

УДК 141(37-11+4-15) “2/13”
DOI 10.35423/2078-8142.2022.2.1.2

В. Д. Білодід,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу історії філософії України
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: bilodid.vd@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962X>

ПЛАТОНІЗМ ТА АРИСТОТЕЛІЗМ ЯК ДЖЕРЕЛО ВІДМІННОСТЕЙ ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ ХРИСТІЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЙ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА ВІЗАНТІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Стаття друга

У статті досліджується ставлення візантійців до давньогрецької філософії загалом, а насамперед – до вчень Платона і Арістотеля. Показано, що у Візантії, на відміну від Західної Європи, була не одна, а дві філософії, які співіснували поруч одна з одною, як «статті в енциклопедії» (І. Мейєндорф), а саме: антична філософія світських інтелектуалів-гуманістів, з одного боку, парадигмальна для візантійської цивілізації філософія святоотчого православного традиціоналізму – з іншого. Та була «струмком», ця – рікою; та була наскрізь книжною, а ця – досвідною. У статті з'ясовується ставлення до платонізму і аристотелізму в першій з них. У короткому історико-філософському екскурсі простежені вузлові пункти її еволюції та позиції щодо платонізму й аристотелізму ключових постатей візантійського гуманізму – Лева Філософа, Фотія, М. Псела, Варлаама Калабрійського, Г. Пліфона та Вісаріона Нікейського. Доводиться, що Філософом візантійських гуманістів була дуада Арістотель-Платон, а присутньо – все ж Платон. Гуманісти розв'язували це питання, спираючись на неоплатонізм: Платон – вершина філософської мудрості, а Арістотель – шлях

*(«вступні двері») до неї; він – вчитель про «речі природні», а той – про «божественні»; Арістотель – логік і фізик, а Платон – метафізик, а головне – богослов. Платон-богослов вочевидь (для неоплатоніків і гуманістів) вивищується над «небогословом» Арістотелем. Обґрунтовується висновок про платонізм (і неоплатонізм) як про філософський підмурок і візантійського, і ренесансно-італійського гуманізму. Стверджується теза про дві історичні заслуги візантійських гуманістів: 1) збереження *Corpus Platonicum* і *Corpus Aristotelicum* та 2) пересадження в Італію збереженої класичної філософської спадщини, рукописних традицій платонізму, неоплатонізму, арістотелізму включно і «акушерство» в пологах тамтешнього ренесансного гуманізму.*

Ключові слова: Візантія, платонізм, арістотелізм, неоплатонізм, візантійські гуманісти, ісіхазм.

Ця стаття є продовженням попередньої [Див.: 5]. Доцільно ще раз нагадати про спільні для них підмуркові засади.

Антична Греція, як батьківщина європейської філософії, багата визначними мислителями, серед них – двома філософськими геніями – Платоном і Арістотелем. Це символічні постаті, уособлення двох ліній в розумінні філософії, отже – і двох напрямів у її історії: платонічно-софійного та арістотелічно-епістемного (Див.: 24, с. 9–22, 34–76). Σόφια в перекладі з грецької – мудрість, **επιστήμη** – точне наукове знання.

Епістемна філософія наукорозмірна, софійна дружить з наукою, але нею не обмежується, бо *наука це ще не мудрість*. Архімед – це ще не Сократ. Пошук мудрості завжди і скрізь був пошуком Абсолюту, абсолютної істини. Саме цей пошук атрибутивний для софійної філософії і для власне філософії як такої, оскільки її ідея виражена ім'ям, що походить від слів «любов» (φιλία) і «мудрість» (σοφία).

Вчення Платона і Арістотеля – базові у філософських основах середньовічних культур християнського Сходу і християнського Заходу, Візантійської і Західноєвропейської цивілізацій. Творчу взаємодію платонізму й арістотелізму бачимо і там і тут, але – що

власне і є темою дослідження, – це взаємодія з *переважанням* аристотелізму на Заході, платонізму – на Сході. Про «богування» Арістотеля в католицькій Європі, в її схоластиці, йшлося в першій статті, в цій спробуємо розібратися у «хитросплетіннях» ставлення до названих вчень у Візантії.

Це питання обговорювалось і обговорюється багатьма істориками, але принагідно і фрагментарно. У неозорій бібліографії з візантіїстики немає, наскільки нам відомо, окремої, присвяченої саме нашій темі, праці (статті чи монографії). Але є потреба в ній. Зокрема для нас, філософів-україністів. Україна за релігією і досі, а за парадигмальним типом філософування щонайменше до кінця Середньовіччя, – це духовна спадкоємниця Візантії. З'ясування особливостей материнської культури – ключ до глибшого розуміння «дитинної».

Нам потрібно у даному разі не так охопити повноту джерел і досліджень, як зібрати і, мірою сил, узагальнити та концептуалізувати те, що вже напрацювали доступні для нас провідні фахівці-візантіїсти: О. Ф. Лосєв, Ф. М. Успенський, І. Мейєндорф, В. М. Лоський, Г. Острогорський, П. Лемерль, С. С. Аверінцев, Г. М. Хартман, А. П. Каждан, І. П. Медведєв, Я. Н. Любарський, С. Б. Сорочан, Т. А. Сеніна, Ю. П. Чорноморець та ін.

Візантія (як і латинський Захід) могла спиратися у своєму культуротворенні насамперед і головним чином на потенціал двох тодішніх культуротворчих чинників, а саме – християнства і грецької класичної спадщини. Міланський едикт (313 р.) Константина I, скликаний ним Перший Вселенський Собор (325 р.), та антиязичницький едикт (391 р.) Феодосія I поєднали Церкву та Імперію настільки, що християнська релігія стала «надто близько до того, щоб стати державою» [17, с. 261]. Але хоча православ'я опанувало суспільством по горизонталі (всіма сферами життєдіяльності) і по вертикалі (єрархією цінностей колективної свідомості), все ж поруч з релігією тут завжди існував історично і посутньо незалежний від неї *світський елінізм* [Див.: 33, с. 258, 424–425].

Тріумфуюче християнство, відзначає П. Лемерль, зберегло у Візантії старі елінські школи, їх систему освіти та виховання. Приймаючи заходи перестороги, християни зазвичай пристосовувалися в цій сфері до того, що успадкували. Візантійська школа, як не дивно, не перейшла «у відання Церкви» [47, с. 193; Див.: 49, с. 754]. І в «нас немає жодного приводу думати, що освіта, яку отримував юний грек у V столітті, докорінно відрізнялася від тієї, яку він міг би отримати в II столітті», – стверджує П. Лемерль [17, с. 68]. Але й XI ст. мало чим відрізнялося у цьому сенсі від V-го. Курс освіти стало складатися з відомих дисциплін трівіума і кवादріума й закінчувався в школах ритора і філософа [Див.: 6, 383–385; 44]. Гомер, як і в античності, залишався «зразком і наставником майже такою самою мірою, як і Біблія» [48, с. 224]. До 529 р. майже безперешкодно функціонували старі філософські школи, платонівська Академія в Афінах зокрема. Важливим центром збереження й продовження грецької класичної традиції був імператорський константинопольський університет, який був відкритий у 425 р. і проіснував з перервами і у видозмінених формах до пізнього Середньовіччя.

Європейський Захід потерпав від браку грецьких рукописів, а ще більше – від браку їх перекладів на латину. Візантія не знала цих проблем. Античні тексти були завжди під рукою, а мовного бар'єру не було. Проблемаю було їх регулярне відтворення. І хоча каліграфи не залишалися без роботи, імператорські скрипторії далеко не завжди працювали в повну силу. Рукописну спадщину грецької античності вперше вже в Константинополі порятували за Констанція II (337–361) завдяки настирливості філософа й імператорського радника Фемістія. Державним коштом каліграфи переписали тоді з папірусних сувоїв «на пергаменні кодекси всі давні твори, які ще могли зібрати» [17, с. 84]. Серед них – і тексти Платона та Арістотеля. Пізніше, від кінця VIII – початку IX ст., підпорчені часом і користуванням грецькі унціальні рукописи переписали істотно читабельнішим почерком – мінускулом (з відокремленням слів, пунктуацією, наголосами тощо) [Див.: 17, с. 171–175]. Від то-

го часу, вочевидь, вже не бракувало ані замовлень на переписування рукописів, ані їх «перевидань».

Успадкувала Візантія і те, що вважалося *філософським запозитом Античності*, а саме – *неоплатонізм*, тобто платонізм Плотіна (помер у 270 р.) та його послідовників. Тоді ці дві історичні форми платонізму ніхто не розрізняв. Слово «платонізм» виникло десь ближче до середини XVI ст., а слово «неоплатонізм» – лише в XIX ст. [60, с. 30–31]. Неоплатоніки вважали себе «просто платоніками – послідовниками вчення Платона й шанобливими витлумачениками його творів», і якщо й остерігались чогось, то «докорів у введенні новацій, невідомих Платону та іншим мудрецам давнини» [60, с. 32].

Увібравши найцінніше в давньогрецькій філософській думці, неоплатонізм, ясна річ, не оминув і Арістотеля. Відбувається своєрідна переоцінка його спадщини. Те, що в ній не суперечило Платону, Плотін асимілював у «Еннеадах». А в пізніших неоплатонівських школах філософію Стагирита, релятивізуючи її значущість, визнали *продедевтичною, вступною* до вчення «божественного Платона» і його «священних текстів». Спростовуючи випадки Арістотеля проти Платона, неоплатоніки почали систематично коментувати не лише твори вчителя, а і його учня. Це відбувалося почасти вже в Візантії. «Прокл, Дамаскій, Сімплікій та ін., яких зараховують до заключного періоду давньогрецької філософії, належать, – відзначає С. Аверінцев, – також Візантійській філософії» [1, с. 138]. То ж не дивно, що неоплатонічна традиція читання в своїх філософських школах лекцій про Арістотеля до вивчення діалогів Платона (як руху «від простого до складного», від «нижчого до вищого») перейшла і в школи візантійців.

І що ще важливіше, вони переосмислили язичницький неоплатонізм на християнський. Найґрунтовніше це було зроблено в надзвичайно авторитетних *Ареопагітиках*, автором яких вважався (хибно, на думку вчених) безпосередній учень ап. Павла Діонісій Ареопагіт [Див.: Діян. 17:34]. Врешті-решт християнські неоплатоніки стануть «панівною більшістю серед візантійських мислителів»

[59, с. 71], які у Візантії ніколи не були чимось єдиним, бо підсвідомо чи свідомо тяжіли зрештою до протилежних полюсів.

