бажанні розглянемо це докладніше і ясно побачиш, що інтелект є як би вільне бачення, істинний і простий суддя всіх міркувань, незмішаний ні з якими видами міркувань, так що його інтуїтивне судження різноманітністю раціональної області не заплямовується» [39, с. 291]. Для Кузанця, інтелект є межею і крайньою вершиною досконалості. В результаті своєї діяльності, інтелект споглядає все як би в одній точці, так що все є одне і одне є все: «інтелект здатний наперед знати мету свого прагнення, як подорожуючий наперед знає кінець свого руху і може направити свої кроки до бажаної межі» [40, с. 424].

В період пізньої схоластики починається процес відмежування філософії від теології, а традиційна метафізика, що поєднувала філософію і теологія, була віднесена до області віри [25, с. 326]. На прикладі Кузанця ми бачимо, що філософська думка ще займається онтологічними питаннями крізь призму християнської антропології. «Не логіка побудови теорії, а логіка “побудови” інтелекту, що створює теорію, логіка зумовленості до творчості була в центрі філософського уваги» – пише В. С. Біблер [8, с. 86]. Але починаючи з Нових часів поняття інтуїція виокремлюється в особливий метод пізнання. Це пов'язано, насамперед, зі зміною типу мислення, що поступово відбувається в цей період, а саме із «зіткненням логік» – з одного боку традиційної (або аристотелівської, що панувала в античності та середньовіччі), з іншого – «філософської логіки» Нового часу. Остання набуває помірної гносеологічної форми і зводиться до обговорення проблеми – яким шляхом можливо пізнати зовнішній, окремий, різноманітний предмет? У такий спосіб змінюється формація питань пізнання через перенесення центру уваги з філософсько-теологічної антропології, а саме з вчення про устрій і природу людини, на фізичні теорії, що досліджують природні явища і намагаються відтворити об'єктивну картину світу, яку можна інтелектуально осмислити. Для вирішення

нових задач об'єкт як предмет пізнання протиставляється, як суб'єкту, що пізнає, так і внутрішньому ідеалізованому предмету-образу, який можливо побачити тільки «очами розуму». Так з'явилася інтуїція як метод, – підсумовує В. С. Біблер, – що конститує перетворені платонівські форми-ідеї [8, с. 121].

Нова логіка практичних суб'єктивно-об'єктивних відношень розміщує всі логічні культури минулого в «ряд» послідовного розвитку. У такий спосіб мислення античності й середньовіччя перебудовується таким чином, що стає варіантом «чисто» дедуктивної, вивідної логіки (її недорозвиненою формою) [8, с. 123].

Тому обґрунтування інтуїції як методу логіки об'єкту, що фіксує виродженні «форми форм», є лише трансформацією в розумінні такої пізнавальної здібності людини як інтуїтивного пізнання.

У Новий час панує філософія раціональної метафізики. Питання пізнання стає на перше місце і заслоняє собою питання про буття. Декарт, один з головних представників філософії Нового часу, якого ще називають батьком новоєвропейського раціоналізму, поняття «інтуїція» використовує у значенні метода [16, с. 84]. Інтуїція для Декарта – це ясні і прості ідеї чи поняття; самоочевидні істини, які не потребують доказів («я існую», «я мислю», «трикутник має тільки три лінії»). Ясність і виразність сприйняття речей може дати тільки розум, тому результати чуттєвого пізнання Декарт ставить під сумнів. Окрім інтуїції філософ виділяє ще одну достовірну дію нашого розуму, на яку можна сміливо покластися в процесі пізнання – це дедукція. І якщо інтуїцію ми маємо в якості критерію істини, яка визначається як стан розумової самоочевидності, то складні знання, розум набуває за допомогою іншої своєї дії – дедукції, що допомагає встановити зв'язок між двома інтуїтивно ясними положеннями [16, с. 85]. Інтуїція Декартом розумілась інтелектуально. Проте інтелект у Декарта не співпадає з інтелектом античних авторів, чи схоластів середньовіччя. Він є більше абстрагованим розсудком, а саме системою категорій і основоположень чистого розсудку.

Так само як і Декарт (раціонально) розглядають інтуїцію Лейбніц та Спіноза. У гносеології Лейбніца ми знаходимо продовження ідей Декарта, але у більш розгорнутому вигляді. Якщо Декарт звертається до психологічного аналізу ідей, то Лейбніц розставляє ідеї в порядку їх зростаючої істинності, очищаючи їх від того, що дано нам у почуттях і наближаючи до чисто інтелектуального споглядання: «Знання (тобто сукупність ідей, значить, і будь-яка окрема ідея) буває: темним і ясним, невиразним і виразним, неадекватним і адекватним, символічним і інтуїтивним» [46, с. 84]. Досконалим видом пізнання є інтуїтивне, тобто просте, адекватне знання, в якому ми одним актом думки охоплюємо всю природу речі, яка виражається в понятті [46, с. 85]. Як і у Декарта інтелектуальне споглядання Лейбніца є розсудковим явищем. Це споглядання не є, як у неоплатоніків або в святоотцівській традиції, безпосереднім спогляданням, можливим ще до будь-яких суджень, уявлень та понять. Об'єктом лейбніцького споглядання є абстрактні поняття (тобто продукт розсудкової діяльності), що у своєму абстрагованому виокремленні виражають природу речі.

На перший погляд Бенедикта Спінози (1632-1677) на інтуїтивне пізнання схожі з декартовським та лейбніцівським. Проте при уважному розгляді помітні деякі відмінності. Як ми пам'ятаємо філософія Спінози знаходиться під значним впливом Декарта, але поєднує у собі не тільки декартівський раціоналізм, а і пантеїстичний містицизм. Центральне місце у філософії Спінози займає розум, який керує душею людини [45, с. 259-260]. Головне ж прагнення розуму (ratio) – це пізнання, яке має своєю кінцевою метою інтелектуальне блаженство [45, с. 347]. Філософ поділяє форми пізнання на три види: чуттєвий, розумовий та інтуїтивний [45, с. 138-139]. Чуттєвий вид пізнання – це нечіткі та невпорядковані елементи досвіду, що є джерелом неадекватних та помилкових ідей [45, с. 132]. Загальними ж поняттями й адекватними ідеями ми володіємо тільки завдяки розуму (розсудкове мислення), що порівнює та розрізняє властивості речей, у такий спосіб утворюючи відповідні поняття. Такими «загальними поняттями» ми можемо

назвати математичні поняття, які є достовірно істинні та адекватні. Окрім цих двох родів пізнання існує ще третій різновид пізнання, котрий Спіноза називає інтуїтивним знанням (*scientia intuitiva*). Цей різновид пізнання опосередкований у Спінози його пантеїстичною ідеєю про те, що Бог є внутрішня, або іманентна причина усього існуючого. Він є природа-субстанція (*Deus sive Natura*), що породжує світ (вона і є світ) і, одночасно, є онтологічним «простором» та порядком ідей, що тотожні з порядком речей у світі (матеріальні речі – обмежені модифікації субстанції). У Бога-субстанції існує тільки два атрибути: протяжність та мислення. Під атрибутом мислення (Природа, що створює) Спіноза розуміє причину змісту та процесів свідомості людини (природа створена). А оскільки будь-яка одинична річ чи істота є модифікацією субстанції, то має в собі мислення (не тільки живі істоти, але й неживі речі, проте на різних рівнях). Конкретну модифікацію атрибуту мислення Спіноза називає ідеєю. Отже третій вид пізнання – інтуїтивний, веде інтелект людини від адекватної ідеї про формальну сутність будь-яких атрибутів Бога до адекватного пізнання сутностей речей. Тобто, пояснює свою думку Спіноза, істина ідея – це така ідея, котра є адекватною у Богові, оскільки саме його виражає природа людської душі. Отже людина пізнає тільки те, що вже знає, що має у самій собі як достовірну ідею, яка мірилом самої себе. У такий спосіб інтуїція у Спінози хоча і є раціональною, проте набуває релігійного забарвлення у контексті його натуралістичного пантеїзму.

Філософський напрямок, який розумів інтуїцію інтелектуально, знайшов своє місце в дедуктивних науках (логіка і математика), зокрема, це поняття стало основою для такого філософсько-математичного напрямку як інтуїціонізм (Е. Брауер, Г. Вейль, А. Гейтинг), де математичні судження розглядаються з позиції інтуїтивної переконливості.

Паралельно з раціоналізмом крокує ще один філософський метод – емпіризм, згідно з яким чуттєвий досвід є єдиним джерелом знань. Там де є сприйняття, там є пізнання. Один з головних представників цієї філософської течії англієць Джон Локк (1632 – 1704) вважав, що придбане знання

відображається в пам'яті людини попереднім ясним і повним сприйняттям істин. Відношення між ідеями цих істин ми встановлюємо в той момент, коли вони приходять на розум, тобто витягуються з нашої пам'яті і своєю появою розкривають свою відповідність або невідповідність одна до одної. Таке інтуїтивне споглядання є самодостатнім і не потребує проміжних доказів. За свідченням Локка воно досконаліше, ніж пізнання, засноване на доказах [27, с. 3-7]. До подібного погляду на інтуїтивне знання долучається й інший філософ-емпірист, шотландець Девід Юм (1711 – 1776), який, з зазначених їм видів філософських відношень, виділяє три: схожість, якість і протилежність, підкреслюючи їх інтуїтивний характер. «Коли будь-які об'єкти подібні між собою, ця подібність відразу ж вражає око або, скоріше, ум і мало коли вимагає вторинного розгляду» – пояснює філософ [52, с. 127].

До області чуттєвого відносить інтуїцію і родоначальник німецької класичної філософії Іммануїл Кант (1724-1804). Роблячи спробу поєднати раціоналізм і сенсуалізм, чуттєве і розумове, Кант відмовляється від поняття інтелектуальної інтуїції. У передмові до першого видання «Критики чистого розуму» І. Кант, говорячи про предмет свого дослідження, пояснює, що він не намагається розширити людське знання за межі можливого досвіду, оскільки це перевершує його сили, але обмежується лише дослідженням розуму і його чистого мислення, знання про які людина може знайти в собі самій, а також, за допомогою звичайної логіки їх систематично перелічити. Тому, необхідними передумовами проведеного дослідження, згідно з Кантом, є достовірність і ясність. Як достовірні виступають чисті апіорні знання, які є мірилом усякої аподиктичної (філософської) достовірності. Що стосується ясності, то вона досягається двояко: якщо вона дискурсивна (логічна), то за допомогою понять, якщо інтуїтивна (естетична), то за допомогою споглядань [22, с. 15].

Дискурсивна ясність означає, по суті, логічну ясність, а саме безпомилкову послідовність понять (пізнання розсудком) і зв'язок їх в процесі пізнання. Цей різновид пізнання можливий опосередковано, за допомогою понять. У випадку з інтуїтивною ясністю (чуттєвою) людина пізнає

безпосередньо – за допомогою споглядань. У першому випадку наочність відсутня, у другому наочність необхідна. Для Канта споглядання – це саме той безпосередній спосіб, за допомогою якого здійснюється наше пізнання. Споглядання можливе, тільки якщо нам дається предмет, який, в свою чергу, впливає на нашу душу: «Ця здатність (сприйнятливність) отримувати уявлення тим способом, яким предмети впливають на нас, називається чуттєвістю. Отже за допомогою чуттєвості предмети нам даються, і тільки вона доставляє нам споглядання, мисляться ж предмети розсудком, і з розсудку виникають поняття» [22, с. 63]. Далі німецький мислитель визначає властивість предмета, яка впливає на нашу здатність уявляти, поняттям відчуття і розділяє споглядання на два види: емпіричне і чисте. Емпіричне споглядання, це те, «яке відноситься до предмету за допомогою відчуття» [22, с. 63]. Чистим спогляданням Кант називає «всі уявлення, в яких немає нічого, що належить до відчуття» [22, с. 64]. Така чиста форма чуттєвих споглядань знаходиться в душі а priori, тобто чисте споглядання – це апіорні знання, безумовно незалежні від будь-якого досвіду. До чистих форм чуттєвого споглядання відносяться такі принципи апіорного знання, як простір і час, протяжність і образ. Науку ж про всі апіорні принципи чуттєвості, Кант назвав трансцендентальною естетикою [22, с. 64].

Отже споглядання і поняття є початком всякого пізнання, а саме споглядання буває або чистим, або емпіричним. «Наша природа така», – пише Кант, – що споглядання може бути тільки чуттєвим, тобто містити в собі лише спосіб, яким предмети впливають на нас. Здатність же мислити предмет чуттєвого споглядання є розсудок. Жодній з цих здібностей неможливо віддати перевагу. Без чуттєвості жоден предмет не був би нам даний, а без розсудку жоден неможливо було б мислити. Думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпе. Тому в однаковій мірі необхідно свої поняття робити чуттєвими (тобто приєднувати до них у спогляданні предмет), а своє споглядання досягати розумом (тобто підводити його під поняття). Ці дві здібності не можуть виконувати функції одна одної. Розум нічого не може споглядати, а почуття

нічого не можуть мислити. Тільки із з'єднання їх може виникнути знання» [22, с. 91]. Тому Кант відрізняє естетику, тобто науку про правила чуттєвості, від логіки, тобто науки про правила розсудку.

Як ми бачимо, у філософії Канта інтуїція є естетичним, або чуттєвим сприйняттям, що має своїм джерелом життєвий досвід (емпірія) та апіорні вроджені ідеї (такі як простір і час, протяжність і образ). У такий спосіб споглядання, яке є синонімом інтуїції у Канта, неможливе без існування предмету споглядання. А розсудкове пізнання неможливе без споглядання. Ці дві пізнавальні здібності не можуть виконувати функції одна одної, однак і існувати одна без одної не можуть. Отже усі смислові образи людина знаходить у власному досвіді, а тому пізнання для Канта є суб'єктивно-смислове, тобто породжується суб'єктом в смислових актах. У процесі пізнання людина конструює свій предмет, а тому розум людини можна розуміти як «абстрактно-смислову сферу» [29, с.737-760]. Отже розум у Канта – це абстрактний розсудок, як він розуміється і в раціональній філософії Нового часу, а саме – система категорій та положень чистого розсудку. Взагалі Кант не розрізняє розум (або інтелект) і розсудок – ці поняття у нього синтезуються і відповідають за рефлекторну здатність до судження. Тому інтелектуальна інтуїція у Канта стає неможливою, особливо у тому значенні яке вона мала у патристичній традиції, де ум (інтелект) є розумним початком душі та її життям, а не сферою моралі та є єдиним видом духовного життя (формою практичного абстрагованого розуму).

Властивістю ума, у святоотцівському розумінні, є інтуїтивна безпосередня споглядальна сила, особливістю якої є саме її до-раціональний характер. «Умна сфера» не відкидає логічно влаштованого мислення, а навпаки, гармонійно з ним співіснує, хоча і переує розсудку. Образи ж, що людина отримує від чуттів є продуктами чуттєвого сприйняття, проте в умі, який цими образами оперує, вони не є матеріальними й чуттєвими, а стають спорідненими нематеріальні природі ума. Знаходячись на периферії досвіду мисленнєві образи, через фокусування на об'єкті споглядання, формують нові смисли, і

тільки потім долучається розсудок, який порівнює і розрізняє якості пізнаваного предмета, роблячи належні висновки і формуючи у такий спосіб нові поняття та судження. У Канта ж ум випадає з природнього устрою людини, тому розсудок безпосередньо оперує чуттєвими формами, що ототожнюються з предметом споглядання. Розсудок, зі свого боку, розглядає «продукти» чуттєвого сприйняття та формує поняття і судження. В результаті, через відкидання ума, як осередка одухотвореного життя людини (в святоотцівському розумінні), залишаються тільки абстраговані ідеї, або поняття, розсудку, що є регулятивами внутрішнього психологічного світу людини.

Інтуїцію, як чуттєве явлення, розглядає і німецький філософ Людвіг Фейєрбах (1804 – 1872), який зазначає, що «таємниця безпосереднього знання зосереджена в чуттєвості» [47, с. 187].

І в цей період розмежування філософії і природних наук робиться остання спроба побудувати всеосяжну систему філософського знання, зберегти за філософією титул «королеви наук». Автором її став найбільший філософ ХІХ ст. – Гегель.

В філософії представників німецької класичної філософії особливе місце займає вчення про безпосереднє знання (інтуїцію) Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770 – 1831). Вихідним пунктом його філософської концепції є тотожність буття та мислення, й одночасна їх взаємопротилежність (ідеалістична діалектика). Окреслюючи формальний шлях інтелігенції (здібність сприйняття) до пізнання, Гегель виділяє первинну ланку пізнавального процесу – споглядання. Існують ще два ступені пізнання – уява і мислення, але процес пізнання починається саме з споглядання – безпосереднього знання, що обумовлене розумністю і достовірністю духу [12, с. 267]. «Розумний дух» Гегеля (єдність душі і свідомості) є синонімом інтелігенції, а «достовірність духу» є передумовою пізнання: зрілий і освічений дух – це гарант гносеологічної достовірності. Початкове завдання інтелігенції полягає в подоланні розриву між суб'єктом і об'єктом, тобто матеріал духу

повинен стати іманентний духу, оскільки те, що інтелігенція бере ззовні, є розумним, а значить тотожним духу і йому іманентним. Тільки споглядання, яке має достовірно-розумну свідомість, на відміну від розсудку, що розриває предмет за допомогою односторонніх і кінцевих категорій, допомагає зрозуміти природу предмету, пізнати духовний зв'язок, який утримує собою всі частини: «позбавлене духу, споглядання є лише чуттєва свідомість, яка залишається зовнішньою по відношенню до предмету. Одухотворене, справжнє споглядання, навпаки, схоплює субстанцію предмета у всій її повноті» [12, с. 277]. Для наочності і підтвердження своєї думки Гегель наводить приклад про талановитого історика, який у «живому спогляданні» не затримуючись на розрізнених деталях, як це робить людина не підготовлена, бачить єдність (ціле) історичних станів і подій, які він описує [12, с. 277]. Для такого «живого споглядання», людині необхідно встановити своє відношення до предмета, спираючись на своє єство, тобто на дух, серце і чуття. Безпосереднє споглядання Гегель уподібнює здивуванню. Розум впізнає сам себе у об'єкті і це викликає у нього здивування і повагу. Таке інтуїтивне бачення не є ще пізнанням, а тільки його початком, і має ще невизначену достовірність. Філософське мислення не повинно зупинятися на здивуванні, тому що «завершене пізнання є надбанням виключно чистого мислення, понятійного розуму» [12, с. 278]. Таким чином, духовно-інтелектуальне та безпосереднє знання Гегеля обумовлене чуттєвим досвідом, на здобутках якої інтуїтивне сприйняття представляється свідомості як безпосереднє і має перехідний характер від інтелігенції, або достовірності духу, до логічно-понятійної форми.

Таке бачення Гегелем безпосереднього знання, яке є в певному сенсі поверненням до античної та середньовічної думки, викристалізувалося в процесі його полеміки з поглядами Й. Фіхте (1762 – 1814) і Ф. Шеллінга (1775 – 1854) (які мали уявлення про інтуїцію близькі до уявлень раціоналістів), І. Канта, філософів «віри і чуття» – Йоганна Георга Гамана (1730 – 1788) та його учня і друга Фрідріха Генріха Якобі (1762 – 1814). З останніми Гегель не тільки полемізував, а і запозичив деякі мотиви своєї філософії, а саме положення про

те, що «вищим видом знання є знання, яке вбачає єдність протилежностей в живому, реальному предметі» [3, с. 33]. Гаман і Якобі, в свою чергу, критикують претензію раціонального мислення бути єдиним інструментом пізнання і наполягають на неспроможності тільки понятійного мислення осягати живу дійсність. Пізнання здійснюється не за допомогою інтелектуальних міркувань і доказів, а за допомогою віри і чуття [3, с. 41].

Вчення про інтуїцію, як найбільш надійний спосіб пізнання, втілилось у особливий філософський напрямок, який отримав назву інтуїтивізм. З'явившись наприкінці ХІХ століття, інтуїтивізм був реакцією на крайнощі традиційного раціоналізму й емпіризму, а також спробою по новому переосмислити класичну філософську думку в контексті нових реалій сучасності. Одним з головних засновників оригінальної гносеологічної і методологічної концепції був французький філософ Анрі Бергсон, який називав інтуїцію інстинктивним надчуттєвим явленням, і навіть інтелектуальним, але не як сукупність дискурсивних здібностей розуму [4, с. 323]. Інтелект, згідно з Бергсоном, є продуктом еволюційних процесів, який гарантує включення нашого тіла в навколишнє середовище, тобто він мислить матерію. Але він має свої функціональні обмеження: неспроможність, в логічній формі, відкрити істину природу життя, тайну духа і свободи [5, с. 33]. На допомогу приходять протилежна концептуальному мисленню інстинктивна сила – інтуїція, яка має форму свідомої рефлексії і є ключом до життєвих явлень [5, с.185].

Концепція інтуїтивізму Бергсона, мала значний вплив на філософську думку ХХ століття. Її головні мотиви підхопили інші мислителі, які склали опозицію науковому світобаченню, в якому превалюють механічні принципи. Серед таких мислителів є представники етичної філософії і феноменологічної школи, а також релігійні філософи, зокрема французькі неотомісти Ж. Марітен, Е. Жильсон, російські мислителі М. О. Лоський, С. Л. Франк і Є. М. Трубецькой та ін.

Серед західних послідовників інтуїтивізму неможливо не відзначити думку теолога-неотоміста Жака Марітена (1882 – 1973). Використовуючи

доступні і наглядні приклади для пояснення пізнавального процесу, він виділяє такі способи пізнання і відображення дійсності, як мистецтво і поезію. Але в широкому їх значенні: «мистецтво», як творчу продуктивну діяльність людського духа; «поезію», не як окреме мистецтво віршування, а як особливу силу розумної душі, її внутрішню музику, музику в широкому платонівському значенні, яка є «сполученням між внутрішнім буттям речей і внутрішнім буттям людського Я, що являє собою свого роду провидіння» [35, с. 9]. Це сполучення, яке Марітен називає інтуїтивним пізнанням, здійснюється через інтелект, а саме народжується в його незвіданих глибинах, в несвідомому допонятійному житті інтелекту, яке тільки спочатку є несвідомим. В результаті свого розгортання, воно виходить на поверхню і відкривається свідомості. Тому філософ дає йому ще одну назву – передсвідоме, і розділяє область несвідомого на духовне і тілесне несвідоме. Скарбниця духовних явищ присутніх в житті людини належать саме духовному несвідомому: надприродне містичне споглядання; незбагненна для розуму дія Святого Духу в людині; досконалий молитовний стан, коли людина молиться навіть не помічаючи цього процесу; містичний досвіт неоплатоніків чи індуїстських мудреців, які досягають зосередження розуму, вільного від дискурсивного мислення; естетична насолода від споглядання прекрасного та ін. Зовсім інакшу функцію має тілесне несвідоме – автоматична і глуха сфера, до якої відносяться інстинкти, витісненні образи, комплекси, жадання тощо, і яку, Жак Марітен, цінуючи заслуги психоаналізу, називає фрейдистським несвідомим [35, с. 87-88]. Підкріплюючи свою думку Марітен посилається на вчення про інтелект Томи Аквінського. Останній називав ум «діяльним інтелектом/умом» – «νοῦς ποιητικός», та вважав інтелект/ум не чимось відокремленим від душі, але її невід'ємною частиною, «першоджерелом будь-якої інтелектуальної активності суб'єкту» (цілком у святоотцівській, і не тільки, традиції) [35, с. 90]. Згідно з Томою, діючий інтелект, чи як його називає Жак Марітен – Просвітлюючий Інтелект, є початком пізнавального процесу, в якому відбувається його ототожнення з пізнаваним об'єктом. В цьому складному процесі

Просвітлюючий інтелект активізує, тобто робить можливим для пізнання зміст об'єкта наявний в образах, надаючи йому деяку духовну форму (прониклива форма). Ця форма чи насіння пізнання, запліднює і вітально породжує (під активізуючим впливом Просвітлюючого Інтелекту) більш визначену духовну форму, тобто поняття. Тільки після цього воно можна актуально досягнути інтелектом, чи актуально стало об'єктом інтелектуального споглядання (вчення про актуальний та потенційний ум у душі Аристотеля) [35, с. 91].

Засновник російського напрямку інтуїтивізму Миколай Онуфрійович Лоський (1870 – 1965) поняттям інтуїція позначає безпосереднє бачення чи споглядання предмета, що пізнається суб'єктом так, як він існує [33, с. 137]. Лоський вважає інтуїцію єдиним джерелом знання, в здобутті якого беруть участь всі пізнавальні сили людини: чуттєве сприйняття, пам'ять, уява та мислення (основні критерії мислення) [33, с. 138]. Тому Лоський, не виділяючи лише однієї конкретної форми людського пізнання, класифікує інтуїцію як чуттєву, інтелектуальну і містичну. Чуттєва інтуїція – це сприйняття кольорів, звуків та ін.; інтелектуальна інтуїція – споглядання абстрактно-ідеального (математичні ідеї); містична інтуїція – це досягнення конкретно-ідеального буття [33, с. 128]. Абстрактний ідеал-реалізм не спроможний пояснити живе буття («абстрактна ідея може обґрунтувати лише закономірну впорядкованість, але не творчу винахідливість»), на відміну від конкретного ідеал-реалізму (в основі живого буття лежить не абстрактна ідея, а конкретно-ідеальне начало), який «привчає до інтуїтивного бачення конкретно-ідеальних начал, а споглядання їх веде до досягнення доцільності буття, свободи, творчості, життя» [33, с. 132]. Щодо релігійної інтуїції, або, як її називає Лоський, містичної інтуїції (інтуїтивне бачення конкретно-ідеальних начал), то тут необхідно зауважити, що філософ не звертається до витоків цього питання, а саме до святоотцівської спадщини. Релігійна інтуїція виписується М.О. Лоським в межах його філософських поглядів, а саме, слугує моментом його логічно обґрунтованої філософської системи. До того ж, приклади, якими надихається мислитель, він

черпає не з святоотцівської традиції часів становлення християнської теології, а із житій західних святих пізнього середньовіччя.

Паралельно з Лоським, поширенням ідей інтуїтивізму займається інший відомий російський філософ Семен Людвігович Франк (1877 – 1950). Франк погоджується з інтуїтивистською теорією Лоського, але зауважує, що остання має один суттєвий недолік, а саме недостатнє пояснення незалежності (трансцендентності) буття [49, с. 480]. Свою філософську систему Семен Людвігович Франк будує починаючи з аналізу людського пізнання [21, с. 823]. Він розрізняє два види знання: інтуїтивне (первинне знання) – безпосередню інтуїцію предмета в його металогічній цільності і загальності, і абстрактне (другорядне), яке ми висловлюємо в судженнях і поняттях [51, с. 229]. Передумовою цих видів пізнання є єдність буття (тобто все часткове існує і його можливо помислити тільки через його ж зв'язок з чим-небудь іншим). До єдності буття Франк додає Абсолютне, що і перетворює єдність буття на всеєдність [21, с. 823], яка у своїй цільності є буттям-реальністю – вічно неосяжною таємницею, у своїй конкретності металогічною і тому надраціональною, недоступною логічному пізнанню [51, с. 230]. Але це не значить, що металогічна реальність скрита від нас і ми про неї нічого не знаємо. Навпаки, все наше знання від неї походить [51, с. 231]. Вона завжди «для нас» і «в нас», відкриваючись нам за допомогою первинного і безпосереднього споглядання – інтуїції, що піднімає свідомість на висоту, в якій вона може перебувати лише коротку мить і повернувшись у нормальну сферу дискурсивності, володіти, у формі абстрактного знання, тим змістом, який був захоплений і зберігся у свідомості в процесі інтуїтивного споглядання [50, с. 269]. Тобто первинне інтуїтивне знання ми перекладаємо на мову понять – другорядне абстрактне знання [51, с. 229]. Абстрактне ж знання є одностороннім і неадекватним своєму предмету і має тільки символічний характер, на відміну від цілісного інтуїтивного знання [50, с. 279]. Інтуїція – це раптове «просвітлення», якому не передують внутрішнє напруження та концентрація уваги. Але сприятливі умови і форми для прилучення до істини

все ж таки необхідні, хоча вони і не повинні носити характер цілеспрямованості [50, с. 270].

Гносеологія В. С. Соловйова має нерозривний зв'язок з його філософією всеєдності. Центральне місце його гносеологічної концепції займає інтуїтивне знання, яке він називає містичним знанням чи вірою. Згідно баченню філософа, існує два способи пізнання: відносний і безумовний. Відносне знання – це двояке емпіричне і раціональне пізнання. Воно має свої обмеження, оскільки його відношення до предмету, що пізнається, має тільки зовнішній характер, тобто між суб'єктом і об'єктом існують тільки зовнішні відносини: «суб'єкт, якій пізнає, тільки межує з предметом, а не з'єднується з ним внутрішньо» [44, с. 309]. Відносний вид пізнання не може бути істинним об'єктивним знанням, яке можливе тільки завдяки безумовному і внутрішньому з'єднанню суб'єкта з пізнаваним предметом. Такий спосіб пізнання Соловйов називає вірою чи безумовним містичним знанням, яке можливе тільки тому, що наше особисте буття і буття пізнаваного мають єдину основу (всеєдність). Внутрішній зв'язок суб'єкта з предметом, у нашій свідомості, відображається як безумовна впевненість (віра) у бутті цього предмета [44, с. 315]. Наступним кроком є умогляд чи уява сутності чи ідеї предмету (єдина і незмінна сутність чи ідея, тобто постійний образ предмету, який знаходиться в глибинах нашої свідомості і яку Соловйов називає суб'єктивною ідеєю) і, останнє, реалізація цієї ідеї «в актуальних відчуттях чи емпіричних даних нашої природньої чуттєвої свідомості» [44, с. 324]. Раціональне мислення не володіє істинним змістом, запевняє філософ. Його можливо отримати тільки завдяки пізнанню, що визначається вірою й ідеальним спогляданням. Позитивний зміст знання людина отримує через містичний або божественний елемент, оскільки знання всього – є знанням «сутнісної всеєдності» (знання всього в Богові) [44, с. 327].

Проте погляди М. О. Лоського, С. Л. Франка, В. С. Соловйова на природу релігійної інтуїції мають більше філософсько-рафінований характер. Одночасно, фактично непомітними залишаються ті мислителі (зокрема російські), філософсько-релігійні ідеї яких, щодо релігійної інтуїції, більше

відповідають духу грекомовної патристичної думки IV – VI ст. Мова йде про погляди тих мислителів, яких турбувало питання релігійної віри як безпосереднього й надчуттєвого сприйняття духовної дійсності.

Проблема віри є спорідненою за своєю суттю з проблемою пошуків істини – віра (насамперед релігійна) ґрунтується на переконаності в існуванні істини як такої, а також на можливості цією істиною володіти. Щоб наблизитись до розуміння природи віри отець Павло Флоренський (1882 – 1937) пропонує нам скористуватися логічними критеріями, за якими ми переконуємося в істинності суджень. Адже істина – говорить він, – досягається через акт судження, безпосередньо або опосередковано. Якщо вона не дана безпосередньо, або через щось інше, то вона не має реального змісту і не є судженням. Питання про істину – це, насамперед, питання про критерій або умови достовірності істини. Судження, яке ми отримуємо безпосередньо, як даність, існує трьох видів: самоочевидність чуттєвого досвіду (сприйняття об'єкта); самоочевидність інтелектуального досвіду (само-сприйняття суб'єкта); самоочевидність містичної інтуїції (сприйняття суб'єкт-об'єкта, в якому нема розділення на суб'єкт і об'єкт). Проте інтуїція-даність має важливі недоліки – це, по-перше, її «нав'язливість», «гола даність» і «невиправданість» [48, с. 25]. Тобто вона є сліпою і нерозумною інтуїцією, за допомогою якої пізнаються розрізненні емпіричні явища, в яких розум не бачить внутрішньої необхідності, а тільки необхідність зовнішню і вимушену. По-друге, це притаманна будь-якій даності само-тотожність ($A = A$). Ця само-тотожність є безжиттєвою, розсудковою та статичною ізоляцією. Оскільки розсудок вміщує тільки те, «що виділено з середовища іншого, що не змішується з іншим, що замкнuto в собі, – одним словом, що само-тотожне» [48, с. 29]. Всьому іншому, нерівному собі (не- A), розсудок відмовляє у бутті, вважає не-істинним. Тому, зауважує філософ, розсудкове не можливо пояснити, адже A неможливо пояснити через A , а тільки через «інше», не- A .

Що стосується опосередкованого судження, то свою виправданість воно знаходить в іншому судженні. Цей метод прийнято називати дискурсією.

Недолік її полягає в тому, що кожний наступний крок є обумовленим результатом попереднього, тим самим, цей метод, шляхом нескінченного додавання одного елемента до іншого, залишається диференційованим до нескінченності. Дискурсія – це «сходження в сірий туман дурної нескінченності, безупинне падіння в безмежність і в бездонність» [48, с. 31].

Скепсис також залишається безплідним, оскільки має сам в собі внутрішнє логічне протиріччя, що доводить його до самозаперечення [48, с. 35-39].

Щоб знайти тверду основу своїй думці, Флоренський пропонує перейти до імовірнісного способу мислення (пробабілізм), тобто ступити на шлях віри, адже неможливо довести – існує істина чи ні. І якщо істина є, то неможливо гарантувати існування критеріїв її достеменності. Як пише Вільям Джеймс: «ум, навіть маючи істину, може не мати безумовного критерію для розпізнавання істини від брехні» [17, с. 18]. Але якщо ми допускаємо що істина існує, то вона повинна бути безумовною реальністю, тобто абсолютною Істиною, і безумовною розумністю, яку можливо пізнати. Істина, – говорить Флоренський, – це інтуїція-дискурсія. Її інтуїтивність полягає в тому, що вона дана як факт і є кінцевою інтуїцією, а дискурсивність – в можливості її пізнати. Інтуїція-дискурсія синтезує весь свій безмежний ряд дискурсивних обґрунтувань в єдність [48, с. 43]. Для пояснення своєї думки Флоренський використовує математичну категорію актуальної нескінченності, яка визнає існування кінцевих невимірних об'єктів як даність, як реально існуючих, але при цьому як єдиних і цілісних, з якими можливо оперувати, на відміну від потенціальної нескінченності, що визнає тільки можливість існування нескінченного предмета, а не реальність його існування.

Іншими словами, «єдиний момент сприйняття Істини, дає її з усіма її основами... миттєво дає всю повноту ведення» [48, с. 42-44]. Адже Істина – це самодоказовий Суб'єкт або Бог, який пізнається тільки сам через себе.

З думкою П. О. Флоренського погоджується М. О. Лоський, який характеризує інтуїцію отця Павла, як раціональну інтуїцію, що доводить

поєднання дискурсивної диференціації до нескінченності з інтуїтивною інтеграцією до ступеня Єдності. «Така інтуїція», – говорить Лоський, – «є безпосереднім спогляданням живої реальності так, як вона є в собі» [32, с. 236].

Необхідно зауважити, що П. О. Флоренський протиставляє поняття «ум» або «розум» розсудковому мисленню. Він пише: «Розум протистоїть розсудку, як і цей останній – першому, оскільки вимоги їх протилежні... і тільки у момент благодатного осяяння ці протиріччя в умі усуваються, але – не розсудково, а над-розсудковим способом» [48, с. 29; 159].

Проте щоб зрозуміти природу безпосереднього знання недостатньо прикладів, які нам пропонує о. Павло Флоренський, оскільки судження й поняття, від яких він відштовхується, – це логічна первинність, яка не пояснює природи безпосереднього знання. З психологічної точки зору, останнє є, насамперед, первинністю простого констатування, особливим станом людської свідомості. В ранній праці Олексія Федоровича Лосєва (1893 – 1988) «Дослідження з філософії та психології мислення» ми знаходимо аналіз свідомості й безпосередньо даного, в якому філософ переконливо показує, що конкретна інтуїція нашого духа не передбачає ніяких методів і її неможливо довести теоретично. «Безпосередня даність», – пише О. Ф. Лосєв, – «є те, що стверджується до будь-якого дослідження, стверджується як первинність, що вбачається безпосередньо, і яка потребує не доказів, а тільки доведення до відома» [31, с. 408]. Під «чистою свідомістю» й «первинно даним» помилково розуміють абстрактні речі. Такі структурні форми свідомості як «уява», «поняття», «образ», «ідея», «судження» є результатом рефлексії, а тому не можуть вважатися безпосередньою даністю [31, с. 416, 429]. Щоб пояснити феномен безпосереднього пізнання О. Ф. Лосєв звертається до філософії Гуссерля, зокрема до його вчення про «сутності», яке Олексій Федорович допрацював і наблизив до іманентної школи, поєднавши з вченням Джеймса про «потік свідомості». Безпосередню даність Лосєв називає інтуїцією, але із застереженням, що ця інтуїція є прямим і безпосереднім спогляданням, вільним від будь якого філософського методу. В процесі цього споглядання ми маємо

першопочаткову єдність між предметом пізнання й свідомістю, яку Лосєв називає «об'єктивним сенсом» або «об'єктивним станом» [31, с. 426]. Цей «об'єктивний сенс» є позбавленим структурних форм свідомості та матеріально-психічних визначень, і лише в процесі рефлексії він диференціюється на об'єкт і суб'єкт [31, с. 434]. Об'єктивний сенс – це єдність інтенціонального акту (направленість на предмет), сенсу й предмету. Сенс у цій координації предмету й свідомості є ноєматичним (νόημα) моментом уяви. Тобто це сенс або зміст, за допомогою якого ми сполучаємось з предметом. Але такий «сенс» предмета не є ще образ або уявлення. Якщо людина думає про синій колір, це ще не значить що вона має в свідомості образ або уявлення синього кольору [31, с. 431]. Щоб зрозуміти природу «ноєматичного сенсу» можна звернутися до вчення Аристотеля про ум (νοῦς), який має своїм предметом – начала суцього [54, с. 99-100], або вчення Майкла Полані про фокусну й периферійну свідомість [97, 90-96].

Первинне «переживання» свідомістю предмета, обумовлюється як «станом свідомості», так і «станом предмета». Тому, – говорить О. Ф. Лосєв, – на вищих ступенях еволюції «об'єктивного сенсу» можливо говорити про пізнання як космічний процес [31, с. 427].

Безпосереднє споглядання схоже на захоплення глядача театральною дією, коли останній занурюється у предмет споглядання, не втрачаючи сенсу того, що відбувається, але і не маючи при цьому ніяких думок, уявлень або суджень.

Про безпосереднє пізнання, в якому зникає розділення на суб'єкт і об'єкт, говорить і професор Віктор Іванович Несмєлов (1863 – 1937) у своїй праці «Віра і знання з точки зору гносеології». Він формулює поняття віри як основоположної форми пізнання, що має характер безпосередності. Послідовно і ясно мислитель обґрунтовує свою думку, пояснюючи місце й значення, яке займає феномен віри в житті людини. Вихідною ідеєю його праці стала ідея про самосвідомість як первинний акт сприйняття буття й кінцеву основу будь-якого реального мислення [38, с. 56]. Суб'єкт, що пізнає, не має ніякого сумніву в

своєму існуванні. Він відкриває себе в інтуїтивному сприйнятті себе, як вільної і розумної причини й цілі всіх своїх довільних дій. Тому реальне пізнання може спиратися тільки на безпосередню даність реального буття суб'єкта, яка відкривається у самосвідомості [38, с. 63]. Тим самим способом, яким людина безпосередньо сприймає дійсність свого існування, вона сприймає не тільки оточуючий її матеріальний світ, але й трансцендентальні причини буття [38, с. 69-70]. Це сприйняття має до-чуттєвий характер, адже зміст нашої свідомості хоч і мислиться нашим умом під формою чуттєво-наглядного уявлення, проте реально може даватися нам тільки в безпосередніх інтуїціях ума [38, с. 61]. Прагнучі знайти справжню опору для реального пізнання істини про буття, людина не може спиратися на символічні данні чуттєвого досвіду, а обов'язково повинна шукати для себе такої кінцевої основи, де б взагалі зникла будь яка різниця між є і здається, між суб'єктом і об'єктом, і де буття й свідомість були б абсолютно тотожні. А оскільки такою основою є наше реальне буття, то пізнавати й пояснювати природу необхідно із самих себе, а не навпаки, себе з природи, як це пропонують поборники механістичного світогляду [38, с. 67-68].

На відміну від об'єктивної реальності, шлях пізнання трансцендентної сторони буття стає можливим тільки через інтелектуальну інтуїцію – інтелектуальний акт пізнання який не потребує в матеріальних органах чуття, а тому не залежить від зовнішніх обставин (інтелект або ум використовується у Несмєлова в значенні надрозсудкової і надлогічної форми мислення) [38, с. 71]. Виходячи з вищезазначених засновків, мислитель робить висновок, що віра, як і знання, походить з одного й того ж джерела пізнання – з безпосередньої очевидності реального буття суб'єкта, що пізнає. Віра виникає на шляху безпосереднього інтелектуального споглядання буття з реальних даних цього споглядання, тому вона є безпосереднім інтуїтивним пізнанням трансцендентної реальності. Це стає зрозумілим, якщо ми відкинемо логічно необґрунтоване розщеплення на суб'єкт і об'єкт, оскільки логічна структура процесу пізнання не вказує на спосіб, за яким реальні предмети об'єктивної

дійсності стають ідеальними предметами нашого мислення [38, с. 76]. Будь-який предмет пізнання, навіть явища нашого суб'єктивного життя й усі продукти нашого мислення, однаково є об'єктами пізнання, тобто є зовнішніми для мислення. Отже наше мислення не знає такого психологічного закону протилежності суб'єктивного і об'єктивного [38, с. 80]. З гносеологічної точки зору, – говорить мислитель, – до області віри відноситься уся взагалі область трансцендентного буття, адже ця сфера є даною та відомою уму тільки в безпосередніх актах інтелектуального споглядання. Саме в цих пізнавальних актах людина інтуїтивно «переживає» або «схоплює» в світовому бутті чийось Всемогутню Силу, що утримує світ і наглядає за буттям [38, с. 82]. Отже, згідно професору Несмелову, релігійна віра – це інтуїтивне пізнання Божого Буття та Божої присутності у світі, на відміну від релігійних вірувань, які є логічно оформленими даними релігійного досвіду [38, с. 89].

Вища ступінь пізнання відкривається тоді, коли людина стає вище чуттєвих потреб [13, с. 23]. Вона не бачить початку сущого в навколишньому матеріальному світі, а тому прагне до пошуку Нескінченного [13, с. 24]. Без відчуття Єдиного й незмінного Початку, – пише професор Ф. О. Голубінський (1798 – 1854), – без прагнення до Нескінченного, не було б не тільки віри, а й філософії. Саме ідея ума про Нескінченне, а не розрізнені предмети матеріального світу, викликають жагу до пізнання. Досвід зовнішній і внутрішній дає тільки розрізнену інформацію про предмети матеріального світу без їх внутрішнього взаємозв'язку [13, с. 24]. Адже розум (*intellectus*), або розсудок, основи сущого не бачить – це привілея ума (*voûs, ratio*). Розум безумовно стоїть вище чуття. Його властивістю є упорядкування різноманітних світових явищ і доведення розрізнених речей до єдності. Він розподіляє часткове й різноманітне на роди та види. Але свою функцію розум може виконувати тільки тому, що він «поєднаний з умом, який має ідею єдності всіх речей, тому розум і вводить єдність» [13, с. 24]. Початок єдності криється в умі, головним предметом жадань якого є Сутність Нескінченна й Божественна, яка чуттями й розумом не осягається, адже Бог знаходиться поза простором і

часом. Тому надприродне знання людина отримує безпосередньо від Бога, виходячи за межі простору і часу, адже ідея про Нескінченне вкладена безпосередньо в ум. Тому віра в Бога – це необхідний і сутнісний характер ума. Якщо знищити віру, то зникне ум та його сила [13, с. 26].

На ідею Ф. О. Голубинського про «безпосередність» надприродного знання (віри), – говорить В. В. Зеньковський [21, с. 295], – вплинуло вчення Якобі (1804 – 1851) про інтуїцію чуття і віри, через яку людина пізнає Бога і створений світ [11, с. 91-170].

Все вищесказане цілком відповідає православній теології, в якій постулати віри даються розуму як аксіоми, що, зі свого боку, стають основою для логічних умовиводів [2, с. 136]. Ще святий Климент Олександрійський (150 – 215), як вже зазначалось, називав віру (πίστις) «вільним передбаченням» – «πρόληψις ἐκούσιός ἐστι», або допущення неявного, яке є на один кшталт з доказом, що відкриває нам існування невідомої, але очевидної речі. Віра або «умне бажання» – «ἡ ὄρεξις νῆν διανοητική» є вільним вибором (προαίρεσις) і початком знання (γνώσις). Вона є основою будь-якого розумного вибору й передумовою розуміння, тому саме з віри починається знання [67, с. 940]. «Істина стверджується на чотирьох основах: на відчутті її, на осягненні умом, на вченні про неї, на догадках відносно неї» – «τεσσάρων δὲ ὄντων ἐν οἷς τὸ ἀληθές, αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως» [67, с. 944]. «Через віру можна прийти до осягнення начала всіх речей» – «πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνη οἴονται τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς» [67, с. 944]. «Віра є благодаттю (Божою), що піднімає нас від речей, буття яких неможливо доказати, до начала простого й загального, яке не є матерією, від матерії не залежить і матерією не скрито» – «ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλοῦν ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστίν, οὔτε ὕλῃ, οὔτε ὑπὸ ὕλης» [67, с. 945]. Істинне пізнання – це проникнення в саму сутність предмета, або ведення про нього згідно законам його буття – «γνώσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ (καθ' ὅλου κατ' εἶδος)... ἡ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις» [67, с. 1013].