Полюсів, які породжувалися полярністю, вже відомих нам, найголовніших джерел (і складників) візантійської культури, через яких *християнізація* й *елінізація* візантійської свідомості перетворилися на сталі чинники її еволюції продовж усієї візантійської історії. Залежно від граничного переважання одного з них над іншим у свідомості візантійця, він попадав або в панівне середовище, умовно кажучи, «людей Церкви», або в тоненький прошарок носіїв світської вченості, *світських інтелектуалів* і, похідних від них, вже зовсім нечисленних *гуманістів*. Ця соціо-культурна поляризація відбувалася дуже поступово й тривалий час майже не помітно, але все ж неухильно.

Родовою прикметою гуманізму вважається антропоцентризм, принаймні, тяжіння до нього. Його елементи проглядаються і у візантійських гуманістів.

До IX ст. їх не видно. А починаючи з нього і, виразніше, пізніше, в колі інтелектуалів з'являються ті, хто настільки переймалися благоговінням перед антично-елініською культурою, настільки були переконані в неминущості мудрості грецьких філософів, що почали прискорено еволюціонувати в напрямку переорієнтації скоріше на ідеал усебічно освіченого *філософа* (вченого), ніж на вірцевий для християн ідеал *святого*. Ті, для кого ключовим у світогляді, поруч з Богом, ставали *розум і наука*, і взагалі *знання*, а схилення перед Христом безпроблемно суміщалося з визнанням авторитету Платона, Плотіна, Арістотеля. При цьому ці, зазвичай, приховано опонуючі Церкві інтелектуали, симпатизували частіше життєлюбним світським людям, ніж аскетам. І якщо вони відмовлялися від родинного життя заради єднання з Богом, то згадані інтелектуали робили це заради науки, філософсько-філологічних студій, як надихаюче-винагороджуючої самої себе діяльності. Таких завжди, принаймні до останньої чверті XIV ст., було мало, «жменьки». Але вони були. І їх не без підстав назвали «гуманістами». Хоча дискусія щодо коректності цієї номінації продовжується, сам цей термін

широко вживається візантіністами (П. Лемерлем, І. Мейєндорфом, Х. В. Байером, І. Медведєвим та ін.)

У кожному разі, коли взяти таких майже сучасників у XI ст., як ігумен, містик-ісихаст св. Симеон Новий Богослов (949–1022), з одного боку, та визначний філософ-гуманіст Михаїл Псел (1018–1078) – з іншого, то психологічно і світоглядно вони, хоч би як їх називати, є незаперечними протилежностями. Симеон «відкидає будь-яку світську вченість» [26, с. 516], а Псел був з головою занурений у неї і розрізняв дві категорії людей, а присутньо – дві традиції візантійської філософської думки: 1) «тих, хто займається наукою» і 2) тих, хто, засвоївши «наше вчення» (християнство), «нею нехтує і вважає зайвою» [Цит. за: 22, с. 260]. Ці двоє – уособлення двох візантійських філософій. Пізніші століття мали своїх «симеонів» і «пселів» які, як і ці, що квітли у XI ст., народжувалися «не для взаємопорозуміння» (якщо скористатися висловом І. Мейєндорфа).

Хоча схематизуюче спостереження Псела було загалом слушним, реальність нерідко була заплутанішою. І серед людей Церкви, і серед гуманістів (особливо серед них) були ті, що намагалися сидіти на двох стільцях. Так, серед білого духовенства зустрічаємо тих, що схилилися до підміни магістрального для православ'я духовно-досвідного богопізнання властивою гуманістам «зовнішньою вченістю» [Див.: 3, с. 140–141; 15, с. 78–103; 17, с. 298–299]; а серед них – тих, хто штучно «імітуючи мову Платона або Демосфена, замовляючи дуже дорогі копії їх творинь, повторюючи їх космологічні та методологічні ідеї ... водночас залишалися пристрасними прихильниками незмінності церковних устоїв, якими й зумовлювалися анафемування тих самих давніх авторів, й охоче писали цілком православні богословські трактати, що не зачіпали прямо їх гуманістичні інтереси» [25, с. 505–506]. Загалом, ці «такі різні й суперечливі елементи візантійської культури співіснували поруч один з одним, ніби статті в енциклопедії», не утворюючи при цьому «реального синтезу» [25, с. 506].

Відтак, якщо в католицькому Середньовіччі була одна філософія – латинська схоластика, то в православній Візантії – дві: «антична і власне – візантійська» [23, с. 11]. Перша «мала статус або світської науки, або релігійного вільнодумства» [23, с. 330]. Натомість власне візантійською філософією була та, що перебувала у симбіозі з церковною доктриною. Та, що «перетворилася на «служницю богослів'я» приблизно на тисячу років раніше, ніж західні схоласти придумали цей вислів. Та філософія, яка не мала права сама собі формулювати завдання» [23, с. 12], а повинна була звертатися з церковною догматикою.

Розрізняв дві філософії («нижчу» і «вищу») у Візантії й один з її творців, уже згаданий М. Псел. Одну з них він ототожнював з тією, яку вивчали у вищій школі, тобто з античною філософією (дослідженням «природи суцього», «спогляданням сокровеного» тощо), а іншу – з позашкільною, з тією, що спирається на «богонатхненне знання» й розкриває «сокровений зміст нашої науки», тобто християнства. Псел долучався до неї, вникаючи в її витлумачення «у великих отців» [40, с. 81–82].

Нас поки що цікавить лише один аспект цих філософій: їх ставлення до вчень Платона й Арістотеля, до софійного й епістемного типів філософування.

З'ясовуючи це, стикаємося з певними труднощами. Зокрема: за Ігорем Шевченком, науці відомо про 435-х діячів візантійської культури, 91 з яких припадає на XIV ст. [Див.: 30, с. 17]. Далеко не всі вони філософи, але світоглядне самовизначення багатьох з них включало свідоме ставлення до платонізму й арістотелізму. Охопити всіх їх тут неможливо. Гадаю, і непотрібно. Нас цікавлять передусім парадигми, а не емпірична повнота. У кожному ідейному русі є найтипівіші постаті, лідери, ті, в кого інші вчаться й кому наслідують. Передусім на них і зосередимося.

Ця стаття присвячена аналізу нашої проблеми в першій з накреслених вище філософій, найголовнішими носіями якої були, насамперед, гуманісти.

Хоча Візантія час від часу переживала періоди загострення ностальгії за класичним минулим (наприклад, за імператоранеоплатоніка Юліана Відступника), тільки в IX ст. визріло те, що П. Лемерль назвав «першим гуманізмом» [Див.: 17], коли знов, як у IV ст., інтенсивно запрацювали скрипторії й переписали мінускулом тексти Платона, Арістотеля та ін., вчергове відродилася державна вища освіта й почали повноцінно викладати підзабуту за віків Чернечого відродження філософію, і коли розпустився первоцвіт візантійського гуманізму, з'явилися його зачинателі: *Лев Геометр і Філософ* (790/800 – після 869), *Лев Хіросфакт* (близько 840 – після 913) та традиційно згадувані патріарх Фотій (820–891) і Арефа Кесарійський (близько 850–944). «Найвизначнішими» серед них «представниками еліністичного гуманізму й секулярної філософії» сьогодні вважаються двоє перших [46, с. 241].

Лев Філософ очолював університет, вищу школу в Магнаврах, де викладав філософію, поетику, а його учні – інші науки. Учений вивчав усе, «що можна було» тоді вивчати [17, с. 25], уособлюючи собою «перший образ справжньої «людини Відродження» в Візантії» [17, с. 215]. Давньогрецькою культурою він перейнявся настільки, що оточення прозвало його «Еліном». Це знаково. *Візантійський гуманізм зароджується як елінізм*. Учений першим розпочав роботу звірки та виправлення текстів Платона [Див.: 17, с. 247], а очолювана ним Школа стоїть за оновленням текстів як цього філософа, так і ще 32-х давніх авторів (неоплатоніків включно, а, можливо, і низки творів Арістотеля [Див.: 46, с. 11–12, 50]. Лев писав мало і це були не філософські трактати, а, зокрема, епіграми і поема «Йов, або Про безжурність та терпіння» [Див.: 18]. Безжурність перегукувалась у ній з елінізмом, а терпіння – з християнством, а погляди на життя, богопізнання та посмертя променіли платонізмом [Див.: 46, с. 62].

Учень «Геометра і Філософа» Лев Хіросфакт – така сама сонячно-елініська натура, як і його вчитель. Наслідуючи вчителя, Лев теж написав поему, до того ж досить смисловантажену – «Тисячевіршне богослів'я» [Див.: 19]. Воно в нього «ближче до неопла-

тонізму, ніж до отців Церкви», думками яких він у ній послуговується [46, с. 231].

Фотій – велика, але суперечлива особистість. У своїй літературній спадщині [Див.: 45; 56] він найбільше прославився «Бібліотекою» (за авторською назвою, «Списком і перерахуванням прочитаних нами книг, основний зміст яких забажав взнати улюблений наш брат «Гарасій») – рецензіями-анотаціями на 280 творів античних та візантійських авторів. Він безсумнівний класицист за ерудицією, але проблематичний гуманіст за ставленням до елініської класики. Фотій читав і Платона (14 посилань на нього в листуванні [Див.: 9, с. 17] й багаторазові згадування в «Бібліотеці»), і Арістотеля, але, найвірогідніше, не був ні платоністом, ні перипатетиком, «обсмикуючи» тих, хто захоплювався Платоном [46, с. 147], і досить стримано висловлюючись про Стагирита. Позиція Фотія-патріарха однозначна: можна читати і язичників, але істина – виключно в християнстві. Це не гуманізм. Фотій хотів бути і був людиною Церкви. Тому «скрізь» підносив православну правочинність та релігійну вченість, применшуючи вартість світської [Див.: 17, с. 296–297]. Він «сповна скористався можливостями елініської вченості – однак лише в тих межах, у яких вона традиційно вважалась сумісною з благочестям» [46, с. 158; Див. також: с. 131, 140, 146].

Архієпископ Арефа Кесарійський за умонастроєм тяжів до Фотія. Був книголюбом, але й ревнителем православ'я. Замовляв копіювання давньогрецьких авторів, можливо, й творів Платона та Арістотеля [Див.: 17, с. 314–320], але водночас гостро критикував платонізуєче «дисиденство» Лева Хіросфакта [Див.: 46, с. 225].

Доба першого гуманізму – час зародження в культурі нового відправного пункту: ще маловиразної, але життєздатної гуманістичної (чи протогуманістичної) традиції, її дорефлексивного етапу.

Те, що в IX ст. квітло, в XI ст. дало плоди. У цей час античну культуру нібито навіть визнали офіційно [Див.: 21, с. 34], а потім, схаменувшись, почали переслідувати тих, хто намагався перенести ідеї платонізму й методологію арістотелізму в богослів'я.