«Віра – це спосіб, за яким людина пізнає Бога» – вчить підручник православного догматичного богослов'я [104, с. 55]. Надприродне Об'явлення, що міститься у святому Письмі й святій Традиції, сприймається людиною саме через віру. Прийняття божественних істин залежить як від вільного бажання людини, так і від Бога: «тепер же, коли ви спізнали Бога, чи, радше, коли Бог спізнав вас» – «*vñv d e gvnontes Theon, mallon d e gnwsthenes upo Theou*» (Гал. 4:9). «Сама Істина, – пише святий Макарій Єгипетський (300-391), – спонукає людину шукати Істину» – «*αυτη η αληθεια αναγκαζει τον ανθρωπον αληθειαν επιζητειν*» [100, с. 525]. Тобто віра є співпрацею (синергія) людини та Бога. Приймаючи надану в Об'явленні істину людина зростає й укріплюється у вірі, примножуючи знання про Бога. Це надприродне знання не є накопиченням інформації в області теології, але дар Святого Духа, що очищає й просвіщає людину, надає їй можливість брати благодатну участь у божественному житті.

Отже, виходячи з вищезазначеного можна зробити висновок, що як в античності, так й у середньовіччі інтуїція не була методом і не мала концептуального обґрунтування, проте посідала важливе місце в світосприйнятті людини. Розумілась вона як особлива пізнавальна здібність людського ума, що в безпосередньому схопленні загального й одиничного (ще до розрізнення й порівняння якостей предмету) отримує нові смисли й розуміння. В цьому безпосередньому й первинному акті сприйняття буття не виникає розщеплення на суб'єкт і об'єкт, оскільки він є тільки «доведенням до відома», вільним від будь-яких методів і доказів. Адже такі структурні форми мислення як «судження», «уявлення», «поняття» та ін., є абстракціями, що з'являються в результаті саморефлексії і не можуть бути первинними актами сприйняття дійсності. А тому конкретна інтуїція нашого духа не передбачає ніяких методів і її неможливо довести теоретично.

Таким безпосереднім способом, яким ми сприймаємо реальність свого існування, а також світ явищ, ми сприймаємо й трансцендентну дійсність, однаково реальну для нашої свідомості, як і будь які явища суб'єктивного життя. А оскільки сфера трансцендентного буття є даною уму тільки в

безпосередніх актах інтелектуального споглядання, то вона відноситься до області віри, яка так само має своєю основою безпосередню очевидність реального буття суб'єкта, що пізнає. Тому стає можливим говорити про інтуїцію як явище духовного життя людини, особливо в його релігійній формі.

В патристичну добу інтуїція знаходить своє філософсько-теологічне обґрунтування, набуваючи у такий спосіб цілком релігійного значення. Вона не витісняється з релігійної гносеології отців Церкви їх особливим світоглядом, а навпаки, передає особливий релігійний досвід, який пов'язаний з досягненням онтологічних принципів буття через такі здібності людської душі, як віра, містичне прозріння та мудрість, що є критерієм духовного досвіду (διάκρισις).

Перед тим як перейти безпосередньо до розбору поглядів представників грекомовної патристики IV – VI століть, необхідно сказати декілька слів про місце інтуїції у сучасному світобаченні людини.

Наприкінці ХХ століття, незважаючи на домінування позитивізму та критичного раціоналізму (К. Поппер), лунали у науковому середовищі ідеї, що пропонували інший підхід до розуміння творчого процесу. Одну з таких оригінальних позицій по відношенню до загальних тенденцій у науці, мав відомий англійський фізико-хімік і філософ науки Майкл Полані (1891 – 1976), який своєю епістемологічною концепцією про «особове знання» – «personal knowledge» збагатив уявлення про пізнавальну діяльність.

Протестуючи проти ідеалу наукової відстороненості, Майкл Полані запропонував іншу трактовку природи наукового знання, яке, згідно з вченим, є не безособовим й об'єктивним, а таким, що потребує особистої й інтенсивної участі людини в пізнавальному процесі, її інтелектуальної самовіддачі. Спроби викреслити людину з загальної картини світу ведуть до абсурду, – наполягає Полані, – вони не враховують особовий компонент, який вносить людина в будь-яке знання про навколишній світ. Цей компонент лежить в основі індивідуального процесу пізнання, а його структуру визначає як досвід повсякденного життя, так і навички в практичній діяльності, які передаються за допомогою особистого прикладу або традиції [97, с. 55].

Для пояснення феномену «personal knowledge» Полані запрошує зануритися в глибини людської свідомості, структурну впорядкованість якої науковець розділяє на два види: фокусну й периферійну свідомість [97, с. 58]. Ці два інструменти уваги схожі за будовою і однаково інтенсивні, але мають взаємовиключний характер: наше сприйняття дійсності має тільки один фокус і не може одночасно сприймати деталі цієї дійсності і як фокусні і як периферійні. Тому, коли людина переносить фокус уваги на деталі, які до цього знаходились на периферії її свідомості, вона втрачає відчуття цілісності сприйняття. Наприклад, якщо «увага людини бентежно прикута до кожного чергового слову, звуку або жесту, який вона повинна знайти або згадати, це руйнує почуття контексту, яке єдине може забезпечити природне узгодження слів, жестів або музичних звуків» [97, с. 58].

В периферійній свідомості виявляється коріння «personal knowledge», що за своїм характером є неявним і слугує фоном для свідомості, сфокусованої на зовнішніх об'єктах [97, с. 63]. Тобто існуючі на периферії свідомості данні досвіду, взаємодією своїх частин, формують нову смислову цілісність. Здобуття ж нових висновків відбувається за схемою руху від елементів досвіду, що сприймаються перебуваючи на периферії нашої свідомості, до сфокусованого цілісного розуміння [97, с. 59].

Ця схема, запропонована Полані, пояснює не тільки структуру нашої свідомості, але й природу важкозрозумілих інтуїтивних осяянь, які науковець називає евристичними. На прикладі евристичних зусиль у математиці ми бачимо принципи за якими відбуваються наукові відкриття. Евристичний акт – це не індуктивний умовивід і не систематична процедура, а пошук і знаходження необхідних рішень, які неможливо простежити у зворотному напрямку. Не маючи логічної послідовності, справжнє відкриття характеризується, як «логічний розрив» – «logical gap», якому передують емоційне напруження. «Осяяння», – говорить Полані, – «це стрибок, за допомогою якого долається логічний розрив; це стрибок з метою захопити плацдарм на протилежному березі дійсності» [97, с. 130].

Розв'язуючи поставлену проблему дослідник спирається на віру в існування прихованого від нього рішення і дивиться в невідоме. В дійсності ж цей погляд у невідоме є поглядом на існуючі та відомі данні, які, проте, є тільки елементами периферійної свідомості, вказівками на шляху до вирішення проблеми, а не самим вирішенням. Інтуїтивні дотики до цих вказівок і надають впевненості в тому, що невідоме дійсно існує.

Щоб досліднику сформувану концепцію рішення, йому необхідно зафіксувати свою увагу на фокусі, в якому він периферійно усвідомлює данні, що визначають рішення задачі [97, с. 135]. Водночас необхідно пам'ятати, що «евристичний процес є комбінація активних і пасивних фаз» [97, с. 134]. Тобто евристичне зусилля зберігається навіть коли проблема свідомо не аналізується. Саме у цей період і відбувається визрівання рішення, коли звичні уявлення, завдяки новим зв'язкам між елементами периферійного досвіду, породжують нове розуміння.

Незважаючи на тенденції до узагальнення і спрощення процесу пізнання, автор «personal knowledge» показує нам, «що в кожному акті пізнання присутній пристрасний внесок особи, яка пізнає, і що цей додаток – не є свідченням недосконалості, але конче необхідним елементом знання» [97, с. 19]. Що стосується евристичних актів продемонстрованих на прикладах наукового знання, то їх можливо застосувати для розуміння будь-якого творчого акту.

Виходячи з ідеї про «personal knowledge» Полані будує й ґрунтовно пояснює свою концепцію на прикладах із різних напрямків науки. Фізика й хімія, теорія вірогідності й теорія відносності, логіка й психологія – стають плацдармом на якому науковець розгортає свою доказову базу. Оригінальна думка Полані підняла хвилю дискусій і прославила його як філософа науки. Але по суті концепція Полані – це повернення до філософської антропології, яка проростаючи через святоотцівську спадщину сягає своїм корінням філософії Аристотеля.

Своє місце інтуїція знайшла і в області психології. Наприклад, Карл Густав Юнг сформулював поняття інтуїції, як несвідому психологічну функцію, яка виявляється в суб'єктивній чи об'єктивній формі: перша – це сприйняття несвідомих психічних даних, друга – сприйняття фактичних даних отриманих від об'єкта, що ґрунтуються на підсвідомому сприйнятті та на чуттях і думках викликаних цим сприйняттям. Юнг також розрізняє конкретну й абстрактну інтуїції. Конкретна інтуїція передає сприйняття фактичної сторони речей і має безпосередній характер; абстрактна передає сприйняття ідеальних зав'язків і потребує деякого інтенціонального акта – волі чи наміру. На ґрунті інтуїції (як і на ґрунті відчуття) виростають такі раціональні функції, як мислення і чуття. Але сама інтуїція є не раціональним, а ірраціональним явленням. Вона багатофункціональна і тому може виявлятися в чуттях, відчуттях чи інтелектуально, але жодною з цих окремо взятих форм вона не являється [53, с. 526-528].

Інтуїцію, як взаємодію свідомості і підсвідомості бачив і З. Фрейд, а американський психолог Ерік Берн вважав інтуїцію знанням, яке людина освоює через спостереження і яке не піддається словесному вираженню [6, с. 368-376].

Сучасне бачення інтуїції є результатом тих процесів, які відбувалися в попередні періоди розвитку науки та відбуваються сьогодні в науковому середовищі і в суспільстві. Народженні ще в дев'ятнадцятому столітті позитивізм і прагматизм звели інтуїцію до простої фізіологічної функції, яка є результатом нейробіологічних процесів, а підвищений в суспільстві інтерес до різноманітних езотеричних знань сприяв створенню цілої сфери послуг, в якій володарі «таємних знань», пропонують, як одну з таких послуг, освоєння інтуїції, за допомогою різних магічних та технічних методів.

2.2 «Патристичний синтез»: філософія і теологія у контексті грекомовної патристики IV–VI ст.

Особливі відносини склалися між християнським богослов'ям і філософією впродовж двох тисяч років, починаючи з раннього періоду християнства, а точніше – з II століття, коли в Церкві зросла кількість християн, які вийшли з інтелектуальної еліти елліністичного суспільства. Ці відносини досягли кульмінації свого розвитку в IV ст. в Отців Кападокійців і продовжувалися в процесі християнізації грецької культури, який відбувався в контексті богословської творчості, боротьби з ересями та розв'язанням філософських проблем, вплинувши на формування середньовічної філософсько-богословської думки.

У різноманітності поглядів на ставлення Отців Церкви до античної культурної спадщини та філософської думки їхньої доби можна виокремити два найпоширеніші: одна думка полягає в тому, що християнські мислителі патристичної доби були противниками еллінської культурної спадщини, інша – у тому, що вона розчинилася в культурі християнській. Якої б думки ми не дотримувалися, беззаперечним залишається той факт, що ці відносини мали місце. Як зауважував відомий грецький патролог Стиліан Пападопулос: «Якби Отці Церкви не були християнськими богословами, то вони досягли б успіху на інших теренах. Оріген був би великим філологом критиком, святий Афанасій – видатним політиком, Василій – чудовим юристом і реформатором, Богослов Григорій – іменитим поетом і філософом, Ниський Григорій – великим філософом-містиком, а Золотоустий – ритором і відроджувачем аттичного діалекту» [108, с. 64].

Варто зазначити, що коли Отці Церкви говорять про «зовнішню мудрість» (ἡ ἕξωθεν σοφία), то вони долучають до цієї дефініції і філософію як систему знань.

«Н ἡμετέρα φιλοσοφία» – «нашою філософією» називає святий Григорій Богослов (бл. 325 – 389) християнське вчення, протиставляючи його

«зовнішній мудрості» – «ἡ ἐξωθεν σοφία», яку він також іменує «неправонародженою мудрістю» – «ἡ νόθα σοφία» [75, с. 1200]. У слові «Першому викривальному на царя Юліана» Григорій пише: «ἐλεῖ καὶ πᾶσα ἡ τοῦ αἰῶνος τούτου δύναμις τε καὶ παιδείσις ἐν σκότει διαπορευομένη, καὶ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς πόρρω πίπτουσα» – «вся сила і вченість віку цього в темряві ходить і далека від світла істини» [75, с. 533]. Однак варто бути обережними, щоб у нас не сформувалась помилкова думка, ніби святий цурається зовнішньої мудрості. У цьому ж викривальному Слові він протестує проти заборони Юліана Відступника християнам навчати і навчатися риториці і граматиці, якщо вони не стануть шанувати богів: «Καὶ μοι συναγανακτεῖτω πᾶς ὅστις λόγοις χαίρων, καὶ τῇ μοίρᾳ ταύτῃ προσκείμενος, ὧν εἶναι καὶ αὐτὸς οὐκ ἀρνήσομαι» – «Нехай розділять зі мною моє обурення всі любителі словесності, що займаються нею, як своєю справою, люди, до числа яких і я не відмовлюся належати» [75, с. 636]. Подібні висловлювання, що свідчать про непідробну зацікавленість Григорія в зовнішній вченості, ми зустрічаємо і в інших місцях його літературної спадщини. Але спочатку декілька слів про його вченість.

Григорій Богослов отримав відмінну освіту: він навчався в Кесарії Кападокійській, Кесарії Палестинській, Олександрії, а наприкінці і в Афінах. Про своє навчання в Афінській Академії, де святий вивчав поезію, риторику, геометрію, астрономію, а також і сам, в останній рік свого перебування в Академії, викладав риторику, Григорій пише: «Ἀθήνας τὰς χρυσοῦς ὄντως ἐμοὶ καὶ τῶν καλῶν προξένους εἶπερ τινί» – «Афіни, справді золоті для мене і які доставили мені багато доброго» [76, с.513].

Називаючи прагнення до знання прекрасним (...καὶ τῆς καλῆς περὶ τὴν παιδείουσιν ἀπληστία [76, с.513]), святий з любов'ю ставиться до зовнішньої вченості, хоча і вважає її другорядною стосовно християнської істини: «Одна слава була для мене приємна: відрізнятись знаннями, які зібрали Схід і Захід, і краса Еллади – Афіни; над цим я працював багато і тривалий час. Але і ці пізнання поклав я до ніг Христових, щоб вони поступилися Слову великого

Бога, Яке затьмарює Собою породжене мінливим людським розумом різноманіття мітів» [79, с. 977; *див. додаток Б*].

Під час уважного вивчення праць, залишених нам Григорієм Богословом, формується переконаність у тому, що святий протиставляє християнську істину не власне зовнішній вченості, але історично пов'язаному з нею язичницькому шануванню богів, а також відкидає помилкові філософські вчення, які суперечать християнському Об'явленню. Тож Григорій, як і багато інших Отців Церкви, використовує вибірковий метод по відношенню до зовнішніх наук, засвоюючи із них корисне і відкидаючи все непотрібне і шкідливе: «Вважаю, що кожен, хто має розум, визнає першим для нас благом вченість, і не тільки цю найшляхетнішу і нашу вченість, яка, попри всі прикраси і плодючість промови, береться за єдине спасіння і за красу умогляду, але і вченість зовнішню, якої багато хто з християн, через хибне розуміння, цурається як злої, небезпечної і такої, що віддаляє від Бога. Небо, земля, повітря і все, що в них, не повинні зневажатись через те, що дехто через нерозуміння вшанував їх замість Бога богоподібним поклонінням [...] Так і в науках ми запозичили дослідження і умогляд, але відкинули все те, що веде до демонів, до омани і в глибину смерті. Ми витягували з них корисне навіть для благочестя, через найгірше навчившись кращому і неміч їх звернувши в твердість нашого вчення» [76, с.507; *див. додаток Б*].

Шлях Богопізнання можливо пройти тільки через очищення душі і тіла від тягаря пристрастей і гріха. Людина досягає чистоти завдяки добродієчному життю, що робить її розум здатним до здорового і незатьмареного сприйняття божественних істин. Тому, говорить Григорій, «філософувати про Бога дозволено не кожному» – «Ὅν παντός, ὃ οὔτοι, τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν», але тільки тим, хто випробував і очистив себе [76, с.13]. Шлях Богопізнання – це не лише спосіб мислення, а й спосіб життя. Якщо людина належно не підготовлена, то філософувати про Бога їй шкідливо, і вона повинна обрати ширший і безпечний шлях: «філософуй про світ, або світи, про речовину, про душу, про розумні – добрі і злі природи, про воскресіння, суд, відплату,

Христові страждання. Щодо цього і досягти успіху в своїх дослідженнях не марно, і не отримати успіху не небезпечно» [76, с. 25; див. додаток Б].

Цікавий уривок ми знаходимо у вірші святителя Григорія під назвою «Προς Σελεύκον» – «До Селевка», авторство якого також приписують Амфілохію єпископу Іконійському, двоюрідному брату Григорія Богослова і другу Василія Великого. Кому б із двох святителів не належало авторство вірша, він не втрачає для нас своєї цінності: «Зберігаючи це багатство, яке у власному розумінні тобі належить і тобі споріднене, не давай йому заіржавіти вправлінням у науках, займайся книгами поетів, історичними писаннями, красномовними творами мудреців, тонкими міркуваннями філософів. Але всім цим користуйся розсудливо, з мудрістю збирай звідусіль корисне, з розсудливістю уникай всього, що у кожного письменника є шкідливим, наслідуй роботі мудрої бджоли, яка сідає на всяку квітку, але вельми розумно бере з кожної тільки корисне. У неї наставниця сама природа, а у тебе розум. Рясно пожинай те, що може принести користь, а якщо щось завдає шкоду, лети швидше геть, шойно помітиш погане, бо розум людський швидко захоплюється. Все, що написано в похвалу чесноти у тих, хто її оспівує і засуджує порок, вивчай ретельно, затверджуючи думку і красу висловлювання. А що марнословили вони про богів, і навчанні демонами, написали нескромні байки, казки, гідні сміху і сліз, того бійся, як пастки і тенет. Коли ж будеш читати те й інше: і смішні оповіді про богів, і прекрасні міркування, – тоді зневаж богів-сластолюбців і віддай перевагу міркуванням і, як би з однієї рослини, обійшовши терни, зірви троянди. Ось найкраще для тебе правило, як читати язичницькі писання!» [78, с. 1579-1581; див. додаток Б].

Святитель Василій Великий (330 – 379) напрямком своєї думки завдячує, насамперед, сімейному оточенню, точніше своїй бабусі Макріні, яка навчалась у Григорія Чудотворця – учня Орігена, і від якої він і здобув любов і повагу до останнього; також чернецтву і християнському аскетизму, і, безумовно, з отриманої ним у Кесарії, Константинополі та Афінах освіти, яку прекрасно характеризує Стіліан Пападопулос: «Грецьку освіту він любив пристрасно і був

відданий їй настільки, що досягнув її широту і вивчив до самої глибини, чого не часто досягають люди. Грецькі поети, трагіки і філософи вабили його. Тож річка освіти напоїла його єство до останньої фібри, зачарувавши і полонивши його. Не буде зайвим сказати, що вивчив він також астрономію, математику і лікарське мистецтво. Лише музики він не торкнувся» [109, с. 356].

В слові «Надгробному Василю, архієпископу Кесарії Кападокійської», Григорій Богослов пише про свого найкращого друга: «ῥήτωρ ἐν ῥήτορσι καὶ πρὸ τῶν σοφιστικῶν θρόνων, φιλόσοφος ἐν φιλοσόφοις καὶ πρὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ δογμάτων· τὸ μέγιστον, ἱερεὺς Χριστιανοῖς καὶ πρὸ τῆς ἱερωσύνης» – «Він був ритором між риторамі ще до того, як посів трон мудреця, філософом між філософами ще до слухання філософських догматів, й найважливіше, ієреєм для християн ще до священства» [76, с. 513].

У Бесіді «До юнаків про те, як отримувати користь з язичницьких творів», Василій Великий формулює квінтесенцію свого ставлення до світських знань. Бажаючи поділитися зі своїми учнями життєвим досвідом, святий підкреслює важливість життя вічного і другорядність життя земного. З чого виходить, що про безсмертну душу треба піклуватися в першу чергу. Подібна есхатологічна перспектива зумовлює у Василя ставлення до зовнішньої мудрості. Вивчати світські науки важливо, проте не потрібно бездумно слідувати всьому про що вони говорять, але навчитись запозичувати корисне і відкидати непотрібне і шкідливе. У цій бесіді Василя Великого, як і у Григорія Богослова, ми стикаємося з еkleктизмом світських наук, які мають пропедевтичний характер у процесі підготовки до досягнення вищої мудрості, яка міститься у Святому Письмі: «У це життя нас вводять, звичайно, Писання, які виховують нас невимовно; але поки, за віком, не можемо вивчити глибину їх значення, ми і в інших писаннях, що не зовсім від них далекі, тренуємо духовне око, як в деяких тінях і дзеркалах [...] І ми, звичайно, повинні триматися тієї думки, що нам доведеться звершити подвиг, найважливіший з усіх подвигів, – подвиг, для якого все повинні зробити, для приготування до якого треба працювати в міру сил, розмовляти і з поетами, і з істориками, і з

ораторами, і з кожною людиною, від якої тільки може бути якась користь для нашої душі» [64, с.565-568; *див. додаток Б*].

Василій наводить аналогію, порівнюючи істину з плодами дерева, а зовнішню мудрість з листям: «οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρὶ γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβληῖσθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέλην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα» – «в душі істина є найголовніший плід, але не позбавлене приємності і те, якщо душа одягнена зовнішньою мудрістю, як листям, яке слугує покривом і надає належний вигляд плоду» [64, с.568]. Головним критерієм в підході до язичницьких творів для Василя Великого є моральність. Всього злого і порочного в них необхідно остерігатися і ухилятися, а сприймати ті місця, де в цих творах вихваляється чеснота і засуджується порок.

Ще один Великий Кападокієць святий Григорій Ниський (бл. 335 – бл. 394), молодший брат Василя Великого і друг Григорія Богослова, був одним з найглибших мислителів серед святих отців класичної пори. З юних років святий перебував під впливом своєї сім'ї, яка закликала його до служіння Церкві, однак Григорій відчував схильність до занять філософією і більше цікавився кар'єрою ритора. Втім згодом він змінив свій намір і за наполяганням свого брата Василя прийняв єпископський сан. Слід зазначити, що за своєю природою Григорій схильний був більше до життя споглядального, ніж до громадської діяльності. Святий Григорій Богослов в своєму 11-му Слові залишив наступну характеристику вченості Григорія Ниського: «Φίλος πιστὸς λιμὴν ἀναψύξεως. Ἄν δὲ καὶ συνέσει διαφέρη, πηλίκον; Εἰ δὲ καὶ παιδείαν ἄκρος, καὶ παιδείαν παντοίαν, τὴν τε ἡμετέραν λέγω καὶ τὴν ποτε ἡμετέραν» – «Друг вірний – притулок для спочинку. А якщо він відрізняється розсудливістю, то це ще дорожче! Якщо він високий вченістю, вченістю всеосяжною, якою має бути і була колись наша вченість, то це ще переважніше» [75, с. 831].

Григорій відокремлює зовнішню мудрість від християнської мудрості, називаючи християнське вчення своєрідною філософією (любомудрієм). Наприклад, у тлумаченні на Пісню Пісень він пише: «Πάλιν πρόκειται ἡμῖν τὸ

Ἄσμα τῶν ἁσμάτων, εἰ πᾶσαν θεογνωσίας καὶ φιλοσοφίας ὑφήγησιν» – «Знову пропонується нам Пісня пісень, як повний виклад Богопізнання і філософії» [81, с.788]. Або в іншому місці: «παιδαγωγεῖτω τοίνυν τον βίον των χριστιανών τρόπος φιλόσοφος» – «отже, нехай філософія керує життям християн» [82, с. 456].

У творі «Про життя Мойсея Законодавця» святий Григорій Нисський приводить аналогію, що розкриває його ставлення до філософії. Святий уподібнює філософію безплідній царській дочці, яка врятувала новонародженого Мойсея. Доки немовля не досягло зрілого віку, воно виховувалось у названої матері, тобто філософії. Коли ж Мойсей виріс, він повинен був повернутися до рідної матері, від якої, як свідчить історія, годувався молоком і під час свого виховання у царівни. «І це, здається мені», – робить висновок Григорій, – «вчить тому, щоб, якщо під час навчання вправляємося в науках зовнішніх, не позбавляли і ми себе молока, яке виховує нас – Церкви, тобто тих законів і звичаїв Церкви, якими насичується і зміцнюється душа, і з яких вона отримує засоби для свого зростання» [80, с. 329; *див. додаток Б*].

Крім Великих Кападокійців, інші Отці також проявляли непідробну зацікавленість у філософії. Наприклад, святий Кирило Олександрійський мав глибоке знання грецької філософії, яке виявив у своєму творі «Проти Юліана». Центром світогляду святого Кирила, безумовно, було богослов'я, але і філософія займала важливе місце, перебуваючи на периферії його світогляду. Трактат «Проти Юліана» переслідує полемічні цілі – показати перевагу християнства над язичництвом. Однак еллінська премудрість у Кирила не позбавлена початків істини. Істина у язичників не до кінця розкрита, оскільки не дана, як єврейському народу і християнам, в Об'явленні: «Але ми знаємо, що ті, хто більше інших величаються своєю зовнішньою мудрістю, в тонкощах досліджували ці проблеми, але не цілком бездоганно, оскільки для них не засяло світло істини [...] адже Христос не дав їм її в Об'явленні» [69, с. 913; *див. додаток Б*].

Немесій Емеській (народ. 390 – ?) – християнський мислитель, єпископ сирійського міста Емес, відомий своїм трактатом «Про природу людини», в якому звів до купи філософсько-антропологічні теорії різних філософських шкіл античності. Трактат мав апологетичні цілі, звертався як до язичників, так і до християн.

Блаженний Теодорит Кирський (386 – 457) у своєму апологетичному творі «Лікування еллінських недугів», адресованому освіченій аудиторії, виявляє широку ерудицію і прекрасне знання філософії, користуючись цим знанням з метою підкреслити перевагу християнства над язичницькою філософією.

Невідомий автор Ареопагітського корпусу що приховується під ім'ям Діонісія Ареопагіта, учня апостола Павла, зумів розвинути доктрину, в якій об'єднав християнську систему з неоплатонізмом. Неоплатоніків, а особливо Прокла, Діонісій цитує і переказує цілими абзацами, а також запозичує у Прокла точні технічні терміни [36, с.800].

Але не всі святі Отці виявляли однакову зацікавленість у філософії. Ілюстрацією цього може слугувати приклад святого Атанасія Великого (Олександрійського), який жив і працював в першій половині IV століття, в один із найкритичніших етапів життя ранньохристиянської Церкви, коли та була охоплена аріанськими спорами. Виховання і зовнішню освіту святитель Афанасій отримав в своєму рідному місті Олександрії, однак не присвятив всі свої юнацькі роки вивченню загальних наук, надавши перевагу науці духовній, займаючись ретельним вивченням книг Старого і Нового Заповітів. Про цей період його життя ми знаходимо у Григорія Богослова, в «Похвальному слові святителю Афанасію», наступну характеристику: «Афанасій рано був напоєний божественними правилами й уроками, витративши небагато часу на вивчення наук загальноживаних, лише для того, щоб і в цьому не видатися зовсім недосвідченим і незнавцем того, що вважав гідним презирства. Він не хотів, щоб шляхетні і великі дарування душі вправлялися в предметах суєтних, не захотів піддатися долі недосвідчених борців, які, б'ючи частіше повітря, ніж

супротивників, не досягають нагород. Вивчивши всі книги Старого і Нового Завіту, як інший не вивчав і однієї, він збагачує себе умоглядним пізнанням, збагачує і світлістю життя...» [75, с. 1088; *див. додаток Б*].

Будучи видатним богословом древньої Церкви, єпископ Афанасій мало коли філософував, боячись ухилитись від норм церковного вчення. Позиція ця, можливо, була продиктована також обставинами часу, змушуючи його вимірювати і зважувати кожне слово, щоб не давати приводу своїм опонентам. Але швидше за все, Афанасій просто не виявляв особливого інтересу до язичницької культури, зберігаючи певну дистанцію. Богословствуючи, святитель спирається на авторитет Святого Письма, обравши шлях екзегези біблійних текстів. Як показує звертання до його спадщини, із зовнішньою вченістю він був знайомий, хоча і ставився до неї досить скептично, наприклад, не без іронії називаючи еллінських філософів «друзями істини» – «ἐάντερ τῆς ἀληθείας γένωνται φίλοι» [56, с. 168]. Однак він погоджується з тим, що останні також мають зерно цієї істини, оскільки все творіння несе на собі відбиток Божої Премудрості, і через цю існуючу в світі і в людині мудрість ми пізнаємо Бога. Тоді як утіленням Бога Слова істина відкривається до потрібної для нас міри: «Як слово наше є образ істинного Слова - Божого Сина, так і образ істинної Божої Премудрості – це існуюча в нас мудрість, в якій, маючи силу ведення і мислення, стаємо ми сприйнятливими для творчої Премудрості і через Неї спромагаємося пізнавати Її Отця» [58, с. 312; *див. додаток Б*].

Святитель Іоан Золотоустий (347 – 407) – архієпископ Константинопольський, незважаючи на свою прекрасну світську освіту, мало цікавився філософією і якщо згадував античних авторів, то робив це в полемічних цілях, підкреслюючи аморальні аспекти їхнього життя. Вчитуючись в його праці, перед нами вимальовується образ богослова-мораліста, який стверджує, що «де немає віри, там немає знання. Коли що-небудь народжується від власних наших помислів, то це не знання» – «Ὅταν γὰρ πίστις μὴ ᾖ, γνῶσις οὐκ ἔστιν· ὅταν ἐκ τῶν οἰκείων λογισμῶν τίκῃται τι, γνῶσις οὐκ ἔστιν» [88, с. 598].

Святий Єпіфаній Кіпрський (пом. 403) – богослов-полеміст, який прославився викриттям ересей. Отримав освіту в будинку багатого юдея і володів рідкісним для свого часу знанням мов, проте не мав доброї філософської освіти, та й саме богослов'я він не вивчав систематично. Ставлення до філософії у нього категорично негативне, що ми і бачимо в його творі «Панаріон» (грец. Πανάριον – аптека, шухляда з ліками), в якому Єпіфаній, пояснюючи мету свого твору, пише: «Τὸ δὲ ἐπαγγελμάτων τε πίστεως ἐκ Θεοῦ καὶ ἀπιστίας, αἱρέσεών τε καὶ κακοδόξου γνώμης ἀνθρωπείας ὑπὸ πειλανημένων ἀνδρῶν ἐν κόσμῳ ἐσπαρμένης, ἐξότε ἄνθρωπος ἐπὶ γῆς πέπλασται» – «У нас йде мова про різність думок і знань, про пояснення віри, яка від Бога, і зневіри, ересей та неправого людського вчення, розсіяного в світі людьми, які помиляються з тих пір, як створено людину на землі» [73, с. 176].

2.3. «Золотий вік святоотцівської писемності»:

грекомовний патристичний дискурс IV–VI ст.

Поняття «золотий вік» – «aurea saecula» вперше зустрічається в I ст. до н. е. у поемі Вергілія «Енеїда» (99, Aen. VI. 792 – 794). Ця міфологема про блаженне життя первісного суспільства, стала метафорою, яка характеризувала найкращі періоди історії людства, періоди досягнень в культурі, мистецтві, науці тощо. Таке найменування справедливо отримала й епоха грекомовної патристики, яка в IV столітті досягла свого кульмінаційного розвитку, залишивши нам безцінну духовну спадщину. Золотий вік святоотцівської писемності був прославлений іменами великих богословів, таких як Атанасій Олександрійський, Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський, Іоан Золотоустий, Кирило Іерусалимський, Теодорит Кирський, Дідим Сліпий, Амфілохій Іконійський, Кирило Олександрійський, Антоній Великий, Макарій Великий, Євагрій Понтійський та ін. Якщо в донікейський період богословська думка робила ще незграбні й обережні кроки, то починаючи з IV століття, під впливом зовнішніх факторів, зароджується новий етап її розвитку. Міланський

едикт 313-го року ще не робив християнство новою офіційною релігією Римської імперії, але надавав йому свободи і права рівні з національним культом, що в результаті призвело до поступового занепаду язичництва. Новий стан речей позитивно сприяв творчій роботі богословської думки, а також поглибленню у внутрішнє духовне життя. В процесі інтелектуального й емоційного засвоєння своєї віри, а також в вирішенні складних догматичних питань, Отці й вчителі Церкви, в силу свого духовного досвіду, освіти, індивідуальних здібностей, торують нові лінії богословської думки, долають нові уможлядні рубежі. Їх тонка духовна інтуїція, в пошуках відповідей на актуальні богословські питання того часу, намагаючись не виходити за межі вчення, яке було отримано в Об'явленні, будує та укріплює християнську догматичну систему, досягає нових висот в тлумаченні біблійних текстів, створює морально-аскетичну літературу.

Образ IV століття, з якого починається розквіт грекомовної патристики, постає перед нами, з одного боку, як період в якому християнська община вийшла з катакомб і отримала можливість вільного існування, з іншого – це часи церковних потрясінь, які були викликані новими ересьми і розколами, такими як донатизм, аріанство, аполлінаризм, македоніанство, пневмотомахія, прискілліанство та ін. Безумовно ересі з'являлись і в попередні три століття існування християнської Церкви, але мали переважно локальний характер. Саме визнання Церкви Костянтином Великим та його увага до її внутрішнього життя, як зазначав А.В. Карташов, створили в межах імперії особливі комунікативні умови для швидкої передачі тих чи інших церковних настроїв і переживань [23, с. 7]. Тому в першій половині IV століття, коли з'явилась ересь олександрійського пресвітера Арія, яка стверджувала тварність Бога-Сина, вона спровокувала неабиякі заворушення, позбавивши спокою християнську Церкву майже на ціле століття. Це був один із найкритичніший етапів життя ранньохристиянської Церкви, в який, незважаючи на всі його негативні наслідки, з новою силою активізувалась богословська думка, поклавши початок чіткому формулюванню таких фундаментальних положень християнської віри,

як тріадологія, христологія та сотеріологія. Відомий грецький історик Власіос Фідас пише, що незважаючи на те, що ересь аріанства збентежила всю Церкву, серед її прибічників не було серйозних та послідовних богословів, за винятком Євномія. Головні представники аріанства, до середини IV століття, писали переважно невеликі послання і не залишили по собі систематичних положень свого вчення, на відміну від Отців Церкви, які збагатили своїми трудами богословську традицію [111, с. 377].

В пошуках богословських рішень Отці спирались, в першу чергу, на авторитет Святого Письма, як на одне з головних джерел Божественного Об'явлення. Тлумачення біблійних текстів завжди було і залишається основою богослов'я Церкви. Вже багато років в дослідницькій літературі прийнято розрізняти два протилежних герменевтичних напрями, які сформувались ще в донікейський період і були представлені Олександрійською й Антиохійською школами. На тлумачні традиції цих шкіл, певною мірою, мали вплив праці юдейських коментаторів, а також екзегетичні засоби античних авторів. В Олександрійській школі, під впливом Платона і Філона Олександрійського, застосовувався алегоричний метод; в Антиохійській, спираючись на Аристотеля – історико-граматичний метод [102, с. 284]. Але такий чіткий розподіл між двома методами патристичної герменевтики був введений дослідниками, як спрощення та узагальнення, тим самим поділивши Отців на два окремих, інколи навіть антагоністичних табори, що насправді не зовсім відповідає дійсності. Отці Церкви не наполягали на пріоритетному значенні якогось конкретного методу тлумачення біблійних текстів [107, с. 445; 102, с. 285-286]. Про це свідчить уважне ознайомлення з їх спадщиною. Наприклад святий Григорій Ниський, який в своїй передмові до «Точного пояснення Пісні Пісень Соломона», розмірковуючи про методи пояснення Святого Письма, пише: «Ὡν τὴν διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρίαν, εἴτε τροπολογίαν, εἴτε ἀλληγορίαν, εἴτε τι ἄλλο τις ὀνομάζειν ἐθέλοι, οὐδέν περὶ τοῦ ὀνόματος διοισόμεθα, μόνον εἰ τῶν ἐπωφελῶν ἔχοιτο νοημάτων» – «Згідно з наукою тлумачення, якщо побажає хто назвати це мовним зворотом, чи алегорією, чи будь-чим іншим, не будемо

сперечатися про найменування, тільки б дотримуватись корисних розумінь» [81, с. 757]. В тому ж місці, на прикладі апостола Павла, святий Григорій продовжує свою думку: «Κέχρηται μὲν τῆ ἐξηγήσει κατὰ τὸ ἀρέσκον αὐτῶ, πρὸς τὸ ὠφέλιμων βλέπων· οὐ φροντίζει δὲ τοῦ ὀνόματος ᾧ χρὴ κατονομάζεσθαι τὸ εἶδος τῆς ἐξηγήσεως» – «Видом тлумачення користується (Апостол), яким йому подобається, піклуючись про користь, а не про найменування, яке необхідно надати виду тлумачення» [Там само, с. 757]. Аналогічне бачення має і святий Іоан Золотоустий – вихованець Антиохійської школи, один з кращих інтерпретаторів біблійних текстів. В «Бесідах на Псалми» він пише: «Εἰ δὲ χρὴ τι καὶ κατὰ ἀναγωγὴν εἰπεῖν, οὐ παραιτητέον. Τὰ μὲν γὰρ ἔστι καὶ θεωρῆσαι· τὰ δὲ οὕτω δεῖ νοεῖν, ὡς εἴρηται μόνον» – «Коли потрібно пояснити що-небудь в переносному сенсі, то не треба відмовлятися від цього. Іноді потрібно (в словах Писання) мати на увазі щось інше, а іноді потрібно розуміти їх тільки так, як вони сказані» [87, с. 126]. Згідно з думкою Золотоустого, Писання не є предвічним творінням Бога. Вони з'явилися в результаті аморального життя людини і втрати останньою Божої благодаті: «Насправді, нам не слід було б мати і потреби в допомозі Письма, а належало б вести життя настільки чисте, щоб замість книг служила нашим душам благодать Духа, і щоб, як ті ісписані чорнилом, так і наші серця були ісписані Духом. Але оскільки ми відкинули таку благодать, то скористаємося вже хоча б іншим шляхом» [85, с. 13; *див. додаток Б*]. Тобто Писання – це результат божественної поблажливості до охопленої хворобою гріха людської природи. Раніше Бог спілкувався з людиною не через писання, а безпосередньо – «обличчям до обличчя». З причини ж нечестя людина втратила чистоту розуму (ἡ διάνοια), яка є однією з головних умов Богопізнання [Там само, с. 13]. Щоб досягти успіху на шляху до вищої мудрості, необхідно очистити себе від пристрастей. Істинне знання можливе тільки через очищення себе від страстей. Проте будь-яке знання завжди має частковий і вибіркового характер, а також може бути помилковим. Розкриття віри повною, приступною людині мірою можливе тільки в есхатологічній перспективі [86, с. 703]. Допоки цього не сталося, щоб уникнути

помилкових суджень, потрібно мати розсудливість. Відсутність же дару розсудливості (*διαρείν*) речі є причиною хибних поглядів язичників і еретиків [90, с. 581]. Головне зло – це неуважність до самого себе, до свого внутрішнього стану і процесів, які відбуваються в душі. Людина повинна налаштувати себе як потрібно, каже Золотоустий, тому що «уважному нічого ніколи не шкодить, так само, як сплячому, безтурботному і тому хто не піклується про своє спасіння нічого не приносить користі» – «τὸν γὰρ νήφοντα οὐδὲν βλάπτει ποτὲ, ὡσπερ οὖν τὸν καθεύδοντα καὶ ῥαθυμοῦντα καὶ τὴν ἑαυτοῦ προδιδόντα σωτηρίαν οὐδὲν ὠφελεῖ» [89, с. 255].

Варто зазначити, що Святе Письмо не було єдиною базою для розбудови християнської теології. Невід’ємною від Святого Письма є Священна Традиція – досвід і образ життя Церкви. Про важливу роль Традиція у становленні догматичного богослов’я пише грецький патролог Стиліанос Пападопулос: «Ті богослови, які брали участь в полеміці і зберегли всю повноту Священного Передання – створили православне богослов’я, а ті, які брали участь в полеміці і відкинули щось важливе з Передання – закінчили еретичними теоріями» [109, с. 32-33]. Унаочненням цього можуть бути центральні дійові особи аріанських суперечок – головний натхненник антитринітарного вчення пресвітер Арій та його православний опонент святитель Афанасій Великий. Арій був вихованцем антиохійської школи, аскетом і гарним організатором, отримав добру освіту, але не був значним богословом. На його погляди, в основному, мали вплив іудейській монотеїзм і аристотелівські ідеї абсолютної трансцендентності й статичності Бога, а також вчення Філона про тварність Слова, яким Бог створив світ [109, с. 114]. Арій стверджував, що Христос був створений Богом, а тому не тотожний Йому, маючи початок як і решта творіння. На відміну від Арія, святитель Атанасій Великий відмовляється від виключно філософської постановки богословських проблем і звертається у своєму поясненні істин віри до Священного Традиції та Священного Писання. В своїй апологетичній праці «Слово проти язичників» він пише: «Достатньо і Святого та Богонатхненного Письма для пояснення істини, і блаженними нашими вчителями складено про

це багато промов. І якщо хто буде читати їх, то знайде в них тлумачення Письма і зможе придбати бажане їм пізнання. Але оскільки не маємо в руках тепер творів цих вчителів, необхідно пояснити і повідомити тобі письмово те, чому навчився я з них» [59, с. 4; *див. додаток Б*]. Отже, ми бачимо, що Атанасій в своєму богослов'ї спирається як на Святе Письмо, так і на авторитет Священної Традиції, яка упродовж трьох попередніх століть плекала і зберігала вчення про Святу Трійцю. Атанасій з'єднав донікейську спадщину св. Ігнатія Богоносця, св. Іренея Ліонського, св. Діонісія Олександрійського та Теогноста, узагальнюючи та поглиблюючи тринітарні та христологічні положення їх богослов'я [109, с. 263]. Це допомогло святителю богословські точно сформулювати вчення про Святу Трійцю, в якому він чітко визначив різницю між Богом і творінням, а також затвердив поняття єдиносущності (ἡ ὁμοουσιότης) Отця і Сина та Їх іпостасної відмінності. В протистоянні ж з аріанською ересю, святитель Атанасій стверджує, що «не від отців походить ця ересь [...] але щойно винайдена» – «μὴ ἐκ πατέρων εἶναι τὴν αἵρεσιν ταύτην [...] ἀλλὰ νῦν ἐφευρεθὲν» [57, с. 28]. Самі ж еретики тільки прикриваються Святим Письмом [57, с. 13]. Насправді ж вони позбавленні всякого розуміння [57, с. 445]. І навіть називають себе не християнами, а аріанами [57, с. 32-33]. Щоб людина правильно досліджувала і розуміла Писання, «потрібні добре життя, і чиста душа, і Христова чеснота, щоб цього слідуючи ум процвітав, міг прагнути і розуміти настільки, наскільки взагалі можливо для людській природи про Боже Слово дізнаватися. Без чистого ж розуму і наслідування життю святих ніхто не зможе зрозуміти їх слів» [56, с. 196; *див. додаток Б*].

Все своє життя святитель Афанасій присвятив своїй пастві та боротьбі за «тотожність божества й єдність сутності» – «ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἐνότητα τῆς οὐσίας» [57, с. 328]. Його зусилля з захисту та пояснення постулатів віри були схвалені отцями Першого Вселенського Собору в Нікеї (325 р.). Доробок Атанасія перейняли й продовжили розвивати його молодші сучасники, насамперед, отці-кападокійці, які завершили обробку догмата Святої Трійці.

Провідник кападокійського гуртка Василій ще за життя був названий Великим. Саме він є засновником кападокійського богослов'я, що стало продовженням нікейсько-атанасієвського, й яке доповнили і розширили Григорій Ниський та Григорій Богослов. Головною турботою Василя стала боротьба проти аріанської ересі, в процесі якої було поставлене завдання закласти міцні філософські та богословські підвалини вчення про Триєдиного Бога. Одна з головних суперечок цієї епохи – дискусія між Василієм та Евномієм і його прибічниками: останні були представниками ересі аномейства (радикальне аріанство). В своєму Слові-відповіді «Проти Евномія» Василій зазначає, що якби еретики задовольнялися «апостольською традицією й простотою віри» – «τῆ δὲ παραδόσει τῶν ἀποστόλων καὶ τῆ ἀπλότητι τῆς πίστεως», то не виникла б потреба взагалі вести цю богословську дискусію [9, с. 500]. Захищаючи православну тріадологію, Василій Великий торкається теми Богопізнання, виводячи християнську гносеологію на новий рівень. Можливо до цього його спонукало твердження Евномія про те, що наш розум здатний осягнути Божественну природу [9, с. 540]. Всупереч цьому переконанню, Василій до-водить, що єство Боже є непізнаваним й «перевершує всяку розумну природу» – «πᾶσαν λογικὴν φύσιν ὑπερβαίνειν» [9, с. 544]. Що стосується людського пізнання, то воно, згідно з Василієм, може бути або чуттєвим, або умоглядним: «або тілесними очима вдивлятися в предмети видимі, або умною силою душі занурюватися в споглядання безтілесного» – «Ἐπειδὴ δὲ διπλοῦν τὸ προσέχειν τὸ μὲν, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἐνατενίζειν τοῖς ὄρατοῖς, τὸ δέ, τῆ νοεῖα τῆς ψυχῆς δυνάμει ἐπιβάλλειν τῆ θεωρία τῶν ἀσωμάτων» [10, с. 201]. Пізнання чуттєвим способом – це пізнання Творця через творіння, але такий спосіб має свої обмеження. Більш досконалий шлях – це пізнання Бога через самопізнання, тобто через пізнання свого внутрішнього світу. «Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ» – «Пильнуй себе», – наголошує Василій Великий, – «зверни душевне око на дослідження себе самого» – «ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἔρευναν στρέφε σου τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς» [64, с.209]. Самопізнання – це увага до свої внутрішніх процесів, піклування про свою душу, очищення себе від гріховних

побажань. Самопізнання допомагає людині побачити в собі потьмянілий образ Божий, в чистоті ума і душі пізнати свого Творця.