Саме в цей час виринає, можна сказати, символічна постать *Михайла Псела* (1018–1078) – найвизначнішого, як стверджує Г. Острогорський, візантійського філософа й водночас *першого візантійського гуманіста* [Див.: 32, с. 408]. Ніхто до нього, а може й після нього, не проявив так виразно, як він, світло й тіні візантійського гуманізму. Сучасники сприймали Псела як «диво». Він вражав їх своїм всеохопним енциклопедизмом і, як здавалося, вродженим («без будь-яких зусиль» [40, с. 82]) красномовством, притягував широтою душі, терпимістю й відштовхував аморалізмом спритного царедворця. Скориставшись тодішньою «відлигою» у ставленні до елінізму Псел-гуманіст відвертіше сказав про те, про що наступники промовчать.

М. Псел, як впливає вже з твердження Г. Острогорського, – віха, «кінець і початок». Дорефлексивний протогуманізм IX–X ст. Псел перетворив на відрефлексований, усвідомлений. Він знає, що у нього дві батьківщини: Елада і Візантія. «Якщо уславлена і оспівана Греція, – дивується Псел у листі до товариша, – недостатньо цікава тобі, то що ж може задовільнити тебе в цьому світі?» [Цит. за: 55, с. 14]. Псел розуміє, що для абсолютної більшості візантійців достатньо християнства, а йому цього замало: «Молитвою... – пише він, – я буду старатися досягти Бога», а повернувшись на землю, «крокуватиму за променями науки» [Цит. за: 3, с. 156], Псел розуміє, що православна більшість зневажає науку, а він, одержимий нею, почуває себе прикутим якоюсь «особливою силою» до книг з різних наук і не може відірватись від них [Див.: 3, с. 21]. Псел знає, що агресивна більшість ворогує з філософією елінів, а він, заставши філософію «вмираючою», відроджує її [Див.: 40, с. 80] й філософствує «наодинці» в ці «нефілософські часи» [цит. за: 46, с. 233]. Псел бачив, як дехто з ченців хреститься, коли при них згадували про Платона, а наш гуманіст – це переконаний платонік, який у листі до Ксифиліна, реагуючи на закиди в надмірному захопленні платонізмом, заявляє: «Ні, не віддам Платона!» [39, с. 154]. А у промові «До манкіруючих учнів» стверджує, що йому для народження в науку достатньо «пологів Платона й

Арістотеля, якими я народжуюсь й освічуюсь» [Цит. за: 3, с. 167]. Що не зовсім так. Бо, як повідомляє сам Псел, свою філософську ерудицію він виховав ретельним студіюванням творів Арістотеля, Платона, Плотіна, Порфірія, Ямвліха й кинув якір у «гавані» «незрівнянного Прокла, в якого почерпнув усю мудрість та мистецтво точного мислення» [40, с. 80]. Понад це, Псел вивчав єгипетську і халдейську мудрість і вивищував Гермеса Трисмегіста навіть над Платоном.

Християнство Псела – теж християнство гуманіста. Його важко уявити молитвенником і легко – книжником. Його відданість релігії виглядає інтелектуальною, а науці – палко-сердечною. Бого-слів'я гуманіста [Див.: 41] двоїться: за святоотчим дискурсом про-гдає неоплатонічний [Див.: 61, с. 390].

М. Псел був секретарем і довіреною особою кількох імператорів, що змінювали один одного, і, що важливіше, іпатом, тобто чільником, усіх філософів, та главою філософського відділення (або школи) столичного університету. Свої виклади в ньому, як було заведено ще неоплатоніками, починав з Арістотеля, а закінчував вивченням діалогів Платона. Логіку й методологію Стагірита вважав цілком слухними для шкільного рівня, але недостатніми для повного пізнання істини. Радив від силогістики сходити до «знань надсиллогістичних», до того, що «лежить за межами розуму» [39, с. 155]. Любив містику, написав книжку про демонів (яку пізніше переклав М. Фічіно), тягнувся до мудрості «недоступної логічним доводам», осягаючої «надсущє і надмислиме» [40, с. 81]. Розрізняв, як зазначалось, дві філософії: одну – «для всіх», іншу – «для вибраних», «богонатхнених» [40, с. 82]. Спираючись на християнсько-платонічний світогляд, проявив настільки типово для візантійських гуманістів почуття самоідентичності, що в подальшому мало хто з них вийде за межі наміченого «першим гуманістом».

Похідним від М. Псела був, як він хвалькувато писав імператорові Михаїлу Дукі, «сонм філософів» [16, с. 141], які разом зі своїм учителем «відкрито заявили про свою прихильність античної спадщині, продовжувачами якої вони хотіли бути» [26, с. 515], і за-

снували, як відзначають Г. Д. Сафрей і Л. Г. Вестерінк, «нову школу грецької філософії, цілком просякнуту неоплатонізмом й особливо наснажену Проклом» [Цит. за: 17, с. 312 прим.].

Найвизначнішим після Псела представником цієї школи був його учень і наступник на посаді іпата філософів *Іоан Італ* (1025 – після 1082). Чогось істотно нового порівняно з учителем цей італійський грек нібито не додає. Вибуховий за темпераментом і непереможний у дискусіях, в яких «сперечався як словами, так і руками» [2, с. 173], він, за свідченням цесарівни Анни Комніни, «розкривав молодим людям вчення Прокла, Платона і ... Порфірія та Ямвліха, а головним чином витлумачував охочим праці Арістотеля та його «органон»; цим останнім він особливо хизувався й більш за все займався» [2, с. 174]. Хоча був, поза сумнівом платоніком і вчив про божественну тріаду Платона [Див.: 7, с. 247], про часовий світ як відбиток вічного [Див.: 7, с. 188], про безсмертя та перевтілення душ [Див.: 7, с. 159–161] та ін. Італ наважився на те, що Псел собі не дозволяв, а саме – спробував застосувати ідеї платонізму в богослів'ї. І на основі звинувачувальних процесів у 1077 і 1082 рр. був анафемований (протоколи процесів Див.: 52, с. 1–66; повний текст анафем Див.: 20, с. 862–864; 12, с. 21–22].

Це був перший гучний *конфлікт двох візантійських філософій*, у результаті якого православний традиціоналізм через свою владну інституцію соборно заборонив «античній філософії» гуманістів будь-які спроби вивчати «елінські теорії» та навчати їм не «заради освіти», а з переконання в їх істинності, отже, й здатності поліпшувати навіть церковно-догматичне вчення. Анафемувалися і конкретні платонічні концепції: про ідеї, перевтілення душ, вічності матерії. Анафемі, включення деяких з них у службу Торжества Православ'я унеможливили «будь-яку спробу нового синтезу елінської вченості та християнства після того, що був здійснений отцями IV ст.» [27, с. 546].

Ця кримінальна справа була першою, але не останньою. Церковні гоніння на платонізм призвели до того, що в XII ст. інтелек-

туали переключилися на виправдане потребами шкільної освіти коментування Арістотеля [Див.: 54, с. 16].

А XIII ст. почалося національною катастрофою – захопленням Константинополя хрестоносцями, латинською окупацією і фрагментацією Візантійської Імперії (1204–1261).

«Інтелектуальною домінантою» (Е. Ю. Канаєва) освіченої столичної спільноти початків XIV ст., батьком «світського гуманізму» цього століття [29, с. 672] був великий логофет *Феодор Метохит* (1270–1332). Він є автором праць з астрономії, «Гномічних нотаток» (120-ти коротких есе) та ін. [57]. Метохит – вчитель майбутніх лідерів ворогуючих партій у філософії: Г. Палами (1296–1359) та Никифора Григори (1290 – після 1361). Феодор визнавав заслуги Арістотеля в логіці та природознавстві і дивувався «плутанині» в метафізиці. Писав, що було б ліпше, коли б «Метафізики» Стагирита не було взагалі, або вона б десь запропастилася [Див.: 31, с. 44]. Відтак, у метафізиці та богослів'ї зв'язався з платонізмом.

Прикінцевий вузловий пункт еволюції візантійського гуманізму припадає на бурхливу добу «ісіхастських суперечок» 40–60-х років XIV ст. То був час змін. Час, коли зміцнілі гуманісти атакували підмурково-авангардне вчення церковно-чернечої духовності («власне візантійської філософії») – ісіхазм, його лідера Г. Паламу, остаточно засвідчуючи цим факт існування окремої від них інтелектуальної спільноти. Латентне до цього «протистояння чернецтва і візантійських гуманістів» стає в суперечках XIV ст. «відкритим і конкретним» [26, с. 544].

Нагоді на столичну сцену вийшов ініціатор цих суперечок італійський грек Варлаам Калабрійський (1290–1348), який був, на думку І. Мейендорфа, «блискучим представником грецького гуманізму XIV ст.» [27, с. 562]. Поразка Варлаама в полеміці з Паламою і посмертне анафемування в 1351 р. породили бачення Калабрійця «уособленням всього, що чуже візантійському богослів'ю» [11, с. 3]. Пізніших антипаламістів сучасники часто сприймали вже як «варлаамітів». Сьогодні цей образ намагаються скорегувати, але

все ускладнюється знищенням за рішенням собору 1341 р. чи не найголовніших текстів гуманіста, про зміст яких ми можемо судити лише за «Тріадами...» опонента, Г. Палами.

Варлаам володів і грекою і латиною, вивчав Арістотеля, Платона (мав особистий список творів філософа), стоїків, неоплатоніків, твори патристики, захоплювався Ареопагітиками, був «корифеєм красномовства» (Г. Палама) і швидко став «своїм» при дворі імператора, де все це цінували. Калабрієць – автор астрономічних, математичних праць, богословсько-полемічного трактату «Проти латинян», «Етики згідно зі стоїками» та дрібніших праць.

Нам Варлаам цікавий як обдарований неабиякою силою думки, щирий виразник світоглядно-методологічних позицій візантійського гуманізму.

Пolemіка Варлаама Калабрійського і Григорія Палами була зіткненням *філософа* зі *святим* (тоді ще не канонізованим), пристрасного *науколюбця* – з православним *містиком*, того, хто лише міркував про Бога – з тим, хто, як запевняв, єднався з Богом [Див.: *Тріади* II. 3, 27. Тут і далі посилання за: 34]. Дискутували мислителі з різним рівнем досвіду, свідомості та різною самоідентичністю. Один спирався на раціоналістичне витлумачення філософської та святоотчої традицій, а другий – на інтерпретацію цих традицій у світлі духовного досвіду ісіхастського «ділання», спертого на «христоцентричній і реалістичній містиці» [26, с. 543]. Ця полярність позицій завідомо унеможливлювала узгодження поглядів сторін з приводу широкого кола обговорюваних проблем Боголюдських відносин, можливостей містичного досвіду та пізнання [Див.: 28, с. 653, 654] і здатності людини не лише вірити в Бога, а й знати його.

«Якщо ваш єдиний інструмент – молоток, то кожну з проблем ви будете сприймати як гвіздок», – вчить народна мудрість. Чи не єдиним інструментом пізнання Варлаама (як і гуманістів загалом) був розмірковуючий аналітичний розум, озброєний аристотелівським методологічним інструментарієм. Але й Паламі не бракувало ані аристотелівської логіко-методологічної виучки, ані майс-

терності її застосування аналітичним інтелектом. Палама знав і розумів те, що міг знати і розуміти його опонент, виходячи з його рівня розуму і свідомості, обмеженість якого ісіхаст уже випробував і піднявся на інший рівень. Натомість Калабрієць, не будучи містиком і не переживши ісіхастських теофаній, не знав і не міг сприйняти те, що було неспростовно-достовірним для Палами та ісіхастів і виходило за межі звичної для гуманіста (і більшості людей) когнітивності. Про містичне пізнання Варлаам міг висловлюватися хіба що «теоретично, не демонструючи ані власного досвіду (якого, на нашу думку, не було, ані бажання піддати це питання глибокому розгляду [10, с. 240] Ця епістемологічна асиметрія полемізуючих сторін від початку працювала проти Калабрійця і на користь Палами. Він був цільнішим і послідовнішим, а той – розділеним і суперечливим.

Полеміка Варлаама і Палами просякнута наголошуванням гуманіста на неминущій значущості епістемно-інтелектуального «розуміння», а ісіхаста – на софійно-богопізнавальних потенціях нашого розуму «перевищувати» себе [Див.: *Триади* II. 3, 48] й здобувати «розум Христовий» (1 Кор. 2:16). Тому ісіхаст нехтували старою (язичницькою) філософією взагалі, не надаючи уваги тонкощам відмінностей між Платоном і Арістотелем, а Варлаам прагнув примирити позиції цих філософів [Див.: 10, с. 73]. Тому за платонізмом Калабрійця бовваніє арістотелізм, а за ним – платонізм. За своїм складом розуму Варлаам до смерті залишався філософом-інтелектуалом, який, навіть номінально вивищуючи містичне пізнання над доказово-силлогістичним у богослів'ї, не виходив за межі інтелектуально-дискурсивної когнітивності й сприймався ісіхастами як арістотелік. У похвальному слові Паламі Ніл Кавасила свідчив, що Калабрієць не бачив нічого більшого й вищого за «елінську мудрість та зобов'язуючу силу силлогізмів і тієї істини, що ловиться ними як звір» [4, с. 266].

Методологічна програма гуманіста була нібито складнішою, але то була складність того, хто хитався між різними методологічними парадигмами; складність еkleктика, «що поєднував елементи

аристотелізму, платонізму і стоїцизму», найбільше симпатизуючи при цьому неоплатонізму [II, с. 21–22].

Варлаам вважав, що «до істини даної від Бога апостолам, ведуть і філософські науки» [цит. за: *Триади* II, 1, 5]; давши мудрість «пророкам і апостолам», Господь, наголошує гуманіст, дав і нам «філософські науки, за допомогою яких ми ... шукаємо цю мудрість і знаходимо її» [цит. за: *Триади* II, 1, 4]. Це означало: мудрість, істина одна; пророки здобувають її не так, як філософи, але вона рівно відкрита як тим, так і іншим. Переконливе для гуманіста, сприймалося ісіхастами як хибне. У їхній візії знання філософів десь так відрізняється від знань «богонатхнених пророків і апостолів», як світлячок від сонця [Див.: *Триади* II, 1, 4].

Погляди філософа-гуманіста й святого-ісіхаста, збігаючись у дечому, в головному розминалися до протилежності. За Варлаамом, людині дано знати лише *про* Бога, а за Паламою – і *самого* Бога. Ця розбіжність була результатом задіяння сторонами різного рівня розуму й способів пізнання: переважно епістемного (аристотелістичного) – Варлаамом, софійного (й посутньо, платоністичного) – Паламою. У теорії гуманіст був платоніком, а у способі мислення – перипатетиком.

У суперечках гуманістів та ісіхастів візантійська влада прийняла бік останніх і вражала анафемами найактивніших антипаламітів – Варлаама Калабрійського, Григорія Акіндіна, лідера столичних гуманістів Никифора Григору, Прохора Кідоніса. За рішенням Константинопольського собору 1351 р. ісіхазм став офіційно-загальноправославним ученням. Ця драматична несподіванка для впевнених у перевагах своєї вченості гуманістів сприймалась ними як перемога «чернечого невігластва», паламістської «гнилизни» (Д. Кідоніс) над освіченістю й філософією. Гуманісти були в розпачі. Здавалося, що Візантія відвернулася від них. І вони почали придивлятися до Західної Європи.

Востаннє візантійський гуманізм на платонічно-неоплатонічній основі всеохопним чином проявився в загадковій постагії довгожителів і філософа-реформатора *Георгія Геміста Плі-*

фона (1360–1452). У стратегемах свого філософсько-богословського думання та соціально-політичного реформування [Див.: 38], спрямованих на повернення до засад Античності, він так нагадує «філософа на троні» Юліана Відступника, що здається його черговим «перевтіленням». Цей був «початком», а Пліфон – «кінцем», завершителем елінізації Візантії.

Пліфон був радником деспота Містри, а пізніше – візантійського імператора, і суддею вищого рангу. У середині 90-х років XIV ст. заснував у Містрі школу («Академію», за платонівським взірцем), в якій пройшли вишкіл чимало учнів, зокрема Вісаріон, Іоан Аргіропул, Леонік Халкоконділ, Михайл Апостолій, Дмитро Триволіс та ін. [Див.: 30, с. 63]. Пліфон був «батьком і проводирем усіх», – згадував Вісаріон [14, с. 124].

Філософ жив подвійним життям: публічно – православним, а скроменно – як елінізатор, укорінений у платонізмі й дохристиянсько-сакральних традиціях, що засвідчено його «Компендіумом про вчення Зороастра» та головним твором «Закони». У Пліфоні вирувала інтуїція якоїсь вічної релігії, яку він намагався теоретично відтворити. Гуманіст вірив, що майбутнє – за державністю, просякнутої духом класичної античності, а не християнством або ісламом. Їх приймав за викривлення істинної релігії. Зрештою, вона виявилася у нього, сконструйованим нібито на основі світоглядно-богословської традиції від Зороастра до Платона політеїзмом: «... ми, – наголошує Пліфон, – приєднуємося до тієї думки, яка є найкращою, тобто до Зороастра, з яким дійшли згоди філософи Піфагор та Платон, – до думки, що перевищує всі інші думки точністю ... і до того ж є для нас своєю, вітчизняною» [36, с. 287]. Не забуває Пліфон і про наступників Піфагора і Платона, беручи собі в провідники «найпрославленіших» серед тих, що «вийшли з їх школи» – Парменіда, Тімея, Плутарха, Плотіна, Порфирія, Ямвліха [36, с. 229]. Прихованим від влади божеством філософа був відроджуваний ним Зевс, а проявленим – «розум і наука» [37, с. 299].

Програвши ісіхазму, візантійський гуманізм проявив приховану в його світоглядно-методологічних засадах потенцію «догма-

тичного релятивізму» (І. Мейєндорф) і певної спорідненості з латинською схоластикою.

Уже Варлаам, ображений до глибини душі на візантійську Церкву, подався в Італію, перейшов у католицизм, прийняв сан єпископа і «зрозумів», що Грецька церква є «єретичною» [Див.: 10, с. 187].

Аналогічним, переважно уніатським, шляхом підуть ще 18 візантійських інтелектуалів [Див.: 14, с. 336–337], серед яких і такі відомі гуманісти, як православний митрополит в 1437 р. і папський кардинал в 1439 р. Вісаріон Нікейський (1403–1472) та перший міністр Димитрій Кідоніс (близько 1324–1397). Історія ісіхазму не знає подібних навернень. І ніхто з тих, хто «в темі», не зможе уявити католиком ні Симеона Нового Богослова, ні Паламу, ні будь-кого з істинних ісіхастів.

У пізньовізантійський період у фокусі державної політики був пошук церковної єдності з Римом заради спільної відсічі османській загрозі. Це посилило зв'язки Візантії з латинським світом і привело гуманістів до «перевідкриття Заходу», до їх задивлення в їх культуру, передусім – у схоластику. Піонером у цій справі був згаданий поважний аристократ Д. Кідоніс. Разом із братом Прохором вони переклали на грецьку мову «Суму проти язичників» (1354) і всю, чи більшу частину «Суми теології» Томи Аквіната, а також окремі твори і фрагменти блаженного Августина і Ансельма Кентерберійського, а Д. Кідоніс написав трактат «Захист св. Томи». Цей гуманіст виявив у латинян велике заповзяття «блукати лабіринтами Арістотеля і Платона» й жалкував, що візантійський народ був завжди байдужим до цього і зневажав філософів [48, с. 220]. Епістемно-арістотелівську аргументацію схоластів Д. Кідоніс, який загалом був все-таки платоніком, вважав найпереконливішою [Див.: 35, с. 164]. Розпочате ним продовжили його учні, зокрема перекладач творів св. Томи, Боеція та ін. Мануїл Каліка [докладніше Див.: 65].

Остання чверть XIV – XV ст. – це доба пересаджування візантійсько-античної вченості в Італію, посилення контактів, а далі – і

регулярного спілкування візантійських та італійських гуманістів. Шлях до класичної давнини, зазначає Г. Острогорський, зацікавлення якою стало головною прикметою епохи Відродження, «вів через Візантію», бо саме вона «зберегла античну спадщину і була для людей Заходу єдиним джерелом, що могло вгамувати виниклу в епоху Відродження спрагу грецької культури» [32, с. 31]. Експорт цієї спадщини візантійцями був прологом італійського гуманізму [Див.: 14, с. 403], передумовою його перетворення на власне «культурну течію» [58, с. 100].

Візантійські емігранти дали відчутний поштовх, по-перше, системному вивченню класичної грецької мови в Італії, а по-друге, платонізації тамтешнього гуманістичного руху.

Уже Варлаам, повернувшись в Італію, допомагав Петрарці (травень – листопад 1342 р.) засвоїти ази грецької мови і прищеплював йому інтерес до Платона [Див.: 10, с. 49–50]. А з 1397 р. Флоренція, завдяки Мануїлу Хрисоларі, стала «першим італійським містом, де гуманісти могли регулярно займатися вивченням грецької мови під керівництвом багатобічно освіченого грека» [58, с. 105]. А далі і візантійських учителів і навчаваних ними місцевих гуманістів тільки неухильно більшало. Зрештою, викладання греки проникало у більшість італійських університетів [Див.: 14, с. 358], а в середовищі італійських гуманістів майже не залишилося тих, хто не навчався у візантійських вчених, або не перебував «у контакті з ними... Знання грецької мови стало своєрідним атрибутом італійської вченості, тією якістю, завдяки якій людині відкривався доступ до *studia humanitatis*» [14, с. 411].