«Προσκυνοῦμεν οὖν Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τὰς μὲν ιδιότητας χωρίζοντες, ἐνοῦντες δὲ τὴν θεότητα» – «Ми поклоняємося Отцю і Сину і Святому Духу, розділяючи особисті властивості і поєднуючи Божество», – пише назіанський богослов, друг та сподвижник Василя Великого Григорій [75, с. 1072]. Недарма його називають богословом Святої Трійці, Яку він, у своїх поетичних творах, нарік «возлюбленою Трійцею» – «φίλη Τριάς» [79, с. 1261]. Отже в центрі уваги святителя Григорія знаходяться тринітарні питання. Розмірковуючи над ними святитель не створив якоїсь особливої богословської системи. Не маючи взагалі такої мети, він більше прагнув до усамітнення і умогляду. Але обставини часу змусили його брати участь в церковно-суспільному житті, в якому він виявив себе, як чудовий проповідник і глибокий богослов. В часи бурхливих богословських суперечок святитель захищає Нікейську Віру й наполягає, що не проповідує щось нове, але тримається того, що вже було висловлене Отцями, і якщо і прояснює щось, то тільки «не виходячи з даних нам меж» – «ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὅρων ἰστάμενοι» [76, с. 76] і тільки те, що було не до кінця розкрито, тому що не виникало раніше такої потреби [74, с. 193]. Архімандрит Кіпріан Керн пише, що Григорій слідує шляхом, який проклали св. Афанасій і св. Василій, і займається уточненням тринітарної термінології, остаточно визначаючи такі іпостасні особливості Осіб Святої Трійці, як «ненародженість», «народженість» та «ісходження» [24, с. 56]. Варто зазначити, що святитель не залишає осторонь і христологічну тематику. Показовими, в цьому плані, є два його послання «К пресвітеру Клідонію проти Аполлінарія» [74, с. 176-201]. Що ж стосується самого процесу розкриття істини, то Григорій радить бути обережними, бо людині дуже легко помилитися. Небезпека криється в самій людині: «ἢ γὰρ οὐκ ἐνελάμφθη νοῦς, ἢ λόγος ἡσθένησεν, ἢ οὐκ ἐχώρησεν ἀκοή μὴ κεκαθαυμένη· καὶ ὁμοίως ἐξ ἐνὸς τούτων καὶ πάντων χωλεύειν ἀνάγκη τὴν ἀλήθειαν» – «якщо непросвітлений ум, чи слово слабке, чи слух не очищений, і тому не вміщає слова: від кожної з цих

причин, так само як і від усіх разом, необхідно кульгає істина» [75, с. 448]. Тому, згідно з духовним порядком, «τῆ δι' ἔργων φιλοσοφία καθᾶραι πρῶτον ἑμαυτὸν» – «потрібно спочатку очистити себе самого діяльним любомудрієм» [75, с. 721], а потім приступати до проповіді премудрості Божої, «καθαροῦ γὰρ μόνον ἀπτόεν τοῦ καθαρῶ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος» – «бо до чистого повинно торкатися одне чисте і йому подібне» [75, с. 448]. В процесі пізнання необхідно бути уважним і багато покладати зусиль: «κρεῖσσον καμειν ἐν τοῖς λογισμοῖς μετὰ τῆς ὁδηγίας τοῦ Πνεύματος, ἢ προχειρῶς ἀσεβῆσαι τὴν ῥαστώνην διώκοντα» – «краще знемогти в розміркуваннях під проводом Духу, ніж, гонячись за легкістю, без праці погодитись на нечестиві судження» [76, с. 1224]. Всі ересі за самою своєю суттю – це хибні судження та крайнощі, які Григорій порівнює з рослиною, що зігнулась набік, й яку вигинають у протилежний бік, «виправляючи кривизну кривизною» – «διαστροφῆ τὴν διαστροφὴν διορθοῦμένους» [75, с. 1072]. Тому потрібно знайти золоту «середину» – «μεσότητα», в якій захована істина і не допускає помилкових крайнощів: «Μεσότητα δὲ ὅταν εἴπω, τὴν ἀλήθειαν λέγω» – «Коли ж кажу про середину, про істину кажу» [Там само, с. 1072]. Поняття «середини» Григорій бере у Аристотеля, який визначав чесноту як дотримання середини. Оскільки в наших страстях і вчинках виникає надлишок, недолік і середина: «Добавмо до цього, що робити проступок можна по-різному (бо зло, як образно висловлювалися піфагорійці, належить до безмежного, а благо до певного), проте робити правильно можна тільки одним-єдиним способом (недарма перше є легким, а друге важким, адже легко промахнутися, важко влучити в ціль). У цьому, отже, причина того, що надлишок і недолік притаманні порочності, а володіння серединою – чесноті» [55, 1106b – 1107a; 25-35; див. додаток Б]. У Аристотеля, щоправда, це поняття постає у філософському, етичному та політичному контекстах, тоді як отці Церкви розширюють цей вжиток, застосовуючи його також у контексті богослов'я [106, с. 47].

Ще одна важлива віха святоотцівської думки – це морально-аскетична спадщина. Цієї тематики в більшій чи меншій мірі торкалась всі Отці Церкви,

але саме Отці-пустельники залишили нам свій неповторний аскетичний досвід, який донині слугує зразком для духовного вдосконалення. Яскравим взірцем цього напрямку можна назвати творіння таких відомих християнських подвижників, як Антоній і Макарій Великі, Аммон Оксиринхський, Палладій Еленопільський, Астерій Амасійський, Евагрій Понтійський, Іоан Синайський та ін. Щоб краще зрозуміти творчість Отців-пустельників, необхідно ближче познайомитись з їх працями.

Згідно з Макарієм Великим душа людини походить не від Божого єства і не від єства лукавої тьми, але є розумним творінням, великим і дивовижним, «καλὸν ὁμοίωμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ» – «прекрасною подобою і образом Божим», але внаслідок гріхопадіння ввійшло в людину «ἡ πονηρία τῶν παθῶν τοῦ σκότους» – «лукавство темних пристрастей» [100, с. 457]. Цим Адамовим злочином ворог намагався «ὄστε τραυματίσαι καὶ σκοτίσαι τὸν ἔσω ἄνθρωπον, τὸν ἡγεμόνα νοῦν τὸν ὀρώντα Θεόν» – «уразити і затьмарити внутрішню людину, пануючий ум, що споглядає Бога» [100, с. 652]. Коли зло затьмарило і засліпило людину, остання втратила можливість «οὐ δύναται ἰδεῖν τὸ καθαρὸν καὶ λεπτὸν τοῦ Θεοῦ» – «бачити чистоту і тонкощі Божества» [100, с. 524]. Але такий стан людства не є остаточним. З Божою допомогою людина може через самопізнання усвідомити глибину свого падіння [100, с. 693], а усвідомивши, зібрати і приборкати розсіяні гріхом помисли [100, с. 729], спрямувавши свій ум до Бога [Там само, с. 729]. Творець, бачачи щирі старання свого творіння, приходить людині на допомогу – звільняє її від гріха і надає святість [100, с. 572], оскільки все догодження і служіння Господу залежить від чистоти людських помислів [100, с. 729]. Саме розумна частина душі – ум («ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς» – «око душі») має пріоритет розрізняти добро і зло: «як зовнішні очі здалека бачать терни, і стромовини, і прірви; так ум (ὁ νοῦς), за швидкістю свого зору, передбачає (προβλέπει) підступи і наклепи супротивної сили, і будучи як би душевним оком, оберігає душу» [100, с. 528; *див. додаток Б*]. Більш детально говорить про дар розрізнення преподобний Іоан Синайський: «Розрізнення (Διάκριση) у новопочатківців є істинним самопізнанням; у середніх воно є

умним чуттям, яке безпомилково розрізняє між справжнім благом і природним, а також тим, що противно доброму; у досконаліх – це знання, яке дароване їм через Божественне просвітлення, і яке світильником своїм може просвіщати і те, що є темного в душах інших. Або ж, кажучи загально, в тому полягає і пізнається розрізнення, щоб точно і правильно осягати божественну волю повсякчас, у всякому місці й у будь-якої речі. Воно знаходиться в одних тільки чистих серцем, тілом й устами» [91, с. 1013; *див. додаток Б*].

Святоотцівське поняття розрізнення чи розсудливості – «*διὰκρισις*», стало однією з головних християнських чеснот, без якої людина не може вдосконалитися у жодній іншій чесноті. Дар розрізнення має для людини сотереологічне значення: він допомагає християнинові правильно оцінювати свої сили і правильно обирати засоби на шляху спасіння.

Висновки до другого розділу

1. В результаті аналітичного огляду філософсько-теологічної думки, з цілю виявити семантику понять «інтуїція» і «релігійна інтуїція», та термінологічний ряд, що виражав ці поняття, було з'ясовано, що з моменту зародження філософської думки існувало уявлення про особливі пізнавальні здібності людини, за якими в Нові часи затвердилась назва «інтуїція». Погляди на здатність людини проникати в сенс подій і ситуацій через раптове осяяння, без допомоги дискурсивного мислення, були і залишаються найрізноманітнішими: від інтуїції як простого і наочного споглядання до складних інтуїтивістських концепцій. Таке розмаїття поглядів на природу безпосереднього знання було обумовлене насамперед зміною типів мислення.

Особливою рисою релігійної інтуїції є її до-раціональний характер, або, точніше сказати, її надраціональний характер. Вона в жодному разі не є ірраціональним явищем, що знаходиться в опозиції до розсудкового мислення. Навпаки, інтуїція є природньою здібністю людини, що діє злагоджено з усіма іншими пізнавальними функціями. Аристотель, а за ним і християнська

патристична думка, називає інтуїцію особливим «пізнавальним станом» (γνώριζουσα ἔξις) ума (νοῦς), або «умним чуттям» (ἡ νοερά αἴσθησις), що дає, на відміну від логічно влаштованого мислення, знання першопричин сущого. Головними ознаками поняття «інтуїція» (зокрема «релігійної інтуїції») є її природність, надлогічність, безпосередність, ноематичність (предметність, тобто опосередкованість чуттєво-матеріальним смислами), цілісність, або загальність, сприйняття, інколи раптовість, а інколи «статечність» мудрості-розуміння.

Від античності й до Нових часів ми не знаходимо концептуального обґрунтування інтуїції, але це не значить, що погляди античних і християнських авторів на це явище були примітивними або взагалі не мали місця – просто вони були інакшими. Змінилась формація цього питання через перенесення, в Нові часи, центру уваги з філософсько-теологічної антропології, а саме з вчення про устрій і природу людини, на фізичні теорії, що досліджують природні явища і намагаються відтворити об'єктивну картину світу, яку можна інтелектуально осмислити.

З'ясовано, що термінологічний ряд, що використовувався в античності й у християнській теології для пояснення інтуїції, залежав, як від мовної географії, так і від світогляду мислителів. Щоб пояснити феномен безпосереднього знання вживались різні терміни, які, як ми бачимо, не були етимологічними відповідниками терміну «інтуїція». Серед термінів, що пояснювали безпосереднє знання або були близькими за значенням до цього поняття, слід виділити наступні: латинські – «de divinatio», «divino instinctus», «instinctu divino afflatusque», «praesentio», «prudentiam», «sagacitas», «intuitus»; грецькі – «μαντεία», «προγινώσκω», «πρόληψις», «ἀρχινοια», «πνεῦμα αἰσθήσεως», «ἐπιβολή», «ἡ νοερά αἴσθησις», «διάκρισις».

Щодо християнських авторів, то вони для пояснення інтуїтивного пізнання використовують терміни «ἐπιβολή», «διάκρισις», «ἡ νοερά αἴσθησις», «intuitus». Зокрема коли мова йде про дії людського ума. Якщо ж це стосується Божественних дій відносно людини, то отці Церкви використовують інші

терміни, такі як «ἔλλαμψις» – «осяяння», «φωτισμός» – «освітлення» чи «καταυγάζω» – «опромінювати, висвітлювати».

2. Досліджуючи літературну спадщину отців й вчителів Церкви в період з IV по VI століття було встановлено, що отці мали глибоке розуміння повної відмінності між двома величинами: християнством і зовнішньою різноманітністю думки. Істина для християнського богослова вже дана в Об'явленні, тим самим знімалось багато питань, що хвилювали уми античних мислителів. Отже, творчість Отців полягала не в пошуку істини, яка їм була вже відкрита, а в її осмисленні, як особисто для себе, так і для її обґрунтування в полемічних і апологетичних цілях, а також в процесі формування догматів Церкви.

Використання отцями інструментарію навколишнього культурного середовища не можна назвати еkleктикою у вузькому сенсі цього слова. Безумовно, святі отці використовували те, що вони вважали корисним і потрібним, відсікаючи все те, що, на їхню думку, було вигадкою, було шкідливим, або прямо суперечило Божественному Об'явленню. Однак це не було простим механічним з'єднанням і змішуванням воєдино різнорідних стилів, ідей і поглядів. Не варто забувати, що отці розуміли і висловлювалися мовою свого часу, працювали в природному для них середовищі і в культурних межах своєї доби. В їхніх працях ми виявимо відлуння сучасних їм філософських течій і релігійних переконань, космологічних, політичних і культурних пріоритетів. Юдаїзм, гностицизм, еллінізм, релігії та держава – це духовні складові того середовища, в якому зародилось і зростало християнство. А тому ми маємо справу не з однорідністю консервативних поглядів і настроїв. Ставлення безпосередньо до філософії було різнорідним: від вкрай негативного (Спіфаній Кіпрський) або байдужого (Іоан Золотоустий, Афанасій Великий) до захоплення (Григорій Богослов, Василій Великий, Григорій Ниський, Кирило Олександрійський, Теодорит Кирський). Звідси випливає, що ступінь зацікавленості зовнішньою вченістю залежала не лише від апологетичних, полемічних, або будь-яких інших цілей, але передусім виходила з природної

допитливості, яку Григорій Ниський називав «природним прагненням до накопичення знання», а Григорій Богослов – «прекрасним пожаданням знань». Грецька філософія, риторика, астрономія, математика, геометрія, музика, космологія, поезія та ін. належали, більшою чи меншою мірою, до кола інтересів Отців Церкви, в залежності від їхнього географічного та соціального походження, а також їх внутрішнього покликання.

Більшість представників грецької патристики визнавали той факт, що істина частково присутня в зовнішній мудрості, оскільки все творіння – образ і віддлуння істинної Божественної Премудрості. Отже, людина пізнає істину за допомогою споглядання навколишнього світу, а також самої себе. Однак таке пізнання фрагментарне і часто помилкове. Тому істина у язичників не до кінця розкрита і не дана їм, як юдеям і християнам, в Об'явленні.

Зацікавленість філософією чи будь-якою іншою науковою діяльністю не обов'язкова і сотеріологічно визначальна для людини, проте вельми цінна в процесі формування духовної особистості, завдяки своєму пропедевтичному значенню в справі осягнення вищої мудрості. При цьому неодмінною умовою пізнання постає очищення від пристрастей і вдосконалення у чеснотах. Людина неочищена не повинна філософувати про Бога, а задовольнятися міркуваннями про речі другорядні.

Слід зазначити, що наявність у святих Отців негативних висловлень на адресу зовнішньої вченості, навіть у тих, хто був до неї цілком лояльний, було спрямоване не проти самої вченості, а проти її зв'язку з язичницькою релігією, з усіма її негативними аспектами. Саме поняття «філософія» – що означає «любов до мудрості», було запозичене Отцями Церкви і стало визначенням християнського життя, суть якого Отці добачали в любові до істинної Премудрості.

3. З'ясовано, що найважливішими факторами, які стимулювали перехід до безпосереднього й стрімкого розвитку богословської думки, були: легалізація Християнства на теренах Римської імперії (313 р.), що позитивно позначилося на творчій роботі богословської думки та поглибленні

внутрішнього духовного життя; бажання осмислити свою віру і необхідність захистити її як від зовнішніх, так і від внутрішніх ворогів, а особливо – еретичних течій, що загрожували чистоті православного вчення.

Богословська думка у період грекомовної патристики IV–VI століття виходить на новий рівень і рухається у трьох основних напрямках: тлумачення Священних текстів, формування догматичної системи та створення морально-аскетичної літератури. Серед цих трьох напрямків екзегеза Святого Письма мала не тільки самостійне буття, але виступала спільним фундаментом як для догматичного й канонічного, так і морально-аскетичного вчення Церкви. Упродовж багатьох років у дослідницькій літературі прийнято ділити Отців Церкви згідно з їх герменевтичними уподобаннями на два окремих, інколи навіть ант агонічних, табори – «олександрійців» і «антіохійців». Але таке узагальнення із чітким розмежуванням є радше спрощенням і не відповідає дійсному стану речей, що стає очевидним, якщо звернутись безпосередньо до текстів святих отців, оскільки отці не наполягали на пріоритетному значенні якогось одного, конкретного методу тлумачення.

Божественне Об'явлення не обмежується лишень Святим Письмом – також існує Священна Традиція, репрезентована віровченням та внутрішнім досвідом Церкви, що зберігаються й передаються віруючими від покоління до покоління. На прикладі святих Атанасія Великого і Григорія Богослова ми бачимо, що останні у своїй філософсько-богословській творчості спираються не тільки на Святе Письмо, але й на Традицію Церкви.

Під впливом вже зазначених факторів, отці створюють велику апологетичну та догматично-полемічну літературу, в якій знаходять своє вираження такі фундаментальні положення християнської віри як тріадологія, христологія та сотеріологія.

Святоотцівські досягнення в побудові християнської догматики були підтверженні авторитетом Вселенських Соборів і стали загальнообов'язковими для всіх віруючих. Варто додати, що з IV століття у першохристиянській спільноті відбуваються важливі внутрішні процеси, коли

есхатологічні настрої втрачають свою гостроту, а центр інтелектуальної уваги зміщується передусім на питання сотеріології та гносеології.

Список використаних джерел до розділу 2

1. Августин блаженный, епископ Иппонский. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. – Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1835. – 355 с.
2. Аверинцев С. С. «Наша философия» (восточная патристика IV – XI) Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. – К.: Дух і літера, 2006. – 912 с.
3. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVII – начало XX в.). Второе издание. – М.: «Мысль», 1965. – 312 с.
4. Бергсон А. Письма / Избранное: Сознание и жизнь / Анри Бергсон; [пер. с фр.]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 399 с. – (Книга света).
5. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой; Вступ. ст. И. Блауберг. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с. – (Канон философии).
6. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных: Пер. с англ. А. И. Федорова. – СПб.: МФИН, 1992. – 448 с.
7. Бернад Клервоский. О размышлении. – М.: Издательство Францисканцев, 2017. – 206 с.
8. Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
9. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. – М.: Директ-Медия. – 2014. – 441с.
10. Булгаков, С. Н., протоиерей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть 1. – М.: Общедоступный православный университет, 2000. – 464 с.

11. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / Сост. вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. – СПб.; 2006. – 487 с.
12. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. Отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. – М.: Мысль, 1977. – 471 с. – (Филос. наследие).
13. Голубинский Ф. А. Лекции философии. – М.: тип. Снегиревой, 1884. – 490 с.
14. Гомеровский словарь: К «Илиаде» и «Одиссее» / Сост. В. И. Краузе. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 274 с. (Школа классической филологии.)
15. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. 5-е изд. – СПб.: Издание автора, 1899. – 694 с.
16. Декарт Р. Правила для руководства ума // Собр. соч. в 2 т.- Т. 1. – М.: Мысль, 1989.
17. Джеймс У. Воля к вере. Пер. с англ. / Сост. Л. В. Блинников, А. П. Поляков. – М.: Республика, 1997. – 431 с. – (Мыслители XX века).
18. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – 571 с. – (Филос. наследие).
19. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.
20. Звонська Л. Л. Давньогрецька мова / Підручник для філософів. – Київ, 2011. – 673 с.
21. Зеньковский В. В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2001. – 896 с. (Серия «Антология мысли»).
22. Кант, Иммануил / Критика чистого разума; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – Москва: Издательство «Э», 2016. – 736 с. – (Антология мысли).
23. Карташев А. В. Вселенские соборы. – М.: Эксмо, 2006. – 393 с.

24. Керн, Киприан (Архимандрит). Золотой век святоотеческой письменности. – М.: Паломник, 1995. – 177 с.
25. Коплстон Фредерик. История философии. Средние века / Пер. с англ. Ю.А. Алакина. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 494 с.
26. Латинско-русский словарь / Сост. О. Петрученко. 11-е изд., стер. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 704 с. – (Учебники для вузов. Специальная литература).
27. Локк, Джон. Опыт о человеческом разумении / Сочинения в трех томах: Т. 2/Пер. с англ.; Ред-кол.: М. Б. Митин (пред.) и др. – М.: Мысль, 1985. – 560 с. – (Филос. наследие).
28. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 880 с. – (Вершины человеческой мысли).
29. Лосев А. Ф. История античной эстетики в 8 томах. Том 6. Поздний эллинизм. – М.: АСТ; Х.: Фолио, 2000. – 960 с. – (Вершины человеческой мысли)
30. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.
31. Лосев А. Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 1086 с.
32. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2011. – 551 с. – (Концепции).
33. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. П. Поляков; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 400 с. – (Мыслители XX века).
34. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 304 с.

35. Маритен Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии / Пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с., илл. (Серия «Книга света»)
36. Морескини К. История патристической философии. — М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. – 864 с.
37. Налчаджян А. А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества). – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
38. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. – 120 с.
39. Николай Кузанский. О предположениях / Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
40. Николай Кузанский. О вершине созерцания / Сочинения в 2-х томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
41. Оккам, Уильям. Эпистемология / Избранное: Пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева под общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.
42. Платон. Диалог «Менон» // Собр. соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. Серия «Философское наследие». Т. 112
43. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.
44. Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал / Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева (в 9 т.). Т. II. [1878-1880]. – СПб.: Тип. т-ва "Общественная польза", 1901. – 387 с.
45. Спиноза Б. Этика. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2016. – 336 с.
46. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. – СПб.: Наука, 2007. – 183 с. (Серия «Слово о сущем»).

47. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли / Избранные философские произведения: [в 2 т.]. Т. 1 / Людвиг Фейербах; [общ. ред. и вступит. ст. М. М. Григорьяна]; АН СССР, Институт философии. – Москва: Госполитиздат, 1955. – 676 с.
48. Флоренский П. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – Москва: Лепта, 2002. – 814 с. – Репринт: Москва: Путь, 1914.
49. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX в.).
50. Франк С. Л. Предмет знания / Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
51. Франк С. Л. Непостижимое / Сочинения. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 608 с. (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).
52. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Сочинения в 2 т. Т. I/Пер. с англ. С. И. Церетели и др.; Вступ. ст. А. Ф. Грязнова; Примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., дополн. и испр. – М.: Мысль, 1996. – 733 с.
53. Юнг К. Психологические типы / Пер. с нем. Софии Лорие / Под ред. В Зеленского. – М.: «Университетская книга», 1998. – 720 с.
54. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 1. Front Cover. Aristotle, Immanuel Bekker. – Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. – 674 p.
55. Aristotle. Ethica Nicomachea, Edited by Ingraham Bywater. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. – Oxford: Clarendon Press, 1894. – 272 p.
56. Athanasius. Oratio de Incarnatione Verbi. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.25b. – Paris, 1884. – Col.95-198.
57. Athanasius. Orationes adversus Arianos. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.26. – Paris, 1857. – Col.12-525.
58. Athanasius. Opera historica et dogmatica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.26. – Paris, 1884. – Col.9-1523.
59. Athanasius. Oratio sive contra gentes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.25b. – Paris, 1884. – Col.3-96.

60. Augustini. *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina.* 1-221 vol. Vol.42. – Paris, 1865. – Col.129-173.
61. Bamberger, John Eudes, ocsso. *Mémoire et disposition profonde Mnèmè – Diathesis les dynamismes psychiques dans la theologie ascetique de saint Basile le Grand,* *Collectanea Cisterciensia* 74 (2012) 258-281pp.
62. Basilius Caesariensis. *Contra Eunomium.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol.29b. – Paris, 1857. – Col.497-773.
63. Basilius Caesariensis. *Epistolae.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol.32. – Paris, 1886. – Col.67-1113.
64. Basilius Caesariensis. *Homiliae et sermones.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.163-618.
65. Boethius. *De unitate Trinitatis cum Gilberti Porretae commentario.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina.* 1-221 vol. Vol.64. – Paris, 1891. – Col.1247-1299.
66. Boethius. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy.* Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. *Loeb Classical Library* 74. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
67. Clementis Alexandrini. *Stromatum* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol. 8. – Paris, 1857. – Col. 685-1383.
68. Clementis Alexandrini. *Stromatum* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol. 9. – Paris, 1857. – Col. 9-603.
69. Cyrillus Alexandrinus. *Contra Julianum.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1859. – Col.503-1058.
70. Diogenis Laertii. *De Clalorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Libri decem, ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit.* – Paris, 1862. – 319, 182 p.
71. Dionysius Ariopagita. *De ecclesiastica hierarchia* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 369-584.

72. Dionysius Areopagita. Scholia sancti Maximi in opera beati Dionisii. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.4. – Paris, 1857. – Col.13-576.
73. Epiphanius. Panarium Sive Arcula Adversus Octoginta Haeseses [Textus] / Epiphanius // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.41. – Paris, 1863. – Col.173-1199.
74. Gregorius Nazianzenus. Epistolai. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.21-387.
75. Gregorius Nazianzenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.35. – Paris, 1885. – Col.393-1252.
76. Gregorius Nazianzenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.36. – Paris, 1885. – Col.5-664.
77. Gregorius Nazianzenus. Orationes XXVII- XLV. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.36. – Paris, 1858. – Col.9-623.
78. Gregorius Nazianzenus. Poemata quae spectant ad alios. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.1451-1600.
79. Gregorius Nazianzenus. Poemata historica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.969-1451.
80. Gregorius Nyssenus. De vita Moysis. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.44. – Paris, 1863. – Col.297-430.
81. Gregorius Nyssenus. Comentarius in Canticum Canticorum. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.44. – Paris, 1863. – Col.755-1120.
82. Gregorius Nyssenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col.431-999.
83. Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria. De vita Pythagorica liber: Graece et Latine / Porthyrius et Anonymus de Vita Pythagorae, cum notis variorum et Kiessling. – Lipsiae, 1816. – 331 p.

84. Isidorus Pelysiota. *Epistolarum Libri Quinque*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.78. – Paris, 1864. – Col.178-1679.
85. Joannus Chrysostomus. *Commentarius in Sanctum Matthaem Evangelistam*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.57. – Paris, 1862. – Col.13-472.
86. Joannus Chrysostomus. *Ejusdam de Incomprehensibili contra Anomoeos, absente Episcop.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.48. – Paris, 1862. – Col.701-813.
87. Joannus Chrysostomus. *Expositio in Psalmos*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.55. – Paris, 1862. – Col.35-527.
88. Joannus Chrysostomus. *Homiliae XVIII in Epistolam Primam ad Timotheum*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.62. – Paris, 1862. – Col.501-599.
89. Joannus Chrysostomus. *Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.51. – Paris, 1862. – Col.17-388.
90. Joannus Chrysostomus. *Sermones octo in Genesim*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.54. – Paris, 1862. – Col.581-630.
91. Joannes Climacus. *Scala Paradisi*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.88. – Paris, 1860. – Col.631-1165.
92. Liddell, Henry George & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Sixth edition revised and augmented. – Oxford: Clarendon Press, 1869. – 1865 p.
93. M. Tullii Ciceronis. *De Divinatione et De fato libri: cum omnium eruditorum annotationibus quas Ioannis Davisii editio ultima habet*. – Francofurti ad Moenum: Broenner, 1828. – 769 p.
94. Omerou Apanta H.E. *Homeri Opera omnia ex recensione et cum notis Samuelis Clarkii / Accessit varietas lectionis edd. veterum cura Io. Augusti Ernesti qui et suas notas adpersit*. [Vol. 1.-5.]: Volume 3. – Lipsiae, 1760. – 513 p.

95. *Platonis Opera: cum scholiis a Ruhnkenio collectis ad optimorum librorum fidem accurate edita.* [Vol. 1-8]: Volum 8. – Lipsiae: Sumtibus et typis C. Tauchnitii, 1829. – 426 p.
96. *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser. Primum accedunt Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophii solutiones (Scriptorum graecorum bibliotheca, Vol. 43).* – Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1855. – 579 p.
97. Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy.* – London: Published by Routledge, 1998. – 493 p.
98. *Procli philosophi Platonici opera inedita [microform], quae primus olim e codd. mss. parisinis italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin.* – Parisiis: Minerva, 1864. – 1332 p.
99. *Publius Virgilius Maronis. Bucolica, Georgica, et Aeneis: Virgil.* – Boston: James Munroe & Company, 1857. – 600 p.
100. SS. Macarii ambo, Aegyptius et Alexandrinus. *Homiliae.* // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* 1-161 vol. Vol.34. – Paris, 1903. – Col.449-821.
101. Δεσπότης Σ. *Ο κώδικας των Ευαγγελίων / Εισαγωγή στα Συνοπτικά Ευαγγέλια και Πρακτική Μέθοδος Ερμηνείας τους.* – Αθήνα: Έκδόσεις «Άθως», 2007. – 492 σ.
102. Κρουσίου Μ. *Λεξικόν Ομηρικόν, διασκευή από την 6η γερμανική έκδ. υπό Ι. Πανταζίδου.* – Αθήνα: Εκδότης Ανέστης Κωνσταντινίδης, 1888. – 721 σ.
103. Μητσοπούλου Ευθ. *Θέματα ορθοδόξου δογματικής θεολογίας, Πανεπιστημιακαί παραδόσεις δογματικής.* – Αθήναι: Σ. Αθανασόπουλος – Σ. Παπαδάμης & Σια Ε. Ε., 2001. – 423 σ.
104. Μπαμπινιώτης, Γ. *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων, 3η έκδ.* – Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2002. – 2032 σ.
105. Νικολαΐδης Α. Β. *Άκρα και μεσότητες / Από την αριστοτελική στην πατερική μεσότητα.* – Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2003. – 320 σ.
106. Παναγοπούλου Ι. *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη.* – Αθήνα: Έκδόσεις «Ακρίτας», 1994. – 472 σ.

107. Παπαδόπουλος Γ. Σ. Πατρολογία (Πρώτος τόμος) Εισαγωγή Β΄ και Γ΄ αιώνας / Έκδοση Δ΄, – Αθήνα, 1999. – 504 σ.
108. Παπαδόπουλος Γ. Σ. Πατρολογία (Δεύτερος τόμος) Εισαγωγή Δ΄ αιώνας / Έκδοση Β΄. – Αθήνα, 1999. – 768 σ.
109. Σταματάκος Ι. Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης. – Αθήνα: Εκδόσεις Δεδεμάδη, 2012. – 1261 σ.
110. Φειδάς Β. Ι. Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄ / Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση / Έκδοση Γ΄. – Αθήνα: Έκδόσεις «Διήγησι» 2002. – 992 σ.

РОЗДІЛ 3

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ІНТУЇЦІЇ У КОНТЕКСТІ ГРЕКОМОВНОГО ПАТРИСТИЧНОГО ДИСКУРСУ IV–VI СТ.

Від загального історико-філософському огляду ми переходимо до більш конкретного методу – історико-філософської герменевтики. Методологічні інструменти герменевтичного аналізу дозволяють визначити істотні та загальні ознаки релігійної інтуїції, основні напрями її інтерпретації, а також стають підґрунтям для визначення імпліцитної структури святоотцівських поглядів на проблему інтуїтивного пізнання, що зі свого боку сприяє обґрунтуванню релігійної інтуїції у світлі філософської рефлексії.

3.1. Головні тенденції та підходи до інтерпретації релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV–VI ст.

Вихідним пунктом розуміння грекомовними християнськими авторами інтуїції є насамперед їх світогляд, зумовлений релігійною вірою в Бога, що є Творцем світу і людини, та відкриває Себе як Особа через надприродні й божественні Об'явлення. З цього факту випливає вся онтологія, антропологія, гносеологія, аксіологія та сотеріологія святоотцівського богослов'я. Кожен отець Церкви обґрунтовує свої позиції спираючись на авторитет Святого Письма та попередніх богословів. «Що ти говориш? – звертається Василій Великий до свого опонента Евномія, – Чи не повинні ми віддавати перевагу попереднім [богословам]? Чи не повинні ми поважати безліч християн, які й тепер живуть, і всіх тих, що були з часів, як проповідано Євангеліє?» – «Τί λέγεις; Μὴ νείωμεν τὸ πλεόν τοῖς προλαβοῦσι; μὴ αἰδεσθῶμεν τὸ πλῆθος τῶν τε νῦν ὄντων Χριστιανῶν, καὶ τῶν ὅσοι γεγόνασιν ἀφ' οὗ κατηγγέλη τὸ Εὐαγγέλιον;» [17, с. 508]. Думку Василя підтверджує святитель Григорій Богослов. Він пише, що коли ми говоримо про Божественне, то тільки «не виходячи з даної нам межі» – «ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὅρων ἰστάμενοι» [35, с. 76], і тільки те, що було не до кінця

розкриті, оскільки не виникало раніше такої потреби [33, с. 193]. Тобто в процесі пізнання богослов не вигадує нові розуміння і смисли, але спирається на Святе Письмо, свій духовний досвід, або внутрішній критерій, який богослов набуває в процесі духовного зростання, а також на досвід попередніх християн. Серед відомих богословів-першопроходців, що мали вплив на наступні покоління християнських мислителів, можна назвати імена Юстина Філософа (100 – 165), Климента (150 – 215) і Орігена (184 – 253) Олександрійських, Іренея Ліонського (народився у 130 році), Теофіла Антіохійського (†183/5), Діонісія Великого (кінець II століття – 265) та інших.

Окрім зазначеного аспекту, на формування антропологічних та гносеологічних поглядів отців Церкви неабиякий вплив мала власна духовна рефлексія та здобутки зовнішньої вченості. Унаглядненням цьому може служити Василівське вчення про невпинне пам'ятування про Бога. Для позначення такої інтенції ума Василій вводить термін «διάθεσις» – «настрій» [24, с. 1185]. Один із сучасних дослідників творчості святителя Василія John Eudes Vamberger пише, що святий Василій запозичив поняття «настрою» – «діатесіс» з медицини, якою захоплювався, і це поняття до нього більше ні у кого не зустрічається [14, с. 258-281].

Також на погляди отців на форми пізнання та закони мислення мало вплив аристотелівське вчення про ум. Слідуючи за Аристотелем під поняттям ума вони розуміли не логічно влаштоване мислення, а рух мисленневого чуття – «αἰσθήσει νοεῖν», тобто чуття ума, що споглядає першопричини суцього та Божественні речі (Отці розширюють та поглиблюють поняття ума) [9, с. 23]. «Під поняттям «ум» (νοῦς), – говорить єпископ Каліст Ware, – ми не розуміємо тільки первинну й логічну функцію мозку, з його силою індуктивної думки, але також, що є найбільш значущим – силу осягати / схоплювати релігійну істину через пряму інтуїцію й мисленнєве споглядання. Це не значить, що приборкується або втрачає свої права логічне мислення, адже воно є здібністю, що дана нам Богом. Але з тих здібностей, що ми маємо, вона не є головною, або

вищою, і існує багато випадків в нашому поклонінні Богу коли ця здібність долається» [55, с. 105].

Про те, що отці були добре знайомі з думкою Аристотеля говорить і цей уривок, який ми знаходимо у Василя Великого: «Бо обов'язково, щоб у кожної науки її начала для тих, хто навчається, були непідвладні дослідженню, оскільки для тих, хто сперечається ще про те, що лежить в началі, неможливо пройти [певним] шляхом і по порядку до кінця [того чи іншого предмета]. Цьому ж варто навчитися тобі й із зовнішніх наук. Бо якщо не погодишся з першими началами геометрії, то неможливо завершити до кінця і наступне. І той, хто в арифметиці протиставляє себе первинним принципам та елементарним [поняттям], позбавляє себе розуміння також і того, що впливає з них далі. Точно так є недоказовими й начала лікарського мистецтва. І в цілому, в якому б занятті ми не пішли [чітким] шляхом і по порядку до мети, [побачимо, що] неможливо уявити в доказах перші положення, але необхідно, щоб першооснови розумних мистецтв приймалися без дослідження, і спостерігати [вже] те, що впливає з них [далі], як наслідки гіпотез. Так само й таїнство богослов'я шукає внутрішньої згоди з вірою, яка не досліджує. Бо необхідно, щоб [той, хто приводить до Бога] вірував, що Він є, як каже [апостол], а не сперечатися про те, яким Він є [Сам по Собі]. І взагалі, якщо віра є запорукою того, що сподіваємося, – доказ речей невидимих, то не люби сперечатися, щоб побачити вже й інше – те велике, що відкладено [на майбутнє життя], і не сумнівайся тільки тому, що поки ще не зміг пізнати те, у що повірив» [20, с. 104-105; *див. додаток Б*].

Іншим важливим фактором, який можна зарахувати до загальних умов розуміння природи інтуїтивного пізнання, є висота чи глибина релігійної думки, яка залежить насамперед від внутрішнього устрою автора, його духовного досвіду та освіти. Цей фактор мав безумовний вплив на формування християнської теології. В монографії присвяченій дослідженню ідеї обоження в ранньохристиянській Церкві, її автор І. В. Попов пише, що в церковній літературі перших століть виділяються два напрями, які були зумовлені різним

розумінням ідеї обоження ($\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\varsigma$, $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\iota\varsigma$). Ця ідея стала головною сотеріологічною концепцією в релігійному житті християнського Сходу. Святий Ірений Ліонський висловив її у такій формулі: «*ut fieret filius hominis, ad hoc ut et homo fieret Filius Dei*» – «отже він (Христос) став сином людським для того, щоб людина стала Сином Божим» [43, с. 873]. Ця сотеріологічна ідея стала головною рисою релігійних сподівань і полягала у прагненні до фізичного оновлення через спілкування з Божественною природою [8, с. 19]. Перший напрямок був представлений творами ранніх малоазійських письменників, творіннями свв. Іренея, Афанасія Олександрійського, Кирила Олександрійського та залишками літератури монофізитів. Другий же відображається в працях Климента Олександрійського, Орігена, кападокійців, Діонісія Псевдо-Ареопагіта, Максима Сповідника. Перший своїм корінням йшов в глибину народної віри, – пише І. В. Попов, – що завжди була позитивною та дотиковою; другий – надбання богословів найбільш освічених – обволікається у філософські форми й не чужається кращих сторін неоплатонізму, який володів у ті часи умами й приваблював до себе серця. Осідаючи в згущеній атмосфері долин, перший напрямок відрізнялося масивністю своїх понять, наочністю образів, визначеністю тенденцій. Другий, витав у розрідженій атмосфері безтілесного й, цінував найвище абстрактне. Вихідною точкою для першого служила обоження плоть Христа, для другого – християнське вчення про Бога в неоплатонічній обробці. Перший напрямок І. В. Попов називає реалістичною формою ідеї обоження, а другий – ідеалістичною [8, с. 19].

Наглядним прикладом ідеалістичного напрямку є невідомий автор *Corpus Areopagiticum*, який отримав ім'я Діонісія Ареопагіта (в сучасній дослідницькій літературі Діонісій Псевдо-Ареопагіт), першого афінського єпископа. *Corpus Areopagiticum* з'явився в VI столітті й став відомим завдяки своїм коментаторам. Одним із таких коментаторів був преподобний Максим Сповідник, що зіграв важливу роль у визнанні та прийнятті *Corpus Areopagiticum* православною теологією. Особливістю *Corpus Areopagiticum*

було явне поєднання його автором неоплатонізму та богослов'я кападокійців. На перший погляд здається, що богослов'я Діонісія, особливістю якого був його апофатичний метод, нічим не відрізняється від богослов'я кападокійців. І дійсно, апофатичний метод Діонісія не був чимось новим і невідомим для православного богослов'я. Він є важливим принципом пізнання як у отців кападокійців, так й у інших церковних авторів. Але якщо ми уважно простежимо думку Псевдо-Ареопагіта та порівняємо її з думкою інших отців, то побачимо, що метод останніх безумовно відрізняється від заперечного богослов'я Діонісія. Головна відмінність полягає в тому, що Діонісій використовує непізнаваність Божу й сам метод заперечення, як проміжну ланку в пізнанні й сходженні до Божественної Єдності, або Єдиного. Його сходження до Бога є виходом за межі ума – нестямою, тобто ум повинен вийти за межі себе щоб пізнати Бога, який знаходиться у «темряві», поза будь-яким розумінням: «Ти ж, друже Тимофій, старанно прагнеш до містичних споглядань, то залиш як чуттєву, так мисленнєву діяльність [ума – «τὰς νοεράς ἐνεργείας»] і взагалі все чуттєве і умоглядне, все не-суще й суще; і щосили в незнанні прямуй до з'єднання з Тим, Хто вище всяких сутності й знання. Нестримним й абсолютно чистим із себе й з усього виходом [екстазом – «ἐκστάσει»], все залишивши й від усього звільнившись, ти безумовно будеш зведений до Надсутнісного сяйва божественного мороку» [32, с. 997-1000; *див. додаток Б*].

Але виходячи із сказаного, залишається відкритим питання: що автор Ареопагітиків розуміє під поняттям екстазу? На це складне питання не можливо дати відповіді із власного досвіду. Його рішення необхідно шукати в ґрунтовних дослідженнях неоплатонічних авторів, які мали безумовний вплив на Псевдо-Діонісія. Ось що пише дослідник філософії неоплатонізму О. Ф. Лосєв: «Нарешті, як основну тему філософії Плотіна потрібно відзначити теорію сходження душі від чуттєвого стану до душевної зібраності, від душевної зібраності до ще більш високої зосередженості в умі і від ума до останньої зосередженості в Єдиному, коли згасають усі розділення та

розрізнення в людині і вона занурюється в абсолютну зосередженість без усякого розділення, тобто в надрозумовий екстаз. Однак і тут основний спекулятивно-теоретичний характер філософії Плотіна цілком очевидний: Плотін не малює тут ніякої фізіології і навіть, по суті, ніякої психології, не кажучи вже про те, що тут у нього далеко відкинута усяка мантика та магія, всякі емоційні стани, усякі фізичні або мисленнєві (умні) бачення, усіляка фантастика. Тут перед нами тільки славослів'я чистого і бездомішкового Ума, настільки глибоко зосередженого в собі, що в ньому гаснуть навіть його власні розділення та розрізнення. Про це - дуже багато місць у Плотіна й особливо багато в VI, 7 і 9» [6, с. 252-253].

Як би там не було, богослов'я кападокійців не знає поняття «екстазу», тобто знає, але рішуче його відкидає, зупиняючись на такому пізнанні, що не виходить за межі природніх властивостей людини. І якщо отці Церкви щось подібне й допускають, то тільки в есхатологічній перспективі. Ідея ж непізнаванності й неосяжності Божества була для отців межею за яку людина не може вийти.

Про погляди кападокійців на тему екстаза говорить фрагмент, який ми знаходимо у Василя Великого: «Те, що читаємо у Ісаї та Єзекиїля, – говорить він, – чи визнати видіннями, які вони бачили через відповідні їм уявлення, або богослов'ям, яке через гадання [загадки] Духу сповіщало нам властивості Божества? Деякі кажуть, що вони пророкували в нестямі, так що людський ум затьмарений був Духом. Але противним обітниці Божого натхнення [ἐπιδημία – перебування, проживання] є думка, що сприйняття Божественного є виходом за межі ума [ἔκφρονα ποιεῖν τὸν θεόληπτον], так щоб він, коли сповнюється Божественних настанов, виходив із властивого йому розуму й, коли приносить користь іншим, сам не отримувал ніякої користі від власних своїх слів. І взагалі, згідно чи скільки-небудь з розумом, щоб Дух премудрості робив людину подібною позбавленому розуму і Дух знання знищував в ньому розумність? Але світ не осліплює, а навпаки того, збуджує дану від природи силу зору. І Дух не створює в душах затьмарення, а навпаки того, збуджує ум, очищений

від гріховних нечистот, до споглядання мисленнєвого. Тому немає неймовірного, що лукава сила буде підступи проти людської природи, приводить розум в замішання, але нечестиво говорити, що так само діє і присутність Божого Духа. До того ж, якщо святі є мудрими, то як їм було не осягнути того, про що пророкували. Бо сказано: «премудрий навчається від своїх вуст, в устах же носить розуміння» (Притч. 16:23). Якщо ж на тій підставі, що «ужахнувся Ісаак», коли прийшов син його (Бут. 27:33), і що Давид мовив «у нестямі» своїй, вигадують у святих затемнення ума, то нехай знають, що несамовитістю (ἔκστασις) називається і здивування, як наприклад: «вжахнися (Ἐξέστη) небо, і збентежся земля» (Єр. 2:12)» [16, с. 125-128; *див. додаток Б*].

Не підтримує думку Діонісія Псевдо-Ареопагіта і коментатор його творів преподобний Максим Сповідник [56, с. 16]. Останній відстоював думку, що пізнавати й споглядати Бога можливо тільки любов'ю. Якщо життя ума є освітлення пізнанням, а це світло народжується від любові до Бога, – говорить Максим, – то немає нічого вищого за Божественну любов. Коли еросом любові [любовним жаданням – τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης] ум підноситься до Бога, тоді він ні самого себе й нічого з суцього зовсім не відчуває: «Коли осяюється Божественним безмірним світлом, то він не відчуває нічого з створеного, подібно як і чуттєве око не бачить зірок, коли засяє сонце. Всі чесноти сприяють уму в божественному еросі [в любові до Бога]... [51, с. 964 А; *див. додаток Б*].