Перебравшись у 1439 р. в Італію, Г. Пліфон став «духовним батьком» (Р. Хаусхільд) двох вогнищ класичної вченості, передусім платонізму.

Першим з них був гурток, *товариство вчених* («*Academia Bessarionis*») у Римі, що утворилося навколо візантійського емігранта з 1440 р., учня Пліфона, кардинала-філософа, гуманіста й покровителя гуманістів *Віссаріона Нікейського* [Див.: 43, 50; 51]. Його будинок (скоріше палац) «став своєрідним епіцентром платонічної

експансії, а його багатюще зібрання грецьких рукописів, серед яких найвидніше місце займали твори Платона й платоністів – матеріальною основою цієї експансії» [30, с. 90].

А другим центром була заснована й перебуваюча під опікою Козімо Медічі *Флорентійська Платонівська Академія* (1454/1459–1521), душею якої був найвпливовіший і найпопулярніший мислитель-гуманіст Марсіліо Фічіно (1433–1499). Г. Пліфон полонив своїм платонізмом як згаданого впливового банкіра-мецената (а фактично, правителя Флоренції), якому передав дорогоцінне й рідкісне тоді повне зібрання творів Платона (яке зрештою опинилося в руках М. Фічіно), так і самого Марсіліо, оскільки був його безпосереднім попередником [Див.: 13, с. 347]. М. Фічіно читав твори візантійського гуманіста і «навіть власноруч переписував» [30, с. 90], переймаючись, але на свій лад, задумами Пліфона. Марсіліо почував себе людиною місії й блискуче реалізовував те, що усвідомлював як доручене йому Богом.

Три імені, згадані Еразмом «на початку «Адагій» – Піфагор, Платон, Христос – символізували традицію, непомутнінні витoki якої шукали гуманісти», відзначає О. Кудрявцев [13, с. 268]. У ренесансній Європі, в піку латинському Середньовіччю, гостро затребуваними стали Платон і неоплатонізм. Саме їх вчення претендували тоді «на становище панівного світогляду епохи» [13, с. 424]. На порядку денному стояло завдання зладування християнства саме з платонізмом.

М. Фічіно обожнював Платона і завдяки своїм вражаючим масштабністю перекладам (мовним експертом у деяких з яких був учень Пліфона Л. Халкоконділ) цей флорентієць впровадив в інтелектуальний ужиток італійських гуманістів повний корпус творів Платона (видрукуваний у 1484 р.) і Плотіна (виданий 1492 р.), твори Порфірія, Ямвліха, Прокла, тексти герметичного корпусу (1477 р.), Ареопагітики, «Гімни» Орфея, «Теогонію» Гесіода та ін., написав коментарі до деяких творів Платона і програмно-капітальний трактат «Платонівське богослів'я про безсмертя душі» (1482 р.) [Див.: 53]. М. Фічіно сприймав Платона передусім як бо-

гослова й намагався довести глибинну родинність платонізму й християнства. І Платон, і Христос, на переконання гуманіста, дбали про одне – про спасіння людини [Див.: 13, с. 71, 75, 76]. У питанні про співвідношення вчень Платона й Арістотеля Марсіліо продовжував традицію неоплатонізму і візантійського гуманізму: Арістотель – це «вступні двері» до Платона, шлях від «речей природних» (досліджуваних перипатетиками) до «божественних»; ніхто не досягне «вищі тайни Платона», якщо перед цим не буде посвячений у перипатетичну науку» [Цит. за: 13, с. 285].

М. Фічіно, вочевидь, врахував уроки дискусії, започаткованої у 1439 р. невеликим трактатом Пліфона «Про відмінності між Арістотелем і Платоном» [Див.: 63, 5:112–150]. Лейтмотивними тут були дві думки: про фундаментальну відмінність між їх вченнями і про незрівняно більшу, порівняно зі Стагіритом, наближеність Платона до християнства. Виклична, як і все, що писав Пліфон, розвідка породила жваву й багаторічну дискусію, в якій взяли участь як його опоненти арістотеліки (Георгій Схоларій, Феодор Газа, Георгій Трапезундський), так і однодумці (Михаїл Апостолій, Андронік Каліст). Дотримуючись радикально протилежних позицій, сторони часто підміняли аргументи емоціями (чим найбільше грішив Г. Трапезундський). Найавторитетнішим серед учасників дискусії був Вісаріон Нікейський. Він мудро поєднував реальне вивищення Платона з позірно-серединною позицією. Писав, що любить і Платона, і Арістотеля й дивується їм обом. Радив брати в провідники обох, наголошуючи, однак, на тому, що св. отцям і вчителям «нашої віри» особливо «приятним» було богослів'я Платона. Вісаріон закликає не заперечувати, що «в Платона була якась ідея нашої релігії», яку Творець «повніше... розкрив і з милості своєї очевидніше засвідчив у божественному вченні свого Сина». Вісаріону «зрозуміло, що певні засади істинного богослів'я» беруть початок і начебто походять з Платонових писань» [Цит. за: 13, с. 352]. Так вважав Вісаріон, до нього – Пліфон, після них – М. Фічіно (якому Вісаріон послав свій трактат «Наклепнику Платона»).

Вісаріон зібрав унікальну бібліотеку рукописних традицій платонізму (всі твори Платона, Плотіна, твори Прокла та ін.) та аристотелізму (всі твори Арістотеля й коментарі перипатетиків), що стали базою для пізніших друків. Усі 768 книг (492-і з яких грекомовні) гуманіст передав у 1468 р. Венеції (де вони й досі зберігаються в бібліотеці св. Марка).

«Твоїми трудами Греція переселилась до Риму», – гласить складена Михаїлом Апостолом епітафія на могилі Вісаріона [58, с. 122]. Коло замкнулось. Спочатку Рим поселився в Греції – і виникла Візантія (її Грецька релігія і грекомовна культура), а потім, на новому витку історії, Греція, спільними зусиллями, передусім італійців та візантійців, «переселилась» в Рим – і виникла епоха Відродження й народження Європи Нового Часу. В обох випадках класична Греція відіграла роль закваски, що піднімала хліб культури.

Цього короткого історико-філософського екскурсу, гадаю, достатньо, щоб, спираючись на нього, зробити певні надійні висновки.

Візантія, на відміну від Західної Європи, зберегла в культурі світський сегмент. Успадкувавши грецьку класичну спадщину, античну світську освіту та світську вченість, православна Візантія постійно відтворювала тонкий прошарок носіїв цієї вченості, які з часом, виділили зі свого середовища тих, кого з деякими застереженнями, назвали «гуманістами». Їх родовою прикметою стало світоглядне самовизначення й почуття самоідентичності на основі асиміляції насамперед культури класичного елінізму, але – й християнства. Візантійський гуманіст є учнем Христа й водночас – Платона і Арістотеля. При цьому наука нерідко бере гору на внутрішніх форумах гуманістів над релігією, вчений – над віруючим.

Про силу емоційної прихильності гуманістів до Елади, зокрема до Платона, можна судити, наприклад, з тієї глибокої схвилюваності, яка охопила батька візантійського філотомізму Д. Кідоніса, коли він почув, що з Афону мають принести якийсь рукопис тексту Платона. Смакуючи передбачувану зустріч з твором, гуманіст у за-

хваті пише, що вже наперед ніби обіймає філософа й подумки розмовляє з ним, намагаючись зрозуміти «як він жив, рухався, говорив»; «розпитуючи про Академію і Стою» про те, «чи займається молодь Афін геометрією» і взагалі намагаючись – зауважте – «не пропустити жодного питання щодо тамтешнього життя» [Цит. за: 14, с. 189].

Занурившись у грецьку культуру, у філософську спадщину, гуманісти започаткували й виплекали традицію «візантійської античної філософії» (В. Лур'є). То була «книжна філософія» інтелектуалів-книжників [Див.: 47, с. 195], стурбованих у своїх студіях насамперед накопиченням знань та риторичної майстерності; пильнуючими не так про пошук істини (вже, як вважалося відомої), як про задоволення вченої допитливості. У цих гуманістах було багато чого від архіваріусів і замало від творців, пов'язаних з життям. *Вони були філософами в країні, де в пошані були святі*; де, як з боєм визнавав Д. Кідоніс, «немає нічого ганебнішого, ніж філософ» [Цит. за: 48, с. 220]. Це були філософи, які, за І. Медведєвим, «не внесли нічого особливо нового» у філософію [30, с. 214]. Їм майже завжди бракувало оригінальності думки, яка була там «ніби вигнана» [4, с. 181]. Усі твори одного з найвизначніших серед них, М. Псела, за винятком ораторських, – це компіляції [Див.: 4, с. 181].

Почасти це можна пояснити пануванням християнства, Церкви й зовсім іншої філософії, яку ототожнювали з чернечо-ісіхаським способом життя [Див.: 17, с. 452]. Візантієць міг читати й вивчати все, що завгодно, але приймати за істину – лише те, що збігалося з церковно-православним уявленням про Бога, світ та людину. «Звідси, – зазначають дослідники, – виник християнський спосіб тлумачення Платона, Арістотеля та інших філософів, за яким виходили не з внутрішньої логіки тексту та ідей, вкладених у нього автором, а з бажання тлумача побачити в тексті потрібні йому самому думки, щоб погодити твір давнього автора зі вченням отців Церкви та Біблією: важливим було саме «богооткровенне вчення», а не те, що насправді було на думці давніх філософів. Ан-

тичних філософів вивчали не для того, щоб прийти до якогось нового розуміння істини, світу та історії, а щоб уміти висловлювати на технічній філософській мові вже відкриту і, як вважалося, непорушну християнську істину; все, що цій істині суперечило, вважали за краще не помічати або засуджувати» [64, р. 279. Цит. за: 46, с. 234]. Вивчати та викладати філософію за таких умов не означало бути власне філософом, який не обмежується тим, що говорить про Платона й Арістотеля, а розмірковує *разом* з ними [Див.: 64, р. 286; 46, с. 235].

Оскільки гуманіст часто не міг бути істинним філософом, то був, зазвичай, *філософствуючим ритором*. Якщо не можна було вільно заглиблюватися в думку грецьких мислителів, то залишалося любитися їх мистецтвом слова. Риторіку реабілітував Арістотель, Платон вважав її мистецтвом підміни істини ілюзіями. Візантійці пішли за Стагіритом. Термін «ритор» і «філософ» були у свідомості певних кіл майже синонімами [Див.: 30, с. 38]. В одному з листів М. Псел повідомляє, що повсякчас тримає в руках дві книжки: «одна – риторична, інша – філософська» [Цит. за: 4, с. 144]. Хіба не логічно, питав ще Фотій, «щоб учні Слова користувалися належним (з погляду риторіки. – В. Б.) словом?» [56, с. 173].