Відчуття умом Божої неосяжності й здивування перед Божим промислом, про які говорить святий Максим, були для більшості отців IV – VI століть, важливим гносеологічним принципом і критерієм в процесі релігійного пізнання.

3.2. Обґрунтування релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст.

«Ἄνθρωπος εἶμι, πλάσμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ» – «Я людина – Боже творіння і Божий образ» – читаємо ми у віршах святого Григорія Богослова [39, с. 947]. Цей принцип розуміння людини й світу як залежних від Творчої Сили, говорить священник Сергій Булгаков, є найтончішою інтуїцією творіння про свою тварність [3, с. 251]. Остання є метафізичним фактом в який впирається свідомість людини: «У відчутті обмеженості й протиріччя творіння несе в собі метафізичну пам'ять про свою тварність» [2, с. 152]. Згідно з отцями Церкви феномен первинної інтуїції притаманний людині ще до будь яких релігійних переконань. Він знаходить своє обґрунтування в межах біблійного креаціонізму та вчення про первородний гріх. Людина є творіння Бога, говорить святитель Атанасій Олександрійський, що «забуло» Творця і своє головне призначення [13, с. 5, 60]. Людський ум (νοῦς), відвернувшись від споглядання (θεωρία) Божественного, почав розглядати сам себе – «ὅθεν τῶν μὲν νοητῶν ἀλέστησαν ἑαυτῶν τὸν νοῦν, ἑαυτοῦς δὲ κατανοεῖν ἤρξαντο» [13, с. 8]. Результатом став розрив між Богом і людиною, виправити який людина своїми силами не спроможна. Антропологічна катастрофа, окрім усіх інших наслідків, призвела до розладу функцій та механізмів пізнання. Іntenція людської свідомості, втративши невпинність та цілісність сприйняття, розпорошилась на чуттєво-матеріальних речах: «[душа людини] відвернувшись і забувши про себе, що створена вона за образом Благого Бога, не споглядає вже, за допомогою даних їй сил, того Бога Слова, за Яким і створена, але, ставши поза межі самої себе, зупиняється думкою на тому, що не існує [не-суще], й уявляє це. І закривши в собі, великим нагромадженням тілесних жадань, існуюче в ній як би дзеркало, в якому одному могла бачити Отчий образ, більше не бачить того, що повинна споглядати умом душа, а носить ся скрізь і бачить тільки те, що підлягає чуттям» [13, с. 15; див. додаток Б].

Не-сущє (τὰ οὐκ ὄντα), про яке говорить Атанасій є злом і жаданням чуттєвої насолоди, прагненням до реалізації часткових та розрізнених тілесних побажань. Ці прагнення з'явилися не через спотворення чи зміну природного устрою людини, а внаслідок втрати Богоспількування та функціонального розладу. Душа хоч і вражена хворобою, залишається «самовладною» – «αὐτεξούσιος» та діяльною, або, як її називає святий Атанасій, «благорухомою» – «ἐυκίνητος». Відвертаючись від доброго, вона не зупиняє своєї діяльності та звертає її не на добро й споглядання Бога, а на «не-сущє», тобто зло, хибно користуючись своєю волею та пізнавальними здібностями, спрямовуючи їх на задоволення своїх страстей [13, с. 9]. Варто зазначити, що зло, у святоотцівському розумінні, не є творчою силою, яка має свою власну сутність, як його бачили в різних дуалістичних течіях, але тільки слабкістю та ухиленням від добра [31, с. 812-813].

Отже, не зважаючи на той факт, що людина припинила спілкування з Богом, вона остаточно не втратила ні наданих їй пізнавальних можливостей, ні своїх здібностей для реалізації свого призначення. Хоч творіння і «забуло про свого Творця», але внутрішню, так скажемо, «генетичну пам'ять» про свою залежність від Бога несе у собі. Таку інтуїцію отці називали природним пізнанням, що передує пізнанню надприродному, яке людина отримує в Божественному Об'явленні, і в якому Бог поступово, але більш ясно, Себе відкриває. У людини немає сил досягти досконалого знання, – пише святий Атанасій, – «по причині зовнішнього занепокоєння ума, яке перешкоджає їй бачити те, що є кращим, проте ж вона може досягти пізнання Бога через споглядання навколишнього світу, оскільки все творіння, яке є впорядкованим і гармонічно влаштованим, подає пізнання Бога й проголошує свого Владика й Творця» [13, с. 69; *див. додаток Б*]. Отже в спостереженнях за явищами світу, в душі людини виникає здивування його красою, впорядкованістю та гармонією, а тому вона може зробити належні висновки про те, що у Всесвіту є Творець і Мудрий Керівник. «Самє творіння ледь не волає [...] вказуючи на свого Творця і Пііта – Бога» – «ἀρκεῖ τὴν κτίσιν αὐτὴν κατ' αὐτῶν μονοουχὶ βοῆσαι, καὶ δεῖξαι

τὸν αὐτῆς Ποιητὴν καὶ Δημιουργὸν Θεόν» – говорить святитель Атанасій [13, с. 53]. З ним погоджуються й інші святі отці. Святитель Григорій Ниський пише, що «творіння ясно проголошує про Творця» – «Воῦ γὰρ ἄντικρυ τὸν ποιητὴν ἡ κτίσις» [40, с. 25], а святитель Іоан Золотоустий, що «Син, пізнання про Отця і про самого Себе посіяв по всьому всесвіту» – «δὲ Υἱὸς τὴν τοῦ Πατρὸς καὶ τὴν αὐτοῦ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης σπεῖραι» [45, с. 534-535]. Зустріч «внутрішнього» буття людини з навколишнім предметним світом, момент самоусвідомлення себе і свого існування, в поєднанні із здивуванням реальності «протилежно» існуючого, його гармонійному устрою, народжують в людині первинне інтуїтивне відчуття Чиєїсь розумної волі, що керує світом. Саме в лоні цієї первинної інтуїції виникають спроби усвідомити першопричину й ціль буття.

Свідчення творіння про Творця стає можливим, оскільки в основу Всесвіту, людини й людських справ покладені Образи Божественної Премудрості (Σοφία) і Божественного Розуміння (Φρόνησις) [25, с. 388]. Варто прояснити, що поняття «Премудрості» як уособленої мудрості Божества, займає важливе місце в юдейських та християнських релігійних поглядах. На відміну від стародавньої Греції, де термін «премудрість» – «σοφία» мав абстрактне та теоретичне значення, в юдео-християнській традиції це поняття персоніфікується. Премудрість набуває характер особового саморозкриття Бога у світі. В першохристиянській Церкві вона наближається до особи Христа, якого отці Церкви називають Премудрістю (Σοφία) нетварною, що є джерелом Самої Себе (Αὐτοσοφία). Він є Бог Слово (Λόγος), друга іпостась Святої Трійці, Творець буття. В акті творіння світу і людини відбувається сходження Премудрості Божої до творіння, яке у такий спосіб стає премудрістю створеною. Образи Божої премудрості наповнюють все творіння і вказують на Прототип, а саме на Єдинородного Сина Божого, Яким створено світ, а через Нього і на Бога Отця: «Хоча Єдинородна Самопремудрість Божа все творить і впорядковує, бо сказано: «У премудрості усе Ти сотворив, – повна земля Твоїх створінь» (Пс. 103:24), проте ж, щоб створене не тільки мало буття, але й добробуття, Бог благоволив, щоб Премудрість Його зійшла до створінь, щоб у

всіх взагалі створіннях і в кожному окремо були покладені деякий відбиток і подоба Його образу, і щоб приведене в буття виявилось і премудрою і достойною Бога справою. Бо як слово наше є образ істинного Слова – Божого Сина, так знову ж образ істинної Божої Премудрості є явлена в нас мудрість, в якій маючи знання і розуміння, стаємо спроможними сприйняти творчу Премудрість і через Неї приходимо в стан пізнавати Отця Її» [12, с. 312; *див. додаток Б*]. Премудрість в творінні, про яку говорить святитель Атанасій, є «дзеркалом слави Божої». Вона впорядковує світ, захищаючи його від безмежних просторів хаосу. Все пронизано цією розумністю та доцільністю. Її можна назвати фундаментальною основою буття, його структурним та семантичним орнаментом і, відповідно, провідником до розуміння Бога і Його творіння. Через сходження Божественної Премудрості до творіння і стає можливим природне пізнання. Отці свідчать про це одноголосно: «Якщо люди зможуть вмістити створену премудрість, вони зможуть вмістити і Божу Премудрість» – «Οἱ δὲ ἄνθρωποι, εἰ ταύτην ἐν ἑαυτοῖς φέροισιν, ἐπίγνώσονται τὴν ἀληθινὴν τοῦ Θεοῦ Σοφίαν» [12, с. 313]; «премудрість є знання речей Божественних і людських, а також і їх причин» – «Σοφίαν γὰρ οὐ τὴν εὐγλωττίαν λέγει, ἀλλὰ τὴν τῶν θεῶν ἐπίγνωσιν» [22, с. 389]. «Премудрістю», – говорить святий Теодорит Кирський, – «він [пророк] називає не мистецтво у слові, але пізнання божественного» – «Ἔστι δὲ σοφία ἐπιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, καὶ τῶν τούτοις αἰτιῶν» [54, с. 1780]. А Григорій Богослов зазначає, що під мудрістю потрібно розуміти споглядання сущого – «Σοφία νομιζέσθω δὲ τῶν ὄντων θέα» [39, с. 950].

Вищезазначені тварні образи нетварної Премудрості, або як їх називає святий Атанасій – «відбитки» (τύπος), віддзеркалюють у собі Божественну і нетварну Премудрість, але самі не є Її тотожними, оскільки Бог залишається іншоприродним і трансцендентним по відношенню до свого творіння: «ніхто не повинен залишаючи премудрість впроваджену в світі й в справах, думати, що «створив» сказано про сутність Премудрості Самоджерельної (Αὐτοσοφία), інакше, змішуючи вино з водою, обікраде він істину, тому що Самоджерельна

Премудрість є Та, що будує й творить, а відбиток Її впроваджується в справи, як образ образу. Називає ж її Слово почином путі, бо така премудрість стає якимось початком і як би елементами знання про Бога» [12, с. 316; *див додаток Б*].

Незважаючи на втрату безпосереднього Богоспількування і опосередкованість чуттєво-матеріальними речами, природне пізнання Бога через Його творіння, торує людині новий, але ще не повноцінний шлях до первісного покликання. Святитель Григорій Ниський пише, що усе чуттєве у Всесвіті є якби «якась земляна стіна, яка [...] перегороджує собою шлях до умного споглядання» – «Ἀτεχνῶς γὰρ γήϊνοί τινές εἰσι τοῖχοι τὰ αἰσθητὰ πάντα, ὅσα ἐν τῷ παντί καθορᾶται, πρὸς τὴν τῶν νοητῶν θεωρίαν δι' ἑαυτῶν τοὺς μικροψυχότερους διατειχίζοντες» [40, с. 21-24], проте заспокоює, що чуттєве є і провідником до пізнання надчуттєвого: «І як цілий світ пізнаючи за допомогою чуттєвого сприйняття, тією ж самою чуттєвою нашою діяльністю спрямовані ми до речей і мисленневих понять, що чуттєве перевершують, і око робиться для нас тлумачом всемогутньою премудрості, яку споглядаємо у Всесвіті, і яка вказує собою на Того, Хто мудро в руці Своїй містить Всесвіт. Так, дивлячись крізь світ, який в нас самих, чимало маємо приводів через явне прозирати й сокровенне. Сокровенним же є те, що саме в собі має буття умне й безвидне [тобто думка, мислення, або ідея], і вислизає від чуттєвого розуміння» [40, с. 28; *див. додаток Б*]. У цих словах Григорія Ниського криється квінтесенція святоотцівської думки щодо пізнавальних здібностей людини, а саме вчення про внутрішнє ведення, або, іншими словами, інтеріоризацію споглядання. Шлях пізнання Бога і навколишнього світу пролягає саме через внутрішній світ людини і залежить від її духовного стану. Тільки в очищеному від пристрастей дзеркалі душі (ум як основа свідомості), людині відкриваються цілісні розуміння, як Божественних речей, так і духовних перспектив тварного світу. «Якщо Бог найвище всього», – говорить Атанасій Великий, – «то шлях, який веде до Нього, недалеко від нас і не знаходиться поза нами, він в нас самих» –

«ὥσπερ ἐστὶν αὐτὸς ὁ Θεὸς ὑπεράνω πάντων, οὕτω καὶ ἡ πρὸς τοῦτον ὁδὸς πόρρωθεν ἢ ἔξωθεν ἡμῶν ἐστὶν· ἀλλ' ἐν ἡμῖν ἐστι» [13, с. 60].

Пізнання через свій внутрішній світ стає можливим, оскільки людина створена за образом Божим, а тому людське єство це не тільки матеріальне тіло, але й нематеріальна та безсмертна душа, що дає тілу життя: «душа є народжена сутність, сутність жива, умна, органічному й чуттєвому тілу собою сповіщаюча життєву й чуттєво сприймаючу силу» – «Ψυχή ἐστὶν οὐσία γεννητὴ, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ, δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα» [140, с. 29]. Святий Григорій Богослов називає душу «Божим подихом» – «Ψυχή δ' ἐστὶν ἄημα Θεοῦ» [37, с. 446], або «Божества невидимого відростком» – «τὸ δὴ θεότητος ἀειδέος ἐστὶν ἀπορρώξ» [37, с. 452]. В святоотцівському розумінні душа і тіло це поєднання двох субстанцій, і в цьому поєднанні без змішування обидва елементи є частинам однієї природи, або сутності. Кожний елемент людини (душа і тіло) гармонійно виконує свою функцію і не може діяти без участі іншого. Тобто тіло не є угасанням душі, що наслідуює можливу форму та смисл, як про це вчили неоплатоніки, або негативним елементом, що уневолює душу (яка тільки і є сутністю людини), як це вважається в різних спіритуалістичних концепціях. Також і душа – це не психічний процес, результат мозкової активності, як її характеризують психофізіологи. Душа, згідно з отцями, є безтілесною і безсмертною, але їй необхідне тіло щоб проявляти себе в матеріальному світі й впливати на нього. Тілу ж необхідна душа, для того щоб жити і рухатись.

Проте не тільки своєю безтілесною й безсмертною душею та матеріальним тілом людина зобов'язує Богу. Ті ж властивості, якими Бог Сам Себе виявляє [наприклад, розумність і любов], присутні й в людині, пише Григорій Ниський, але не в повній мірі, а як у промені, що в маленькому уламку скла віддзеркалює круг сонця не в усій його величині, але в розмірі відповідному до розміру скла: «в малості нашої природи сяють образи цих невимовних властивостей Божества» – «οὕτως ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκείνων τῆς θεότητος ἰδιωμάτων αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν»

[40, с. 41]. Насіння цих властивостей в людині святий Василій Великий називає «логос сперматікос» – «λόγος σπέρματικός» – «логос запліднюючий» (Мова йде про вже зазначені вище тварні образи нетварної Премудрості, або «відбитки» (τύποι). Проте Василій Великий використовує для визначення цих образів інший термін – «λόγος σπέρματικός», запозичений їм у стоїків). Наприклад, любові неможливо навчитися, вона закладена в єство людини з моменту її створення, як вроджене і природне прагнення. Ця іскра Божої любові, у собі самій має спонукання до спілкування в любові. Якщо її розсудливо виховувати, то, з поміччю Божої благодаті, в любові можливо удосконалюватися [23, с. 908].

Маючи в собі самій всі задатки для пізнання духовного і надчуттєвого, людина часто сама прагне до такого пізнання, іноді навіть цього не усвідомлюючи: «Так промовляє і, взявши новоствореного децицю пороху / Вічноживими руками, творить людський образ. / І виокремлює з життя Свого, в нього посилає / Духа, що є Божества невидимого відросток / Так з пороху земного і подиху був створений я, смертний – / Образ Безсмертного; бо панує над обома ум / Ось чому, як земля, я пов'язаний з тутешнім життям, / До тамтешнього серцем прагну як причасник божественної частки» [37, с. 452; *див. додаток Б*]. В такому поетичному стилі святий Григорій Богослов намагається осмислити природу людини, а також природу її пізнавальних прагнень. Він виділяє найважливіший аспект, який робить пізнавальну діяльність людини взагалі можливою. Таким аспектом є ум людини.

Згідно святым отцям, ум є владичне начало душі, цар і владика людського єства. Він володарює над іншими частинами душі й усім єством (Святі отці вчать що душа є трискладова і споглядається в трьох силах: мисленнєвій (ум – νοῦς), дратівливій, або гнівливій (τὸ θυμοειδές), і пожадальній (τὸ ἐπιθυμητικόν) [40, с. 49]). Святий Кирило Олександрійський пише: «До того ж, [Бог] ум дав – князя і правителя, наповнив його мудрістю, сповнив усяким мистецтвом і наукою, і розумність проявив у глиняній статуї, і власний образ дарував земляному виробу; начальне і самовладичне, і творче, умній і безсмертній душі

дарував» [29, с. 1421; *див. додаток Б*]. Чим саме слід вважати ум у самій його суті пояснює святий Григорій Ниський (не без впливу аристотелівського вчення про ум). «Це не є що-небудь, що досягається чуттями, – говорить він, – не колір, не форма, не опір, не тяжкість, не кількість, не протяжність у трьох вимірах, не місцеве положення і взагалі не є що-небудь, що вбачається в речовині, якщо в ній і є щось інше, крім зазначеного» [40, с. 40; *див. додаток Б*]. «Ум», – додає Григорій Богослов, – «це внутрішній й безмежний зір, а справа ума – мислення, і відбиття в собі мисленнєвого. Розум – досліджує відбитки ума» – «Νοῦς δ' ἔστιν ὁψις ἔνδον, οὐ περίγραφος / Νοῦ δ' ἔργον, ἡ νόησις, ἐκτύπωμά τε. / Λόγος δ' ἔρευνα νῶν νοῶς τυπωμάτων» [39, с. 947]. «Чуття є деяке прийняття в себе зовнішнього», а «Пам'ять є утримання в собі відбитків ума» – «Αἴσθησις ἐστὶν εἰσδοχή τις ἔκτοθεν. / Μνήμη, κάθεξις τῶν νοῶς τυπωμάτων» [39, с. 948]. Тобто, чуття сприймають зовнішні речі, але в умі ці сприйняття, хоч і походять від чуттєвого, але вже не є чимось чуттєвим і матеріальним – вони приймають мисленнєву форму, і споріднюючись з нематеріальною природою ума самі стають нематеріальними його образами. Згідно з святителем Атанасієм: «всякий, якщо тільки він є друг істини, усвідомлює, що ум людський відрізняється від тілесних чуттів, а тому, як щось по відношенню до них інше, він буває суддею самих чуттів, і якщо чуття щось сприймають, то він їх розрізняє, і пригадує, і вказує їм на краще» [13, с. 61; *див. додаток Б*].

Отже ум є розумною силою душі, що складає головну характеристику людини і відрізняє її від інших творинь. Він є свідомістю людини, в якій остання самоусвідомлює себе, а через себе, – навколишній матеріальний світ, і, виходячи за межі видимого, світ духовний. «Ми, – говорить Василій Великий, – є буття внутрішнє; Я – говориться про внутрішню людину. Те, що знаходиться за межами [мене], – це не особисто я, але це *моє*; я – це розумне начало душі» – «Ἐσω τοίνυν ἔχομεν ἄνθρωπον, καὶ διπλοῖ τινές ἐσμεν· καὶ τό γε ἀληθές λεγόμενον, ὅτι ἔνδον ἐσμέν. Ἐγὼ γὰρ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον· τα ἔξω οὐκ ἐγὼ, ἀλλὰ ἐμά· ἐγὼ δὲ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς» [18, с. 17]. У такий спосіб людина усвідомлює наявність світу явищ, так само безпосередньо, як і наявність свого особистого

буття. І якщо наша свідомість не прикована тільки до матеріального, то вона спроможна усвідомлювати і пізнавати духовну складову, що прихована під насипом чуттєво-матеріального. Ум у цьому процесі грає роль посередника між двома світами. Світ матеріальний і світ духовний однаково віддзеркалюється в нашій умній свідомості. Отці навіть називають ум дзеркалом (το κάτοπτρον), в якому замість Божественного світла, людина споглядає тільки нагромадження різних матеріальні предметів і не бачить їх внутрішнього зв'язку та сенсу [13, с. 15]. Бажаю стати, говорить Григорій Богослов, «незатмареним дзеркалом Бога й божественного, і сушого, додаючи до світла світло – до менш ясного променистіше» – «οἷον ἔσποπτρον ἀκηλίδωτον Θεοῦ καὶ τῶν θείων, καὶ ὄν, καὶ ἀεὶ γινόμενον, φωτὶ προσλαμβάνοντα φῶς, καὶ ἀμαυροτέρῳ τρανότερον» [34, с. 1065].

Ум є головуючим елементом людського єства, що уподібнює людину Богу, оскільки Сам Бог є Ум – «Θεῖος Νοῦς» [44, с. 193]: «Бог є або Ум, або інша найдосконаліша Сутність, постріли [короткі осяяння; βολή – кидання, постріл] Якої сприймаються тільки умом» – «Θεὸς μὲν ἐστὶν εἴτε νοῦς, εἴτ' οὐσία / Κρείσσων τις ἄλλη, νοῦ μόνου-ληπτὴ βολαῖς» [39, с. 687]. Тобто тільки умом «і можливо споглядати і пізнавати Бога» – «δι' αὐτοῦ γὰρ μόνου δύναται Θεὸς θεωρεῖσθαι καὶ νοεῖσθαι» [13, с. 61]. «Бо створене за образом», – говорить Григорій Ниський, – «звичайно, в усьому має уподібнення Архетипу, умне – умному, і безтілесне – безтілесному, вільне від всякого обсягу [і маси], як і Архетип; подібно Йому уникає будь-якого просторового виміру, але за властивістю природи є чимось по відношенню до Нього іншим, оскільки не було тоді б образом, якби у всьому було одним і тим самим з Архетипом» [40, с. 41; *див. додаток Б*]. Отже Образ Божий в людині не є тотожний Божому Єству й природа образу Божого в людині залишається недоступною нашому розумінню [36, с. 321]. Щоб пояснити неосяжну тайну спорідненості, але, одночасно, і відмінності Божого єства та образу Божого в людині, святитель Григорій Ниський порівнює її з тайною поєднання духовного і матеріального в самій людині. Тобто пояснює одну нерозв'язну апорію через її порівняння з іншою нерозв'язною апорією, але більш близькою до нас, а тому більш

зрозумілою у своїй незрозумілості. Розум (λόγος), говорить він, керується відблесками Божественних властивостей і, в своїй діяльності [в своїх дослідженнях], користується нематеріальними образами ума (νοῦς), вільними від усього чуттєво-матеріального. В результаті розум може уподібнювати, але вже не може вважати тотожними нематеріальний предмет думки з його матеріальним і чуттєвим прототипом. Як сприйняття ума не є тотожними тому, що чуттєво сприймається, тобто матеріальному й тимчасовому (хоча вони і співвідносяться), так і безсмертна, невидима та розумна душа людини, хоч і створена за образом Божим, проте Божественному Єству не тотожна [40, с. 41-44]. Через незрозумілість й непізнаваність нашого єства, ми можемо ухопити думкою більш високу й неосяжну незрозумілість і непізнаваність природи Божого образу в людині.

Варто зазначити, що ум (νοῦς) і розум (λόγος) не є одне й те саме. В сучасному розумінні великої різниці між поняттями ум і розум не існує, навіть в повсякденній мові ці поняття абсолютно тотожні – синоніми. Під розумом та умом розуміється здатність людини мислити. Але для отців це не два терміни з однаковим значенням. Ці поняття хоч і пов'язані одне з одним, але розрізняються. Деякі отці говорять про це розрізнення більше, деякі менше [44, с. 188; 131, с. 1193]. «Душа, – зазначає святий Григорій Богослов, – є природа оживляюча й рухаюча; Розум же й ум з моєю душею поєднанні» – «Ψυχὴ δὲ, φύσις ζῳτικὴ, φέρουσα τε / Λόγος δὲ καὶ νοῦς τῆ γ' ἐμῆ συνεκράθη» [39, с. 947]. Пояснення тонкої відмінності між умом і розумом ми знаходимо в текстах святого Іоан Дамаскін (675-749). Він пише, що «розумності належить, з одного боку, споглядальна здібність, з іншого – діяльна здібність. Споглядальна здібність – та, яка розуміє, що має суще [в якому стані перебуває]; здібність же діяти – та, яка обмірковує й встановлює, як правильно чинити [в тій чи іншій ситуації]. І споглядальну здібність називають умом, здібність же діяти – розумом; і також споглядальну здібність називають мудрістю, здібність же діяти – розсудливістю» [47, с. 960; *див. додаток Б*]. Прояснює ситуацію й преподобний Максим сповідник (580-662): «Ум (νοῦς) є орган мудрості, а розум

(λόγος) – орган знання. Ум рухаючись, шукає причину істот, а розум, маючи багатоманітне оснащення, досліджує тільки якості. Пошук є першим рухом ума до причини, а дослідження є розрізнення розумом тієї ж причини через поняття. Ум характеризується рухом, а розум – розрізненням через поняття» [50, с. 1313; див. додаток Б]. Ми бачимо, що святі отці розрізняють ум і розум, але не протиставляють їх один одному. Навпаки, пізнання для людини стає можливим через взаємодію обох цих компонентів. «Нашу природу складають ум і розум, якими ми пізнали Бога» – «νοῦν καὶ λόγον συμπληροῦντα ἡμῶν τὴν φύσιν ἔχομεν, δι’ οὗ Θεὸν ἐγνωρίσαμεν», – говорить святитель Василій Великий [22, с. 221]. В пізнанні гармонійно беруть участь всі елементи людського ества (включно з чуттями). А тому виділяти тільки один елемент, як єдиний спроможний до пізнання, згідно отцям, є великою помилкою. Люди часто прагнуть виключити ум з пізнавального процесу та устрою людини, оскільки прагнення до матеріального і чуттєвого перевершує прагнення до духовного. На перші позиції висувається розсудливість. Ще серед перших християнських богословів були ті, які думали, що Бога можна пізнати і зрозуміти розумом, але така позиція викликала обурення отців Церкви. Наприклад, святий Діадох Фотикійський пише щодо цього: «Якщо Боже життя людським досягається розсудком (διανοία), то думати так, було б властиво одній їх нерозумності» – «Εἰ δὲ Θεοῦ ζωὴ ὑπὸ ἀνθρωπίνης φθάνεται διανοίας, τῆς ἐκείνων μόνης ἂν εἴη τοῦτο κρίνειν ἀλογίας» [49, с. 1149]. (Не так часто зустрічається у отців термін розсудок (διανοία), але між поняттям розсудок (διανοία), і розум (λόγος) ми не бачимо чіткого розрізнення, обидва терміни вказують на логічно влаштоване мислення). Механізм гармонійної взаємодії ума і розуму обмальовує преподобний Максим Сповідник: «дія є і прояв; так, розум є прояв ума, як наслідок є прояв причини; розсудливість є прояв мудрості, діяльність – споглядання, чеснота – знання, а проявом незабутнього знання – віра» – «Ἐνέργεια γάρ ἐστὶ καὶ φανέρωσις τοῦ νοῦ, ὁ λόγος, ὡς αἰτίας αἰτιατόν· καὶ τῆς σοφίας ἢ φρόνησις, καὶ τῆς θεωρίας ἢ πρᾶξις, καὶ τῆς γνῶσεως ἢ ἀρετή, καὶ τῆς ἀλήστου γνῶσεως ἢ πίστις» [52, с. 680].

Отже слід підсумувати вищевикладене, для більш ясного розуміння поняття ум. Згідно святоотцівському вченню, ум (νοῦς), як і розум (λόγος), є Образом Божим в людині, розумною частиною створеної, але безсмертної людської душі. Проте на відміну від розуму, або розсудку, що відповідає за різні форми мислення (судження, розсудливість, логічне мислення тощо), на вищому ступені перебуває інтуїтивний ум, який є споглядальною силою душі (θεωρία) й джерелом будь-якого пізнання, що розкриває сутність буття. Він є самовладною (αὐτεξούσιος) та діяльною частиною душі, владикою (ἡγεμονικόν) людського єства, за допомогою якого людина керує собою та вдосконалюється. Але передусім, саме умом як особливим інтуїтивним «органом» внутрішнього осягнення людина пізнає Бога та надприродне буття.

Однією з найважливіших властивостей ума є вміння правильно оцінювати свої духовні сили, розрізняти добро і зло, правильно обирати засоби на шляху до спасіння. У святителя Іоанна Золотоустого знаходимо що «в нашу природу вкладено знання того, як ми повинні чинити, а як ні» – «ὁπῶς ἔγκειται τῇ ἡμετέρα φύσει ἢ γνῶσις τῶν πρακτέων καὶ τῶν μὴ πρακτέων» [46, с. 166]. Це вміння святі отці називають *даром розрізнення*, або, точніше, *даром розсудливості* (διάκρισις). «Отримали ми критерій ума для розуміння істини» – «Δέδοται ἡμῖν τὸ τοῦ νοῦ κριτήριον εἰς τὴν τῆς ἀληθείας σύνεσιν», – говорить Василій Великий [19, с. 865]. Цим природним і «властивим їй критерієм» (τὸ οἰκεῖον κριτήριον) людина може розрізняти добро і зло (διακριτικοί ἐσμεν ἀγαθοῦ καὶ τοῦ χείρονος): «[ми] самою природою навчені вибирати корисне і відвертатися шкідливого» – «ἐκλογὴν τοῦ συμφέροντος καὶ ἀποστροφὴν τοῦ βλαβεροῦ ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως δεδιδάγμεθα» [22, с. 224]. «Світлом істинного знання є безпомилкове розрізнення добра і зла», – «Φῶς ἐστὶ γνώσεως ἀληθινῆς τὸ διακρίνειν ἀπταιστώ τὸ καλὸν ἀπὸ τοῦ κακοῦ», – пише Діадох Фотикійський [9, с. 26-27]. Ця властивість ума немає нічого спільного зі знаннями, які ми отримуємо при вивченні будь-якого предмету й є цілковито духовним явищем. «Не ті розумні, які вивчили вислови й писання древніх мудреців, – вчить святий Антоній Великий, – але ті, у яких душа – умна, які можуть розсудити [розрізнити], що є

добро і що є зло» – «Οἱ ἄνθρωποι λογικοί καταχρηστικῶς λέγονται οὐκ εἰσὶ δὲ λογικοί, οἱ τοὺς λόγους καὶ τὰ βιβλία τῶν πάλαι σοφῶν ἐκμαθόντες· ἀλλ' οἱ λογικὴν ἔχοντες ψυχὴν καὶ δυνάμενοι διακρίνειν, τί μὲν ἐστὶ τὸ καλόν, ποῖον δὲ ἐστὶ τὸ κακόν» [58, с. 4]. Тому не дарма це знання корисного і шкідливого, яке вклав в людину Бог [146, с. 1301], отці характеризують як «умне чуття» (чуття ума) – «αἰσθήσει νοεῖν» [9, с. 23], оскільки воно є властивістю саме ума. І хоча для позначення цього феномену християнська аскетична традиція використовує термін діакрісис (διάκρισις), що характеризується як «розрізнення понять, людей або предметів, що виникає внаслідок розуміння відмінностей між ними», він не має нічого спільного з розсудковою формою мислення. Дар розрізнення можна назвати духовною мудрістю, що з'являється внаслідок чистоти життя та спрямованості ума до Бога. Він також є інтуїтивною споглядальною силою, що допомагає зрозуміти суть предмета, ситуації або явища без допомоги аналітичних міркувань, через безпосереднє осяяння, в результаті руху, або інтенції ума, яка відрізняється від досліджень розуму, функціональною властивістю якого є порівняння або розрізнення. Цей духовно-інтуїтивний дар православна аскетична традиція дотепер називає чеснотою чеснот. Він обумовлює і визначає собою інші духовні якості. Наприклад, така чеснота як любов може принести щастя і радість, а може і нашкодити, якщо не буде в ній здорового глузду. Мавпа любить своє дитя, – повчають отці, – але у пориві любові може так міцно притиснути до себе, що ненавмисно його погубити. Якщо ум запаморочений злом, то він втрачає «властивий собі критерій [розуміння]» – «τὸ οἰκεῖον κριτήριον» і малює собі «дивні» уявлення [19, с. 865]. Таке запаморочення ума святитель Кирило Олександрійський називає сп'янінням, в якому людина не розрізняє, що для неї є корисним, а що ні: «під сп'янінням можна розуміти тьму ума й ніч у серці, або незнання корисного й абсолютну неможливість знати шлях спасіння» – «μέθη δ' ἂν νοοῖτο καὶ σκότος εἰς νοῦν καὶ νύξ εἰς καρδίαν ἢ τοῦ συμφέροντος ἀγνώσῃα, καὶ τὸ μηδαμόθεν δύνασθαι κατιδεῖν τὴν τῆς σωτηρίας ὁδόν» [28, с. 833]. Дар духовної розсудливості хоч і був втрачений людиною через гріхопадіння, але знову

набувається під проводом Святого Духу через аскезу (самопізнання, спрямованість до Бога, утримання від гріха, покаєння тощо). «Якщо спрямується до Божественної частки й благодать Духа прийме, – пише Василій Великий, – тоді стає спроможним осягати Божественне, настільки, наскільки це можливо його природі» – «Ἐὰν δὲ πρὸς τὴν θειοτέραν ἀπονεύσῃ μερίδα καὶ τὰς τοῦ Πνεύματος ὑποδέξῃται χάριτας, τότε γίνεται τῶν θειοτέρων καταληπτικός, ὅσον αὐτοῦ τῆ φύσει σύμμετρον» [19, с. 865].

Спрямування до Бога, як про це пише святитель, починається з віри, яка є основою й передумовою релігійного пізнання. Віра народжується діями Святого Духу й вабить до себе душу: «Віра, як це потрібно розуміти в Божих словах, є [сама] віра, а не доказ. Віра, поза логічними методами, вабить душу до [внутрішньої] згоди [на Богопочитання]; до віри наближають не геометричні необхідності, але дії Духу» – «Πίστις ἡγείσθω τῶν περὶ Θεοῦ λόγων· πίστις, καὶ μὴ ἀπόδειξις. Πίστις, ἢ ὑπὲρ τὰς λογικὰς μεθόδους τὴν ψυχὴν εἰς συγκατάθεσιν ἔλκουσα· πίστις, οὐχ ἢ γεωμετρικαῖς ἀνάγκαις, ἀλλ' ἢ ταῖς τοῦ Πνεύματος ἐνεργείαις ἐγγινομένη» [20, с. 104]. Бог відкривається людині через премудрість у Всесвіті й через премудрість в самій людині. Інтуїтивне відчуття Божественного походження Всесвіту дуже часто супроводжує людину на протязі всього її життя, але щоб людина повірила в Бога-Особу, а не реалізовувала свої релігійні інтуїції в формі обожнювання природних явищ, було необхідно щоб Бог проявив Себе і відкрився людині, оскільки неможливо вірити у того, про кого ніколи не чули, – говорить апостол Павло (Рим. 10:14-17). Прояв Бога в людській історії отримало назву Боже Об'явлення: у стародавні часи Бог відкрив Себе єврейському народу, а потім, через Боговтілення, і всім іншим людям. Через Об'явлення стало можливо пізнати свого Творця настільки наскільки Він волів відкрити Себе світу: «Отримали ми критерій ума для розуміння істини. Але існує самоджерельна істина – Бог наш. Тому ум спочатку має пізнати Бога нашого, пізнати ж на стільки, на скільки безмежну велич може пізнати найменша істота» – «Δέδοται ἡμῖν τὸ τοῦ νοῦ κριτήριον εἰς τὴν τῆς ἀληθείας σύνεσιν. Ἔστι δὲ ἡ αὐτοαλήθεια ὁ Θεὸς ἡμῶν. Ὡστε προηγούμενόν ἐστι

τῷ νῷ τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐπιγινώσκειν· ἐπιγινώσκειν δὲ οὕτως ὡς δυνατόν γνωρίζεσθαι τὸν ἀπειρομεγέθη ὑπὸ τοῦ μικροτάτου» [19, с. 865]. Щоб повірити в Бога, людина повинна бути готова серцем прийняти свого Творця, відгукнутися на Його поклик. Позитивно (або негативно) відповідаючи на Божественний поклик, людина здійснює вільний вольовий акт. Якщо відповідь позитивна, то людина вступає у відносини з Богом-Особою, метою яких є спасіння людини від гріха й смерті, а також безмежне спілкування у любові й єдності Творця зі своїм творінням. Ці відносини є співпрацею Бога та людини, або, як її називають отці, синергією (συνεργία – співпраця). В процесі синергії людина зростає у вірі, а тому віра має динамічний характер і може міцнішати. Вона слугує опорою й початком релігійного пізнання, і задовольняється саме знанням про те, що Бог існує, а не про те, яким Він є [20, с. 104-105; 19, с. 869]. Але незбагненне в Богові є також предметом віри: «в догматах, що перевершують розум, в порівнянні з тим, що осягає розсудок, краще віра, яка вчить нас про роздільне в іпостасі й про з'єднане в сутності» – «οὕτω καὶ τῶν ὑπερὰνα βεβηκότων δογμάτων κρείττων ἐστὶ τῆς διὰ λογισμῶν κατα λήψεως ἢ πίστις, καὶ τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ διδάσκουσα» [19, с. 336].

Виходячи з вищесказаного необхідно розмежувати первинну віру, як інтуїтивне відчуття присутності Творчої Сили у Всесвіті й «свідому» віру. Віра-передчуття і віра-впевненість відрізняються, але є взаємозалежними. Первинна віра переростає у впевненість, яку Василій Великий називає «поняття про те, що Бог існує» (μὲν ἡ ἔννοια ἢ περὶ τοῦ ὅτι ἐστὶ Θεός). Ця впевненість бере початок в інтуїтивному передчутті, але зростає по мірі пізнання людиною самої себе і навколишнього світу, набуваючи повноти ведення через Об'явлення [19, с. 872-873].

Віра дарована в Об'явленні – знайомить людину з Богом-Особою і дається опосередковано – через слово, але, за умови внутрішньої згоди, укріплюється безпосередньою дією Святого Духу. Без Благої вісті, яка закарбована в словах Святого Письма, говорять отці, людина не спроможна усвідомити необхідність змінити своє життя, не знає як пізнати себе та як звільнитися від гріха: «Бо

багато хто від надмірного недбальства, впавши в великі і невиліковні хвороби, не знають навіть і того, що вони хворі» – «Πολλοὶ γὰρ ὑπὸ τῆς ἄγαν ἀπροσεξίας μεγάλα καὶ ἀνίατα νοσοῦντες, οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο ἴσασι ὅτι νοσοῦσιν» [22, с. 205]. Свідомість людини настільки заповнена предметним буттям й прикована до нього, що може сприймати тільки те, що їй доступно. А тому є необхідним зовнішнє втручання, яке буде спонукати людину до самопізнання. Таким стимулюючим фактором отці називають Святе Письмо. Відбите там світло і спонукає кожного до самопізнання. «Якщо наш розум нерозвинений, якщо ми не розмірковуємо над будовою свого ества, то ми не знаємо, хто ми і чому існуємо» – говорить Василій Великий [22, с. 413; *див. додаток Б*].

Проте для правильного духовного життя і пізнання недостатньо знання про Божественне. Необхідною умовою духовного зростання, а значить і пізнання, оскільки ці два поняття є нерозривними, є діяльне життя. Святий Теодорит Кирський пише, що «для досконалості недостатньо ведення; і споглядання має потребу в діяльності; той, хто удостоївся божественного розуміння повинен ведення прикрашати справами, і лікувати ними подателя розуміння [ум]» – «Οὐκ ἀρκεῖ γὰρ εἰς τελείωσιν ἡ γνῶσις, ἀλλὰ χρῆζει ἡ θεωρία τῆς πράξεως, καὶ προσήκει τὸν τῆς θείας ἡξιωμένον συνέσεως τοῖς ἔργοις τὴν γνῶσιν κοσμεῖν, καὶ διὰ ταύτης θεραπεύειν τὸν τῆς συνέσεως χορηγόν» [54, с. 1780; Порів.: 21, с. 428]. Про це говорять й святі Григорій Богослов та Василій Великий: «неможливо досягти мудрості, якщо не жити мудро» – «οὐδὲ γὰρ οἶόν τε εἶναι σοφίας μετέχειν μὴ σοφῶς ἀναστραφέντας» [34, с. 652]; «душа, що не просвітилась, нездатна до розуміння» – «Ὡστε ἀφώτιστος ψυχὴ ἀδύνατός ἐστι πρὸς νόησιν» [17, с. 604]. Тобто головною умовою Богопізнання є очищення від гріха – катарсис («κάθαρσις» – очищення, оздоровлення). З тим, що без очищення спасіння і пізнання неможливі згодні всі церковні отці. «Говорити про Бога є велика справа, – пише Григорій Богослов, – але набагато більше – очищати себе для Бога, тому що в «лукаву душу не ввійде премудрість» (Прем.1:4). Нам наказано сіяти в правду і пожинати плід життя (Ос.10:12), щоб просвітитися світлом ведення» – «Μέγα τὸ περὶ Θεοῦ λαλεῖν; Ἀλλὰ μεῖζον τὸ

ἑαυτὸν καθαίρειν Θεῷ· ἐπειδὴ εἰς κακότεχνον ψυχὴν σοφία οὐκ εἰσελεύσεται. Καὶ σπείρειν ἐκελεύσθημεν εἰς δικαιοσύνην, καὶ τρυγᾶν καρπὸν ζωῆς, ἵνα καὶ φωτισθῶμεν τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως» [36, с. 188]. Очищення – це складний сотеріологічний процес. Він передбачає цілий комплекс різноманітних дій: спрямованість ума до Бога, спостереження і контроль за своїми думками, покаяння в скоєних гріхах, приборкання страстей через утримання від них, молитва, милість і любов до інших людей, церковні Таїнства, через які Дух святий підтримує людину, та ін. Своє прагнення до Бога людина робить дієвим, а не просто залишає його в теоретичній площині. До духовного зростання долучається, як духовна, так і матеріальна складова людини. Бог же, якщо бачить вільне прагнення людини до Себе, відповідає і допомагає їй в процесі очищення. Тому очищення отці називають синергією, або співпрацею Бога і людини, під час якої людина вдосконалюється і обожується (θέωσις), тобто стає подібною до Бога. Це сходження до Бога є необмеженим зростанням у Богопізнанні, що має есхатологічну перспективу – «μηδὲν μέτρον εἰδότην ἀναβάσεως καὶ θεώσεως» [34, с. 593]. У такий спосіб катарсис є дієвою умовою пізнання, синхронним процесом, необхідним для спасіння і вищого пізнання, оскільки Бог є святість і чистота, а «до чистого повинно торкатися тільки чисте та йому подібне» – «Καθαρῶ γὰρ μόνον ἀπτόειν τοῦ καθαρῶ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος» [34, с. 448]. «Ум, що в чистоті споглядає Бога» – «ὁ νοῦς ὁ βλέπων Θεὸν καθαρότητι» [44, с. 305], стає спроможним споглядати Божественні доброти, «на стільки, на скільки це дозволяє благодать і на скільки може вмістити його устрій» – «τοσοῦτον μέντοι ὅσον ἡ χάρις ἐνδίδωσι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτοῦ ὑποδέχεται» [19, с. 865]. Зустрівши Бога – зовнішню опору для себе [39, с. 911], (а своїми силами, як вже зазначалось, людина неспроможна досягти спасіння) і очищуючись, людина переходить від розуміння до розуміння, від меншого знання до більшого: користується матеріальним і видимим, що підпорядковано ідеї краси, як сходинкою до споглядання розумної краси [41, с. 364]; пізнає себе і дивується мудрому устрою свого єства, що вказує на Творця, оскільки, говорить Василій Великий, «дивним є пізнання Тебе через мене» –

«Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ» [18, с. 12]. Отже головні зміни відбуваються в самій людині. Прагнучи до Бога, Який є Чистотою і Святістю, вона стає сама чистою і святою. За аналогією до фізичного закону, що промовляє: тіло, яке досягає швидкості світла, саме стає світлом. «Ум людський, – пише Григорій Ниський, – коли він, залишивши це суворе й нечисте життя і очистившись силою Духа, зробиться світловидним і з'єднається з істинною і найвищою чистотою, і сам якимось чином стає в ній прозорим, пронизується променями і стає світлом» – «ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος καταλιπὼν τὸν θολερὸν τοῦτον καὶ αὐχμῶδη βίον, ἐπειδὴν καθαρὸς γενόμενος ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος φωτοειδῆς γένηται καὶ ἐμιχθῆ τῇ ἀληθινῇ καὶ ὑψηλῇ καθαρότητι, διαφαίνεται καὶ αὐτὸς ἐν ἐκείνῃ καὶ ἀκτίνων ἐμπίμπλαται καὶ φῶς γίνεται» [41, с. 365-368].

Однією з важливих умов пізнання є пам'ять про Бога. Як вже було зазначено, людина перебуваючи в раю неупинно споглядала Бога, а коли втратила це споглядання, то сконцентрувалася на тілесних і матеріальних побажаннях. Тому, щоб повернутися до споглядання Божественного, їй необхідно навчитись збирати свій розсіяний ум пам'яттю про Бога: «Втім, треба знати, що не можемо процвітати ні в дотриманні будь-якої іншої заповіді, ні в самій любові до Бога й в любові до ближнього, блукаючи думками туди і сюди» – «Ἐκεῖνο μέντοι γε γινώσκειν χρῆ, ὅτε οὔτε ἄλλης τινός ἐντολῆς τήρησιν, οὔτε αὐτὴν τὴν πρὸς Θεόν ἀγάπην, οὔτε τὴν πρὸς τοὺς πλησίον δυνάμεθα κατορθῶσαι, ἄλλοτε περὶ ἄλλα ταῖς διανοίαις ἀποπλανώμενοι» [23, с. 920]. Ця «гаряча пам'ять про Бога» (ἐν θερμῇ μνήμῃ τοῦ Θεοῦ [9, с. 34]) очищає від гріха та допомагає в розумінні духовних речей, оскільки спосіб мислення людини і є способом її буття; в якій мисленнєвій сфері перебуває свідомість людини, тим вона і живиться, про те й мислить. «Тому необхідно завжди ретельною пам'яттю про Бога залишати в нехтуванні навик до зла» – «δεῖ οὖν ἀεὶ τῇ ἐπιμελείᾳ τῆς μνήμης τοῦ Θεοῦ ἀμελεῖν τῆς ἕξεως τοῦ κακοῦ», – говорить Діадох Фотикійський [9, с. 24]. Умна душа очищається за допомогою напруженої уваги – «ἐπειδὴν δὲ ἄρξῃται καθαίρεσθαι διὰ τῆς πολλῆς προσοχῆς» [9, с. 44].

Усвідомлюючи всі передумови релігійного пізнання, як їх бачили отці Церкви, нам легше проникнути, принаймні теоретично, в сферу, яку складно пояснити словами й зрозуміти без практичного досвіду. Отці пояснюють процес пізнання починаючи від простих речей і закінчують речами невимовними, про які їм і самим складно говорити: «І потрібно було, щоб світло Трійці осяяло тих, хто просвітлюється, поступовим додаванням, як каже Давид, «сходженнями» (Пс.83:6) з прогресом й успіхом – від слави в славу» – «ταῖς δὲ κατὰ μέρος προσθήκαις, καί, ὡς εἶπε Δαβίδ, ἀναβάσεσι, καὶ ἐκ δόξης εἰς δόξαν προόδους καὶ προκοπαῖς, τὸ τῆς τριάδος φῶς ἐκλάμψη τοῖς λαμπροτέροις» [36, с. 161-164]; «Бачиш сіяння, що нас поступово осяяли й той порядок богослов'я, якого й нам краще дотримуватися, не все раптово висловлюючи, і не все до кінця приховуючи» – «Ὁρᾶς φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας, ἣν καὶ ἡμᾶς τηρεῖν ἄμεινον, μήτε ἀθρόως ἐκφαίνοντας, μήτε εἰς τέλος κρύπτοντας» [36, с. 164].

В текстах Васи́лія Великого ми знаходимо більш розгорнуті гносеологічні погляди на природу релігійного пізнання. Він пояснює його починаючи з простих і природних речей, оскільки надприродне пізнання бере свій початок у природньому і взагалі, вони є взаємозалежними. Василій розрізняє сприйняття умом і чуттєве сприйняття: «Бо як чуття [пізнають] чуттєве, так ум охоплює мисленнєве» – «Ὡς γὰρ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν, οὕτως ὁ νοῦς τῶν νοητῶν ἐπήβολός ἐστιν» [19, с. 265-268]; Тобто ум має тільки ті образи, які він отримав в чуттєвому сприйнятті. Цей факт пояснює Григорій Богослов коли говорить, що тому хто знаходиться в тілі немає ніякої можливості бути в спілкуванні з тим, що споглядається умом, без посередництва чогось тілесного. Тобто, скільки б не намагався ум пристати до спорідненого та невидимого, або, іншими словами, духовного, та звільнитись від образів видимого предметного буття, завжди домішується що-небудь людське (образи чуттєвого сприйняття): «Так важко нашому уму вийти з кола тілесності, доки він, при немочі своєї, розглядає те, що перевищує його сили!» [36, с. 41-44; *див. додаток Б*]. Отже мисленнєві сприйняття людини завжди опосередковані образами чуттєвого й

матеріального світу. В умі не існує образів, які б людина ніколи не сприймала. Тому, – говорить Василій Великий, – первинне споглядання ума має ноєматичну форму (νόημα – значення, знак), тобто воно є первинним і простим констатуванням, що відбувається через призму смислів і значень отриманих в чуттєвому сприйнятті – «від чуттів отриманим смислом» (ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα) [17, с. 524]. При первинному та безпосередньому спогляданні ум впізнає загальні смисли раптовими схопленнями (τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς). Ці смисли, або значення, є простими і одиничними, і тільки коли до роботи приступає розум, він виявляє розмаїття речі, яку пізнає, а саме розрізняє і порівнює якості предмета: колір, форму, пружність, розмір тощо. «Бачимо, – говорить святий Василій, – що коли при раптовому охопленні / схопленні умом (ἀθρόαις ἐπιβολαῖς), те що видається простим і одиничним, при докладнішому дослідженні виявляється різноманітним» – «Ὁρῶμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρήσει τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχὰ, ταῖς δὲ κατὰ λεπτόν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα, καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνη διαιρετὰ λέγεται» [17, с. 521].

Дії розуму святий Василій Великий називає також примисленнями (ἐπινοία). Примислення за своєю природою не є чимось пустим і неіснуючим – це розрізнення і порівняння, докладне і точне обміркування смислів отриманих від чуттів. Наприклад, фантазії (письменників, баснописців тощо) виткані з мисленневих образів також є примисленням: «примисленням також називається докладне і найточніше обдумування мисленневого, яке слідує за першим нашим від чуттів отриманим смислом, тому в загальному вживанні називається воно роздумом, хоча і не за власним значенням (ще не логічний дискурс)» – «ὥστε μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι· ὅθεν ἡ συνήθεια καλεῖ ἐπιλογισμὸν, εἰ καὶ μὴ οἰκείως» [17, с. 524]. Для унаочнення Василій приводить приклад. Кожний має в умі, говорить він, просте уявлення про хлібне зерно. При дослідженні зерна розум додає різні спорідненні зерну значення і найменування, які потім і складають уявлення про хлібне зерно: «Бо

одне й те саме зерно називаємо то плодом, то насінням, то знову їжею: плодом – як ціль попереднього землеробства, насінням – як початок майбутнього, їжею – як щось придатним для приросту тіла того, хто його куштує. Кожен з цих присудків і через примислення споглядається (кат' ἐπίνοιαν θεωρεῖται), і не зникає разом із гортанним звуком, але смисли ці (τὰ νοήματα) вкорінюються в душі того, хто їх мислить. Одним словом, про все, що знайоме чуттям і як підмет здається чимось простим, але після споглядання [дослідження розумом] приймає розмаїтті поняття, то кажуть, що воно є примисленням» [17, с. 524; див. додаток Б]. Примислення має місце і в богослов'ї. Наприклад, коли ми думкою звертаємося в минуле, то не бачимо початку Божого життя, а тому називаємо Бога ненародженим; коли дивимось в майбутнє, то не бачимо кінця Божого життя, а тому називаємо Бога вічним, безсмертним та безмежним. Як перше, так і друге людина уявляє через примислення: «Говоримо, що Бог всіх є безсмертним і ненародженим, через різні *схоплення* [розуміння – ἐπιβολὰς] називаючи Його цими іменами» – «Ἄφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον εἶναι τὸν Θεὸν τῶν ὅλων λέγομεν, κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς τοῖς ὀνόμασι τούτοις προσαγορεύοντες» [17, с. 525]. Отже можна зробити висновок, що в процесі інтуїтивного осягнення, що має раптовий та узагальнюючий характер, примислення відіграє не останню роль, оскільки «оперує» з образами ума, і через фокусування на предметі дослідження народжує новий матеріал – загальні розуміння, виткані з вже існуючих на периферії свідомості смислів (τὰ νοήματα).

Коли Василій Великий говорить про дії ума, тобто про раптові та узагальнюючі його розуміння, що охоплюють ноематичні смисли, він використовує епікурейський та неоплатонічний термін «епіболé» (ἐπιβολή – накладання, охоплення, схоплення), який античні філософи використовували для позначення інтуїтивних осяянь, що дають загальні смисли: «Бачимо, що коли при раптовому охопленні / накладанні умом [τὰ ταῖς ἀθρώαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ], те що видається простим і одиничним, при докладнішому дослідженні виявляється різноманітним» – «Ὅρῶμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρήσει τὰ ταῖς

ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχὰ, ταῖς δὲ κατὰ λεπτὸν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα, καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνη διαιρετὰ λέγεται» [17, с. 521]; «Говоримо, що Бог всіх і всього є безсмертним і ненародженим, через різні схоплення [κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς] називаємо Його цими іменами» – «Ἄφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον εἶναι τὸν Θεὸν τῶν ὅλων λέγομεν, κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς τοῖς ὀνόμασι τούτοις προσαγορεύοντες» [17, с. 525]; «Бо як чуття відповідає за чуттєве, так і ум за мисленнєве [сχοπλιοε мисленнєве]» – «Ὡς γὰρ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν, οὕτως ὁ νοῦς τῶν νοητῶν ἐπήβολός ἐστιν» [19, с. 265-268]; «ум ніхто не вчить, як *сχοπλιовати* мисленнєве» – «Οὐδὲ τὸν νοῦν ἐπιβάλλειν τοῖς νοητοῖς διδάξει τις ἄν» [19, с. 268]; «Я звертаю увагу, що до слів Духа [до Святого Письма] не кожному дозволено *приступати* [ἐπιβάλλειν] с дослідженням, але тільки тому, хто має Дух *розуміння* [διακρίσεως]» – «Ἐγὼ δὲ ὁρῶ ὅτι καὶ ἐν τοῖς λογίοις τοῦ Πνεύματος οὐ παντὶ ἐξῆν ἐπιβάλλειν τῇ ἐξετάσει τῶν εἰρημένων, ἀλλὰ τῷ ἔχοντι τὸ Πνεῦμα τῆς διακρίσεως» [19, с. 752].

Ці інтуїтивні схоплення (ἐπιβολαῖς) про які говорить Василій Великий є енергією, або дією людського ума. Коли ж мова іде про енергії Святого Духу, через які Бог діє по відношенню до людини, то отці використовують інші терміни, такі як «ἔλλαμψις» – «освянення», «φωτισμός» – «освітлення» чи «καταυγάζω» – «опромінювати, висвітлювати» [34, с. 728, 1084, 816; 36, с. 72, 321]. Причину використання термінів, що пов'язані з світлом, Василій Великий пояснює так: «Він називає Себе Світлом світу, означаючи цим ім'ям неприступність слави в Божестві й показуючи, що Він світлістю знання осяює [καταυγάζων] тих, хто має очищене душевне око» – «Φῶς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου λέγει, τό τε ἀπρόσιτον τῆς ἐν τῇ θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνων, καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι τῆς γνώσεως τοὺς κεκαθαρμένους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταυγάζων» [17, с. 525]; «зробимо самих себе гідними для прийняття Його освітлення [φωτισμὸν αὐτοῦ], щоб Податель освянення [ἔλλαμψιν], в міру здатності кожного, при більшій нашій душевній старанності, дарував нам найбільші й найдосконаліші Свої блага» – «ἑαυτοὺς ἀξίους ποιήσωμεν πρὸς τὸ χωρῆσαι τὸν φωτισμὸν αὐτοῦ, ὥστε τὸν κατὰ ἀναλογία τῆς ἐν ἐκάστῳ

ἐπιτηδειότητος τὴν ἔλλαμψιν χαρίζομενον, ἐν μείζονι τῇ κατὰ τὴν ψυχὴν ἡμῶν προθυμίᾳ, μείζονα καὶ τελειότερα καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ παρασχεῖν» [16, с. 337]; «Бо ми люди, в часи незнання були в ночі, але коли, розширивши в собі наше владичне [ум], приймемо в себе Сіяння слави й осіяємо вічним світлом, тоді допоможе йому [уму] Бог – ранок ранку» – «Ἐν νυκτὶ γάρ ἐσμεν παρὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀγνωσίας οἱ ἄνθρωποι. Ἐπειδὴν οὖν, ἀναπετάσαντες ἑαυτῶν τὸ ἡγεμονικόν, ὑποδεξώμεθα τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ περιλαμφθῶμεν τῷ φωτὶ τῷ αἰδίῳ, Βοηθήσει αὐτῇ ὁ Θεὸς τὸ πρὸς πρωὶ πρωί» [21, с. 424]; «Сонце правди є світанок умного світла» – «ὁ τῆς δικαιοσύνης Ἥλιος ἀποτελεῖ τῇ ἀνατολῇ τοῦ φωτὸς τοῦ νοητοῦ» [21, с. 424].

Божественне світло не є матеріальним світлом, яке ми бачимо кожного дня. Поняття світла використовується за аналогією, оскільки Божественна дія по відношенню до людини є невимовною й до кінця незрозумілою: «Бог є світло і світло найвище, так що будь-який інший світ, наскільки б не здавався сяючим, є тільки малий Його струмінь, або відблиск, що розсіюється. Але Він, як бачиш, зневажає «морок» наш. І «поклав темряву Він як заслону Свою» (Пс.17: 10, 12), поставивши її між Собою й нами [...] і тільки очищений ум наближався до Ума найчистішого, і щоб одне відкривалося нині, а інше згодом, як нагорода за доброчесність і за виявлене ще тут прагнення до цього Світла, тобто за уподібнення Йому» [36, с. 189-192; *див. додаток Б*].

Осяяння (ἔλλαμψις), про яке говорять отці, є прояв божественної сили [дії], або енергії, «рух Божественної природи», Її виявлення у тварному світі. Проте Божественні дії у світі не є Божественним єством, оскільки Божественна природа залишається непізнаванною: «Ми ж стверджуємо, що пізнаємо Бога нашого за діями, але не даємо обіцянки наблизитися до самої сутності. Бо хоча діяння Його і до нас сходять, проте ж сутність Його залишається неприступною» – «Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος» [19, с. 869]. Межі

Богопізнання залишаються невідомими для людини, як і невимовним залишається споглядання безтілесного й умосяжного [41, с. 360-364].

Отже про Бога людина знає, що Він існує, а також пізнає Його через премудрість приховану у світі та Його нетварні дії по відношенню до людини: «Він є "все у всьому" і ніщо ні в чому, і від всього усіма Він пізнається, і ніким ні з чого» [31, с. 872]. Тобто Божественне єство залишається поза межами свого творіння і з останнім не змішується, хоча і піклується про світ та утримує його Своєю благодаттю. «Єство Божественне», – пише святий Григорій Ниський, – «так як є чимось цілковито іншим по відношенню до сутності чуттєвої і матеріальної, однак пронизує Собою кожен істоту й розчиненням сили Своєї у Всесвіті утримує істоти в бутті» – «ἐκ τοῦ τῆν θεϊάν φύσιν [...] ἄλλο τι παντάλασιν οὕσαν τῆς αἰσθητικῆς τε καὶ ὑλικῆς οὐσίας· ὁμῶς δὲ ἐκάστου τῶν ὄντων διήκειν, καὶ τῇ πρὸς τὸ πᾶν ἀνακράσει συνέχειν ἐν τῷ εἶναι τὰ ὄντα [40, с. 72-73]. Людина не пізнає Божественне єство не тому що у неї бракує сил і можливостей, а тому що це взагалі є неможливим ні для ангелів, ні для будь-якої іншої живої істоти: «сама сутність [Божа] є для всіх неосяжною, крім Єдинородного й Духа Святого, а нас, возводять енергії Божі, і з творинь ми пізнаємо Творця, набуваючи знання про Його доброти й премудрості. Це і є знання Боже (Рим. 1:19), яке Бог явив усім людям» [17, с. 544; *див. додаток Б*]. Отці категорично не допускають можливості пізнавати Божественну природу, але й промисел Божий залишається поза межами нашого розуміння. Промислом отці називають невпинну турботу Бога про світ, що направлена на його збереження та спрямування до блага. Це прояв абсолютної Свідомості та Її дія у світі мінливого буття. Промисел не порушує свободу людини і діє як коригуюча сила, що направляє людство і кожен людину окремо до спасіння. Проте через обмеженість людського пізнання важко зрозуміти окремі Божественні наміри, якими обумовлюються різні події у житті людини. Останній властиво не бачити промисел Божий або спрощувати його: звужувати його до однієї події, проектувати на себе і на теперішній час. Ступінь розуміння Божественних намірів не в останню чергу залежить від духовного стану

людини. Якщо людина володіє духовною мудрістю, і через цей дар проникливо прозирає суть речей та подій, то таємниця Божественних намірів стає для такої людини, можливо і не в повній мірі, але більш доступною для розуміння. Таке проникливе осягнення Божого промислу можна також віднести до інтуїтивного пізнання: «Ми пізнаємо, що богодухновенному Писанню відомі як безмежність пізнання, так і незбагненність Божественних таємниць для природи людської в тутешньому житті, тому що, хоча кожному в міру його успіху невинно додається більше й більше ведення, проте ж пізнання ніколи не досягає досконалості, поки не прийде досконале, коли те, що є частковим скасується» [15, с. 677-692; *див. додаток Б*]. Тобто часткове знання в майбутньому житті буде не просто повним і загальним, як зазвичай уявляє собі людина, але воно буде досконалим. Скасування знання, вважають отці, є переходом до досконалого й кращого. В цьому ж житті, в якому все постійно тече і змінюється, неможливо досягти досконалого знання. «І тому багато чого в світобудові ми не інакше можемо бачити, – пише Григорій Богослов, – як в темних ворожіннях і уявленнях [...] і в мінливості залишається одне тільки постійним – зміна в усьому» – «καὶ τὰ πολλὰ μὴ καθορᾶσθαι τῆς αὐτοῦ διοικήσεως, πλὴν ὅσον ἐν ἀμυδροῖς αἰνίγμασι καὶ φαντάσμασιν· [...] Καὶ τοῦτο ἴσον ἢ ἀνισότης ἔχει, τὴν περὶ πάντα μεταβολήν» [34, с. 969-972]. Те ж саме стосується і Божественних речей. Бога, що Він є за своєю природою й сутністю, ніхто з людей ніколи не знаходив і, звичайно, не знайде. І якщо хтось стверджує щось протилежне, то це плід багатой фантазії. Матеріалом для філософування та теологічних споглядань отці вважають тільки те, що надано в Об'явленні, або пізнається через премудрий устрій видимого світу. Природа ж Божества знаходиться поза межами пізнавальних здібностей будь-якої живої істоти. Тому і сказати про це нічого неможливо. Тільки в есхатологічній перспективі, коли ум і розум людини підніметься до Першообразу [Архетип] і з'єднається з спорідненим собі, людина буде спроможна пізнати настільки, наскільки сама пізнана Богом: «Що в нинішньому житті досягає до нас, є тонкий струмінь і як би малий відблиск великого світла. Тому, якщо хто пізнав Бога, і засвідчено, що

він пізнав, то пізнання це приписується йому в тому відношенні, що, у порівнянні з іншим, не таким просвітленим, виявився він причасником більшого світла. І таку перевагу визнаємо досконалістю, але не як дійсно досконалу, але як таку, що вимірюється силами ближнього» [36, с. 48; *див. додаток Б*]. Отже людина не багато може сказати про речі високі й духовні, оскільки їй складно вивчити і те, що у неї під ногами [44, с. 196]. Коли ж хтось із філософів чи богословів говорить про пізнання сутності речей або самої людини, то святі отці протестують, наполягаючи, що ні природа світу, ні сама людина не пізнаються у своїй сутності. Святитель Василій Великий пише: «Але не знаю відносно до сутності. Так і себе самого в тому ж розумі і знаю, і не знаю. Знаю себе, хто я такий, і не знаю себе, тому, що не пізнаю свою сутність» – «ἀγνοῶ δὲ αὐτοῦ τὴν οὐσίαν. Ἐπεὶ καὶ ἐμαυτὸν οὕτω τοῦτω τῷ λόγῳ καὶ οἶδα καὶ ἀγνοῶ. Οἶδα μὲν γὰρ ἐμαυτὸν ὅστις εἰμί, οὐκ οἶδα δὲ καθὸ τὴν οὐσίαν μου ἀγνοῶ» [19, с. 872-873]. «Отже, будь-яка істина і всяке слово, – додає його друг Григорій, – для нас є складно зрозумілими й неспоглядальними» – «Πᾶσα μὲν οὖν ἀλήθεια καὶ πᾶς λόγος δυστέκμαρτός τε καὶ δυσθεώρητος» [36, с. 53].

Як вже зазначалось, людина отримує розуміння опосередковано, через нематеріальні образи чуттєвого й матеріального буття – і тільки ангели отримують розуміння безпосередньо (але єство Боже і для них залишається недоступним): «[Ангели] суцї поряд з Богом і безпосередньо освітлюються Богом; бо земне користується вторинним осяянням» – «ἅτε περὶ Θεὸν οὐσας, καὶ τὰ πρῶτα ἐκ Θεοῦ λαμπόμενας· τὰ γὰρ ἐνταῦθα, δευτέρας ἐλλάμψεως» [36, с. 321]. Пізнання Божественного є опосередкованим образами матеріального світу, а тому, ми як би накладаємо свої уявлення на те, що не можемо пояснити, оскільки не можемо вийти за межі своїх власних природних здібностей. А тому, виходячи з властивого нам сприйняття, ми поняття світу й власні властивості, як ми їх самі сприймаємо, відносимо й до Бога. (Наприклад, ми бачимо, що творіння є Краса, отже і його Творець є Краса; ми бачимо, що любов між людьми є благо, а тому і дії Божі по відношенню до нас і Всесвіту, називаємо любов'ю). Такий богословський підхід є загальноживаним і розповсюдженим.

Він є також і необхідним для пізнання, оскільки «є великою небезпекою, по причині виняткової висоти і невимовності предмета, повністю втратити уявлення про нього, якщо в своєму осягненні не станемо спиратися на щось доступне нам» – «κίνδυνος γὰρ οὐ μικρός, μὴ τῷ λίαν ὑψηλῷ τε καὶ ἀρρήτῳ παντάλασι τῆς περὶ αὐτοῦ ἐννοίας ἀπολισθήσωμεν, μηδενὶ γνωρίμῳ τὴν κατανόησιν αὐτῶν ἐπερείδοντες» [41, с. 360-364]. Отже усі найменування, що ми даємо Богу, є тільки символи й визначають Божественні дії в світі, але не відкривають нам Боже єство. Природу символічного богослов'я пояснює невідомий автор корпусу Ареопагітиків, який називає себе Діонісієм. Він говорить, що символ – це не просто алегорія чи схема, а шлях ствердження, зв'язок між створеним і нествореним. Для автора Ареопагітиків богослов'я має символічний характер, про що він не раз згадує в своїх творах, а також, таку назву носить його трактат, який не зберігся – «Символічне богослов'я». Божественні імена і Об'явлення, ангельський світ, Таїнства Церкви, священна ієрархія, відкриваються нам за допомогою символів, тобто чуттєвих форм, що огортають те, що не має форми і знаходиться за межами пізнання. Ось що говорить Діонісій про символ: «за допомогою священних завіс що властиві Святому Письму і священноначальним переданням людинолюбства, огортається розумове чуттєвим, надсуще існуючим, обволікається формами і видами безформне і те, що не має виду, надприродна ж і позбавлена образу простота різноманітними окремими символами помножується і зображується» [31, с. 592; *див. додаток Б*].

Але Діонісій Псевдо-Ареопагіт відомий нам не своїм «символічним богослов'ям». Він розвиває інший богословський метод, який вже був відомим і до нього, але саме Діонісій його спопуляризував й поширив. Для нього символ – це лише початок шляху. Говорячи і сприймаючи божественне, людина користується доступними їй символами, але повинна відмовитися від них, і в міру сил спрямуватися, як каже автор Ареопагітиків, «ἐπὶ τὴν ἀπλήν καὶ ἠνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν» – «до простої і з'єднаної істини умних споглядань» [31, с. 592], тобто до зібраних воедино знань, а потім і зовсім

припинити розумову діяльність, по відношенню до божественної природи, оскільки нічого, що до неї відноситься, рухом розуму не досягається.

Отже символ виступає проміжною ланкою на шляху до Богопізнання, підводячи нас до теології заперечення, яка й набула своєї популярності завдяки Діонісію, згідно з яким, пізнання здійснюється двояким способом: «і розумом Бог пізнається, і нерозумінням» – «καὶ διὰ γνῶσεως ὁ Θεὸς γινώσκειται, καὶ διὰ ἀγνώστιας» [31, с. 872]. З одного боку ми не можемо пізнати Бога з Його Божественної природи, оскільки вона непізнавана і перевершує будь-які людські можливості, з іншого – людина пізнає Бога з Об'явлення, засвідченого, насамперед, в Святому Письмі і в Церковному Переданні, а також з навколишнього світу, оскільки все існуюче походить від Бога і все Богом утримується, і світ є образом Його мудрості і слави, і навіть наші почуття можна назвати відлунням Премудрості. Однак такий шлях пізнання, або шлях ствердження (богослов'я катафатичне або позитивне), не є досконалим і веде до часткового знання про Бога. Тому хто пізнає, слід стати на шлях заперечення (богослов'я апофатичне, або заперечне) всього видимого і невидимого: «Йому властиві і розуміння, і сенс, і знання, і дотик, і почуття, і думка, і уява, і ім'я, і все інше, і водночас Він неосяжний розумом, Його неможливо усвідомити і назвати. І Він не є щось з суцких, і ні в чому з суцких не пізнається. І Він є "все у всьому" і ніщо ні в чому, і від всього усіма Він пізнається, і ніким ні з чого» [31, с. 872; *див. додаток Б*].

Оскільки будь-яке пізнання має своїм об'єктом те, що існує, Бог же поза межами всього існуючого, то шлях заперечення покладається Діонісієм в основу найнадійнішого способу пізнання: «Існує також найбожественне пізнання Бога, що здійснюється через незнання шляхом єднання, яке перевершує ум, коли ум, відступивши від усього суцного, залишивши потім і самого себе, з'єднавшись з пресвітлими променями, звідти і там висвітлюється недоступною дослідженню глибиною Премудрості» [31, с. 872; *див. додаток Б*]. Подібне сходження до Бога, шляхом заперечення, можна характеризувати більше як з'єднання з Ним, а не як пізнання. Саме з'єднання стає умовою

пізнання Бога, а не навпаки. В цьому з'єднанні людина не розчиняється в Богові і не поглинається Їм, але з'єднується з Ним по благодаті без змішання.

Апофатичний метод Діонісія не став чимось новим для православного богослов'я. Він є важливим принципом пізнання як у отців кападокійців, так й у інших церковних вчителів. Але якщо ми уважно простежимо думку Псевдо-Ареопагіта та порівняємо її, наприклад, з думкою кападокійців, то побачимо, що метод останніх безумовно відрізняється від заперечного богослов'я Діонісія. Головна відмінність полягає в тому, що Діонісій використовує непізнаваність Божу й сам метод заперечення, як проміжну ланку в пізнанні й сходженні до Божественної Єдності, або Єдиного. Його сходження до Бога є виходом за межі ума – нестямою, тобто ум повинен вийти за межі себе, щоб пізнати Бога, який знаходиться у «темряві», за межами будь якого розуміння. Але інші отці так не вважають. Для Атанасія, кападокійців та багатьох інших, людина пізнає Бога не виходячи за межі природних властивостей, що були їй Богом даровані ще в раю, де вона умом споглядала Бога. І якщо вони щось подібне й говорять, то тільки в есхатологічній перспективі. Пізнання можливе тільки через ум, в дзеркалі-свідомості якого віддзеркалюється матеріальні об'єкти тварного буття, і тільки в майбутньому житті, як обережно говорить про це святий Григорій Богослов, нам не знадобляться вже дзеркала: «Поки не піднімемось до Джерела тамтешніх осяянь і не досягнемо блаженного кінця, коли істина зробить непотрібними дзеркала» – «μέχρις ἂν πρὸς τὴν πηγὴν ἔλθωμεν τῶν τῆδε ἀπαυγασμάτων, καὶ τύχωμεν τοῦ μακαρίου τέλους, λυθέντων τῶν ἐσόπτρων τῆ ἀληθεία» [34, с. 1065].

У Атанасія та кападокійців та інших отців, саме непізнаваність і є тою межею, за яку в цьому житті неможливо вийти: «Творець світу й Цар царів Бог – найвище всякої сутності і людського примислення, – пояснює еллінам Святий Афанасій Великий, – [...] Коли ум людський не зайнятий тілесними предметами й не домішується до нього зовнішні бажання, що цим тілесним збуджуються, але весь він на висоті та зібраний у собі самому, як було на початку: тоді, переступивши за межі чуттєвого і всього людського, ширяє він у

висоті, і дивлячись на Слово бачить в Ньому Отця Слова, тішачись спогляданням Його і оновлюючись в любові до Нього» [13, с. 8; *див. додаток Б*]. Тобто споглядання в чистоті ума, про яке говорить святий Атанасій, опосередковане Логосом (Λόγος), що явив Себе світу, й тільки через явлений тілесно Логос людина спроможна пізнати невидимого Отця. Ця опосередкованість тілесністю та залежність від чуттєво-матеріального є джерелом позитивного богослов'я. І ті атрибути, які людина приписує Богу, використовуючи власні уявлення та образи, є реальними і справедливими, оскільки описується не властивості Божественного єства, що є вищою простотою, а Його нетварні дії та виявлення в матеріальному світі. Але щоб підняти на наступну сходинку богословських споглядань та удосконалитись у пізнанні, Василій Великий пропонує відмовитись від недоречних антропологічних уявлень про Бога, що не відповідають Його величі (Ця відмова схожа більше на когнітивний метод, що не передбачає повної відмови від позитивного богослов'я, оскільки це неможливо й протирічило б природньому устрою людини). Бог простий і не має обрисів, говорить святитель. А тому фантазувати щодо Божественної будови, замикати Бога в тілесні уявлення, обмежуючи Його мірою свого ума є великою оманю [18, с. 16; *див. додаток Б*]. Необмеженість і могутність Бога неможливо помислити. Образи цієї необмеженості і могутності невловимі для людської думки і вислизують з фокусу уваги як і думка про нескінченність. Розмірковуючи над пізнаванною непізнаванністю, Василій Великий у поетичній формі висловлює свою думку: «А ти, якщо хочеш говорити або чути про Бога, відмовся від свого тіла, відмовся від тілесних чуттів, залиш землю, залиш море, зроби, щоб повітря було нижче тебе, омни пори року, їх чинний порядок, прикраси землі, стань вище ефіру, пройди зірки, їх чудеса, їх красу, величину, користь, яку доставляють цілому, благоустрій, світлість, положення, рух і те, скільки мають вони між собою зв'язку або яку відстань. Пробігши все це умом, обійшовши небо і ставши вище його, однією думкою оглянувши тамтешню красу: небесні воїнства, предстояння Ангелів, начальства Архангелів, славу Господств,

головування Престолів, Сили, Начала, Власті. Минувши все це, залишивши нижче своїх помислів усе творіння, вивівши ум за межі цього, помисли Боже єство нерухоме, незмінне, безпристрасне, просте, нескладне, нероздільне, світло неприступне (1 Тим. 6:16), силу невимовну, величину безмежну, славу променисту, благо жадане, красу незмірну, яка сильно вражає уражену душу, але не може достойно [відповідно] зображена бути словом» [22, с. 465; *див. додаток Б*].

Але навіть апофатичний метод запропонований святителем Василієм не звільняє людину до кінця від чуттєвих уявлень. По-перше, ум людини інколи взагалі не може звільнитись від чуттєвих образів і людина може уявляти Бога, наприклад, «сивим дідусем». І скільки б ти не намагався пояснити, що це не так, Бог як був «сивим дідусем» так і залишається. По-друге, навіть відмежовуючись від образних уявлень про Бога, на задньому фоні свідомості однаково мерехтять ледве вловимі чуттєві форми і тільки перед межею за якою знаходиться таємнича темрява невловимої неосяжності Божественної нескінченності, ум людини зупиняється у безсиллі та здивуванні. Зосередженість умом на непізнаваності, намагання схопити момент цієї неосяжності (як це буває коли людини намагається охопити думкою неосяжність Всесвіту) є межею для природних сил людини і самим надійним способом пізнання Бога: «Відчуття [умом] незбагненності Божої є пізнання Божої сутності, і поклоняємося тому, що осягнули не в тому відношенні, якою є ця сутність, але в тому, що ця сутність існує» – «Εἶδησις ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἢ αἴσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας, καὶ σεπτὸν οὐ τὸ καταληφθὲν τίς ἢ οὐσία, ἀλλ' ὅτι ἐστὶν ἡ οὐσία» [19, с. 869]. «Отже, – говорить Григорій Богослов, – Божество є безмежним і важкоосяжним. У Ньому абсолютно збагненне тільки одне – Його безмежність» – «Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον· καὶ τοῦτο πάντη καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀπειρία» [36, с. 317-320]. Долучається до думки святителів й Леонтій Візантійський (485 – 543), який в дусі апофатичного богослов'я зазначає, що самим явним і достовірним знанням про Бога є усвідомлення Його непізнаваності, і неосяжність прихованого явлена більше

ніж приховане: «найтаємніше з усіх таїнств – Сам Бог, Який прихований і від святих серафимів і на Якого, як сказав великий Григорій, дивиться таїнство земне. Про Нього воістину змовкне всяке слово, всякий розумний рух припиниться, опинившись вище слова й ума. Явлене таїнство прихованого в Богові настільки сильніше явлено, ніж саме таїнство, наскільки те, що перевершує природу, переходить в явлене природи. І хіба тільки визначення іпостасі й сутності оновлюється в домобудівництві? Або також всякий голос і всяке ім'я та вислів? І що це за випадковий вибір саме цього, а не всіх? Але раз немає природи, то немає і слова про неї, як сказав Василій Великий» [48, с. 1924; *див. додаток Б*].

Вчення про Святу Трійцю також залишається до кінця не зрозумілим. Ця богословська догма розглядає сутність Бога в трьох особах. Особи є три рівні між собою лики-іпостасі, три прояви Єдиного Божества. Але «прояви» Божества це не одна Свідомість в трьох різних Своїх виявленнях, а одна природа і три Самосвідомості. Тобто Особи з'єднуються не зливаючись, але взаємно проникаючи так, що не існує одної поза іншої. Коли ж ми говоримо про «прояви», то маємо на увазі Божественне Об'явлення у матеріальному світі, або те, як Бог явив Себе людству. Саме ж таїнство єдності в розділенні й розділення в єдності залишається незбагненним. «Керовані самою незбагненністю й незрозумілістю» – «αὐτῶ τῶ ἀλήπτῳ καὶ ἀκατανοήτῳ χειραγωγοῦμενοι» [42, с. 1092], – говорять отці, люди перед таїнством Святої Трійці зупиняються у здивуванні, споглядаючи Її через непроникне скло непізнаваності. Перед цією межею зупиняється й інтуїтивне пізнання, оскільки Божественна незбагненність перевершує будь-які природні здібності людини: «Краще ж сказати, нехай буде на ньому єдиного Божества єдине осяяння, єдино роздільне й роздільно поєднуване, що і вище розуміння!» – «μᾶλλον δὲ μίαν ἐκ τῆς μιᾶς θεότητος γενέσθαι τὴν ἑλλαμψιν ἐνικῶς διαρουμένην, καὶ συναπτομένην διαρέτως, ὃ καὶ παράδοξον» [36, с. 25-28].

Невпинний рух у необмеженому пізнанні стимулює сама природа неосяжності. А цією природою є її невловимість. Вона ніби вислизає від

мисленневої сили ума саме в ту мить, коли здається, що ум її ухопив. Глибоко й поетично описує цю жадану невловимість Григорій Богослов: «Велич, висота, гідність, чисті істоти, з трудом вміщають сяйво Бога, Якого покриває безодня, Якого, як найчистіше й для більшої частини творінь неприступне світло, приховує тьма, Який у всьому і поза всім, Який є всяка доброта і вище всякої доброти, Той, Хто просвітлює ум і тікає від швидкості і висоти ума, настільки завжди віддаляючись, наскільки досягається, і возлюбленого свого підносить вгору тим, що тікає і як би виривається з рук» [34, с. 484; *див. додаток Б*]; «Бог завжди був, є і буде, або, краще сказати, завжди є, бо слова був і буде означають поділ нашого часу й притаманні єству минущому, а Сущий – завжди. І цим ім'ям називає Він Сам Себе, розмовляючи з Мойсеєм на горі, тому що зосереджує в Собі всеціле буття, яке не починалось і не припиниться. Як якесь море сутності, невизначене й нескінченне, що тягнеться за межі будь-якого уявлення про час і єство, одним умом тіньюписцем [скіограф] (і то вельми неясно й недостатньо, не в роздумах про те, що є в Ньому Самому, але в роздумах про те, що навколо Нього), який додає уявлення до уявлення, складається Він в один якийсь образ дійсності; тікає перш, ніж буде схопленим, і вислизає перш, ніж помислитися, настільки ж обіймає сяйвом владичне в нас [ум], якщо воно очищене, наскільки швидкість блискавки освічує сяйвом погляд. І це, здається мені, для того, щоб тим, що досягається, залучати до Себе (бо абсолютно незбагненне є безнадійним і недоступним), а незбагненим дивувати, через здивування же викликати більше бажання, і через бажання очищати, і через очищення зробити богоподібними; а коли станемо такими, вже розмовляти як із вічними (наважиться слово проректи щось сміливе) – розмовляти з Богом, Який вступив в єднання з богами, що пізнали Його, можливо настільки, наскільки Він знає пізнаних Їм (1Кор.13:12)» [36, с. 317-320; *див. додаток Б*].

Невловимість Божества викликає у людині ще більше прагнення до Бога. Але це прагнення не є простою цікавістю або інтелектуальним голодом. Прагнення до Невідомого є прагненням любові. Саме така допитливість серця

стимулює до постійного руху в пізнанні. Дію любові-пізнання добре описує Діадох Фотикійський (400 – 500). «Хто любить Бога чуттям серця, – говорить він, – того й Він пізнав, бо наскільки хто-небудь душевним чуттям сприймає любов до Бога, настільки він досягає успіху в любові до Бога. Тому такий надалі перебуває в якійсь сильній любові до просвітлення знанням, доти стане відчувати це прагнення у кістках, вже не знаючи більше себе, але весь будучи змінений любов'ю до Бога» [9, с. 38-39; *див. додаток Б*]. Напочатку духовного становлення людини, природа її духовної допитливості живиться інтуїтивним відчуттям божественного походження світу та відчуттям своєї обмеженості й залежності від Божественної сили. Після «знайомства» з Богом ця допитливість переростає у свідоме любомудріє, або, іншими словами, в особливу релігійну філософію – невгамовне душевне прагнення до Бога, яке ніколи не зрівняється ні з яким чуттєвим бажанням. Душа, яка істинно налаштована на Бога (ἀπὸ ἀληθινῆς διαθέσεως λεγούση), та уражена Божественною любов'ю (τετρωμένη ἀγάπης ἐγὼ εἰμι), – пише Василій Великий, – має Божественне прагнення (ὁ θεῖος πόθος) і молиться про те, щоб споглядання краси Господньої простягалось на усе вічне життя – «εὐχὴν ἐποιοῦντο πάση τῇ αἰωνία ζωῇ συμπαρεκτείνεσθαι τὴν θεωρίαν τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου» [23, с. 908].

Як вже зазначалось, «любомудре прагнення» нерозривно пов'язано із здивуванням. Як і в античній філософії (де здивування є початком філософії), в святоотцівському богослов'ї поняття здивування передає враження від інтуїтивної «зустрічі» людини з таїнством духовного світу [11, с. 982; 53, с. 155cd]. Людина вражається премудрістю, що прихована в світі й в ній самій, а також непізнаваністю Бога та Його премудрим планом спасіння людини, що в патристиці отримав назву «ікономія» (οἰκονομία, тобто «устрій дому»). Люди, які пізнали явленого Бога, – говорить святитель Кирило Олександрійський, – «вражені славою Єдинородного» – «καὶ τὴν δόξαν τοῦ Μονογενοῦς κατατεθηπότες» [28, с. 804] та «дивуються [Його] ікономії» – «καταπλήττονται τὴν οἰκονομίαν» [27, с. 1165]. «Вражається Пророк [...] й торкається самих божественних судів, і допитується того, що нікому не доступне й для будь-

якого ума незбагненне» – «Κατατέθηπε δὴ οὖν ὁ Προφήτης [...] καὶ θείων ἤδη κριμάτων ἄπτεται, καὶ τὰ πᾶσιν ἀζήτητα, καὶ ἀνέλαφα νῶ παντὶ, πολυπραγμονεῖν ἐπιχειρεῖ» [26, с. 861]. У Атанасія Великого знаходимо, що людина приходить в здивування, коли розуміє промисел Божий та Його турботу про світ – «ὕπερεκπλήττεται δὲ κατανοῶν τὴν δι' αὐτοῦ εἰς τὸ πᾶν πρόνοιαν» [13, с. 8]. Святий Григорій Богослов на прикладі духовного досвіду апостола Павла обмальовує раптове здивування (на кшталт інтуїтивного здивування) чуттям непізнаваності: «А Павло посягає, правда, досліджувати, не кажу єство Боже (він знає, що це абсолютно неможливо), а тільки Божі суди [промисел], але оскільки не знаходить кінця і відпочинку в сходженні, тому що допитливість розуму не досягає явно остаточної межі, а завжди залишається для нього щось ще не вивчене. О дивна річ! (о, якби і зі мною було те ж саме!). Припиняє слово здивуванням, і багатством Божим і глибиною все подібне іменує (Рим.11:33) й сповідує незбагненність Божих судів, висловлюючись майже так само, як і Давид, коли він називає Божі суди безоднею великою (Пс. 35:7), в якій не можна дістатися дна ні мірою, ні чуттями» [36, с. 53; *див. додаток Б*].

Якщо Бог і просвіщає нас знанням про Себе, то це схоже більше на блискавичне та інтуїтивне осяяння: «Він [Соломон] не так радіє знайденому, скільки сумує про непізнане, як звичайно (уявляю собі) трапляється з людьми, яких відволікають від води, перш ніж вони вгамували спрагу, або які, сподіваючись щось отримати, не можуть схопити це руками, або від яких, як тільки освітила їх, миттєво ховається блискавка [ἀστραπή]» – «οὐ μᾶλλον εὐφραίνοντος τοῦ εὐρεθέντος ἢ ἀνιῶντος τοῦ διαφεύγοντος· ὅπερ, οἶμαι, φιλεῖ συμβαίνειν τοῖς ἔτι διψῶσιν ἀποσπώμενοις ὕδατος· ἢ κρατεῖν τι οὐ δυναμένοις, ἔχειν νομίζουσιν· ἢ οὐς ἀπῆλθεν εὐθὺς ἀστραπή περιλάμψασα» [34, с. 481-484]. Цю блискавичну інтуїцію Григорій Богослов називає пострілами [короткі осяяння; βολή – кидання, постріл], які раптово з'являються і так само раптово зникають [39, с. 687].

Бог відкривається у створеному бутті, частково віддзеркалюючись у його премудрому устрої, частково безпосередньо у ньому з'являючись. Явленням

Бога можна назвати насамперед втілення Логоса, але такими явленнями можуть вважатись і містичні осяяння. Щодо природи цих містичних споглядань, про які говорять юдейські та християнські Священні Тексти, а також агіографічна література, то вони, як і будь-яке духовне одкровення, відкриваються людині саме в інтуїтивних осяяннях, якщо під інтуїцією розуміти споглядальну силу розумної душі, через яку людина тільки і може споглядати Божественні речі. Можна заперечити і сказати, що природа таких «одкровень» не є раптовою і не схожа на короткі, але цілісні смислоформуючі «постріли». Проте цей факт можна пояснити тим, що надприродне знання є одкровенням абсолютної Свідомості в людській свідомості, що сходить «по вертикалі» від надприродних вершин у горизонт просторово-часових відносин і закономірностей, і може бути зібраним в єдину мить в усій своїй цілісності, проносячись перед духовним зором у розгорнутому вигляді. Зазвичай містичні одкровення духовного світу недоступні «звичайній» людині. Сприйняття людини ніби «відключено» і «заблоковано» від потойбічного світу і стає доступним (у більшості випадків) тільки на вищих ступенях духовної досконалості. Мабуть для того щоб людина духовно не підготовлена не заплуталась у реальній оцінці оточуючого її матеріального світу. У святих людей це «блокування» знімається і їм відкривається світ духовних явищ, проте тільки у виправданих сотеріологічною доцільністю випадках. У цьому проникливому інтуїтивному чутті стають доступні і знання майбутніх подій. Отці погоджуються, що містичні споглядання можуть бути доступні духовно підготовленій людині, але вельми бережно говорять і пояснюють цей факт. Наприклад, святитель Григорій Богослов визнає, що не спроможній їх до кінця пояснити: «Що скажемо про Ісаю, про Єзекіїля, глядача найбільших таємниць, і про інших пророків? Один з них бачив Господа Саваота, що сидить на престолі слави, оточений, і славимий, і скритий шестикрилими серафимами, бачив, як його самого очищали вугіллям і готували до пророцтва (Іс.6: 1-7). Інший описує колісницю Божу – херувимів, і над ними престол, і над престолом твердь, і на тверді Явленного, а також якісь голоси, рухи та дії (Іез.1: 22-27), і чи було це

денним явищем [не вмію сказати], умосяжним тільки для святих, або нічне правдиве видіння, або уявлення владичного в нас, яким і майбутнє обіймається, як теперішнє, чи інший нез'ясований вид пророцтва – це відомо тільки Богу пророків і причасників подібних натхнень» [36, с. 52; *див. додаток Б*]. Таку ж стриманість має і святий Кирило Олександрійський коли говорить, що «якби хтось сказав, що святі пророки, за сприянням Духа Святого, Який відкриває і просвітлює їм їх ум, долучали не просте знання майбутнього, але ставали іноді як би глядачами самих подій, – то думаю, що говорячи це він би не помилився. Отже блаженний пророк Ісая мовби споглядав розумним оком ті лиха, котрі мали трапитись з Юдеєю» [27, с. 13; *див. додаток Б*]. Святитель Василій Великий вважає, що духовне відкривається осяянням, або дотиком, Духу до серця святих, який показує справжнє і сповіщає майбутнє [16, с. 229-232; *див. додаток Б*].