Візантійці, зазначає І. Шевченко, «володіли особливою й унікальною здатністю насолоджуватися вислуховуванням повідомлень, позбавлених жодного змісту» [Цит. за: 35, с. 60]. Д. Кідонісу довелося, на прохання імператора, перечитувати йому «знов і знов вподобані ним звороти» Тарханіота, і це продовжувалося так довго, що цей перший міністр «навіть втопився» [35, с. 59]. Непересічне красномовство нерідко винагороджувалося посадами [Див.: 14, с. 142], і деколи – високими.

Але хоча Арістотель був автором важливої для візантійців «Риторіки»; хоча він – базовий автор у шкільній освіті; хоча, почасти із цієї причини інтелектуали примножували коментарі на його твори й учбові посібники «за Арістотелем» (чим особливо прославився Никифор Влемід); хоча, на думку зовнішнього спостерігача, Арістотеля знали у Візантії більше, ніж Платона й учень нібито був

авторитетнішим від учителя, насправді, з погляду зсередини візантійської культури, філософська ситуація виглядає істотно іншою, а у дечому – прямо протилежною.

Візантія не знає латинсько-схоластичного феномена Філософа. Маючи доступ до творів Платона, Арістотеля та інших давньогрецьких філософів, тут розуміли, що ці двоє – генії; що можна уподобати одного з них більше від іншого, але не можна його («іншого») відкинути. Тому, умовно кажучи, «Філософом» візантійських гуманістів номінально була *дуада Арістотель-Платон*, а посутно – все-таки Платон. Грецькі гуманісти цілком органічно успадкували в цьому відношенні позицію грецьких неоплатоніків (деякі з яких перейшли з пізньої Античності в ранню Візантію). І ті й інші бачили Платона вершиною філософської мудрості, а Арістотеля – провідником до її дверей; Арістотеля – вчителем про «речі природні», а Платона – про «надприродні», «божественні»; Арістотеля – логіком і фізиком, а Платона – метафізиком і богословом, навіть передусім – богословом. Бог у Платона – Творець, а у Арістотеля – «першодвигун» (отже, «Механік»). Ні Псел і Італ, ні Варлаам Калабрійський і Никифор Григора, ні Г. Пліфон і Вісаріон Нікейський не приймали Арістотеля за ланку в ланцюгу вчителів базової для гуманістів богословської традиції, за означенням Г. Пліфона, «від Зороастра до Платона». А оскільки саме богослів'я увінчувало драбину сходження до Істини, то *Платон-богослов вочевидь вивищується над Арістотелем «не богословом»*. Його ніхто не вважав конкуруючим із християнством. Натомість Платона Псел напівприховано, а Пліфон і Вісаріон відкрито приймали за філософсько-богословського предтечу Христа.

Відтак, як слушно наголошують візантиністи, *філософською основою візантійського гуманізму є насамперед платонізм (неоплатонізм)*, а допоміжно-службово – арістотелізм. Платонізм і арістотелізм є підмурковими філософськими вченнями і в італійському гуманізмі. «Вигодувана» передусім Арістотелем (із застосування елементів платонізму) схоластика – це не гуманізм. І ренесансні діячі були скоріше її ворогами, ніж друзями. М. Фігіно, як ніх-

то тоді, зрозумів духовно-відроджуючу значущість філософської спадщини Платона-Плотіна як для світогляду, так і для способу життя гуманістів.

Візантійці, судячи з усього, не оцінили основний філософсько-богословський твір Стагирита – його «Метафізику». Своєю суцільністю і, за відгуками, «плутаністю», вона приводила естетично-риторично налаштованих гуманістів у розпач і скоріше компроментувала Арістотеля в їх очах, ніж звеличувала. Ф. Метохит, як пам'ятаємо, вважав, що було б краще, коли б цього твору взагалі не існувало. Але в Арістотеля були й інші трактати, за які його всі шанували, хоча любили – лише люди з особливим складом розуму. Натомість Платон – улюбленець усіх гуманістів першого ряду й абсолютної більшості – другого. Філософа, крім усього іншого, любили за художність текстів, за «горність» думок і поривань і просто за те, що він не Арістотель, а зовсім інший – напружуючий не лише інтелект, а й пробуджуючий духовно, зворушуючий душу, потаємні глибини серця.

Візантійські гуманісти – це *платоніки за світоглядом, але арістотеліки за логікою й способом мислення*. І як могло бути інакше, коли врахувати, що Платон – родоначальник європейського містицизму, а жоден з цих гуманістів не був містиком, дехто ж, як Варлаам і Никифор Григора, навіть спростовували містиків. Правда, Псел, Никифор Григора, Пліфон захоплювалися Гермесом Трисмегістом; Псел читав «потаємні книги» і шукав мудрості «недоступної логічним доводам» [40, с. 81], але, як сам зізнався, далеко на цьому шляху не зайшов. І як міг шанувальник *«стилю Платона й Демосфена»* (мовний штамп Д. Кідоніса) мислити як Платон, якщо він вважав вище знання (тобто, власне знання) невимовним? Візантійські гуманісти чули про недискурсивний, містичний спосіб пізнання, але не володіли ним і свідомо вибрали епістемно-раціональне пізнання. Містичне пізнання (так би мовити, «внутрішній платонізм») – прерогатива полярної щодо гуманізму гілки візантійської філософії.

Візантійський гуманізм – це гуманізм в умовах, як вважається, непохитності (принаймні до XV ст.) середньовічної моделі свідомості. Тому гуманісти, які свідомо або підсвідомо розмивали її, ніколи не почували себе «першими». Вони завжди були «другими» після тих, хто був, як гадали, опорою цієї моделі – чернецтва, святооточого традиціоналізму церковно-чернечої духовності, що переконливо засвідчили підсумки гуманістично-ісіхастських суперечок 40–60-х років XIV ст. Гуманізм у Візантії тривалий час був «струмочком», пізніше – чимось повноводнішим, але ніколи тією могутньою рікою, якою був православний традиціоналізм. Тому, як відзначає І. Мейєндорф, даремними були спроби гуманістів пробити мури християнсько-теократичної «твердині візантійської цивілізації», а відтак – і створити реальний синтез, «породити культурну революцію подібну італійському Відродженню» [25, с. 505–506].

Візантійські гуманісти заслужили нашу вдячність принаймні за два своїх історичних звершення.

По-перше, за збереження грецької класичної спадщини. Є всі підстави стверджувати, що чи не найціннішими пам'ятниками візантійського платонізму й аристотелізму гуманістів були манускрипти творів Платона і Арістотеля, *Corpus Platonicum* і *Corpus Aristotelicum* [Див.: 16, с. 171], повноцінне збереження яких було б неможливим без тих, хто перетворив учення цих філософів на складник власного світогляду й способу життя, відтак – і живої культури.

По-друге, за те, що гуманісти й справді, як сказано в епітафії Вісаріону, перенесли цю збережену ними грецьку класичну спадщину в «Рим» і були в Італії в певному сенсі акушерами пологів ренесансного гуманізму. Знаменно, що тамтешні гуманісти визнали візантійських за «своїх», засвідчуючи цим їх світоглядну спільність із собою. Серед учасників Флорентійської Платонівської Академії бачимо грецьких гуманістів, а в колі вченого товариства Вісаріона в Римі – гуманістів Італії. Ті й інші виявилися однодумцями, товаришували й вчилися одні в одних.

Влившись у західноєвропейську культуру, візантійська антична філософія гуманістів залишилась майже невідомою на Русі і взагалі для православних народів Східної Європи, які, разом з балканськими слов'янами, пережили свого роду «православне Відродження» під впливом іншої, альтернативної гуманістам, «власне візантійської філософії», про яку йтиметься в останній розвідці цього «тричасткового» циклу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Византийская философия. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 138–144.
2. Анна Комнина. *Алексиада* / пер. с греч., предисл. Я. Н. Любарского. СПб. : Алетея, 1996. 704 с.
3. Безобразов П. В. [Рецензия] Ф. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892; Ф. Успенский. Синодик в неделю православия. Одесса, 1883. *Византийский временник*. 1896. Т. 3, вып. I. С. 125–150.
4. Безобразов П. В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. *Две книги о Михаиле Пселле*. СПб. : Алетея, 2001. С. 12–181.
5. Білодід В. Д. Платонізм і аристотелізм як джерело відмінностей внутрішньої форми християнських традицій Західної Європи та Візантії доби Середньовіччя. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. Вип. 2. Т. I. С. 111–139.
6. Гукова С. Н. Школы и образование в поздней Византии. *Культура Византии, XIII – первая половина XV в.* / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М. : Наука, 1991. С. 395–411.
7. Иоанн Итал. *Апории* / вст. ст. и пер. с греч. А. Е. Карначев. СПб. : «Своё издательство», 2013. 312 с.
8. Каждан А. П. *Никита Хониат и его время* / подготовка к изд. Я. Н. Любарского, Н. А. Белозеровой, Е. Н. Гордеевой; пред. Я. Н. Любарского. СПб. : «Дмитрий Булавин», 2005. 544 с.
9. Каждан А. П. *История Византийской литературы (850–1000 гг.) Эпоха византийского энциклопедизма* / пер. с англ.

Д. Р. Абдрахмановой, С. Э. Анреевой, В. Г. Герцик, М. Л. Кисиелира, В. В. Федченко, Д. А. Черноглазова. СПб. : Алетейя, 2012. 376 с.

10. Канаева Э. Ю. *Богословское наследие Варлаама Калабрийского: Опыт реконструкции на основе сохранившихся сочинений*. Дис. на соиск. уч. ст. кандидата теологии. М., 2019. 268 с.

11. Канаева Э. Ю. *Богословское наследие Варлаама Калабрийского: опыт реконструкции на основе сохранившихся сочинений*. Автореферат дис. канд. теологии. М., 2020. 30 с.

12. Карначёв А. Е. Иоанн Итал: философ пред судом Церкви. Иоанн Итал. *Апории* / вст. ст. и пер. с греч. А. Е. Карначёва. СПб. : «Свое издательство», 2013. С. 14–39.

13. Кудрявцев О. Ф. *Флорентийская Платоновская Академия (Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии)* / изд. 2-е, испр., доп.; отв. ред. Л. М. Брагина. М. : ЛУМ, 2018. 474 с.

14. Куш Т. В. *На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии*. Екатеринбург : Изд. Уральского ун-та, 2013. 456 с.