З сказаного зрозуміло, що в центрі релігійної свідомості й гносеологічних прагнень представників патристичної думки в період з IV – VI століття, знаходиться Бог, оскільки, як вони самі пояснюють, «більше Його нічого вищого [не існує] й навіть зовсім нічого не знаходить ум любомудріший і найвищий, який любить досліджувати. Бог є останнім [ἔσχατον] із бажаних, заспокоєння всіх колишніх споглядань» – «Οὐδὲ γὰρ ἔχει τι ὑψηλότερον, ἢ ὅλως ἔξει, οὐδὲ ὁ φιλοσοφώτατος νοῦς καὶ διαβατικώτατος, ἢ πολυπραγμονέστατος. Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ τῶν ὀρεκτῶν ἔσχατον, καὶ οὗ γενομένοις πάσης θεωρίας ἀνάπαυσις» [34, с. 1084]. У Василя Великого знаходимо, що Царство Боже – це споглядання (θεωρία) і розуміння Суцього. Нині людина бачить тільки тіні, але коли звільнитися від цього тіла, і прийме тіло нове та безсмертне, то побачить архетипи, або первообрази – «τὰ ἀρχέτυπα κατοψόμεθα» [19, с. 265-268]. Початок Царства й пізнання знаходиться у самій людині, і якщо вона прислухається до голосу премудрості, що в ній, то стане на шлях, який веде до споглядання краси Першообразу: «Пізнай самого себе, з чого і яким створений ти, доблесний мій, – і через це зручно досягнеш краси Архетипу» – «Γνωθὶ

σεαυτὸν, ἄριστε, πόθεν καὶ ὅστις ἐτύχθης, / ῥεῖά κεν ὧδε τύχης κάλλεος ἀρχετύπου» [39, с. 911].

Виходячи з вищезазначеного можна сказати, що в грекомовну патристичну добу феномен інтуїтивного пізнання знаходить своє цілісне обґрунтування. Для отців Церкви інтуїція не є виокремлений з усіх інших природніх пізнавальних здібностей людини особливий гносеологічний «метод». Вона розуміється як природня здібність розумної душі, що гармонійно взаємодіє з іншими елементами людської природи. Інтуїція – не ум, але його властивість. Її можна характеризувати як тонке проникливе умне чуття, що є джерелом будь-якого пізнання, як предметного, так і надприродного буття. Вона є безпосередньою споглядальною силою, хоч і опосередкована матеріальними уявленнями. Її також можна назвати мудрістю в людині, що здатна вбачати премудрість приховану у світі, за умови тільки, що усі розсіяні сили духу будуть зібрані воедино й очищені від усіляких сторонніх домішок. Інтуїція втратила свою невпинність та цілісність сприйняття, але своїми короткими осяяннями, або пострілами (βολές) здатна попереджати в різних ситуаціях, відкривати суть подій та вирішувати різні життєво-практичні задачі – і все це без допомоги розсудку та дискурсивного мислення. Проте головне її призначення – духовне пізнання, суть якого полягає у невпинному Богоспілкуванні, що було втрачено через первородний гріх непослуху. У такий спосіб інтуїція, або умне чуття ума, прийшла у розлад і вже нездатна споглядати Божественні речі. Вона не згасла назавжди і слабке її полум'я ще сяє у темряві людської свідомості. Лише короткі її осяяння висвітлюють духовні смисли оточуючих людину речей та прокладають шлях до вищого пізнання. І чим ближче людина наближається до Бога, тим сильніше це полум'я розгорається. В забутті свідомості інтуїція починається як передчуття і зростає по мірі зусиль та духовного становлення. Проте вона не є самостійним та одностороннім явищем і потребує в існуванні Іншого – Того Хто Її запалив і йде на зустріч людським прагненням. Єдиною межею за яку ум людини та його умне чуття не можуть переступити – це неосяжність Божого Єства. Перед цією

невимовною та невлливою таємницею зупиняється будь-яка можливість пізнання не тільки людини, але й ангельських світів.

3.3. Релігійно-філософські імплікації релігійної інтуїції у теологічних побудовах представників християнського грекомовного дискурсу IV-VI ст.

Численність, розмаїття та нерівнозначність того, що було написано отцями, є неоране поле для історико-філософського та богословського дослідження. Святоотцівські теологічні побудови не мають систематичного викладення, оскільки більше відповідають на «спонтанні» запити того дня. Багато важливих онтологічних, гносеологічних та інших питань, що займають думку отців, в їх текстах не мають впорядкованого обґрунтування, а розсіяні по багатьом трактатам та викладені в особистому листуванні. Це не значить що їх світогляд не має цілісності, просто багато проблемних питань опиняються у полі їх зору в різних обставинах та в різні часи. Розмаїття святоотцівських поглядів торкається багатьох другорядних питань, що, залежно від особистого устрою отця, його освіти та духовного досвіду, можуть відрізнитись рівнем та формою рефлексії. Наприклад, можуть розглядатись через призму філософської рефлексії, а можуть залишатись у теологічній площині. Це стосується і проблеми інтуїтивного пізнання, що в контексті святоотцівського дискурсу безумовно не виокремлюється в конкретну концепцію. Але такої потреби і не було, оскільки святоотцівській гнозис не передбачав застосування конкретних методологічних заходів. Інтуїтивне пізнання як безпосереднє споглядання розумілось природньою властивістю людини. Це розуміння гармонійно вписувалось в систему отцівських антропологічних поглядів. Тільки набагато пізніше, в перипетіях філософської думки, в розмаїті мисленневого процесу, інтуїція була виокремлена в окремий науковий методологічний інструмент, що оперує з абстрагованими поняттями та категоріями. З одного боку концептуальні формулювання сприяють більш чіткому визначенню предмета та

його загальних ознак, що забезпечує його впізнаваність. З іншого – давлять масою своєї «зрозумілості», що зв'язує та опосередковує уявлення дослідника в його намаганні здобути запитувану істину в просторі з невизначеними властивостями та ознаками її елементів. Так і елементи поглядів отців Церкви на проблему інтуїтивного пізнання, що розсіяні насінням в їх текстах та інтегровані в ґрунт онтологічних й антропологічних роздумів, будучи оброблені історико-філософським та герменевтичним аналізом, проростають у більш загальну та обґрунтовану картину, яку вже можна віддати на суд філософської рефлексії.

Відштовхуючись від проведеного у попередньому параграфі аналізу, ми визначили загальні ознаки такого способу пізнання, яке ми можемо охарактеризувати як інтуїтивне. По-перше, інтуїцію у отців Церкви можна назвати спогляданням (θεωρία), що є властивістю розумного початку душі – джерелом будь-якого пізнання. Ця властивість діє узгоджено з логічно влаштованим мисленням, проте передує йому та керує їм. По-друге, це споглядання є безпосереднім за способом свого функціонування, але опосередкованим своєю внутрішньою прив'язкою та залежністю від чуттєво-матеріального буття. Тобто, яке б не було пізнання природне чи надприродне, воно завжди знакове, або, іншими словами, ноематичне, оскільки в умі людини існують тільки ті образи, які вона пізнавала. По-третє, інтуїція є раптовим осяянням, яке отці називають блискавичними пострілами, що дають загальні смисли через зосередженість свідомості на об'єкті пізнання.

Використовуючи ці позиції ми маємо можливість обґрунтувати і розгорнути їх у більш цілісному вигляді.

Отже, вихідна інтуїція релігійної самосвідомості приймається або відкидається у найглибших надрах цілісного релігійного духу. Це відбувається ще до будь-якої рефлексії та філософії, що тільки виявляють та реалізують різні можливості, закладені в уже прийнятому рішенні [3, с. 244]. Джерелом цієї інтуїції є природне відчуття людиною своєї обмеженості та залежності, відчуття, що коріння свого буття вона має не у самій собі. До цього відчуття

додається здивування перед красою та «розумною» гармонією всесвіту. Тож вихідною аксіомою віри виступає саме інтуїція. «Ведення про Бога виникає з вкладеного в нас релігійного чуття, або релігійної інтуїції», – писав преподобний Юстин Попович (1994 – 1979) [57, с. 252]. А тому віру в її первинній формі можна охарактеризувати як інтуїцію нашого духу, що «фіксує» у світовому бутті існування незалежної від людини Всемогутньої Сили, що утримує світ і наглядає за буттям. Про це свідчить факт існування великої кількості людей, які не відносять себе до якоїсь релігійної конфесії, але допускають існування Бога, або якоїсь Сили, що керує всесвітом, посилаючись на відповідні суб'єктивні переживання. У цьому розумінні, «релігійна віра» відрізняється від «релігійних вірувань», які є логічно оформленими даними релігійного досвіду.

Релігійна віра, як вихідна інтуїція людського духу, є безумовним явищем суб'єктивного життя людини. У віри може й не бути критеріїв її достовірності, але вона завжди виступає як позитивна впевненість у деякій реальній істині. Це стає можливим, оскільки всі явища зовнішнього й внутрішнього життя людини, сприймаються останньою як реальність, така ж безумовна, як і реальність власного існування, що відкривається людині в самосвідомості. Це інтуїтивне, надчуттєве й до-розсудкове переживання людиною своєї самопричинності, тільки й може бути кінцевою основою будь-якого реального пізнання. Тож можна сміливо сказати, що віра є такою ж даністю, як і даність нашого власного буття. У тому випадку, якщо ми виключимо одну із сторін нашого суб'єктивного життя як ілюзорну (наприклад, віру або власне самосприйняття), ми ризикуємо поставити під сумнів реальність буття суб'єкта взагалі.

З богословської точки зору зазначене інтуїтивне переживання стає можливим, оскільки онтологічною основою створеного світу є розуміння – «фронезис», що пронизує усе буття і є його осмисленим впорядкуванням. Цей конститутивний порядок умосяжного космосу святі отці називають відбитками Божої Премудрості, що «приховані» в матеріальному світі й у самій людині, яка створена за Образом та подобою Бога. Розумна частина душі людини – ум, є

образом Божественного Ума, а тому прагне вийти за межі чуттєво-матеріального світу і поріднитися зі своїм Архетипом (бо подібне прагне до подібного).

Проте ця первинна та пробабілістична інтуїція, згідно з отцями, так би і залишалась тільки чуттям оброслим різними домислами. Єпископ Варнава (Беляєв) називає її природньою, але негативною, оскільки вона тільки «натякає» на Бога, але не відкриває істину в усій її повноті [1, с. 30]. Тому важливим переходом від пробабілістичної інтуїції до усвідомленої віри є Божественне Об'явлення, тобто відкриття Богом Самого Себе і Своєї волі світу. Об'явлення, в якому Бог надає чисті й неушкоджені відомості про Себе, можна назвати надприродними і позитивними. При такому переході від віри-передчуття до усвідомленої-віри, остання не втрачає свого інтуїтивного коріння, а піднімається на новий функціональний рівень: «Віра як орган пізнання», – зазначає преподобний Юстин, – «осягає суще вище розуму й вище розуміння чуттєвого людського пізнання. Вона має своє око, що бачить невидиме» [57, с. 252]. На всіх етапах свого становлення віра залишається живим й рухомим явищем, яке охоплює сутність людини в усій її цілісності, з усіма її пізнавальними здібностями. Ум, розсудок, чуття, воля, совість – беруть участь у пізнанні. Особливо це відбувається на тому етапі віри, коли остання стає співпрацею Бога і людини, вільною синергією, в процесі якої людина примножує знання про Бога. Проте такі знання не є накопиченням інформації в області теології – це дар Святого Духа, що очищає й просвіщає людину, надає їй можливість брати благодатну участь у божественному житті. Отже віра-інтуїція є не тільки передумовою й початком Богопізнання, але й екзистенційним та гносеологічним процесом, під час якого людина зростає в Богопізнанні.

Світогляд християнського богослова завжди зумовлений Об'явленням, наданим через пророків, святих та Богоявлення Сина, і закарбованим у Святому Письмі та Священній Традиції Церкви. А тому цей світогляд можна назвати

завершеним, і підвладним рефлексії тільки в межах богонатхненного вчення про Бога, світ та людину.

Спираючись на Об'явлення отці будують цілісну християнську онтологію, антропологію, гносеологію та сотеріологію. Людина у цій системі поглядів займає поважне місце. Вона вважається вінцем творіння, що несе у собі не тільки матеріальний, а і духовний початок, тож покликана одухотворити матерію, з якою нерозривно зв'язана. Ці погляди знаходяться в узгодженості з тим первинно-інтуїтивним відчуттям людиною себе частиною розумно влаштованого космосу, невід'ємною складовою природи. Проте складової розумної та усвідомлюючої, як своє власне буття, так і предметний світ, що відкривається в процесі пізнання. Такий порядок речей не є випадковістю, зазначає С. Л. Франк, «а вираз глибокого зв'язку буття: одкровення реальності як вседності самої себе відбувається в сфері буття, яке ми маємо в особі безпосереднього самобуття, очевидно, внаслідок внутрішнього спорідненості обох» [10, с. 323]. Тобто, як безпосередньо і просто людина усвідомлює своє власне буття, так само вона сприймає, або споглядає наявність навколишнього світу. «Ми приймаємо Світ таким, яким він представляється і здається нашим органам пізнання, тому що віруємо в наше людське пізнання, яке за своєю природою є і невидимим, і недосяжним», – говорить Юстин Попович [57, с. 252]. Якщо будь-який предмет пізнання, навіть явища нашого суб'єктивного життя й продукти нашого мислення, однаково є об'єктом пізнання, тобто є зовнішнім для мислення, то мислення не знає такого психологічного закону протилежності суб'єктивного і об'єктивного, який є логічно необґрунтованим, оскільки логічна структура процесу пізнання не вказує на спосіб за яким реальні предмети об'єктивної дійсності стають ідеальними предметами нашого мислення. Тому в пошуках реального пізнання, людина не може спиратися на дані чуттєвого досвіду, а повинна шукати для себе такої кінцевої основи, де б взагалі зникло розщеплення на суб'єкт і об'єкт, де буття й свідомість були б абсолютно тотожні. Такою основою і є наше реальне буття. А тому пізнавати й пояснювати світ необхідно не з теоретичного знання про природу, а з самої

людини. Тобто, якщо самосприйняття нашої свідомості є первинністю простого констатування, то й первинний акт сприйняття буття повинен бути тільки «доведенням до відома», вільним від будь-яких методів і доказів. Адже такі структурні форми мислення як «судження», «уявлення», «поняття» та ін., є абстракціями, що з'являються в результаті саморефлексії і не можуть бути первинними актами сприйняття дійсності. Варто додати, що таким безпосереднім способом, яким ми сприймаємо реальність свого існування, а також світ явищ, ми сприймаємо й трансцендентальну дійсність, однаково реальну для нашої свідомості, як і будь-які явища суб'єктивного життя. А оскільки сфера трансцендентального буття є даною уму тільки в безпосередніх актах інтелектуального споглядання, то вона відноситься до області віри, яка так само має своєю основою безпосередню очевидність реального буття суб'єкта, що пізнає.

Сформульоване первинне сприйняття людиною себе і світу можна назвати інтуїтивним пізнанням, в якому відсутнє розщеплення на суб'єкт й об'єкт. Умовимось цю інтуїцію називати безпосереднім спогляданням, оскільки сьогодні термін «інтуїція» несе у собі різні конотації, напластовані зі зміною філософських парадигм. До того ж, ще в античності, говорить О. Ф. Лосєв, те що грецькі філософи розуміли під терміном спогляданням – «θεωρία», є вказівка на саму просту безпосередню інтуїцію [6, с. 531]. Антично-середньовічна філософія, додає філософ, «не знає суб'єкта без об'єкта або об'єкта без суб'єкта. Тут мова може йти тільки про те чи інше змішання суб'єктивного й об'єктивного начал, тільки про те чи інше їх превалювання, тільки про те чи інше їх дозування. Самі ж ці області суб'єкта та об'єкта ні в якій мірі не можуть розриватись та протиставлятися одна одній [...]» [6, с. 230]. Тобто до Нових часів зберігається розуміння первинного пізнання, як простого, наявного й безпосереднього споглядання. Інша картина відкривається у новоєвропейській філософії: «Тут майже завжди або ізольований суб'єкт впливає на такий же об'єкт і проектує на нього свої ж власні суб'єктивні побудови і настрої, або ізольований об'єкт ігнорує усю специфіку суб'єктивно-

людського життя і трактує її лише як продовження і заключну закономірність усе того ж об'єктивного розвитку речей. Тому не дивно, що в раціоналізмі переміг людський суб'єкт, а об'єкт виявився або чимось непізнаваним, або сіткою усе тих же суб'єктивних переживань. Те ж саме сталося і з новоевропейським емпіризмом, в якому, навпаки, своєрідність людського суб'єкта потонула у закономірному перебігу чуттєвих речей» [Там само]. З цією думкою О. Ф. Лосева погоджується і С. Л. Франк, коли нарікає на новоевропейську філософію, що вона з часів Декарта безпосереднє та первинне достовірне буття розміщує тільки в свідомості, що пізнає і «мислить/cogito» [10, с. 322]. У такий спосіб поняття інтуїції перетворюється в метод логіки об'єкту, що фіксує виродженні «форми форм».

Уявлення про безпосереднє споглядання (інтуїцію) у святих отців міцно пов'язано з таким елементом людського устрою як ум (νοῦς), що є вищим органом пізнання і владиною духовно-тілесного єства людини. Умом, – говорять отці, – ми тільки і можемо пізнавати Бога. Головною властивістю ума є його споглядальна сила, або «умне чуття» – «αἴσθησις νοερά», під яким розумілась не логічна функція розсудку з його індуктивною послідовністю думки, але більш важлива здатність охоплювати істину через пряму інтуїцію, тобто через безпосереднє споглядання. Це не значить, що логічне мислення втрачає свої права, адже людина, з точки зору християнської теології, існує тільки в своїй цілісності: коли всі складові частини людської сутності виконують свою функцію й взаємодіють одна з одною. А тому розсудок знаходить в умі своє смислове обґрунтування.

У святоотцівському розумінні ум є розумною частиною людської душі. Тож людина, на відміну від іншого творіння (матеріальний світ, тварини), має у собі момент усвідомлення, як себе («я існую»), так і предметного буття (момент дорефлексійної самосвідомості й дорефлексійного сприйняття предметного буття є тотожним для суб'єкта пізнання). Відповідно свідомість є умом людини, або, згідно з отцями, дзеркалом душі, в якому віддзеркалюються і сам суб'єкт як об'єкт власного споглядання, і предметне буття, і, що головне,

Божественне та надприродне (питання, чи обмежується ум тільки свідомістю залишається відкритим). Таке споглядання є інтеріоризованим спогляданням/пізнанням, тобто пролягає через саму людину, через момент її первинного дорефлексійного сприйняття, що, зі свого боку, дає можливість людині «ототожнюватись» з тим, що вона пізнає. Ще в сивій давнині люди розуміли, що чим людина живиться, те вона і є (як їжа, що харчує наше тіло перетворюється на енергію тіла, так і духовна їжа стає частиною нашого духу). Якщо свідомість направлена на духовність, тобто на ціннісно-сміслову наповнення буття, то вона «со-образується» або «ототожнюється», з тими смислами, які вона сприймає (наприклад, це може бути мистецтво, а не обов'язково релігійна духовність. Проте варто пам'ятати, що мистецтво є «другою природою», як називали у схоластиці творіння рук людських, а тому воно зумовлюється станом свідомості мистця, і тим смислом, або його відсутністю, який у своє творіння вкладає мистець). Подібне відбувається і на шляху Богопізнання. Направленість свідомості на вищі ступені об'єктивного смислу, так само визначають спосіб буття суб'єкта, що пізнає. Цей момент святі отці пояснюють спираючись на Святе Письмо: Оскільки Бог є Творцем буття і Єдиним джерелом його смислів (але не у значенні емпіричної причинності), то тільки Він є цільовою причиною духовних прагнень людини. Істинне покликання людини – це спілкування з Богом, прилучення до Його благодаті та істини, уподібнення Йому до обоження. Через безпосередні споглядання Бога, Його Божественна сила віддзеркалюється у дзеркалі людської свідомості, у такий спосіб, невимовним образом, наповнюючи благодаттю та просвітлюючи все єство людини. І чим більше людина зростає у Богопізнанні, тим більше вона обожується. Отже через божественні споглядання людина одухотворяється, а через людину як вінець творіння, що поєднує у собі духовне і матеріальне начала, і чуттєво-матеріальний космос.

Результатом істинного просвітлення є духовна мудрість, яку святі отці називають даром розрізнення, або розсудливості – «διάκρισις / діакрісіс» (від дієсл. διακρίνω – розрізняти). Цей дар є властивістю ума, умним його чуттям,

що допомагає людині у самопізнанні, розрізненні добра і зла, а також правильному розумінні волі Божої. Володіючи цим даром, християнин правильно оцінює свої сили і правильно обирає засоби на шляху спасіння. Ця сторона релігійної інтуїції є важливим сотереологічним та гносеологічним моментом грецької патристики, особливо в її аскетичній спадщині.

Якщо ж свідомість направлена тільки на предметність світу (наприклад, матеріальні блага) і не виходить за межі чуттєвого та матеріального, то втрачає здатність до подальшого духовного розвитку та удосконалення. Біблійна історія пояснює це тим фактом, що людина втратила свій первинний блаженний стан у раю через гріхопадіння (До речі, святий Атанасій Олександрійський говорить що рай є ніщо інше, як «споглядання»). Після гріхопадіння ум людини втратив свою направленість (інтенцію) на Бога, відвернувся від безпосереднього споглядання Божої Благоді та Краси, зосередившись тільки на собі (егоцентризм, або гординя), а також на чуттєво-матеріальних речах. У такий спосіб порушилась цілісність сприйняття ума, і чим більше він «наближається» до чуттєвої матерії, тим більше умне чуття розпадається і розсіюється. Тож з вищезазначеного можна зробити висновок, що об'єкт споглядання визначає спосіб буття суб'єкта, що пізнає.

Щодо кордонів людського пізнання, то погляди отців Церкви хоч і підкріплюються філософською рефлексією, але незмінно ґрунтуються на Святому Письмі як основному джерелі Об'явлення. Згідно отцям Бог хоч і є Творцем всесвіту, але залишається непричасним, або трансцендентним, Своєму творінню. Тобто Божественна природа не змішується ні з чим зі створеного і залишається непізнаваною. І це зрозуміло, оскільки осягати/споглядати єство Боже, значить знати Бога тим знанням, яким Він знає Себе, у такий спосіб ототожнюючись з Богом. Тому, коли отці вчать про обоження, вони не говорять про єднання з Божественною природою, а тільки про причастя тій надприродній та невимовній божественній силі (θεϊκή δύναμις), або Божій благодаті (η Θεία Χάρη), яку здатна вмістити природа людини (Тобто, коли говорять, що людина обожується, мають на увазі, що вона преображається і

стає богом по благодаті). Через божественну Силу, або надприродні та невимовні дії (енергії), що сходять на тварний світи, людина пізнає і Божественні властивості, тобто знання про те, що Бог є Любов, Благість, Велич, Милість, Краса тощо.

Проте ситуація «ускладняється» тим фактом, що в результаті гріхопадіння, між Богом і людиною була покладена межа: «Морок зробив покровом Своім (Псалми 17:12)». Пізнання не тільки Божественних і духовних речей, але й своєї власної природи та матеріального світу стало для людини частковим й розрізненим, без цілісного розуміння як суті матерії, так і духовних смислів, що цю матерію наповнюють. Це не значить, що пізнавальні сили людини анігілювались чи зникли – вони прийшли у розлад і потребують зцілення, яке тільки і є можливим через повернення інтенції ума до Бога (молитва, поняття аскетички – «пам'ятування про Бога»).

Людина отримала «шкіряні ризи», тобто стала обмежена своєю власною чуттєвою складовою і не може вийти за межі об'єктивних смислів. Тому нині шлях Богопізнання пролягає через позитивне богослов'я, або богослов'я твердження, в якому властивостям Божим надаються найменування підчерпнуті з смислової сфери життєдіяльності суб'єкта (Бог є Благість, Краса, Любов тощо). Християнин дізнається про Бога через Святе Письмо й Священну Традицію, що відкривають йому відповідні чуття і смисли. Навіть Боговтілення Єдинородного Сина, яке залишається надприродним і незрозумілим таїнством, є явленням нам через тілесне й чуттєве Бога. Тобто через посередництво Сина людство пізнає Отця: «Ніхто й ніколи Бога не бачив. Єдинородний Син, що в Отцевому лоні, – той об'явив» (Йоан 1:18). Повнота Об'явлення Отця дається людям у Христі, Який є відблиском слави Отчої, відображенням Його Особи (Євр. 1:3). «Я в Отці і Отець у мені, [...] Хто бачив мене, той бачив Отця» – говорить Христос своїм учням (Йоан 14:9-11).

Накладання чуттєвого на духовне Діонісій Псевдо-Ареопагіт називає символами. Всі найменування, які ми даємо Богу, – говорить він, – є символами й тільки визначають Божественні дії, але не відкривають нам Боже єство.

Символи – це чуттєві форми, що огортають те, що не має форми і знаходиться поза межами пізнання. Скільки б ум людини не намагався пізнати невидиме, але йому споріднене, завжди домішується що-небудь людське. Уму не можливо вийти із кола тілесності, «доки він, при немочі своєї, розглядає те, що перевищує його сили».

Враховуючи нинішній духовний стан людини, її пізнання можна охарактеризувати як ноєматичне, тобто опосередковане образами/смыслами чуттєвого досвіду. Воно починається з чуттєвого сприйняття, що доставляє уму смислові одиниці, які складають мисленнєві форми ума. Ці чуттєві сприйняття хоч і походять від чуттєвого, але, торкаючись нематеріальної природи ума, трансформуються в нематеріальні й мисленнєві його образи, стають єдино-природними уму. Ці мисленнєві образи знаходяться на периферії свідомості і складають життєвий досвід людини. Без опосередкованості цими образами не можливо нічого пізнати, оскільки в умі не існує образів, які б людина ніколи не сприймала. А тому первинне споглядання ума має саме ноєматичну форму (*νόημα* – смисл, або смислова одиниця ума), тобто воно є первинним і простим констатуванням, що відбувається через призму об'єктивного смислу. При первинному та безпосередньому спогляданні умне чуття впізнає смисли раптовими схопленнями (*τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς*). Ці смисли, або значення, є простими і одиничними, і тільки коли до роботи приступає розум (*λόγος* – логічно влаштоване мислення), він виявляє розмаїття речі, яку пізнає, розрізняє і порівнює її якості. Іншими словами, знаходячись на периферії нашої свідомості, дані досвіду, або мисленнєві образи, через фокусування (інтенцію свідомості) на об'єкті споглядання, раптовими «схопленнями» – «*ἐπιβολαῖς*» ума, формують нову смислову цілісність. Це сприйняття відбувається ще до будь-яких абстракцій: «судження», «уявлення», «поняття» та логічних умовиводів. Висловлюючись сучасною мовою (мовою нейрофізіології), такі первинні та раптові осяяння, можна назвати нейронними зв'язками, але тільки первинними й до-рефлексійними, що із смислових одиниць «потоків свідомості» через інтенцію будують готові розуміння.

Результати інтуїтивного осягнення та його тривалість (раптовість або невинність), залежать, як від духовного стану суб'єкта (духовного або життєво-практичного досвіду), що пізнає, так і від форми та змісту об'єкта пізнання. Якщо інтуїція спрямовується на життєво-практичні питання, або пошуки необхідних рішень у науці (евристичний акт), або духовні міркування, то безпосередньо-інтуїтивна цілісність сприйняття має раптовий характер. Але чим більше людина піднімається від матеріальних цінностей до духовних, тим тонкіше та проникливіше її умне чуття, тим вище її розуміння та сприйняття (до прозріння), а сам момент інтуїтивного споглядання стає все більш тривалішим (і невинним в есхатологічній перспективі). Тому люди, що ведуть праведне життя та очищують свою душу від пороків та страстей, прагнуть невинно утримувати свій ум в чистоті та пам'ятуванні про Бога. Оскільки святість, як говорить отець Павло Флоренський, є внутрішня сталість. Споглядання божественних та духовних речей є вищою формою інтуїції. Саме у своєму релігійному аспекті інтуїція знаходить своє цілісне обґрунтування. ««Інтуїція, – пише священник Вадим Леонов, – «це споглядальна здібність ума, що виявляється спонтанно, і дозволяє зрозуміти суть об'єкта або сенс явища без аналітичних міркувань. Проте в умі, потьмареному гріхом, ця здатність зазвичай не виявляється або ж проявляється вкрай несподівано, найчастіше в екстремальних ситуаціях. Сучасна людина не може володіти цією здатністю постійно. Спроби активізувати її за допомогою певних окультних методик призводять до пошкодження свідомості і важким формам припадності [...]. Споглядальна здібність ума, якою володіли святі, – це певний плід їхнього духовного життя, але вони не ставили перед собою мети придбати її, бо жили по слову Господа: Шукайте ж найперше Царства Божого й правди Його [...] (Мф. 6:33)» [5, с. 78].

Богопізнання – це не осягнення невідомого й сталого Об'єкта. Бог відкривається людині як Особа особі, а тому і стосунки між Богом і людиною є особовими. Людина не може знайти сама у собі опору для самопізнання, для усвідомлення свого духовного стану, для боротьби зі страстями тощо, а тому

знаходить цю опору в Богові, у Його благодаті. Зустріч з Богом приводить не тільки до споглядального єднання з Ним, але й до вольового, і перетворює людину в співробітника Богу [7, с. 273]. Можна навіть сказати, що сама зустріч людини з Богом відбувається через інтуїтивне осяяння, в якому Істина пізнається Сама через Себе. В єдиний момент вона відкриває себе й миттєво дає всю повноту ведення (умне й цілісне відчуття Істини). Адже Істина – це самоказовий Суб'єкт, або, іншими словами, Бог. Тому в православній богословській традиції існує поняття «зустрічі» з Богом. «Навіть якщо дитина народилась у християнській родині, вона повинна пережити якесь «навернення», відкрити для себе Бога, зустріти Його на своєму власному шляху» – говорив в одному із своїх виступів священник Олександр Мень. Тому отець Павло Флоренський і називає Істину інтуїцією-дискурсією, оскільки вона дається як факт, який можна довести. Істина безпосередньо відкривається уму, що інтуїтивно інтегрує весь безмежний ряд дискурсивних обґрунтувань до ступеня Єдності.

Отже, згідно святоотцівському вченню, розуміння про Бога та Божественні речі приходять як раптові блискавичні осяяння, або постріли. Ці осяяння викликають в душі богослова здивування Премудрістю Бога та Його ікономією. Здивування про яке говорять отці є на один кшталт із здивуванням античних мислителів, для яких здивування є початком філософії. «Бо якраз філософу», – пише Платон, – «властиво відчувати таке здивування. Воно і є початок філософії» – «μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη» [53, с.155cd]. З думкою Платона погоджується і Аристотель: «Бо і зараз і раніше», – говорить він, – «здивування спонукає людей філософствувати, причому спочатку вони дивувалися тому, що безпосередньо викликало подив, а потім, мало-помалу просуваючись таким чином далі, вони задавалися питанням про більш значне, наприклад про зміну положення Місяця, Сонця і зірок, а також про походження Всесвіту. Але той, хто вражається і дивується вважає себе незнаючим» – «διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν

ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν» [11, с. 982].

Поняття незнання, про яке говорить Аристотель, було обґрунтовано отцями й стало принципом апофатичного богослов'я – богословського методу, що полягає у вираженні Божої сутності шляхом послідовного заперечення всіх можливих Її визначень як несумірних Богу. Тобто це пізнання Бога через розуміння того, чим він не є; відмова від всіх чуттєвих образів й уявлень, та спрямування енергії ума на Божественну безмежність і невловимість. Які, зі свого боку, викликають у людини здивування, а тим самим ще більшу допитливість й прагнення пізнавати непізнаваного Бога. Це прагнення є прагненням любові. Невпинний рух у необмеженому пізнанні стимулює сама природа неосяжності. А цією природою є її невловимість. Вона ніби вислизає від мисленневої сили ума саме в ту мить, коли здається, що ум її ухопив. «Настільки завжди віддаляється, наскільки досягається, і возлюбленого свого підносить вгору тим, що тікає і як би виривається з рук» [34, с. 484]. Преподобний Юстин навіть говорить, що «і погляд віри, і пізнання віри простягається до відомих меж. І тоді те, що знаходиться вище розуміння хоча і виявляється незбагненним, але все-таки є приємним, мученицьки приємним для віруючої душі» [57, с. 341].

Вищевикладене дає нам змогу зробити висновки, що релігійне пізнання, як воно розумілось отцями, є за своєю суттю інтуїтивним. Хоч і спрямована до надприродного, релігійна інтуїція є природньою пізнавальною здібністю людини, що виходить за межі логічно влаштованого мислення. Тому М. О. Лоський називає її надраціональною та надлогічною [7, с. 259; 281]. А святий Юстин Попович додає, що релігійне пізнання – це природне пізнання, продовжене і розширене вірою і благодаттю в надприродне, але ніяк не в неприродне. Воно настільки над-раціональне, що часто здається ірраціональним [57, с. 252]. Тож можна сказати, що Божа благодать хоч і діє

надприроднім способом, але тільки в межах природніх пізнавальних здібностей людини. Іншими словами, Бог не надає людині якихось надприродних [над]здібностей, а тільки настроює розладжені струни пізнавальних можливостей людини, що первісно були закладені в її єство. Над природою раціонального й надраціонального пізнання та їх співвідношенням розмірковує Георг Гегель. «Містичне», – пише він, – «без сумніву, є щось таємниче, але воно є таємничим лише для розсудку, і це просто тому, що принципом розсудку є абстрактна тотожність, а принципом містичного (як синонім спекулятивного мислення) – конкретна єдність тих визначень, які розсудок визнає істинними лише в їх роздільності і протиставленості [...] Все розумне ми, отже, повинні разом з тим назвати містичним, кажучи цим лише те, що воно виходить за межі розсудку, а аж ніяк не те, що воно повинно розглядатися взагалі як недоступне мисленню й незбагненне [4, с. 212-213].

Отже релігійну інтуїцію можна визначити як надраціональну, ноєматичну та безпосередню споглядальну силу людського ума, або «умне чуття», що своїм первинним, наявним та простим констатуванням, в якому момент дорефлексійної самосвідомості та момент дорефлексійного сприйняття дійсності співпадають, через націленість (інтенцію) свідомості на об'єкті пізнання, формує нову смислову цілісність. Оскільки інтуїція є саме споглядальною здібністю людини, то тривалість її схоплень та змістовні її рівні (раптове розуміння-прозріння чи тривале тонке умне чуття смислового наповнення), залежать від форми та змісту об'єкта споглядання. Варто зазначити, що ототожнення моменту дорефлексійної самосвідомості та моменту дорефлексійного сприйняття дійсності, не є пантеїстичною тотожністю свідомості й об'єкту пізнання. Мова йде про спорідненість того нестійкого та висковзуючого відчуття, що «переживає» людина в момент свого самоусвідомлення, і первинного сприйняття «протилежно» існуючого, в якому присутній чистий інтенційний рух свідомості, проте ще відсутня будь-яка рефлексія. До того ж усіяке знання, будь-то предметного буття чи речей духовного світу є завжди обмеженим. Воно є тільки протиставленою свідомості

даністю – «інше», що відкривається як «одкровення», як розкриття реальності буття в людській свідомості. При цьому людина може вдосконалюватись у пізнанні, розширюючи доступний їй горизонт «одкровення». Так і по відношенню до надприродного: Бог для людини є одкровення «Іншого», що відкривається не за своєю сутністю, але як Особа за своїми діями.

В есхатологічній перспективі, згідно християнському богослов'ю, споглядання знову отримає форму цілісного сприйняття: з переходом часу у вічність, інтуїція від частковості та розрізненості перейде до невпинності та єдності.

Усе життя людини, від народження до смерті є рух (κίνησις). Розумні сутності, – говорить Леонтій Візантійський (485 – 543), – споглядаються у русі – «ἐν κινήσει θεωροῦνται» [48, с. 1284]. Але зрештою вони знайдуть вічне упокоєння в Божій сталості, оскільки Бог є початок і кінець народження і руху сутностей [52, с. 1217]. Сталість в Богові є одночасно і рух, проте це не рух від однієї речі до іншої, а постійний рух в безпосередньому спогляданні й досвіді Божественної нескінченності [56, с. 29].

Висновки до третього розділу

1. Головні тенденції та підходи до інтерпретації релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV-VI ст. зумовлені насамперед християнською онтологією, антропологією та гносеологією, а також власним внутрішнім устроєм і рівнем зовнішньої освіти автора. Іншими факторами, що розмежовують погляди на природу пізнання, а тим самим і на інтуїцію, є подвійний підхід до інтерпретації ідеї обоження (θέωσις) людини, а також гносеологічний аспект граничних можливостей Богопізнання.

2. Головними аспектами на яких ґрунтується імплікаційна структура поглядів грекомовних християнських авторів IV-VI ст. на природу інтуїтивного знання є християнська онтологія, антропологія, гносеологія та сотеріологія.

Особливими моментами важливими для розуміння релігійної інтуїції у контексті святоотцівської писемності IV-VI ст. є:

– По-перше, відправною точкою релігійного пізнання є віра – живе пізнання, що охоплює сутність людини в усій її цілісності, з усіма її пізнавальними здібностями. Віра є інтуїтивним прагненням та вольовим спрямуванням до Бога, які переростають у співпрацю Бога і людини, або синергію (συνέρχεται), в процесі якої людина примножує знання про Бога. Іншими словами, віра є екзистенційним та гносеологічним процесом, під час якого людина зростає в Богопізнанні.

– По-друге, вчення про «ум» – «νοῦς» як розумну частину людської душі, властивістю якої є «умне чуття» – «αἴσθησις νοερά», що є споглядальною силою людини та вищою формою пізнання. Під умом розуміється не логічна функцію розсудку з його індуктивною послідовністю думки, але більш важлива здатність охоплювати релігійну істину через пряму інтуїцію, тобто через безпосереднє споглядання. Це не значить, що логічне мислення втрачає свої права, адже людина, з точки зору християнської теології, існує тільки в своїй цілісності: коли всі складові частини людської сутності виконують свою функцію й взаємодіють одна з одною. А тому розсудок знаходить в умі своє смислове обґрунтування.

– По-третє, головною гносеологічною передумовою відкриття істини є чистота життя (κάθαρσις). Думка отців була єдина в тому, що для істинного пізнання необхідна підготовка, тобто очищення від гріхів та вдосконалення у чеснотах, щоб просвітлений ум став спроможний пізнавати Бога та його творіння.

– По-четверте, важливим сотереологічним та гносеологічним моментом є дар розрізнення природи речей, який святі отці назвали «διάκρισις». Він має релігійно-інтуїтивний характер та є споглядальною функцією, що допомагає людині у самопізнанні, розрізненні добра і зла, а також правильному розумінні Божої волі. Володіючи цим даром, християнин здатен вірно оцінити власні сили та визначити й обрати необхідні засоби на шляху до спасіння.

– По-п'яте, важливою ланкою розуміння релігійної інтуїції є святоотцівське вчення про непізнаванність Божого Єства, що стало вихідним пунктом апофатичного богослов'я отців Церкви та гносеологічним аспектом граничних можливостей у Богопізнанні.

3. Виходячи з імплікаційної структури поглядів представників грекомовної патристики IV – VI ст., релігійну інтуїцію можна визначити як надраціональну, ноематичну та безпосередню споглядальну силу людського ума, або «умне чуття», що своїм первинним, наявним та простим констатуванням, в якому момент дорефлексійної самосвідомості та момент дорефлексійного сприйняття дійсності співпадають, через націленість (інтенцію) свідомості на об'єкті пізнання, формує нову смислову цілісність. Оскільки інтуїція є саме споглядальною здібністю людини, то тривалість її схопленя та змістовні її рівні (раптове розуміння-прозріння чи тривале тонке умне чуття смислового наповнення), залежать від форми та змісту об'єкта споглядання.

Список використаних джерел до розділу 3

1. Беляєв Варнава, єпископ. Основы искусства святости. (опыт изложения православной аскетики). 1-й том. – Нижний Новгород: Издание братства во имя святого князя Александра Невского, 2003. – 592 с.
2. Булгаков, С. Н., протоиерей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть 1. – М.: Общедоступный православный университет, 2000. – 464 с.
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 640 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).
4. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – 452 с. (Акад. наук СССР. Ин-т философии. Философское наследие).

5. Леонов, Вадим, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 456 с.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики в 8 томах. Том 6. Поздний эллинизм. – М.: АСТ; Х.: Фолио, 2000. – 960 с. – (Вершины человеческой мысли)
7. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. П. Поляков; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 400 с. – (Мыслители XX века).
8. Попов И. В. Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II – IV вв. – Сергиев Посад, 2004. – 741 с.
9. Попов, К. Д. Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики древнего Эпира, и его творения. Т. 1. Творения бл. Диадокха / К. Попов. – Киев: тип. И. И. Горбунова, 1903. – [2], XXXIV, 620 с., 5 л. ил. (Греческий текст, отредактированный по древним греческим рукописям, с предисловием, русским переводом, разночтениями, примечаниями и приложениями).
10. Франк С. Л. Непостижимое / Сочинения. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 608 с. (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).
11. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 2. Front Cover. Aristotle, Immanuel Bekker. – Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. – 684 p.
12. Athanasius. Orationes adversus Arianos. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.26. – Paris, 1857. – Col.12-525.
13. Athanasius. Oratio sive contra gentes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.25b. – Paris, 1884. – Col.3-96.
14. Bamberger, John Eudes, ocsso. Mémoire et disposition profonde Mnèmè – Diathesis les dynamismes psychiques dans la theologie ascetique de saint Basile le Grand, Collectanea Cisterciensia 74 (2012) 258-281pp.
15. Basilius Caesariensis. Ascetica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.619-700.

16. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.117-668.
17. Basilius Caesariensis. Contra Eunomium. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.29b. – Paris, 1857. – Col.497-773.
18. Basilius Caesariensis. De hominis structura. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.10-38.
19. Basilius Caesariensis. Epistolae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.32. – Paris, 1886. – Col.67-1113.
20. Basilius Caesariensis. Homilia in Psalmum CXV. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.103-115.
21. Basilius Caesariensis. Homiliae in Psalmos. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.29b. – Paris, 1857. – Col.209-494.
22. Basilius Caesariensis. Homiliae et sermones. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.163-618.
23. Basilius Caesariensis. Regulae fusius tractatae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.889-1051.
24. Basilius Caesariensis. Regulae brevius tractatae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.1051-1321.
25. Clementis Alexandrini. Stromatum // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 9. – Paris, 1857. – Col. 9-603.
26. Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc prophetam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.71. – Paris, 1864. – Col.843-943.
27. Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.70. – Paris, 1864. – Col.9-1450.
28. Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Nahum prophetam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.71. – Paris, 1864. – Col.775-843.

29. Cyrillus Alexandrinus. De Incarnatione Domini. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.75. – Paris, 1863. – Col.1419-1478.
30. Cyrillus Alexandrinus. De Incarnatione Unigeniti. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.75. – Paris, 1863. – Col.1190-1254.
31. Dionysius Ariopagita. De divinis nominibus. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 585-996.
32. Dionysius Ariopagita. De mystica theologia. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 997-1064.
33. Gregorius Nazianzenus. Epistolai. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.21-387.
34. Gregorius Nazianzenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.35. – Paris, 1885. – Col.393-1252.
35. Gregorius Nazianzenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.36. – Paris, 1885. – Col.5-664.
36. Gregorius Nazianzenus. Orationes XXVII- XLV. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.36. – Paris, 1858. – Col.9-623.
37. Gregorius Nazianzenus. Poemata dogmatica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.397-521.
38. Gregorius Nazianzenus. Poemata historica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.969-1451.
39. Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.521-968.
40. Gregorius Nyssenus. De Anima et Resurrectione. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col. 11-161.
41. Gregorius Nyssenus. De Virginitate. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col. 317-416.
42. Gregorius Nyssenus. Epistolae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col.999-1108.
43. Irenaeus. Adversus haereses libri quinque. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.7a. – Paris, 1857. – Col.433-1225.

44. Isidorus Pelysiota. *Epistolarum Libri Quinque*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.78. – Paris, 1864. – Col.178-1679.
45. Joannus Chrysostomus. *Commentarius in Sanctum Matthaem Evangelistam*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.57. – Paris, 1862. – Col.13-472.
46. Joannus Chrysostomus. *Homiliae in Genesin*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.53. – Paris, 1862. – Col.21-384.
47. Joannes Damascenus. *Expositio Fidei Orthodoxae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.94. – Paris, 1864. – Col.790-1227.
48. Leontis Byzantinus. *Solutio argumentorum a Severa objectorum*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.86b. – Paris, 1865. – Col.1915-1946.
49. Marcus Diadochus. *Homilia ejusdem contra Arianos*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.65. – Paris, 1864. – Col.1149-1167.
50. Maximus Abbas. *Capita de Charitate*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.90. – Paris, 1865. – Col.959-1083.
51. Maximus Abbas. *Capita Theologiae et oeconomiae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.90. – Paris, 1865. – Col.1083-1462.
52. Maximus Confessor. *Mystagogia*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.91. – Paris, 1865. – Col.658-719.
53. *Platonis Opera. Tomus I: Tetralogias I-II Continens.*; Edited by Ioannes Burnet. Oxonii: E. typographeo Clarendoniano 1900 (Theaetetus I. p.p. 142-210).
54. Theodoretus, Cyrensis episcopus. *Interpretatio in Psalmos*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.80. – Paris, 1864. – Col.857-1998.
55. Κάλλιστος Ware. *Η εντός ημών Βασιλεία. Μετάφραση από τα αγγλικά Ιωσήφ Ροηλίδης*. – Αθήνα: Εκδόσεις Ακρίτας, 2006. – 307 σ.
56. *Μυσταγωγία του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού. Εισαγωγή – σχόλια: πρωτοπρεσβύτερος Δημήτριος Στανιλοάε. Έκδοση Γ. Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1997. – 283 σ.*

57. Πόποβιτς Ιουστίνος, Αρχιμανδρίτης. Οδός θεογνωσίας: Κεφάλαια ασκητικά και γνωσιολογικά. – 2η έκδ. – Αθήνα: Γρηγόρη, 1992. – 324 σ.

58. Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών, συναρτισθείσα παρά των αγίων και Θεοφόρων Πατέρων ημών. Έ τόμοι. Τόμος Α. – Αθήνα: Εκδοτικός οίκος «Αστήρ», 1782. – 335 σ.

ВИСНОВКИ

Узагальнюючи науково-теоретичні результати проведеного дослідження сформулюємо **загальні висновки**:

1. Проведений історіографічний аналіз дає змогу констатувати актуальність та недостатню розробленість обраної теми дослідження.

2. Методологічною базою даного дисертаційного дослідження є загальний історико-філософській аналіз джерел, а також історико-філософська герменевтика, що слугують концептуальною основою для більш конкретних методологічних приписів. Окрім цього використовуються лінгвістичний аналіз тексту, зокрема два його конкретні методи: історико-описовий, який дозволяє показати процес становлення терміна, та дефініційний метод, при застосуванні якого визначаються значення термінів, а також порівнюються ознаки понять, що фігурують у дефініціях близьких термінів.

3. Розмаїття поглядів на інтуїцію в загальному історико-філософському контексті, а також термінологічний ряд, що використовувався для пояснення феномену інтуїції, залежали насамперед від зміни типів мислення та мовної географії.

Від античності й до Нових часів ми не знаходимо концептуального обґрунтування інтуїції (як і поняття «релігійна інтуїція»), але із загального історико-філософського контексту можна виділити головні її ознаки – це природність, не-дискурсивність, надлогічність, безпосередність, ноематичність (предметність, тобто опосередкованість чуттєво-матеріальним смислами), цілісність, або загальність, сприйняття, а також раптовість інтуїції.

Вперше було з'ясовано, що в грецькій патристиці IV–VI ст. для пояснення інтуїтивного пізнання використовувались терміни «ἐπιβολή» – «схоплення/накладання», «διάκρισις» – «розрізнення/розуміння», а також «ἡ νοερά αἴσθησις» – «умне чуття». Паралельно з східною традицією, у цей же період, західні отці для позначення інтуїтивного пізнання починають використовувати термін «intuitus» – «інтуїція» (Августин, Боецій).

4. Отці та вчителі християнської Церкви IV–VI ст. мали глибоке розуміння повної відмінності між двома величинами: християнством і зовнішньою різноманітністю думки. Отже питання щодо взаємозв'язку між філософією та теологією повинне концентруватись не на факті еллінізації християнського богослов'я, а скоріше на способі та мірі, відповідно до яких вона себе проявила.

5. Найважливішими передумовами, що стимулювали розвиток богословської думки, були соціально-політичні та духовно-практичні фактори. Головними напрямками грекомовного патристичного дискурсу IV–VI ст. є екзегеза Святого Письма, формування догматичної системи та створення морально-аскетичної літератури. В своїй літературній спадщині Отці сформулювали такі фундаментальні положення християнської віри, як тріадологія, христорологія та сотеріологія.

6. Головні тенденції та підходи до інтерпретації релігійної інтуїції у грекомовних християнських авторів IV–VI ст. зумовлені насамперед християнською онтологією, антропологією та гносеологією, а також власним внутрішнім устроєм і рівнем зовнішньої освіти автора. Іншими факторами, що розмежовують погляди на природу пізнання, а тим самим і на інтуїцію, є подвійний підхід до інтерпретації ідеї обоження (θέωσις) людини, а також гносеологічний аспект граничних можливостей Богопізнання.

7. Головними аспектами на яких ґрунтується імплікаційна структура поглядів грекомовних християнських авторів IV–VI ст. на природу інтуїтивного знання є християнська онтологія, антропологія, гносеологія та сотеріологія.

Особливими моментами важливими для розуміння релігійної інтуїції у контексті святоотцівської писемності IV–VI ст. є:

– По-перше, віра – живе пізнання, що охоплює сутність людини в усій її цілісності, з усіма її пізнавальними здібностями. Віра є інтуїтивним прагненням та вольовим спрямуванням до Бога, які переростають у співпрацю Бога і людини, або синергію, в процесі якої людина примножує знання про Бога. Іншими словами, віра є екзистенційним та гносеологічним процесом, під час якого людина зростає в Богопізнанні.

– По-друге, вчення про «ум» – «νοῦς» як розумну частину людської душі, властивістю якої є «умне чуття» – «αἴσθησις νοερά», що є споглядальною силою людини та вищою формою пізнання. Під умом розуміється не логічна функцію розсудку з його індуктивною послідовністю думки, але більш важлива здатність охоплювати релігійну істину через пряму інтуїцію, тобто через безпосереднє споглядання. Це не значить, що логічне мислення втрачає свої права, адже людина, з точки зору християнської теології, існує тільки в своїй цілісності: коли всі складові частини людської сутності виконують свою функцію й взаємодіють одна з одною. А тому розсудок знаходить в умі своє смислове обґрунтування.

– По-третє, чистота життя (κάθαρσις) як головна гносеологічна передумова відкриття істини. Думка отців була єдина в тому, що для істинного пізнання необхідна підготовка, тобто очищення від гріхів та вдосконалення у чеснотах, щоб просвітлений ум став спроможний пізнавати Бога та його творіння.

– По-четверте, вчення про духовну мудрість, яку святі отці називають «диакрісіс» – «διάκρισις» – даром розрізнення природи речей. Цей дар має релігійно-інтуїтивний характер і є споглядальною функцією, що допомагає людині у самопізнанні, розрізненні добра і зла, а також правильному розумінні Божої волі. Володіючи цим даром, християнин здатен вірно оцінити власні сили та визначити й обрати необхідні засоби на шляху до спасіння.

– По-п'яте, святоотцівське вчення про непізнаванність Божого Єства, що стало вихідним пунктом апофатичного богослов'я отців Церкви та гносеологічним аспектом граничних можливостей у Богопізнанні. Цей пункт є важливою ланкою розуміння релігійної інтуїції в грецькій патристиці IV–VI ст.

8. Виходячи з імплікаційної структури поглядів представників грекомовної патристики IV–VI ст., релігійну інтуїцію можна визначити як надраціональну, ноематичну та безпосередню споглядальну силу людського ума, або «умне чуття», що своїм первинним, наявним та простим констатуванням, в якому момент дорефлексійної самосвідомості та момент дорефлексійного сприйняття дійсності співпадають, через націленість (інтенцію) свідомості на об'єкті пізнання, формує нову смислову цілісність. Оскільки інтуїція є саме споглядальною здібністю людини, то тривалість її схопленя та змістовні її рівні (раптове розуміння-прозріння чи тривале тонке умне чуття смислового наповнення), залежать від форми та змісту об'єкта споглядання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин блаженный, епископ Иппонский. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. – Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1835. – 355 с.
2. Аверинцев С. С. «Наша философия» (восточная патристика IV – XI) Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. – К.: Дух і літера, 2006. – 912 с.
3. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневнча и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневнч. – М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. – 672 с. – (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: т. 4.)
4. Асмус В. Ф. Античная философия. Учебное пособие. Изд. 2-е, доп. – М.: «Высшая школа», 1976. – 544 с.
5. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVII – начало XX в.). Второе издание. – М.: «Мысль», 1965. – 312 с.
6. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Литературно-критические статьи. – М.: «Художественная литература», 1986. – 544 с.
7. Беляев Варнава, епископ. Основы искусства святости. (опыт изложения православной аскетики). 1-й том. – Нижний Новгород: Издание братства во имя святого князя Александра Невского, 2003. – 592 с.
8. Бергсон А. Письма / Избранное: Сознание и жизнь / Анри Бергсон; [пер. с фр.]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 399 с. – (Книга света).
9. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой; Вступ. ст. И. Блауберг. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с. – (Канон философии).
10. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных: Пер. с англ. А. И. Федорова. – СПб.: МФИН, 1992. – 448 с.

11. Бернард Клервоский. О размышлении. – М.: Издательство Францисканцев, 2017. – 206 с.
12. Бетти Эмилио. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 144 с.
13. Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
14. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Том 3: История Церкви в период Вселенских Соборов. – Спб.: Типография М. Меркушева, 1913. – 341 с.
15. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. – М.: Директ-Медия. – 2014. – 441 с.
16. Булгаков, С. Н., протоиерей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть 1. – М.: Общедоступный православный университет, 2000. – 464 с.
17. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 640 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).
18. Бунге М. Интуиция и наука. – М.: Проресс, 1967. – 188 с.
19. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / Сост. вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. – СПб.; 2006. – 487 с.
20. Гартман Н. К основоположению онтологии / Пер. с нем. Ю. В. Медведева под ред. Д. В. Скляднева. — СПб.: Наука, 2003. — 639 с. — (Слово о сущем).
21. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1974. – 452 с. (Акад. наук СССР. Ин-т философии. Философское наследие).
22. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. Отв. ред. Е. П. Ситковский. Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. – М.: Мысль, 1977. – 471 с. – (Филос. наследие).
23. Гильдебранд, Д. Что такое философия? – Спб.: Алетейя, 1997 г. – 373 с.
24. Голубинский Ф. А. Лекции философии. – М.: тип. Снегиревой, 1884. – 490 с.

25. Гомеровский словарь: К «Илиаде» и «Одиссее» / Сост. В. И. Краузе. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 274 с. (Школа классической филологии.)
26. Горський В. С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 262 с.
27. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. 5-е изд. – СПб.: Издание автора, 1899. – 694 с.
28. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с. – (Философские технологии).
29. Декарт Р. Правила для руководства ума // Собр. соч. в 2 т.- Т. 1. – М.: Мысль, 1989.
30. Дементьева И. А. Дефиниционный анализ лингвокультурного концепта «generation» в английском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: «Грамота», 2015. № 8 (50): в 3-х ч. Ч. III. С. 70-73.
31. Джеймс У. Воля к вере. Пер. с англ. / Сост. Л. В. Блинников, А. П. Поляков. – М.: Республика, 1997. – 431 с. – (Мыслители XX века).
32. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – 571 с. – (Филос. наследие).
33. Добротолюбие: дополненное. В 5 тт. / В русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Том I. – Москва: Сибирская Благовонница, 2010. – 320 с.
34. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.
35. Жильсон, Этьен. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с. – (Книга света)

36. Звонська Л. Л. Давньогрецька мова / Підручник для філософів. – Київ, 2011. – 673 с.
37. Зеньковский В. В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2001. – 896 с. (Серия «Антология мысли»).
38. Зеньковский В. В. Христианская философия. Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 1072 с.
39. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2-х томах, Т. 1. Учение о Боге / И. А. Ильин. - М.: Г.А. Леман и С. И. Сахаров, 1918. - 300 с.
40. Кант, Иммануил / Критика чистого разума; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – Москва: Издательство «Э», 2016. – 736 с. – (Антология мысли).
41. Кармин А.С. Интуиция. Философские концепции и научное исследование. М.: Наука. 2011. – 901 с.
42. Карташев А. В. Вселенские соборы. – М.: Эксмо, 2006. – 393 с.
43. Катречко С. Л. Интуиция в составе познавательной способности // Материалы III международной научно-теоретической конференции. Владимир, 2008. С. 93–98.
44. Керкегор С. Философские крохи / Пер. Д.А. Лунгиной под ред. В.Л. Махлина. Предисловие и комментарии Д.А. Лунгиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 192 с.
45. Керн, Киприан (Архимандрит). Антропология Св. Григория Паламы. – Москва: Паломник, 1996. – 451 с.
46. Керн, Киприан (Архимандрит). Золотой век святоотеческой письменности. – М.: Паломник, 1995. – 177 с.
47. Киреевский И. В. Критика и эстетика / Сост., вступ. Статья и примеч. Ю. В. Манна; Редкол.: М. Ф. Овсянников (пред.) и др. – М.: Искусство, 1979. – 439 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
48. Коплстон Фредерик. История философии. Средние века / Пер. с англ. Ю.А. Алакина. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 494 с.

49. Латинско-русский словарь / Сост. О. Петрученко. 11-е изд., стер. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 704 с. – (Учебники для вузов. Специальная литература).
50. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода/ Пер. с франц. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 752 с. (Серия «Книга света»).
51. Лейчик В. М. Терминоведение: Предмет, методы, структура. Изд. 4-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — 256 с.
52. Леонов, Вадим, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 456 с.
53. Локк, Джон. Опыт о человеческом разумении / Сочинения в трех томах: Т. 2/Пер. с англ.; Ред-кол.: М. Б. Митин (пред.) и др. – М.: Мысль, 1985. – 560 с. – (Филос. наследие).
54. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. – М.: типолитогр. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1911. – 435 с.
55. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 880 с. – (Вершины человеческой мысли).
56. Лосев А. Ф. История античной эстетики в 8 томах. Том 6. Поздний эллинизм. – М.: АСТ; Х.: Фолио, 2000. – 960 с. – (Вершины человеческой мысли)
57. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.
58. Лосев А. Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 1086 с.
59. Лосский В. Н. Боговидение. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2006. – 759 с.

60. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2011. – 551 с. – (Концепции).
61. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. П. Поляков; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 400 с. – (Мыслители XX века).
62. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 304 с.
63. Маритен Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии / Пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с., илл. (Серия «Книга света»)
64. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4-е, испр. и доп. – К.: храм прп. Агапита Печерского, 2002. – 360 с.
65. Морескини К. История патристической философии. — М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. – 864 с.
66. Мотрошилова Н. В. История философии: Запад—Россия—Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). 3-е изд. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000. – 480 с.
67. Мур Дж. Э. Принципы этики / Пер. с англ. Коноваловой Л. В. — Москва: Прогресс, 1984. — 326 с.
68. Налчаджян А. А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества). – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
69. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. – 120 с.
70. Николай Кузанский. О предположениях / Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
71. Николай Кузанский. О вершине созерцания / Сочинения в 2-х томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.

72. Оккам, Уильям. Эпистемология / Избранное: Пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева под общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.
73. Платон. Диалог «Менон» // Собр. соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. Серия «Философское наследие». Т. 112
74. Попов И. В. Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II – IV вв. – Сергиев Посад, 2004. – 741 с.
75. Попов, К. Д. Блаженный Диадок (V-го века), епископ Фотики древнего Эпира, и его творения. Т. 1. Творения бл. Диодоха / К. Попов. – Киев: тип. И. И. Горбунова, 1903. – [2], XXXIV, 620 с., 5 л. ил. (Греческий текст, отредактированный по древним греческим рукописям, с предисловием, русским переводом, разночтениями, примечаниями и приложениями).
76. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.
77. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). — М.: Сибирская Благовонница, 2011. — 432 с.
78. Сидоров, А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. — М.: Сибирская Благовонница, 2011. — 528 с.
79. Соловьев В. С. Вера, разум и опыт. Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 111-129.
80. Соловьев В. С. Духовные основы жизни / Россия и вселенская церковь. - Минск, 1999. – 208-335 с.
81. Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал / Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева (в 9 т.). Т. II. [1878-1880]. – СПб.: Тип. т-ва "Общественная польза", 1901. – 387 с.
82. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. – М.: Директ-Медия, – 2015. – 898 с.

83. Спиноза Б. Этика. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2016. – 336 с.
84. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. – СПб.: Наука, 2007. – 183 с. (Серия «Слово о сущем»).
85. Стожок Е. В. Термин, понятие и значение // Омский научный вестник. 2011. № 1 (95). С. 79-81.
86. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 656 с.
87. Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. — Мн.: "ПроPILEI", 2000. – 200 с.
88. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли / Избранные философские произведения: [в 2 т.]. Т. 1 / Людвиг Фейербах; [общ. ред. и вступит. ст. М. М. Григорьяна]; АН СССР, Институт философии. – Москва: Госполитиздат, 1955. – 676 с.
89. Флоренский П. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – Москва: Лепта, 2002. – 814 с. – Репринт: Москва: Путь, 1914.
90. Флоровский Георгий, Протоиерей. Восточные Отцы IV века. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 305 с.
91. Флоровский Георгий, Протоиерей. Византийские Отцы V—VIII вв. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 336 с.
92. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX в.).
93. Франк С. Л. Предмет знания / Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
94. Франк С. Л. Непостижимое / Сочинения. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 608 с. (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).
95. Хазагеров Г. Г. Основы теории литературы: учебник / Г. Г. Хазагеров, И. Б. Лобанов. – Ростов н/Д: Феникс, 2009. – 316 с. – (Высшее образование).
96. Щипина Р.В. Григорий Нисский. Создание канона. Учебное пособие. СПб: Издательство «СПБКО», 2013. – 205 с.

97. Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2005. — 502 с.
98. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Сочинения в 2 т. Т. I/Пер. с англ. С. И. Церетели и др.; Вступ. ст. А. Ф. Грязнова; Примеч. И. С. Нарского. — 2-е изд., дополн. и испр. — М.: Мысль, 1996. — 733 с.
99. Юнг К. Психологические типы / Пер. с нем. Софии Лорие / Под ред. В. Зеленского. — М.: «Университетская книга», 1998. — 720 с.
100. Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч., комментарий и предисловие И. Ю. Мельниковой. — М.: Алетея, 2004. — 208 с.
101. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 1. Front Cover. Aristotle, Immanuel Bekker. — Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. — 674 p.
102. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 2. Front Cover. Aristotle, Immanuel Bekker. — Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. — 684 p.
103. Aristotle. Ethica Nicomachea, Edited by Ingraham Bywater. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. — Oxford: Clarendon Press, 1894. — 272 p.
104. Athanasius. Oratio de Incarnatione Verbi. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.25b. — Paris, 1884. — Col.95-198.
105. Athanasius. Orationes adversus Arianos. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.26. — Paris, 1857. — Col.12-525.
106. Athanasius. Opera historica et dogmatica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.26. — Paris, 1884. — Col.9-1523.
107. Athanasius. Oratio sive contra gentes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.25b. — Paris, 1884. — Col.3-96.
108. Augustini. Contra Adimantum Manichaei disipulum liber unus. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Latina. 1-221 vol. Vol.42. — Paris, 1865. — Col.129-173.
109. Bamberger, John Eudes, ocsso. Mémoire et disposition profonde Mnème — Diathesis les dynamismes psychiques dans la theologie ascetique de saint Basile le Grand, Collectanea Cisterciensia 74 (2012) 258-281pp.

110. Basilius Caesariensis. *Ascetica*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.619-700.
111. Basilius Caesariensis. *Commentarius in Isaiam prophetam*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.117-668.
112. Basilius Caesariensis. *Contra Eunomium*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.29b. – Paris, 1857. – Col.497-773.
113. Basilius Caesariensis. *De hominis structura*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.10-38.
114. Basilius Caesariensis. *Epistolae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.32. – Paris, 1886. – Col.67-1113.
115. Basilius Caesariensis. *Homilia in Psalmum CXV*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.30. – Paris, 1888. – Col.103-115.
116. Basilius Caesariensis. *Homiliae in Psalmos*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.29b. – Paris, 1857. – Col.209-494.
117. Basilius Caesariensis. *Homiliae et sermones*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.163-618.
118. Basilius Caesariensis. *Regulae fusius tractatae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.889-1051.
119. Basilius Caesariensis. *Regulae brevius tractatae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.31. – Paris, 1885. – Col.1051-1321.
120. Boethius. *De unitate Trinitatis cum Gilberti Porretae commentario*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1-221 vol. Vol.64. – Paris, 1891. – Col.1247-1299.
121. Boethius. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
122. Bonanate, Ugo. *I primi Cristiani e I filosofi greci. Scritti scelti [sec. II – IV]*. Introduzione, traduzione e note a cura di Ugo Bonanate. Milano: Principate 1970. 160 p.

123. Clementis Alexandrini. Stromatum // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 8. – Paris, 1857. – Col. 685-1383.
124. Clementis Alexandrini. Stromatum // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 9. – Paris, 1857. – Col. 9-603.
125. Croce B., Estetica come scienza dell' espressione e linguistica générale, Sesta edizione riveduta. Bari, 1928. – 560 p.
126. Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Habacuc prophetam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.71. – Paris, 1864. – Col.843-943.
127. Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.70. – Paris, 1864. – Col.9-1450.
128. Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Nahum prophetam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.71. – Paris, 1864. – Col.775-843.
129. Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1859. – Col.503-1058.
130. Cyrillus Alexandrinus. De Incarnatione Domini. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.75. – Paris, 1863. – Col.1419-1478.
131. Cyrillus Alexandrinus. De Incarnatione Unigeniti. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.75. – Paris, 1863. – Col.1190-1254.
132. Danielou Jean. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, Aubier, 1944, 339 pages. (Théologie, II.)
133. Diogenis Laertii. De Clalorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Libri decem, ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit. – Paris, 1862. – 319, 182 p.
134. Dionysius Ariopagita. De divinis nominibus. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 585-996.
135. Dionysius Ariopagita. De ecclesiastica hierarchia // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 369-584.

136. Dionysius Ariopagita. De mystica theologia. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 997-1064.
137. Dionysius Areopagita. Scholia sancti Maximi in opera beati Dionisii. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.4. – Paris, 1857. – Col.13-576.
138. Epiphanius. Panarium Sive Arcula Adversus Octoginta Haeseses [Textus] / Epiphanius // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.41. – Paris, 1863. – Col.173-1199.
139. Gilson-Ph. E. Boehner. Christliche Philosophie: von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. 3rd. Paderborn: Schöningh, 1954.
140. Gregorius Nazianzenus. Epistolai. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.21-387.
141. Gregorius Nazianzenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.35. – Paris, 1885. – Col.393-1252.
142. Gregorius Nazianzenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.36. – Paris, 1885. – Col.5-664.
143. Gregorius Nazianzenus. Orationes XXVII- XLV. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.36. – Paris, 1858. – Col.9-623.
144. Gregorius Nazianzenus. Poemata dogmatica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.397-521.
145. Gregorius Nazianzenus. Poemata quae spectant ad alios. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.1451-1600.
146. Gregorius Nazianzenus. Poemata historica. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.969-1451.
147. Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.37. – Paris, 1862. – Col.521-968.
148. Gregorius Nyssenus. De Anima et Resurrectione. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col. 11-161.

149. Gregorius Nyssenus. De Virginitate. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col. 317-416.
150. Gregorius Nyssenus. De vita Moysis. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.44. – Paris, 1863. – Col.297-430.
151. Gregorius Nyssenus. Epistolae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col.999-1108.
152. Gregorius Nyssenus. Comentarius in Canticum Canticorum. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.44. – Paris, 1863. – Col.755-1120.
153. Gregorius Nyssenus. Orationes. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.46. – Paris, 1863. – Col.431-999.
154. Hatch, Edwin. The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church, (The “Hibbert Lectures,” edited by Andrew Martin Fairbairn), London: Printed by C. Green and Son, 1897, 359 p.
155. Hessen J. Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Leipzig 1956. 198 S. – 2., durchges. u. erg. Aufl. 1962. München 1962. 168 S.
156. Hoffman, Ernst. Platonismus und christliche Philosophie. Zürich und Stuttgart: Artemis-Verlag, 1960, 502 S.
157. Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria. De vita Pythagorica liber: Graece et Latine / Porthyrius et Anonymus de Vita Pythagorae, cum notis variorum et Kiessling. – Lipsiae, 1816. – 331 p.
158. Irenaeus. Adversus haereses libri quinque. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.7a. – Paris, 1857. – Col.433-1225.
159. Isidorus Pelysiota. Epistolarum Libri Quinque. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.78. – Paris, 1864. – Col.178-1679.
160. Ivánka, Endre v., Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964; 1 vol. in-8°, 496 p., I index.

161. Joannus Chrysostomus. Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.57. – Paris, 1862. – Col.13-472.
162. Joannus Chrysostomus. Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam (Continuatio). // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.58. – Paris, 1862. – Col.469-794.
163. Joannus Chrysostomus. Ejusdam de Incomprehensibili contra Anomoeos, absente Episcop. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.48. – Paris, 1862. – Col.701-813.
164. Joannus Chrysostomus. Expositio in Psalmos. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.55. – Paris, 1862. – Col.35-527.
165. Joannus Chrysostomus. Homiliae in Genesim. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.53. – Paris, 1862. – Col.21-384.
166. Joannus Chrysostomus. Homiliae XVIII in Epistolam Primam ad Timotheum. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.62. – Paris, 1862. – Col.501-599.
167. Joannus Chrysostomus. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.51. – Paris, 1862. – Col.17-388.
168. Joannus Chrysostomus. Sermones octo in Genesim. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.54. – Paris, 1862. – Col.581-630.
169. Joannes Climacus. Scala Paradisi. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.88. – Paris, 1860. – Col.631-1165.
170. Joannes Damascenus. Expositio Fidei Orthodoxae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.94. – Paris, 1864. – Col.790-1227.
171. Leontis Byzantinus. Solutio argumentorum a Severa objectorum. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.86b. – Paris, 1865. – Col.1915-1946.
172. Liddell, Henry George & Robert Scott, A Greek-English Lexicon. Sixth edition revised and augmented. – Oxford: Clarendon Press, 1869. – 1865 p.

173. Marcus Diadochus. Homilia ejusdem contra Arianos. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.65. – Paris, 1864. – Col.1149-1167.
174. Maximus Abbas. Capita de Charitate. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.90. – Paris, 1865. – Col.959-1083.
175. Maximus Abbas. Capita Theologiae et oeconomiae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.90. – Paris, 1865. – Col.1083-1462.
176. Maximus Confessor. Mystagogia. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.91. – Paris, 1865. – Col.658-719.
177. Meijering E. P. God being History. Studies in Patristic Philosophy. Amsterdam-New-York, North-Holland-Elsevier, 1975, 185 p.
178. M. Tullii Ciceronis. De Divinatione et De fato libri: cum omnium eruditorum annotationibus quas Ioannis Davisii editio ultima habet. – Francofurti ad Moenum: Broenner, 1828. – 769 p.
179. Nock A.D. Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background. New York: Harper & Row, 1964, 155 p.
180. Omerou Apanta H.E. Homeri Opera omnia ex recensione et cum notis Samuelis Clarkii / Accessit varietas lectionis edd. veterum cura Io. Augusti Ernesti qui et suas notas adpersit. [Vol. 1.-5.]: Volume 3. – Lipsiae, 1760. – 513 p.
181. Pépin Jean, Théologie cosmique et théologie chrétienne. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 597 p.
182. Platonis Opera: cum scholiis a Ruhnkenio collectis ad optimorum librorum fidem accurate edita. [Vol. 1-8]: Volum 8. – Lipsiae: Sumtibus et typis C. Tauchnitii, 1829. – 426 p.
183. Platonis Opera. Tomus I: Tetralogias I-II Continens.; Edited by Ioannes Burnet. Oxonii: E. typographeo Clarendoniano 1900 (Theaetetus I. p.p. 142-210).
184. Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser. Primum accedunt Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophii solutiones (Scriptorum graecorum bibliotheca, Vol. 43). – Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1855. – 579 p.

185. Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. – London: Published by Routledge, 1998. – 493 p.
186. Procli philosophi Platonici opera inedita [microform], quae primus olim e codd. mss. parisinis italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin. – Parisiis: Minerva, 1864. – 1332 p.
187. Publius Virgilius Maronis. *Bucolica, Georgica, et Æneis: Virgil*. – Boston: James Munroe & Company, 1857. – 600 p.
188. Rahner Cf. H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, Rhein Verlag, 1957. – 499 S.
189. Ross, W. D. *The Foundations of Ethics*. — Oxford: Clarendon Press, 1939. – 356 p.
190. Ross, William David. *The Right and the Good* (1946 reprint ed.). London: Oxford University Press, 1930. – 21 p.
191. Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle a.d. S., 1921. – 61 S.
192. Simon Marcel, *La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme* Paris, Arthaud, 1972. – 560 p.
193. SS. Macarii ambo, Aegyptius et Alexandrinus. *Homiliae*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.34. – Paris, 1903. – Col.449-821.
194. Struck Peter T. *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Antiquity*. – Princeton, 2016. – 304 p.
195. *The Works of Aristotle*. Translated into English under the Editorship of W. D. Ross, M.A., Hon.LL.D.(Edin.), Vol. I, *Categoriae and De Interpretatione*, by E. M. Edghill; *Analytica Priora*, by A. J. Jenkinson; *Analytica Posteriora*, by G. R. G. Mure; *Topica and De Sophisticis Elenchis*, by W. A. Pickard-Cambridge. – Oxford: Clarendon Press, Humphrey Milford, 1928. – 1a.–183b pp.
196. Theodoretus, Cyrensis episcopus. *Interpretatio in Psalmos*. // Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 1-161 vol. Vol.80. – Paris, 1864. – Col.857-1998.

197. Tresmontant, Claude, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*. Paris, Editions du Seuil, 1961, 754 p.
198. Werner, Jaeger. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1962, 154 p.
199. Wolfson H. A. *The philosophy of the Church Fathers, vol. I: Faith Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1956, 635 p.
200. Αραμπατζής Χ. Α. *Χριστιανική γραμματεία και ερμηνεία Πατέρων*. – 1η έκδ. – Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2013. – 808 σ.
201. Δεσπότης Σ. *Ο κώδικας των Ευαγγελίων / Εισαγωγή στα Συνοπτικά Ευαγγέλια και Πρακτική Μέθοδος Ερμηνείας τους*. – Αθήνα: Έκδόσεις «Άθως», 2007. – 492 σ.
202. Κάλλιστος Ware. *Η εντός ημών Βασιλεία. Μετάφραση από τα αγγλικά Ιωσήφ Ροηλίδης*. – Αθήνα: Εκδόσεις Ακρίτας, 2006. – 307 σ.
203. Κοτζιάς Νίκος. *Ιστορία της φιλοσοφίας απο των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ'ημάς εις τέσσερις τόμους, τόμος πρώτος*. – Αθήνα: τυπογραφείο «Μέδδοντος», 1876. – 548 σ.
204. Κρουσίου Μ. *Λεξικόν Ομηρικόν, διασκευή από την 6η γερμανική έκδ. υπό Ι. Πανταζίδου*. – Αθήνα: Εκδότης Ανέστης Κωνσταντινίδης, 1888. – 721 σ.
205. Μητσοπούλου Ευθ. *Θέματα ορθοδόξου δογματικής θεολογίας, Πανεπιστημιακαί παραδόσεις δογματικής*. – Αθήναι: Σ. Αθανασόπουλος – Σ. Παπαδάμης & Σια Ε. Ε., 2001. – 423 σ.
206. Μουτσούλας Η. Δ. *Εισαγωγή εις την Πατρολογία*. – 1η έκδ. – Αθήνα: Γρηγόρη, 2009. – 246 σ.
207. Μπαμπινιώτης, Γ. *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων*, 3η έκδ. – Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2002. – 2032 σ.
208. *Μυσταγωγία του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού. Εισαγωγή – σχόλια: πρωτοπρεσβύτερος Δημήτριος Στανιλοάε*. Έκδοση Γ. Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1997. – 283 σ.
209. Νικολαΐδης Α. Β. *Άκρα και μεσότητες / Από την αριστοτελική στην πατερική μεσότητα*. – Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2003. – 320 σ.

210. Παναγοπούλου Ι. Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη. – Αθήνα: Έκδόσεις «Ακρίτας», 1994. – 472 σ
211. Παπαδόπουλος Γεράσιμος. Η ελληνική φιλοσοφία ως προπαίδεια εις τον χριστιανισμόν. Αθήνα: τυπ. Πιγκουίνος, 1954, 8ο, σ. 258.
212. Παπαδόπουλος Γ. Σ. Πατρολογία (Πρώτος τόμος) Εισαγωγή Β΄ και Γ΄ αιώνας / Έκδοση Δ΄, – Αθήνα, 1999. – 504 σ.
213. Παπαδόπουλος Γ. Σ. Πατρολογία (Δεύτερος τόμος) Εισαγωγή Δ΄ αιώνας / Έκδοση Β΄. – Αθήνα, 1999. – 768 σ.
214. Πόποβιτς Ιουστίνος, Αρχιμανδρίτης. Οδός θεογνωσίας: Κεφάλαια ασκητικά και γνωσιολογικά. – 2η έκδ. – Αθήνα: Γρηγόρη, 1992. – 324 σ.
215. Τσάμης Δ. Γ. Εκκλησιαστική γραμματολογία και κείμενα πατερικής γραμματείας: Από την αποστολική εποχή μέχρι το τέλος της βυζαντινής περιόδου. – 1η έκδ. – Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2008. – 692 σ.
216. Σταματάκος Ι. Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης. – Αθήνα: Εκδόσεις Δεδεμάδη, 2012. – 1261 σ.
217. Φειδάς Β. Ι. Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄ / Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση / Έκδοση Γ΄. – Αθήνα: Έκδόσεις «Διήγησι» 2002. – 992 σ.
218. Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών, συναραινσθείσα παρά των αγίων και Θεοφόρων Πατέρων ημών. Έ τόμοι. Τόμος Α. – Αθήνα: Εκδοτικός οίκος «Αστήρ», 1782. – 335 σ.
219. Φίλος Σ. Πατρολογία: Πατέρες της εκκλησίας από τους τέσσερις πρώτους αιώνες. – 1η έκδ. – Αθήνα: Πέργαμος, 2003. – 80 σ.
220. Χρήστου Π. Κ. Εισαγωγή στην ελληνική πατρολογία. – Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2003. – 155 σ.

ДОДАТКИ

Додаток А

НАУКОВІ ПРАЦІ, В ЯКИХ ОПУБЛІКОВАНІ ОСНОВНІ НАУКОВІ РЕЗУЛЬТАТИ ДИСЕРТАЦІЇ

**Публікації у фахових наукових періодичних виданнях за напрямом,
за яким підготовлено дисертацію, що індексуються у наукометричних
базах Google Scholar, Index Copernicus International**

1. Верланов Д. С. Патристичний синтез: філософія і теологія в контексті грекомовної патристики IV – VI ст. / Д.С. Верланов // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія: Філософія. Вип. 799. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2018. – С.75-82. (0,6 др.а.).
2. Верланов Д. С. Ареопагітичний корпус як джерело філософії Ніколи Кузанського / Д.С. Верланов // Гілея (науковий вісник). – 2019. – Вип. 146. – С.21-25. (0,6 др.а.).
3. Верланов Д. С. Феномен інтуїції в історії античної думки / Д.С. Верланов // Гілея (науковий вісник). – 2019. – Вип. 148. – С.41-46. (0,5 др.а.).
4. Верланов, Д. С. «Золотий вік святоотцівської писемності»: грекомовний патристичний дискурс IV–VI ст. / Д.С. Верланов // Грані (науково-теоретичний альманах). – 2019. – 22(6). – С.22-30. (0,8 др.а.).
5. Верланов Д. С. Інтуїтивна природа віри / Д.С. Верланов // Гілея (науковий вісник). – 2020. – Вип. 152 (№ 1). – С.99-103. (0,6 др.а.).

**Публікації у наукових періодичних виданнях інших держав за
напрямом, за яким підготовлено дисертацію**

1. Verlanov Dmytro. Επιστημολογία του Michael Polanyi και η σχέση της με τη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Αριστοτέλη / D. Verlanov // Богословье (Часопис Православног богословског факултета Универзитета у Београду). – Т. 78/2 (2019). – С.180-190. (0,5 др.а.).

Опубліковані праці, які додатково відображають наукові результати дисертації

1. Философия С. Н. Булгакова в российской, украинской и греческой историографии: матеріали Всеукраїнської наукової конференції [«Історія філософії у вітчизняній духовній культурі»], (Полтава, 27–28 листопада 2015 р.) / – Полтава: ООО «АСМІ», 2016. – Вип. 12. – С. 191-196. (0,3 др.а.).

2. Бенедикт Спіноза про три можливі різновиди метафізики: тези Міжнародної наукової конференції [«Метафізичний дискурс у філософії: історія і сучасність»], (Львів, 10 – 11 лютого 2017 р.) – Львів: Видавництво «Ліга-Прес», 2017. – С.102-105. (0,1 др.а.).

3. Гносеологічні предикати в філософії Миколи Кузанського: тези 69-а наукової конференція професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Том 3. (Полтава, 19 квітня – 19 травня 2017 р.) – Полтава: ПолтНТУ, 2017. – С.256-258. (0,1 др.а.).

4. Поняття дискурсивної і інтуїтивної ясності в філософії Іммануїла Канта: тези 70-ої наукової конференції професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Том 3. (Полтава, 23 квітня – 12 травня 2018 р.) – Полтава: ПолтНТУ, 2018. – С.311-312. (0,1 др.а.).

5. Роль інтуїції в епістемології Майкла Полані: тези 71-ої наукової конференції професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Том 2. (Полтава, 22 квітня – 17 травня 2019 р.) – Полтава: ПолтНТУ, 2019. – С.358-359. (0,1 др.а.).

6. Протиставлення понять особи й індивіда в філософії Христоса Яннараса: тези VII міжнародної науково-практичної конференції [«Людина,

суспільство, комунікативні технології»], (Харків-Лиман, 26 – 27 червня 2019 р.) – Харків-Лиман, 2019. – С.163-164. (0,1 др.а.).

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

Результати дисертаційного дослідження пройшли апробацію на таких конференціях: Всеукраїнська наукова конференція: «Історія філософії у вітчизняній духовній культурі». Полтава, 27–28 листопада 2015 р.; Міжнародна наукова конференція: «Метафізичний дискурс у філософії: історія і сучасність». Львів, 10 – 11 лютого 2017 р.; «69-а наукова конференція професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету». Полтава, 19 квітня – 16 травня 2017 р.; «Ювілейна 70-а наукова конференція професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету». Полтава, 23 квітня – 12 травня 2018 р.; «71-ої наукової конференції професорів, викладачів, наукових працівників, аспірантів та студентів університету. Полтава, 22 квітня – 17 травня 2019 р.; «Людина, суспільство, комунікативні технології: VII міжнародна науково-практична конференція». Харків-Лиман, 26 – 27 червня 2019 р.

ΦΡΑΓΜΕΝΤΙ ΤΕΚΣΤΙΒ ΠΕΡШОДЖЕРЕЛ

Αριστοτέλης. «Περί Ψυχής» Γ [Immanuel Bekker, τ. 1].

«λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ [...] διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ ᾧ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν. καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε εντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη» [c. 429].

Aristotle. *Ethica Nicomachea* [Ingraham Bywater].

«Ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἵκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν)· καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἢ ὑπερβολῆ καὶ ἢ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἢ μεσότης» [c. 1106b – 1107a; 25-35].

Блаженный Диадокх Фотикійський. Слово аскетичне [К. Попов, т. 1].

«Ὁ ἐν αἰσθήσει καρδίας ἀγαπῶν τὸν Θεόν, ἐκεῖνος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ· ὅσον γὰρ τις ἐν αἰσθήσει τῆς ψυχῆς παραδέχεται τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, τοσοῦτον γίνεται ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ Θεοῦ. Διὸ λοιπὸν τοῦ φωτισμοῦ τῆς γνώσεως ἐν ἔρωτί τινι σφοδρῷ ὁ τοιοῦτος ὑπάρχει, ἄχρις ἂν αὐτῆς τῶν ὀστέων αἰσθήσεως αἰσθηται, οὐκέτι εἰδῶς ἑαυτὸν, ἀλλ' ὅλος ὑπὸ τῆς ἀγάπης ἠλλοιωμένος τοῦ Θεοῦ» [c. 38-39].

Dionysius Ariopagita. *De divinis nominibus* [Migne, τ. 3].

«διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας, αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὔσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτης τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης, καὶ τὴν ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα τῇ πικιλία τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυνούσης τε καὶ διαπλαττούσης» [c. 592].

«Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις, καὶ λόγος, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐπαφή, καὶ αἴσθησις, καὶ δόξα, καὶ φαντασία, καὶ ὄνομα, καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται, οὔτε λέγεται, οὔτε ὀνομάζεται· καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ ἐν τινι τῶν ὄντων γινώσκειται· καὶ ἐν πᾶσι πάντα ἐστὶ, καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν, καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκειται, καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί» [c. 872].

«Καὶ ἔστιν αὐθις ἢ Θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις, ἢ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν

ἀφείς, ἐνωθῆ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνητῷ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος» [c. 872].

Dionysius Ariopagita. De mystica theologia [Migne, τ. 3].

«Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠϋχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῆ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ» [c. 997-1000].

Athanasius. Oratio sive contra gentes [Migne, τ. 25b]

«Αὐτάρκεις μὲν γὰρ εἰσιν αἱ ἅγαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν· εἰσὶ δὲ καὶ πολλοὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν διδασκάλων εἰς ταῦτα συνταχθέντες λόγοι· οἷς ἐάν τις ἐντύχοι, εἴσεται μὲν πὼς τὴν τῶν γραφῶν ἐρμηνείαν, ἧς δὲ ὀρέγεται γνώσεως τυχεῖν δυνήσεται. ἀλλ' ἐπειδὴ τὰς τῶν διδασκάλων συντάξεις ἐν χερσὶ νῦν οὐκ ἔχομεν, ἀναγκαῖόν ἐστιν ἅ παρ' ἐκείνων ἐμάθομεν, ταῦτα καὶ ἀπαγγέλλειν καὶ γράφειν σοι» [c. 4].

«Ὁ μὲν γὰρ τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ παμβασιλεὺς Θεός, ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων [...] ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ τῶν ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ἄνω ἑαυτῷ συνὼν ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς· τότε δὴ, τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβάς, ἄνω μετάρσιος γίνεται, καὶ τὸν Λόγον ἰδὼν, ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ Λόγου Πατέρα, ἠδόμενος ἐπὶ τῆ τούτου θεωρίᾳ, καὶ ἀνακαινούμενος ἐπὶ τῷ πρὸς τοῦτον πόθῳ» [c. 8].

«ἀποστραφεῖσα δὲ καὶ ἐπιλαθομένη ἑαυτὴν εἶναι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ, οὐκ ἔτι μὲν διὰ τῆς ἐν αὐτῇ δυνάμεως τὸν Θεὸν Λόγον, καθ' ὃν καὶ γέγονεν, ὁρᾷ· ἔξω δὲ ἑαυτῆς γενομένη, τὰ οὐκ ὄντα λογίζεται καὶ ἀνατυποῦται. ἐπικρύψασα γὰρ ταῖς ἐπιπλοκαῖς τῶν σωματικῶν ἐπιθυμιῶν τὸ ὡς ἐν αὐτῇ κάτοπτρον, δι' οὗ μόνον ὁρᾷ ἠδύνατο τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς, οὐκέτι μὲν ὁρᾷ ἅ δεῖ ψυχὴν νοεῖν· παντὶ δὲ περιφέρεται, καὶ μόνον ἐκεῖνα ὁρᾷ τὰ τῆ αἰσθήσει προσπίπτοντα» [c. 15].

«εἰ τῆς ἀληθείας γένοιτο φίλος, ὅτι ἄλλος παρὰ τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις ἐστὶν ὁ τῶν ἀνθρώπων νοῦς. διὰ τοῦτο γοῦν ὡς ἄλλος ὢν, αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων γίνεται κριτής· καὶ ὢν ἐκεῖναι ἀντιλαμβάνονται, ταῦτα οὗτος διακρίνει, καὶ ἀναμνησκει, καὶ δείκνυσιν αὐταῖς τὸ κρεῖττον» [c. 61].

«Ἡ εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἢ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν, καὶ μὴ ὁρᾷ αὐτὴν τὸ κρεῖττον· ἀλλ' ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὡσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἀρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης» [c. 69].

Athanasius. Oratio de Incarnatione Verbi [Migne, τ. 25b].

«χρεία βίου καλοῦ καὶ ψυχῆς καθαρᾶς καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀρετῆς, ἵνα δι' αὐτῆς ὁδεύσας ὁ νοῦς τυχεῖν ὧν ὀρέγεται καὶ καταλαβεῖν δυνηθῆ, καθ' ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρώπων φύσει περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου μαθάνειν. Ἄνευ γὰρ καθαρᾶς διανοίας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους τοῦ βίου μιμήσεως, οὐκ ἂν τις καταλαβεῖν δυνηθεῖ τούτους τῶν ἁγίων λόγους» [c. 196].

Athanasius. Orationes adversus Arianos [Migne, τ. 26].

«Ἡ μὲν οὖν μονογενὴς καὶ αὐτοσοφία τοῦ Θεοῦ κτίζουσα καὶ δημιουργός ἐστι τῶν πάντων· Πάντα γὰρ, φησὶν, ἐν σοφίᾳ ἐποίησας, καὶ, Ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτίσεώς σου. Ἴνα δὲ μὴ μόνον ὑπάρχη τά γενόμενα, ἀλλὰ καὶ καλῶς ὑπάρχη ἠυδόκησεν ὁ Θεὸς συγκαταβῆναι τὴν ἑαυτοῦ Σοφίαν τοῖς κτίσμασιν· ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνοσ αὐτῆς ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἐκάστῳ ἐνθεῖναι, ἵνα καὶ σοφὰ τὰ γενόμενα, καὶ ἄξια τοῦ Θεοῦ ἔργα δείκνυται. Ὡς γὰρ Λόγου ὄντος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ἐστὶν ὁ ἡμέτερος λόγος, οὕτως ὄντος αὐτοῦ Σοφίας εἰκὼν πάλιν ἐστὶν ἡ ἐν ἡμῖν γενομένη σοφία· ἐν ἣ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν ἔχοντες, δεκτικοὶ γινόμεθα τῆς δημιουργοῦ Σοφίας, καὶ δι' αὐτῆς γινώσκων δυνάμεθα τὸν αὐτῆς Πατέρα» [c. 312].