15. Лебедев А. П. *Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в X в XI веках: от конца иконоборческих споров в 842 г. до начала крестовых походов – 1096 г.* / 3-е изд., испр., доп. СПб. : Изд. Олега Абышко, 2012. 336 с.

16. Лебедев А. П. Аристотелизм. *Новая Философская Энциклопедия*: в 4-х т. М. : Мысль, 2010. Т. I. С. 171–173.

17. Лемерль П. *Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века* / вст. ст. и пер. с фр. Т. А. Сениной (монахини Кассии). Изд. 2-е, испр. СПб. : Изд. проект «Квадриум», 2017. XIV + 482 с.

18. Лев Математик и Философ. *Сочинения* / пер. с греч., вст. ст., ком. Т. А. Сениной. СПб. : Алетейя, 2017. 154 с.

19. Лев Хирсофакт. *Сочинения* / пер. с греч., вст. ст., ком. Т. А. Сениной (монахини Кассии). СПб. : Алетейя, 2017. 284 с.

20. Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии* / общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1993. 959 с.

21. Любарский Я. Н. Предисловие. Анна Комнина. *Алексиада* / пер. с греч. Я. Н. Любарский. СПб. : Алетейя, 1996. С. 5–51.

22. Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма / изд. 2-е, испр., доп. *Две книги о Михаиле Пселле*. СПб. : Алетейя, 2001. С. 183–541.

23. Лурье В. М. *История византийской философии. Формативный период*. СПб. : Аxiома, 2006. XX + 553 с.

24. Майоров Г. Г. *Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические*. М. : Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
25. Мейендорф И., протопр. Духовные тенденции в Византии в конце XIII и начале XIV веков. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 496–514.
26. Мейендорф И., протопр. Начало исихастских споров. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 515–545.
27. Мейендорф И., протопр. Горе-богослов единства XIV века: Варлаам Калабрийский. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 546–563.
28. Мейендорф И., протопр. Верен ли термин «исихазм»? Заметки о религиозной идеологии XIV столетия. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 652–663.
29. Мейендорф И., протопр. Византийское общество и культура в XIV столетии: круг религиозных проблем. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная Тайна: Статьи по богословию* / пер. с англ., фр.; М. : Эксмо: Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 664–682.
30. Медведев И. П. *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* 2-е изд., доп. СПб. : Алетей, 1997. 340 с.
31. Невзорова М. В. Антропологические взгляды Феодора Метохита и их истоки. *Идеи и идеалы*. 2014. № 4 (22). Т. 2. С. 41–47.
32. Острогорский Г. А. *История византийского государства* / пер. с нем. М. В. Грацианского; ред. П. В. Кузенкова. М. : Сибирская Благовонница, 2011. 895 с.
33. Пападокис А., Мейендорф И., протопр. *Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг.* / пер. с англ. А. В. Левенского, У. С. Рахновской, А. А. Чеха. М. : Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. Ун-т, 2010. 630 с.
34. Палама Г. *Триады в защиту священно-безмолствующих* / пер., посл., ком. В. Вениаминова. М. : Канон, 1995. 384 с.
35. Поляковская М. А. *Портреты византийских интеллектуалов*. Три очерка. Екатеринбург : Изд. Уральского ун-та, 1992. 256 с.

36. Плифон Г. Г. Сочинение Плифона о «Законах». Медведев И. П. *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* 2-е изд., доп. СПб. : Алетейя, 1997. С. 221–290.
37. Плифон Г. Г. О Добродетелях. Медведев И. П. *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* 2-е изд., доп. СПб. : Алетейя, 1997. С. 291–300.
38. Плифон Г. Г. Речи о реформах / пер. и пред. Т. Г. Горянова. *Византийский Временник.* 1953. Т. 6. С. 313–334.
39. Пселл М. Письмо монаху Иоанну Ксифилину, ставшему патриархом / пер. Т. А. Миллер. *Памятники византийской литературы IX–XIV вв.* / отв. ред. Л. А. Фрейберг. М. : Наука, 1969. С. 154–155.
40. Пселл М. *Хронограф* / пер., ст., прим. Я. Н. Любарского. М. : Наука, 1978. 320 с.
41. Пселл М. *Богословские сочинения* / пер. с греч., пред. и прим. архим. Амвросия (Погодина). СПб. : РХИ, Летний Сад, 1998. 384 с.
42. Рязанов П. А. *Роль греко-византийской интеллигенции в становлении гуманистической культуры в конце XIV–XV века.* Автореф. канд. истор. н. Нижний Новгород, 2007. 23 с.
43. Садов А. *Виссарион Никейский, его деятельность на Ферраро-Флорентийском Соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма.* СПб., 2018. 266 с.
44. Самодурова З. Г. Школы и образование. *Культура Византии.* Т. 2. *Вторая половина VII–XII вв.* / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М. : Наука, 1989. С. 366–400.
45. Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. *Антилатинские сочинения* / пер. с древнегреч. Д. Е. Афиногенова, Л. В. Кузенкова. М. : Общецерк. аспирант. и докторант. им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 248 с.
46. Сенина Т. А. (монахиня Кассия). *Эллинизм в Византии IX века.* СПб. : Алетейя, 2018. 266 с.
47. Сенина Т. А. (монахиня Кассия). Афины versus Иерусалим? Отношение к научному знанию в Византии. *Вестник Волгоградского государственного Университета.* Сер. 4. История. Религиоведение. Междун. отношения. 2017. Т. 22. № 5. С. 192–204.
48. Сорочан С. Б. *Византийские парадигмы быта, сознания, культуры.* Учеб. пособие. Харьков : Майдан, 2011. 952 с.
49. Скабаланович Н. А. Византийская наука и школы XI века. *Христианское чтение.* 1984. № 5–6. С. 730–770.

50. Удальцова З. В. Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии. *Византийский Временник*. 1973. С. 81–88.
51. Удальцова З. В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского. *Византийский Временник*. 1976. Т. 37. С. 74–97.
52. Успенский Ф. Н. Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси. *Известия русского археологического института в Константинополе*. Т. 2. Одесса : «Экономическая типография», 1897. С. 1–66.
53. Фичино М. *Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах* / пер. с лат. А. Я. Тынова. СПб. : Владимир Даль, 2020.
54. Фрейберг Л. А. Античное наследие в византийскую эпоху. *Античность и Византия*. М. : Наука, 1975.
55. Фрейберг Л. А. [Предисловие]. *Памятники византийской литературы IX–XIV вв.* / отв. ред. Л. А. Фрейберг. М. : Наука, 1969. С. 9–38.
56. Фотий, св. патриарх. *Избранные трактаты из «Амфилохий»* / пер., сост., ст. Д. Е. Афиногенова и Л. В. Кузенкова. М. : Индрик: Синод. Б-ка Моск. Патриархата, 2002. 208 с.
57. Феодор Метохит. *Слово о нравственных проблемах, или Об образованности* / пер. с древнегреч. вст. ст. Д. М. Макарова; ком. Я. Попелоиса, Д. М. Макарова. СПб. : Дмитрий Буланин, 2020. 256 с.
58. Хартман Г. М. Значение греческой культуры для развития итальянского гуманизма. *Византийский Временник*. 1959. Т. 15(40). С. 100–124.
59. Чорноморець Ю. П. *Візантійський неоплатонізм. Від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схоларія*. Київ : Дух і Літера, 2010. 568 с.
60. Шичалин Ю. А. История античного платонизма. В институциональном аспекте. М. : ГЛК, 2000. 439 с.
61. Шукин Т. А. «Православное» богословие Михаила Пселла и его учение о Троице. *EINA1. Проблемы философии и теологии*. 2012. Т. 2. С. 389–406.
62. Beck H.-G. Theodoros Metochites. *Die Krise des bizantischen Weltbildes* 14. Jahrhundert. München, 1952. 146 s.
63. Georgios Gemistos Plethon. *Politik. Philosophie und Rhetorik im Spätbyzantinischen Reich (1355–1452)* / über. und erl. von Wilhelm Blum; Ed. A. Hiersmann. Stuttgart, 1988. VI+213 s.
64. Gutas D., Siniosoglou N. Philosophy and «Byzantine philosophy». *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. A. Kaldellis and N. Siniosoglou. Cambridge, 2017. P. 271–295.

65. Papadopulus S. G. Thomas in Bizanz. *Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Bizanz zwischen 1354 und 1453*. Vol. 49. *Theologie und Philosophie*. Jahrgang, Heft 1/3, 1974. S. 274–304.

REFERENCES

- Averintsev, S. S. (2006). Byzantine philosophy. Averintseva, N. P. & Sigov K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary* (pp. 138-144). Kyiv. [In Russian].
- Komnina, Anna. (1996). *The Alexiad* (p. 704). St. Petersburg. [In Russian].
- Bezobrazov, P. V. (1892). [Review] F. Uspensky. Essays on the history of Byzantine education. SPb.; F. Uspensky. Synod for the week of Orthodoxy. (pp. 125-150). Odessa, 1883. 1896. Vol. 3, issue. I. *Byzantine Almanac*. [In Russian].
- Bezobrazov, P. V. (2001). Byzantine writer and statesman Michael Psellos. *Two books about Michael Psellos* (pp. 12-181). SPb. [In Russian].
- Bilodid, V. D. (2021). Platonism and Aristotelianism as a source of the differences between internal forms of Western European and Byzantine christian traditions in the Middle Ages. *Multiversum. Philosophical almanac. 2, Vol. 1*, 3-139 [In Ukrainian].
- Gukova, S.N. (1991). Schools and education in late Byzantium. Culture of Byzantium, XIII – the first half of the XV century. (pp. 395-411). G. G. Litavrin (Ed.). Moscow. [In Russian].
- Italus, John. (2013). The Aporia (p. 312). A. E. Karnachev (Transl.). SPb. [In Russian].
- Kazhdan, A. P. (2005). Niketas Choniates and his time. (p. 544). Lubarsky Ya. N., Belozarov N. A., Gordeev E. N. & Lubarskiy Ya. N. (Eds.). SPb. [In Russian].
- Kazhdan, A. P. (2012). History of Byzantine literature (850–1000). Epoch of Byzantine encyclopedism. SPb. [In Russian].
- Kanaeva, E. Yu. (2019). The Theological Heritage of Barlaam of Calabria: Experience of Reconstruction on the basis of preserved works. Moscow. [In Russian].