«Ὡς γὰρ Λόγου ὄντος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ἐστὶν ὁ ἡμέτερος λόγος, οὕτως ὄντος αὐτοῦ Σοφίας εἰκὼν πάλιν ἐστὶν ἡ ἐν ἡμῖν γενομένη σοφία· ἐν ἣ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν ἔχοντες, δεκτικοὶ γινόμεθα τῆς δημιουργοῦ Σοφίας, καὶ δι' αὐτῆς γινώσκων δυνάμεθα τὸν αὐτῆς Πατέρα» [c. 312].

«μηδεὶς, ἀφείδων τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐγκτὶ σθεῖσαν, νομιζέτω περὶ τῆς οὐσίας τῆς Αὐτοσοφίας εἰρῆσθαι τὸ, ἔκτισεν, ἵνα μὴ, τὸν οἶνον ὕδατι μίσγων, κλέπτειν δοκῆ τὴν ἀλήθειαν. Αὕτη μὲν γὰρ κτίζουσα καὶ δημιουργός ἐστὶν· ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ τῆς εἰκόνοσ τὸ κατ' εἰκόνα. Ἀρχὴν δὲ ὁδῶν λέγει, ἐπειδὴ ἡ τοιαύτη σοφία, ἀρχὴ τις καὶ ὥσπερ στοιχείωσις τῆς ἐπὶ Θεὸν γνώσεωσ γίνεται» [c. 316].

Basiliius Caesariensis. Contra Eunomium [Migne, τ. 29b].

«Τὸν γὰρ αὐτὸν σῖτον νῦν μὲν καρπὸν λέγομεν, νῦν δὲ σπέρμα, καὶ πάλιν τροφήν· καρπὸν μὲν, ὡς τέλος τῆς παρελθούσης γεωργίας· σπέρμα δὲ, ὡς ἀρχὴν τῆς μελλούσης· τροφήν δὲ, ὡς κατάλληλον εἰς προσθήκην τῷ τοῦ προσφερομένου σώματι. Τούτων ἐν ἕκαστον τῶν λεγομένων καὶ κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖται, καὶ τῷ ψόφῳ τῆς γλώσσης οὐ συναπέρχεται· ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τοῦ νενοηκότος ἐνίδρυται τὰ νοήματα. Καὶ ἀπαξ ἀπλῶσ, πάντα τὰ τῇ αἰσθήσει γνώριμα, καὶ ἀπλᾶ μὲν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ δοκοῦντα, ποικίλον δὲ λόγον κατὰ τὴν θεωρίαν ἐπιδεχόμενα, ἐπινοία θεωρητὰ λέγεται» [c. 524].

«εἰκόσ αὐτὴν μὲν τὴν οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι παντὶ, πλὴν εἰ τῷ Μονογενεῖ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶσ, καὶ διὰ τῶν

ποιημάτων τὸν ποιητὴν ἐννοοῦντας, τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας λαμβάνειν τὴν σύνεσιν. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφανέρωσεν» [c. 544].

Basiliius Caesariensis. De hominis structura [Migne, τ. 30].

«ἀποσκεύασον τῆς καρδίας φαντάσματα ἀπρεπῆ. ἔκβαλε ἀπὸ σοῦ διάνοιαν ἀφαρμόζουσαν τῷ μεγέθει τοῦ θεοῦ. ἀσχημάτιστος ὁ θεός, ἀπλοῦς· μὴ φαντασθῆς μορφήν περὶ αὐτόν. μὴ σμικρύνῃς Ἰουδαϊκῶς τὸν μέγαν, μὴ περιλάβῃς τὸν θεὸν σωματικαῖς ἐννοίαις, μὴ περιγράψῃς αὐτὸν τῷ σῶ νῶ. ἀπερίληπτός ἐστι τῷ μεγέθει. κατανόησον τὸν μέγαν καὶ τῷ μεγάλῳ πρόσθετος πλεῖον τοῦ νενοημένου καὶ τῷ πλείονι τὸ πλεῖον καὶ τὸν σεαυτοῦ λογισμὸν πείσον, ὅτι τῶν ἀπεράντων οὐκ ἐφίξεται. σχῆμα μὴ νοήσης, ἀπὸ δυνάμεως θεὸς νοεῖται. ἀπλότητι φύσεως μέγεθος πόσον; πανταχοῦ ἐστι καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν περισσεύει καὶ ἐστὶν ἀναφές, ἀόριστον, ὑπὲρ τὴν σὴν ἐκπίπτον κατάληψιν· οὔτε μεγέθει περιορίζεται οὔτε σχήματι περιλαμβάνεται οὔτε δυνάμει ἐκμετρεῖται οὔτε χρόνοις περισφίγγεται οὔτε πέραςιν ὀρίζεται. οὐδὲν ἐστι περὶ θεὸν οἶον περὶ ἡμᾶς» [c. 16];

Basiliius Caesariensis. Homilia in Psalmum CXV [Migne, τ. 30].

«Ἀνάγκη γὰρ ἐκάστης μαθήσεως ἀνεξετάστους εἶναι τὰς ἀρχὰς τοῖς μανθάνουσιν· ἐπεὶ ἀμήχανον τοὺς περὶ τὰ πρῶτα ζυγομαχοῦντας δυνηθῆναι ὁδῶ καὶ τάξει προελθεῖν εἰς τὸ τέλος. Καὶ τοῦτο ἂν μάθοις παρ' αὐτῶν τῶν ἔξωθεν. Εἰ γὰρ μὴ συγχωρήσειας τὰς πρώτας ἀρχὰς τῷ γεωμέτρῳ, ἀμήχανον αὐτὸν τὰ ἐφεξῆς συμπεράνασθαι. Καὶ τῆς ἀριθμητικῆς ὁ τοῖς πρώτοις καὶ στοιχειώδεσιν ἐνιστάμενος, τὴν εἰς τὸ πρόσω ὁδὸν διακόπτει. Ὅμοίως δὲ καὶ ἰατρικαὶ ἀρχαὶ ἰατροῖς ἀναπόδεικτοι. Καὶ ὅλως, ἐν ὁποιοδήποτε ἐπιτηδεύματι τῶν ὁδῶ καὶ τάξει προϊόντων ἐπὶ τὸ τέλος, ἀδύνατον τῶν πρώτων ὑποθέσεων ἀποδείξεις ἐπιζητεῖν· ἀλλ' ἀνάγκη τὰς τῶν λογικῶν τεχνῶν ἀρχὰς ἀνεξετάστως παραδεξάμενον, τὸ ἐκ τῶν ὑποτεθέντων ἀκόλουθον ἐν τοῖς ἐφεξῆς ἐπιβλέπειν. Οὕτω δὴ οὖν καὶ τὸ τῆς θεολογίας μυστήριον, τὴν ἐκ τῆς ἀβασανίστου πίστεως ἐπιζητεῖ συγκατάθεσιν. Πιστεῦσαι γὰρ δεῖ, φησὶν, ὅτι ἔστι Θεός, οὐχὶ ζητῆσαι, οὐδὲ ζυγομαχῆσαι τὸ τί ἐστι. Καὶ ὅλως, εἰ ἡ πίστις ἐλπιζομένων ἐστὶν ὑπόστασις πραγμάτων, καὶ ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, μὴ φιλονεὶ κει ἰδεῖν ἤδη τὰ μακρὰν ἀποκείμενα, μηδὲ τὰ ἐλπιζόμενα ἀμφίβολα καταστήσης, διὰ τὸ μήπω αὐτῶν δύνασθαι κατὰ τὴν γνῶσιν ἐφάπτεσθαι» [c. 104-105].

Basiliius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam [Migne, τ. 30].

«Ζητήσεις δὲ εἰ τὰ παρὰ τῷ Ἡσαΐα καὶ τῷ Ἰεζεκιήλ ὄπτασιαι εἰσὶ, διὰ τοιῶνδε φαντασιῶν ἐωραμέναι, ἢ θεολογίαι, δι' αἰνιγμάτων τοῦ Πνεύματος τὰ τῆς θεότητος ἡμῖν ιδιώματα καταγγέλλουσαι. Φασὶ δὲ τινες ἐξεστηκότας αὐτοὺς προφητεύειν, ἐπικαλυπτομένου τοῦ ἀνθρωπείου νοῦ παρὰ τοῦ Πνεύματος. Τοῦτο δὲ παρὰ τὴν ἐπαγγελίαν ἐστὶ τῆς θείας ἐπιδημίας, ἔκφρονα ποιεῖν τὸν θεόληπτον, καὶ, ὅτε πλήρης γέγονε τῶν θείων διδαγμάτων, τότε καὶ τῆς οἰκείας ἐξίστασθαι διανοίας, καὶ ἄλλους

μὲν ὠφελοῦντα δι' ἑαυτοῦ, αὐτὸν δὲ τῆς ἐκ τῶν ἰδίων λόγων ἀπολείπεσθαι ὠφελείας. Ὅπως δὲ, τίνα λόγον ἀκόλουθον ἔχει ἐκ τοῦ τῆς σοφίας Πνεύματος, μεμνηότει παραπλήσιον γίνεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ τῆς γνώσεως Πνεύματος τὸ παρακολουθητικὸν ἀποβάλλειν; Ἄλλ' οὔτε τὸ φῶς τυφλότητα ἐμποιεῖ, ἀλλὰ τὴν ἐκ φύσεως ἐνυπάρχουσαν ὀρατικὴν δύναμιν διεγείρει· οὔτε τὸ Πνεῦμα σκότωσιν ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν νοητῶν θεωρίαν τὸν ἀπὸ τῶν τῆς ἀμαρτίας κηλίδων καθαρεύοντα νοῦν διανίστησι. Πονηρὰν μὲν οὖν δύναμιν συγχυτικὴν εἶναι διανοίας, ἐπιβουλεύουσιν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, οὐκ ἀπίθανον· θεοῦ δὲ Πνεύματος παρουσίαν ταῦτο τοῦτο λέγειν ἐνεργεῖν, ἀσεβές. Ἐπειτα, εἰ σοφοὶ οἱ Ἅγιοι, πῶς οὐκ ἐπηκολούθουν τοῖς προφητευομένοις; Σοφὸς γὰρ (φησὶ) νοήσει τὰ ἀπὸ τοῦ ἰδίου στόματος· ἐπὶ δὲ χεῖλεσι φορεῖ ἐπιγνωμοσύνην. Εἰ δὲ ὅτι ἐξέστη Ἰσαὰκ ἐπὶ τῇ εἰσόδῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ Δαβὶδ εἶπεν ἐν τῇ ἐκστάσει αὐτοῦ, διὰ τοῦτο τὴν παραφορὰν καταψεύδονται τῶν ἁγίων, γινωσκέτωσαν τὴν ἐκπληξιν ἐκστασιν εἰρηῆσθαι· ὡς τὸ Ἐξέστη ὁ οὐρανὸς, καὶ ἡ γῆ ἔφριξε» [c. 125-128].

«Ὅτι ἡ μὲν παρὰ τοῦ Θεοῦ δύναμις κατὰ τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ διδομένη μία. (Γνωσὶς γὰρ ἐστὶ τῶν ἀγνοουμένων, δι' ἀποκαλύψεως καὶ φωτισμοῦ ταῖς καρδίαις τῶν ἁγίων ἐγγινομένη)· κατὰ δὲ τὴν τῶν πραγμάτων διαφορὰν περὶ ἧς ἡ γνώσις, ἡ ὄρασις, ἡ λόγος τὸ ἀποκαλυπτόμενον λέγεται. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὰ παρόντα ἐδείκνυτο· ἡ κακία τοῦ λαοῦ, ἡ ἀλλοτριώσις ἀπὸ Θεοῦ, τὸ περὶ τὸν εὐεργέτην ἀχάριστον· ἐνταῦθα δὲ τὸ μέλλον προαγορεύεται. Διὰ τοῦτο Λόγος. Ὅτι ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Οὔτε μέντοι ἐκεῖ δι' ὀφθαλμῶν ἡ ὄρασις, οὔτε ἐν ταῦθα δι' ὧτων ἡ γνώσις· ἀλλὰ φωτισμὸς ἐστὶν ἐν καρδίᾳ παρὰ τοῦ Πνεύματος, ἡ τὰ παρόντα δεικνύντος, ἡ προαναφωνοῦντος τὸ μέλλον» [c. 229-232].

Basiliius Caesariensis. Homiliae et sermones [Migne, τ. 31].

«ὥσπερ γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν τὰ ἔξω βλέποντες ἑαυτοὺς οὐχ ὀρῶσιν, ἐὰν μὴ που λείου τινὸς ἄψωνται καὶ στερεοῦ κάκειθεν ἀνακλασθεῖσα ἡ ὄψις ὥσπερ ἀπὸ παλιρροίας ὀρᾶν αὐτοὺς ποιήσῃ τὰ ἑαυτῶν κατόπιν, οὕτω καὶ ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος ἄλλως ἑαυτὸν οὐ βλέπει, ἐὰν μὴ ταῖς γραφαῖς ἐγκύψῃ. τὸ γὰρ ἐνταῦθα φῶς ἀνακλώμενον τοῦ καθορᾶσθαι ἐκάστῳ ἡμῶν αἴτιον γίνεται, ἐπεὶ ἀσύνητοί ἐσμεν ἑαυτῶν καὶ ἀπερίοπτοι τῆς κατασκευῆς ὅπερ ἐσμεν καὶ τί ἐσμεν ἀγνοοῦντες. ἀμελέστατα γὰρ ἑαυτῶν διακείμεθα οἱ τῶν προχείρων τῆς γνώσεως καὶ τῶν μικροτάτων τῶν ἐν ἡμῖν γινώσκοντες οὐκ ἔχοντες» [c. 413].

«Σὺ δὲ, εἰ βούλει περὶ Θεοῦ λέγειν τι ἢ ἀκούειν, ἄφες τὸ σῶμα σεαυτοῦ, ἄφες τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις, κατάλειπε τὴν γῆν, κατάλειπε τὴν θάλασσαν, κάτω σεαυτοῦ ποίησον τὸν ἀέρα, παράδραμε ὥρας, καιρῶν εὐταξίας, τὰς περὶ γῆν διακοσμήσεις· ὑπὲρ τὸν αἰθέρα γενοῦ· διάβηθι τοὺς ἀστέρας, τὰ περὶ αὐτοὺς θαύματα, τὴν εὐκοσμίαν αὐτῶν, τὰ μεγέθη, τὰς χρείας ὅσας παρέχονται τῷ παντὶ, τὴν εὐταξίαν, τὴν λαμπρότητα, τὴν θέσιν, τὴν κίνησιν· ὅπως πρὸς ἀλλήλους σχέσεως ἢ ἀποστάσεως ἔχουσι. Πάντα διαβάς τῷ λόγῳ, τὸν οὐρανὸν ὑπερκύψας, καὶ ὑπεράνω τούτου

γενόμενος, μόνη διανοία περίβλεψαι τὰ ἐκεῖ κάλλη, στρατιάς ἐπουρανίους, χοροστασίας ἀγγέλων, τὰς τῶν ἀρχαγγέλων ἐπιστασίας, τὰς δόξας τῶν κυριοτήτων, τὰς προεδρίας τῶν θρόνων, τὰς δυνάμεις, τὰς ἀρχάς, τὰς ἐξουσίας. Διαδραμῶν τὰ σύμπαντα, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἀνανεύσας τοῖς λογισμοῖς, καὶ ἐπέκεινα τούτων τὸν νοῦν ἀνυψώσας, ἐννόησον τὴν θεῖαν φύσιν· ἐστῶσαν, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀπαθῆ, ἀπλῆν, ἀσύνθετον, ἀδιαίρετον, φῶς ἀπρόσιτον, δύναμιν ἄφατον, μέγεθος ἀπεριόριστον, δόξαν ὑπεραστράπτουσαν, ἀγαθότητα ἐπιθυμητὴν, κάλλος ἀμήχανον, σφοδρῶς μὲν τῆς τετρωμένης ψυχῆς καθαπτόμενον, λόγῳ δὲ δηλωθῆναι πρὸς ἀξίαν ἀδύνατον» [c. 465].

«Εἰς δὴ τοῦτον ἄγουσι μὲν Ἱεροὶ Λόγοι, δι' ἀπορρήτων ἡμᾶς ἐκπαιδεύοντες. Ἔως γε μὴν ὑπὸ τῆς ἡλικίας ἐπακούειν τοῦ βάθους τῆς διανοίας αὐτῶν οὐχ οἶόν τε, ἐν ἑτέροις οὐ πάντα διεστηκόσιν, ὥσπερ ἐν σκιαῖς τισι καὶ κατόπτροις [...] Καὶ ἡμῖν δὴ οὖν ἀγῶνα προκεῖσθαι πάντων ἀγῶνων μέγιστον νομίζειν χρεών, ὑπὲρ οὗ πάντα ποιητέον ἡμῖν καὶ πονητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευὴν, καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι» [c. 565-568].

Basilus Caesariensis. Ascetica [Migne, τ. 31].

«Ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων μαθάνομεν, ὅτι τοσοῦτον μὲν οἶδεν ἡ θεόπνευστος Γραφή τῆς ἐπι γνώσεως τὸ ἀπέραντον, τοσοῦτον δὲ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ τῶν θείων μυστηρίων ἐν τῷ παρόντι ἂν ἐφικτον, ἀεὶ μὲν κατὰ προκοπὴν ἐκάστω προστιθεμένου τοῦ πλείονος, ἀεὶ δὲ τοῦ πρὸς ἀξίαν ἀπο λιμπανομένου ἀπάντων, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ τέλειον, ὅτε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται» [c. 677-692].

S. Macarius Aegyptius. Homiliae [Migne, τ. 34].

«Ὡσπερ δὲ οἱ ἕξωθεν ὀφθαλμοὶ προβλέπουσι μακρόθεν τὰς ἀκάνθας, καὶ τοὺς κρημνοὺς, καὶ τοὺς βόθρους· οὕτω καὶ ὁ νοῦς προβλέπει, γρήγορος ὢν, τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως τὰς τέχνας, καὶ τὰς ἐπισκευὰς, καὶ προσφαλίζεται τὴν ψυχὴν, ὡς ὀφθαλμὸς ὢν τῆς ψυχῆς» [c. 528].

Gregorius Nazianzenus. Orationes [Migne, τ. 35].

«ἢ μεγαλειότης, καὶ τὸ ὕψος, καὶ τὸ ἀξίωμα, καὶ αἱ καθαρὰ φύσεις μόλις χωροῦσαι Θεοῦ λαμπρότητα, ὃν ἄβυσσος καλύπτει, οὗ σκότος ἀποκρυφῆ, φωτὸς ὄντος τοῦ καθαρωτάτου καὶ ἀπροσίτου τοῖς πλείοσιν· ὃς ἐν τῷ παντὶ τῷδε, καὶ τοῦ παντός ἐστὶν ἕξω· ὃς καλόν ἐστὶν ἅπαν, καὶ ἄνω παντός καλοῦ· ὃς νοῦν φωτίζει, καὶ διαφεύγει νοῦ τάχος καὶ ὕψος, ὑποχωρῶν ἀεὶ τοσοῦτον, ὅσον καταλαμβάνεται, καὶ ὑπάγων πρὸς τὰ ἄνω τὸν ἐραστήν τῷ φεύγειν, καὶ τῷ οἶον κρατούμενος κλέπτεσθαι» [c. 484]

«Ἐκεῖνος ἐτρέφη μὲν εὐθύς ἐν τοῖς θείοις ἡθεσι καὶ παιδεύμασιν, ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων φιλοσοφῆσας, τοῦ μὴ δοκεῖν παντάπασι τῶν τοιούτων ἀπείρωσ ἔχειν, μηδὲ ἀγνοεῖν ὢν ὑπεριδεῖν ἐδοκίμασεν. Οὐδὲ γὰρ ἠνέσχετο τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ

φιλότιμον ἐν τοῖς ματαίοις ἀσχοληθῆναι, οὐδὲ ταυτὸν παθεῖν τῶν ἀθλητῶν τοῖς ἀπείροις, οἱ τὸν ἀέρα πλείω παίοντες ἢ τὰ σώματα, τῶν ἄθλων ἀποτυγχάνουσι. Καὶ πᾶσαν μὲν Παλαιὰν Βίβλον, πᾶσαν δὲ Νέαν ἐκμελετήσας, ὡς οὐδὲ μίαν ἕτερος, πλουτεῖ μὲν θεωρίαν, πλουτεῖ δὲ βίου λαμπρότητα...» [c. 1088].

Gregorius Nazianzenus. Orationes [Migne, τ. 36]

«Οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογήσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων, παιδευσιν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον· οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομψὸν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων· ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ Χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλον καὶ σφαλερὰν καὶ Θεοῦ πόρρω βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες. Ὡσπερ γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὅσα τούτων, οὐκ ἐπειδὴ κακῶς τινες ἐξειλήφασιν ἀντὶ Θεοῦ τὰ τοῦ Θεοῦ σέβοντες [...] οὕτω καὶ τούτων τὸ μὲν ἐξεταστικὸν τε καὶ θεωρητικὸν ἐδεξάμεθα, ὅσον δὲ εἰς δαίμονας φέρει καὶ πλάνην καὶ ἀπωλείας βυθὸν διεπτύσαμεν· ὅτι μὴ κακὸν τοῦτων πρὸς θεοσέβειαν ὠφελήμεθα, ἐκ τοῦ χειρόνος τὸ κρεῖττον καταμαθόντες, καὶ τὴν ἀσθένειαν ἐκείνων ἰσχὺν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πεπονημένοι» [c.507].

«φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον» [c.25].

Gregorius Nazianzenus. Orationes XXVII- XLV [Migne, τ. 36].

«οὕτως ἀμήχανον τοῖς ἐν σώμασι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων. ἀεὶ γὰρ τι παρεμπεσεῖται τῶν ἡμετέρων, κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὀρωμένων ὁ νοῦς, καὶ καθ' ἑαυτὸν γενόμενος, προσβάλλειν ἐπιχειρῆ τοῖς συγγενέσι καὶ ἀοράτοις. γνώση δὲ οὕτως [...] οὕτω κάμνει ἐκβῆναι τὰ σωματικὰ ὁ ἡμέτερος νοῦς, καὶ γυμνοῖς ὁμιλῆσαι τοῖς ἀσωμάτοις, ἕως σκοπεῖ μετὰ τῆς ἰδίας ἀσθενείας τὰ ὑπὲρ δύναμιν» [c. 41-44].

«Θεόν, ὃ τί ποτε μὲν ἐστὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὔρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὔρη. ἀλλ' εἰ μὲν εὐρήσει ποτέ, ζητεῖσθω τοῦτο καὶ φιλοσοφείσθω παρὰ τῶν βουλομένων. εὐρήσει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὴ τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξει, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθη πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν. καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσαμεθα. τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀπορροὴ πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον, καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα. ὥστε καὶ εἴ τις ἐγνώθῃ θεόν, ἢ ἐγνώκῃ μεμαρτύρηται, τοσοῦτον ἐγνώθῃ, ὅσον ἄλλου μὴ τὸ ἴσον ἐλλαμφθέντος φανῆναι φωτοειδέστερος. καὶ τὸ ὑπερβάλλον τέλειον ἐνομίσθη, οὐ τῇ ἀληθείᾳ, τῇ δὲ τοῦ πλησίον δυνάμει παραμετρούμενον» [c. 48].

«τί δ' ἂν εἴποις περὶ Ἡσαίου, καὶ Ἰεζεκιήλ τοῦ τῶν μεγίστων ἐπόπτου, καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν; ὧν ὁ μὲν τὸν Κύριον Σαβαώθ εἶδε καθήμενον ἐπὶ θρόνου δόξης, καὶ τοῦτον ὑπὸ τῶν ἑξαπτερύγων σεραφίμ κυκλούμενον καὶ αἰνούμενον καὶ ἀποκρυπτόμενον, ἑαυτὸν τε τῷ ἄνθρακι καθαιρόμενον, καὶ πρὸς τὴν προφητείαν καταρτιζόμενον· ὁ δὲ καὶ τὸ ὄχημα τοῦ θεοῦ τὰ χερουβίμ διαγράφει, καὶ τὸν ὑπὲρ αὐτῶν θρόνον, καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ στερέωμα, καὶ τὸν ἐν τῷ στερεώματι φανταζόμενον, καὶ φωνὰς δὴ τινας, καὶ ὀρμάς, καὶ πράξεις, καὶ ταῦτα εἴτε φαντασία τις ἦν ἡμερινή, μόνοις θεωρητῆ τοῖς ἁγίοις, εἴτε νυκτὸς ἀψευδῆς ὄψις, εἴτε τοῦ ἡγεμονικοῦ τύπωσις συγγινομένη τοῖς μέλλουσιν ὡς παροῦσιν, εἴτε τι ἄλλο προφητείας εἶδος ἀπόρητον, οὐκ ἔχω λέγειν· ἀλλ' οἶδεν ὁ τῶν προφητῶν θεός, καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα ἐνεργούμενοι» [c. 52].

«Παῦλος δὲ πειρᾶται μὲν ἐφικέσθαι, οὐπω λέγω τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως, τοῦτο γὰρ ἦδει παντελῶς ἀδύνατον ὄν, ἀλλὰ μόνον τῶν τοῦ θεοῦ κριμάτων· ἐπεὶ δὲ οὐχ εὐρίσκει διέξοδον οὐδὲ στράσιν τῆς ἀναβάσεως, οὐδὲ εἰς τι φανερόν τελευτᾷ πέρας ἢ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας, ἀεὶ τινος ὑποφαινομένου τοῦ λείποντος· ὦ τοῦ θαύματος (ἵνα καὶ αὐτὸς πάθω τὸ ἴσον). ἐκπλήξει περιγράφει τὸν λόγον, καὶ πλουτὸν Θεοῦ καὶ βάθος τὸ τοιοῦτο καλεῖ, καὶ ὁμολογεῖ τῶν τοῦ θεοῦ κριμάτων τὸ ἀκατάληπτον, μονονουχὶ τὰ αὐτὰ τῷ Δαβὶδ φθεγγόμενος, ποτὲ μὲν ἄβυσσον πολλὴν ὀνομάζοντι τὰ τοῦ θεοῦ κρίματα, ἧς οὐκ ἔστι τὴν ἔδραν ἢ μέτρῳ ἢ αἰσθήσει λαβεῖν» [c. 53].

«Φῶς μὲν ὁ Θεός, καὶ φῶς τὸ ἀκρότατον, οὗ βραχεῖα τις ἀπορροή, καὶ ἀπαύγασμα κάτω φθάνον, φῶς ἅπαν, κἂν ὑπέρλαμπρον φαίνεται· ἀλλ' ὀρᾶς, γνόφον πατεῖ τὸν ἡμέτερον, καὶ ἔθετο σκότος ἀποκουφὴν αὐτοῦ, μέσον αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν θεῖς [...] καὶ νοῦς πλησιάση τῷ καθαρωτάτῳ κεκαθαρμένος, καὶ τὸ μὲν ἄρτι φανῆ, τὸ δὲ ὕστερον, ἄθλον ἀρετῆς καὶ τῆς ἐντεῦθεν πρὸς αὐτὸ νεύσεως, εἴτουν ἐξομοιώσεως» [c. 189-192].

«Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ ἔστιν ἀεὶ. Τὸ γὰρ ἦν, καὶ ἔσται, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα, καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὧν ἀεὶ, καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν, ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτον ἔννοιαν, καὶ χρόνου καὶ φύσεως· νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, εἰς ἓν τι τῆς ἀληθείας ἵνδαγμα, πρὶν κρατηθῆναι, φεῦγον, καὶ πρὶν νοηθῆναι, διαδιδράσκον· τοσαῦτα περιλάμπον ἡμῶν τὸ ἡγεμονικόν, καὶ ταῦτα κεκαθαρμένον, ὅσα καὶ ὄψιν ἀστραπῆς τάχος οὐχ ἰσταμένης. Ἐμοὶ δοκεῖν, ἵνα τῷ ληπτῷ μὲν ἔλκη πρὸς ἑαυτὸ (τὸ γὰρ τελέως ἄληπτον, ἀνέλπιστον, καὶ ἀνεπιχείρητον), τῷ δὲ ἀλήπτῳ θαυμάζεται, θαυμαζόμενον δὲ ποθῆται πλέον, ποθούμενον δὲ καθαίρη, καθαῖρον δὲ θεοειδεῖς ἀπεργάζηται, τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῆ, τολμᾷ τι νεανικόν

ὁ λόγος, Θεὸς θεοῖς ἐνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τοὺς γινωσκομένους» [c. 317-320].

Gregorius Nazianzenus. Poemata dogmatica [Migne, τ. 37].

«Ὡς ἄρ' ἔφη, καὶ μοῖραν ἐλὼν νεοπηγέος αἴης, / Χεῖρεσιν ἀθανάτησιν ἐμὴν ἐστήσατο μορφήν, / Τῆ δ' ἄρ' ἐῆς ζωῆς μοιρήσατο. Ἐν γὰρ ἔηκε / Πνεῦμα, τὸ δὴ θεότητος ἀειδέος ἐστὶν ἀπορρώξ / Ἐκ δὲ χοδὸς πνοιῆς τε πάγην βροτὸς ἀθανάτοιο / Εἰκὼν ἢ γὰρ ἄνασσα νόου φύσις ἀμφοτέροισι / Τοῦνεκα καὶ βίοτον τὸν μὲν στέργω διὰ γαῖαν, / Τοῦ δ' ἔρον ἐν στήθεσσι ἐχῶ θείαν διὰ μοῖραν» [c. 452].

Gregorius Nazianzenus. Poemata historica [Migne, τ. 37].

«Μοῦνον ἐμοὶ φίλον ἔσκε λόγων κλέος, οὐς συνάγειραν Ἀντολίη τε δύσις τε καὶ Ἑλλάδος εὐχὸς Ἀθῆναι. Τοῖς ἐπι πόλλ' ἐμόγησα πολὺν χρόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς Πρηνέας ἐν δαπέδῳ Χριστοῦ προπάροισεν ἔθηκα Εἷξαντας μέγαλοιο Θεοῦ λόγῳ, ὅς ῥα καλύπτει Πάντα φρενὸς βροτέης στρεπτόν πολυειδέα μῦθον» [c. 977].

Gregorius Nazianzenus. Poemata quae spectant ad alios [Migne, τ. 37].

«Τοῦτον μὲν ὄντως ὄντα σὸν καὶ γνήσιον / Πλοῦτον φυλάττων σμῆχε τοῖς μαθήμασι, / Βίβλοις ποιητῶν, ἱστορικῶν συγγράμμασι, / Καὶ ταῖς τρεχούσαις ῥητόρων εὐγλωττίαις, / Λεπταῖς τε μερίμναις φιλοσόφων ἀσκούμενος. / Τούτοις δ' ἅπασεν ἐμφρόνως ἐντύγχανε, / Σωφῶς ἀπάντων συλλέγων τὸ χρήσιμον, / Φεύγων δ' ἐκάστου τὴν βλάβην κεκριμένως, / Σοφῆς μελίττης ἔργον ἐκμιμούμενος, / Ἦτις ἐφ' ἅπασιν ἄνθεσιν καθιζάνει, / τρυγᾷ δ' ἐκάστου πανσόφως τὸ χρήσιμον, / Αὐτὴν ἔχουσα τὴν φήσιν διδάσκαλον. / Σὺ δ' ἐκ λογισμοῦ τῶν μὲν ἀφθόνως δρέπον / Τῶν ὠφελούντων εἰ δέ τι βλάβην φέρει, / Συνεῖς τὸ φαῦλον, ὀξέως ἀφίπτασο. / Ὡκύπτερος γὰρ ἐστὶν ἀνθρώποις ὁ νοῦς. / Ὡσθ' ὅσα μὲν αὐτοῖς εἰς ἀρετὴν ἐγκώμια / Ὑμνοῦσιν αὐτὴν ἐγράφη καὶ τοῦμπαλιν / Κακίαν ψέγουσι, ταῦτα σὺ σπουδῆ μαθὼν / Καὶ νοῦν φύλαττε καὶ χάριν τῆς λέξεως. / Ἄ δ' εἰς θεοὺς ἔγραψαν ἐν λήρῳ πλατεῖ, / Μύθους ἀσέμνους, δαιμόνων διδάγματα, / Μύθους, γέλωτος ἀξίους καὶ δακρύων, / Ταῦθ' ὡς βρόχους τε καὶ πάγας ἀποστρέφου. / Ἄμφω δ' ἀναγνοὺς, τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς λόγους, / Θεοὺς γελοίους καὶ ἐρασμίους, / Καταφρόνει μὲν τῶν φιληδόμων θεῶν, / Λόγους δὲ τιμῶν, ὥσπερ ἐξ ἐνὸς φητοῦ, / Καὶ τὰς ἀκάνθας φεῦγε, καὶ ῥόδων δρέπου. / Καὶ τῶν μὲν ἔξω σοὶ λόγων οὗτος νόμος ἄριστος» [c. 1579-1581].

Gregorius Nyssenus. De vita Moysis [Migne, τ. 44].

«ὄπερ μοι δοκεῖ διδάσκειν, εἰ τοῖς ἔξωθεν λόγοις καθομιλοῖμεν ἐν τῷ καιρῷ τῆς παιδεύσεως, μὴ χωρίζεσθαι τοῦ ὑποτρέφοντος ἡμᾶς τῆς Ἐκκλησίας γάλακτος. Τοῦτο δ' ἂν εἴη τὰ νόμιμά τε καὶ τὰ ἔθη τῆς Ἐκκλησίας, οἷς τρέφεται ἡ ψυχὴ καὶ ἀδρύνεται, ἐντεῦθεν τῆς εἰς ὕψος ἀναδρομῆς τὰς ἀφορμὰς ποιουμένη» [c. 329].

Gregorius Nyssenus. De Anima et Resurrectione [Migne, τ. 46].

«Ὡς γὰρ πάντα τὸν κόσμον διὰ τῆς αἰσθητικῆς ἀντιλήψεως ἐπιγινώσκοντες, δι' αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡμῶν ἐνεργείας εἰς τὴν τοῦ ὑπὲρ αἴσθησιν πράγματος καὶ νοήματος ἔννοιαν ὀδηγούμεθα, καὶ γίνεται ἡμῖν ὁ ὀφθαλμὸς ἑρμηνεὺς τῆς παντοδυνάμου σοφίας, τῆς τῷ παντὶ μὲν ἐνθεωρουμένης, τὸν δὲ κατ' αὐτὴν τοῦ παντὸς περιεδραγμένον δι' ἑαυτῆς μηνυούσης· οὕτω καὶ πρὸς τὸν ἐν ἡμῖν βλέποντες κόσμον, οὐ μικρὰς ἔχομεν ἀφορμὰς πρὸς τὸ διὰ τῶν φαινομένων καὶ τοῦ κεκρυμμένου καταστοχάσασθαι. Κέκρυπται δὲ ἐκεῖνο, ὃ ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν νοητὸν τε καὶ ἀειδὲς διαφεύγει τὴν αἰσθητικὴν κατανόησιν» [c. 28].

«μὴ τοῦτο μαθεῖν εἶναι αὐτὸ ὃ καταλαμβάνει ἢ αἴσθησις, μὴ χρῶμα, μὴ σχῆμα, μὴ ἀντιτυπίαν, μὴ βάρος, μὴ πηλικότητα, μὴ τὴν εἰς τρία διάστασιν, μὴ τὴν ἐπὶ τόπου θέσιν, μηδὲ τι τῶν περὶ τὴν ὕλην καταλαμβανομένων ὅλως μηδὲν ἴδη, τί ἄλλο παρὰ ταῦτά ἐστιν» [c. 40].

«Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα γενόμενον διὰ πάντων ἔχει πάντως τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα, νοερὰν τοῦ νοεροῦ, καὶ τοῦ ἀσωμάτου ἀσώματον, ὄγκου τε παντὸς ἀπηλλαγμένον ὥσπερ ἐκεῖνο, καὶ πᾶσαν ἐκφεύγον διὰ σημαντικὴν καταμέτρησιν ὁμοίως ἐκείνῳ· ἄλλο δὲ τι παρ' ἐκεῖνο κατὰ τὴν τῆς φύσεως ιδιότητα. Οὐκέτι γὰρ ἂν εἶη εἰκῶν, εἰ ἐκείνῳ δι' ἀπάντων εἶη ταῦτόν» [c. 41].

Joannus Chrysostomus. Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam [Migne, τ. 57].

«Ἐδει μὲν ἡμᾶς μηδὲ δεῖσθαι τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων βοηθείας, ἀλλ' οὕτω βίον παρέχεσθαι καθαρὸν, ὡς τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς, καὶ καθάπερ ταῦτα διὰ μέλανος, οὕτω τὰς καρδίας τὰς ἡμετέρας διὰ Πνεύματος ἐγγεγράφαι. Ἐπειδὴ δὲ ταύτην διεκρουσάμεθα τὴν χάριν, φέρε κἂν τὸν δεῦτερον ἀσπασώμεθα πλοῦν» [c. 13].

Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam Prophetam [Migne, τ. 70].

«Οὐκ ἂν οἶμαι διαψεύσαιτό τις ἐκεῖνο εἰπὼν περὶ τῶν ἁγίων προφητῶν, ὡς οὐ μόνην ἐδέχοντο τῶν ἐσομένων τὴν γνῶσιν, καταλαμπρύνοντος τὸ χρῆμα αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ ἐνηχοῦντος εἰς νοῦν, ἀλλὰ γὰρ καὶ αὐτῶν ἔσθ' ὅτε τῶν πραγμάτων εἰπὼν ὅτι ἐγίνοντο θεωροί. Ἔοικε τοίνυν ὁ μακάριος προφήτης Ἡσαΐας τοῖς τῆς διανοίας ὄμμασι τὰ κατὰ καιροῦς ἐσόμενα κατὰ τῆς Ἰουδαίας τεθεῆσθαι πάθη» [c. 13].

Cyrillus Alexandrinus. De Incarnatione Domini [Migne, τ. 75].

«Καὶ πρὸς τούτοις, νοῦν ἔδωκεν ἡγεμόνα καὶ κυβερνήτην, σοφίας πληρώσας, τέχνης ἀπάσης καὶ ἐπιστήμης ἐμπλήσας, καὶ λογικὸν ἀπέφηνε τὸ πήλινον ἄγαλμα, καὶ οἰκείαν εἰκόνα πεποίηκε τὸν χοῖκὸν ἀνδριάντα, τὸ ἀρχικὸν καὶ αὐτοκρατορικὸν καὶ δη μουργικὸν τῇ νοερᾷ ψυχῇ καὶ ἀθανάτῳ δωρησάμενος» [c. 1421].

Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum [Migne, τ. 77].

«Ἴσμεν δὲ καὶ τοὺς ὅτι μάλιστα κατοφρωμένου ὑπέρκομπά τε πεφρονηκότας ἐπὶ σοφία κοσμικῇ πολυπραγμονήσαντας μὲν τὰ τοιάδε λεπτῶς, οὐ μὴν καὶ ἀμωμήτως εἰσάπαν· οὐ γάρ τοι τὸ τῆς ἀληθείας αὐτοῖς ἐνήστραψε φῶς [...] καὶ ᾧ ἂν ὁ Υἱὸς ἀποκαλήψῃ» [c. 913].

Leontis Byzantinus. Solutio argumentorum a Severa objectorum [Migne, τ. 86b].

«ὅτι τὸ πάντων μυστηρίων μυστηριωδέστατον, αὐτός ἐστιν ὁ Θεός, ὃς καὶ τοῖς ἀγίοις Σεραφίμ συγκαλύπτεται, πρὸς ὃν, ὡς ὁ μέγας ἔφη Γρηγόριος, καὶ τὰ τῆδε ὀρθῶς μυστήρια· περὶ οὗ δικαίως ἂν σιγήσει μὲν πᾶς λόγος, πᾶσα δὲ νοερά κίνησις παύσεται, εἰς τὸ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν χωροῦσα· τὸ δὲ τῶν τοῦ Θεοῦ κρυφίων ἐμφανὲς μυστήριον, τοσοῦτον παρ' ἐκεῖνό ἐστιν ἐμφανέστερον, καθ' ὅσον ἂν εἰς τὸ ἐμφανὲς τῆς φύσεως τὸ ὑπὲρ φύσιν πρόεισιν. Ἄρα δὲ μόνος ὁ τῆς ὑποστάσεως καὶ οὐσίας ὄρος, ἐπὶ τῆς οἰκονομίας καινοτομεῖται; ἢ καὶ πᾶσα φωνή, καὶ πᾶν ὄνομά τε καὶ ῥῆμα; Καὶ τίς ἀποκλήσις τούτου καὶ μὴ πάντων; ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἔχον φύσιν τοῦτο γε· καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ λόγον, ὡς ὁ μέγας ἔφη Βασίλειος» [c. 1924].

Joannes Climacus. Scala Paradisi [Migne, τ. 88].

«Διάκρισις ἐστὶν ἐν μὲν τοῖς εἰσαγομένοις, ἢ τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἀληθῆς ἐπίγνωσις· ἐν τοῖς δὲ μέσοις ἢ τὸ κυρίως ἀγαθὸν ἐκ τοῦ φυσικοῦ, καὶ τοῦ ἐναντίου ἀπταιστώως διακρίνουσα νοερά αἴσθησις· ἐν τοῖς δὲ τελείοις ἢ διὰ θείας ἐλλάμψεως ἐνυπάρχουσα γνῶσις, ἣτις καὶ τὰ ἐν ἄλλοις σκοτεινῶς ἐνυπάρχοντα τῷ ἑαυτῆς λύχνῳ κατα φωτίζειν ἰσχύουσα. Ἡ τάχα καθολικῶς τοῦτο καὶ ἔστι, καὶ γνωρίζεται ἀσφαλῆς κατάληψις ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ τόπῳ, καὶ πράγματι, ἣτις ἐνυπάρχει μόνοις τοῖς καθαροῖς τῇ καρδίᾳ, καὶ τῷ σώματι, καὶ τῷ στόματι» [c. 1013].

Maximus Abbas. Capita Theologiae et oeconomiae [Migne, τ. 90].

«Εἰ ἡ ζωὴ τοῦ νοῦ ὁ φωτισμὸς ἐστὶ τῆς γνώσεως, τοῦτον δὲ ἢ εἰς Θεὸν ἀγάπη τίκτει καλῶς οὐδὲν τῆς θείας ἀγάπης εἴρηται μεῖζον. Ὄταν τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν Θεὸν ὁ νοῦς ἐκδημῇ, τότε οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τινὸς τῶν ὄντων παντάπασιν ἐπαισθάνεται. Ὑπὸ γὰρ τοῦ θείου καὶ ἀπείρου φωτὸς καταλαμπόμενος, ἀναισθητεῖ πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτοῦ γεγονότα, καθάπερ καὶ ὁ αἰσθητὸς ὀφθαλμὸς πρὸς τοὺς ἀστέρας, τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος. Πᾶσαι μὲν αἱ ἀρεταὶ συνεργοῦσι τῷ νῷ πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα, πλεον δὲ πάντων ἢ καθαρὰ προσευχή· διὰ ταύτης γὰρ πρὸς τὸν Θεὸν πτερούμενος, ἔξω γίνεται πάντων τῶν ὄντων. Ὄταν διὰ τῆς ἀγάπης ὑπὸ τῆς θείας γνώσεως ὁ νοῦς ἀρπαγῇ καὶ ἔξω τῶν ὄντων γενόμενος τῆς θείας ἐπαισθάνηται ἀπειρίας, τότε κατὰ τὸν θεῖον Ἡσαΐαν ὑπὸ ἐκπλήξεως εἰς συναίσθησιν τῆς ἑαυτοῦ ἐρχόμενος ταπεινότητος μετὰ διαθέσεως λέγει τὰ τοῦ προφήτου ῥήματα· Ὡ τάλας ἐγώ, ὅτι κατανένυγμα· ὅτι ἄνθρωπος ὢν καὶ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων, ἐν μέσῳ λαοῦ ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχοντος ἐγὼ κατοικῶ καὶ τὸν βασιλέα Κύριον Σαβαώθ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου» [c. 964 A].

Maximus Abbas. Capita de Charitate [Migne, τ. 90].

«Ὁ μὲν νοῦς κατὰ μόνην τὴν ἔφεσιν ἀγνώστως πρὸς τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν κινούμενος, ζητεῖ μόνον· ὁ δὲ λόγος, τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθεῖς ποικίλως ἐφοδεύων ἐρευνᾷ λόγους. Ζήτησίς ἐστιν ἡ τοῦ νοῦ πρώτη τε καὶ ἀπλῆ πρὸς τὴν ἰδίαν αἰτίαν μετ' ἐφέσεως κίνησις· ἐρεύνησις δὲ ἐστιν, ἡ πρώτη τε καὶ ἀπλῆ τοῦ λόγου περὶ τὴν ἰδίαν αἰτίαν μετὰ τινος ἐννοίας διάκρισις» [c. 1313].

Joannes Damascenus. Expositio Fidei Orthodoxae [Migne, τ. 94].

«τοῦ γὰρ λογικοῦ τὸ μὲν ἐστὶ θεωρητικόν, τὸ δὲ πρακτικόν, θεωρητικὸν μὲν τὸ κατανοοῦν, ὡς ἔχει τὰ ὄντα, πρακτικὸν δὲ τὸ βουλευτικόν, τὸ ὀρίζον τοῖς πρακτοῖς τὸν ὀρθὸν λόγον. Καὶ καλοῦσι τὸ μὲν θεωρητικὸν νοῦν, τὸ δὲ πρακτικὸν λόγον, καὶ τὸ μὲν θεωρητικὸν σοφίαν, τὸ δὲ πρακτικὸν φρόνησιν» [c. 960].