- Kanaeva, E. Yu. (2020). *The Theological Heritage of Barlaam of Calabria: Experience of Reconstruction on the basis of preserved works*. Moscow. [In Russian].
- Karnachev A. E. (2013). John Italus: Philosopher in front of court of the Church. John Ital. *The Aporia*. (pp. 14-39). A. E. Karnacheva (Transl.). SPb. [In Russian].
- Kudryavtsev, O. F. (2018). Florentine Platonic Academy (Essay on the history of the spiritual life of Renaissance Italy). Moscow. [In Russian].
- Kush, T. V. (2013). At the decline of the empire: the intellectual environment of late Byzantium. Yekaterinburg. [In Russian].
- Lebedev, A. P. (2012). *Essays on the internal history of the Byzantine-Eastern Church in the 10th and 11th centuries: from the end of the iconoclastic disputes in 842 to the beginning of the crusades – 1096*. SPb. [In Russian].
- Lebedev, A. P. (2010). Aristotelianism. New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes. (pp. 171-173). Vol. I. Moscow. [In Russian].
- Lemerl, P. (2017). Byzantine humanism, the first phase. Remarks and notes on education and culture in Byzantium from the beginning to the 10th century. T. Senina (Transl.). SPb. [In Russian].
- Leo the Mathematician (or the Philosopher). (2017). *Works*. T. A. Senina (Transl.). SPb. [In Russian].
- Leo Choïrosphaktes, (2017). *Works*. T. A. Senina (Transl.). SPb. [In Russian].
- Losev, A. F. (1993). *Essays on ancient symbolism and mythology*. Takhogođi, A. A. & Makhankov, I. I. (Eds.). Moscow [In Russian].
- Lyubarsky, Ya. N. (1996). Foreword. Anna Komnene. *The Alexiad*. (p. 5-51). I. N. Lyubarsky (Transl.). SPb. [In Russian].
- Lyubarsky, Ya. N. (2001). Michael Psellos. Personality and creativity. On the history of Byzantine pre-humanism. Ed. 2nd, corrected, add. *Two books about Michael Psellos*. (pp. 183-541). SPb. [In Russian].
- Lourié, Basil. (2006). *History of Byzantine Philosophy. formative period*. St. Petersburg.
- Mayorov, G. G. (2004). Philosophy as a search for Absolute. Theoretical and historical Experiences. Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Spiritual trends in Byzantium at the end of the 13th and beginning of the 14th centuries. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology*. F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Beginning of hesychast controversy. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 515-545). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Unfortunate theologian of unity of the XIV century: Barlaam of Calabria. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 546-563). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Is the term “hesychasm” correct? Notes on the religious ideology of the 14th century. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 652-663). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Meyendorff, I., rev. (2013). Byzantine society and culture in the XIV century: religious problems. Meyendorff, I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology* (pp. 664-682). F. English (Transl.). Moscow. [In Russian].

Medvedev, I. P. (1997). Byzantine humanism of the XIV-XV centuries. St. Petersburg. [In Russian].

Nevzorova, M. V. (2014). Anthropological views of Theodore Metochites and their origins. *Ideas and ideals*, 4(22), v. 2, 41-47. [In Russian].

Ostrogorsky, G. A. (2011). *History of the Byzantine stat.* M. V. Gratskansky (Transl.). Moscow. [In Russian].

Papadakis, A., Meyendorff, I., rev. (2010). The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church in 1071-1453. Levensky, A. V., Rakhnovskaya, A. V. & Chekh, A. A. (Transl.). Moscow. [In Russian].

Palamas, Gregory (1995). *Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. V. Veniaminova (Transl.). Moscow. [In Russian].

Polyakovskaya, M. A. (1992). *Portraits of Byzantine intellectuals*. Three essays. Yekaterinburg. [In Russian].

Plethon, Gemistos (1997). Book of Laws. Medvedev I. P. *Byzantine humanism of the XIV-XV centuries*. (pp. 221-290) St. Petersburg. [In Russian].

Plethon, Gemistos (1997). On Virtues. Medvedev, I. P. *Byzantine humanism of the XIV-XV centuries*. (pp. 291-300) St. Petersburg. [In Russian].

- Plethon, Gemistos (1953). Talks on reforms. T. G. Goryanov (Transl.). *Byzantine Almanac*, 6, 313-334. St. Petersburg. [In Russian].
- Psellos, Michael. (1969). Letter to the monk John Xifilin, who became patriarch (p. 154-155). T. A. Miller (Transl.). *Monuments of Byzantine literature of the IX-XIV centuries*. Moscow. [In Russian].
- Psellos, Michael. (1978). Chronographia. Ya. N. Lyubarsky (Transl.). Moscow. [In Russian].
- Psellos, Michael. (1998). Theological works. Arch. Amvrosiy (Pogodin) (Transl.). Spb. [In Russian].
- Ryazanov, P. A. (2007). The role of the Greek-Byzantine intellectuals in the formation of humanistic culture at the end of the XIV-XV centuries. Nizhny Novgorod. [In Russian].
- Sadov, A. (2018). *Bessarion of Nicaea, his activities at the Ferrara-Florence Council, theological writings and significance in the history of humanism*. St. Petersburg. [In Russian].
- Samodurova, Z. G. (1989). Schools and education. *Culture of Byzantium*. Vol. 2. *The second half of the VII-XII centuries*. (p. 366-400). Moscow. 1989. [In Russian].
- Photius, Patriarch of Constantinople, (2017). *Anti-Latin compositions*. D. E. Afinogenova & L. V. Kuzenkova (Transl.) Moscow. [In Russian].
- Senina, T. A. (2018). (nun Cassia). *Hellenism in Byzantium of the 9th century*. St. Petersburg. [In Russian].
- Senina, T. A. (Nun Cassia). (2017). Athens versus Jerusalem? Attitude to scientific knowledge in Byzantium. (pp. 192-204). *Bulletin of the Volgograd State University, Part 4, vol. 22/5*. History. Religious Studies. Foreign relations. [In Russian].
- Sorochan, S. B. (2011). *Byzantium paradigms of life, consciousness, culture*. Kharkiv. [In Russian].
- Skabalanovich, N. A. (1984). Byzantium science and schools of the 11th century. *Christian reading*, 5-6. [In Russian].
- Udaltsova, Z. V. (1973). Philosophical works of Bessarion of Nice and his humanistic activities in Italy (pp. 81-88). *Byzantine Almanac*. [In Russian].

- Udaltsova, Z. V. (1976). Life and activities of Vissarion of Nice. *Byzantine Almanac*, 37, 74-97. [In Russian].
- Uspensky, F. N. (1897). Prosecution on charges of John Italus for heresy. *Bulletin of the Russian Archaeological Institute in Constantinople*. Vol. 2, 1-66. Odessa. [In Russian].
- Ficino, M. (2020). *Plato's theology on the immortality of the soul in XVIII volumes*. A. Ya. Tynov (Transl.). St. Petersburg. [In Russian].
- Freiberg, L. A. (1975). Antique heritage in the Byzantine Epoch. *Antiquity and Byzantium*. Moscow. [In Russian].
- Freiberg, L. A. (1969). [Foreword]. Monuments of Byzantine literature of the IX-XIV centuries. (pp. 9-38). L. A. Freiberg (Ed.). Moscow. [In Russian].
- Photius, St., Patriarch. (2002). *Selected treatises from "Amphilochia"*. D. E. Afinogenov, L. V. Kuzenkov (Transl.). Moscow. [In Russian].
- Metochites, Theodore. (2020). *A word about moral problems, or about education*. (p. 256). D. M. Makarov (Transl.). St. Petersburg. [In Russian].
- Hartman, H. M. (1959). The significance of Greek culture for the development of Italian humanism. *Byzantine Almanac*, 15(40), 100-124. [In Russian].
- Chornomorets, Yu. P. (2010). *Byzantine Neoplatonism. From Dionysius the Areopagite to Gennadius Scholarius*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Shichalyn, Yu. A. (2000). History of Ancient Platonism. In the institutional aspect. Moscow. [In Russian].
- Shchukin, T. A. (2012). The "Orthodox" theology of Michael Psellus and his doctrine of the Trinity. *EINAI. Problems of philosophy and theology*, 2, 1/2, 389-406. [In Russian].
- Beck, H.-G. Theodoros Metochites. (1952). The crisis of the bizantian worldview in 14th century. Munich. [In German].
- Plethon, Georgios Gemistos. (1988). Politics. Philosophy and rhetoric in the late Byzantine Empire (1355-1452). Wilhelm Blum (Ed.). Stuttgart. [In German].
- Gutas, D., Siniosoglou, N. (2017). Philosophy and "Byzantine philosophy". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. (pp. 271-295). A. Kaldellis & N. Siniosoglou (Eds.). Cambridge. [In English].

Papadopoulos, S. G. (1974). Thomas in Byzantium. Thomas reception and Thomas criticism in Bozanz between 1354 and 1453. *Theologie und Philosophie*, 49, 1/3, 274-304. [In German].

Volodymyr Bilodid

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher, Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: bilodid.vd@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-00033097-962X>

Platonism and Aristotelianism as a source of the differences between internal forms of Western European and Byzantine christian traditions in the Middle Ages. Article Two.

Abstract

The article examines the attitude of the Byzantines to ancient Greek philosophy in general and first of all to the teachings of Plato and Aristotle. It is shown that in Byzantium, unlike in Western Europe, there were not one, but two philosophies that coexisted together, like the “articles in an encyclopedia” (I. Meyendorff), namely: the antiquity philosophy of secular humanist intellectuals on the one hand and the paradigmatic philosophy of Orthodox traditionalism in the Byzantine civilization on the other. That former was a stream, the latter was a river; the former was bookish altogether, and the latter was experiential. The article clarifies the attitude to Platonism and Aristotelianism in the first of them. In a short historical-philosophical excursion, examines the key points of its evolution and the view on Platonism and Aristotelianism of the key figures of Byzantine humanism – Leo the Philosopher, Photius, M. Pselo, Barlaam of Calabria, G. Pliphon and Vissarion of Nicaea. It is proved that the philosopher of the Byzantine humanists was the duo Aristotle-Plato, but de facto mainly Plato. Humanists followed the Neoplatonists' solution to this question: Plato is the pinnacle of philosophical wisdom, and Aristotle is the way (“entrance door”) to it; he is a teacher about “natural things”, Plato speaks about “divine things”; Aristotle is a logician and physicist, and Plato is a metaphysician, and most importantly, a theologian. Plato obviously a theologian (for Neoplatonists and humanists), is superior to the “non-theologian” Aristotle.

The conclusion follows on Platonism (and Neoplatonism) as the philosophical foundation of Byzantine and Renaissance-Italian humanism. The thesis is asserted about two fold historical influence of Byzantine humanists: 1) the preservation of the Corpus Platicum and Corpus Aristotelicum and 2) the transition to Italy of the preserved classical philosophical heritage, manuscript traditions of Platonism, Neoplatonism, Aristotelianism, including “midwifery” in the birth of Renaissance humanism there.

Keywords: *Byzantium, Platonism, Aristotelianism, Neoplatonism, Byzantine humanists, Hesychasm.*