

УДК 141(37-11+4-15) “2/13”
DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.8

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 ХРИСТИЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЙ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА ВІЗАНТІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Стаття третя – закінчення

У цій історіософській за «жанром» статті досліджуються особливості ставлення до платонізму й аристотелізму у «власне візантійській філософії» (В. Лур'є) святоотчого традиціоналізму. Автор виходить з того, що в цій духовно-ідейній течії філософська полярність платонізму й аристотелізму постає як у звичній, так і в незвично-перетвореній формі полярності містичного («платонічного») і раціонально-дискурсивного («аристотеліанського») способів пізнання. Показано, що в центрі візантійської культури була Церква, вченням якої було богослів'я, його “служницею” – філософія, а їх найголовнішою проблемою – богопізнання, яка, по-різному досліджувалася і вирішувалася в католицизмі і православ'ї. Західне християнство усвідомлювало себе у схоластиці, а східне – в ісіхазмі; там – у слові (в грандіозних “сумах”), тут – в ісіхії, в мовчанні; там – за допомогою раціональних міркувань, тут – спіраючись на “третій вид пізнання” – містичний. Вдаючись до історико-богословсько-філософських екскурсів, автор обґрунтовує бачення ісіхазму як власне східно-християнського способу богопізнання і містичного ядра, “серця” православ'я. Обстоюється теза, за якою наявність містиків у католицизмі – це одне, а

містичне східно-християнське богослів'я, містична Православна Церква – істотно інше. Доводиться, що на тодішнє головне філософсько-богословське питання – чи може християнин не лише вірити в свого Бога, а й знати його – ісіхастично, а за ними і Візантійська Церква, давали ствердну відповідь. Обґрунтовується думка про те, що за боротьбою (часом доречною, часом недоречною) візантійської влади з платонізмом ховається врешті-решт щось прямо протилежне, але непомічене тоді – зустріч платонічно-неоплатонічної традиції з ісіхазмом, отже, і з православ'ям, оскільки богослов-філософ у ісіхазмі, з одного боку, філософ-богослов у платонічно-неоплатонічній філософії – з іншого, перетнулися, перетворившись на одне й те саме – на містиків, яких об'єднувала спільна мета (єднання з божественним) і спосіб її реалізації (містичний), що увиразнює внутрішню спорідненість “візантинізму” саме з платонізмом, і аж ніяк не з альтернативним містицизмом арістотелізмом.

Ключові слова: Візантія, східна патристика, платонізм, арістотелізм, неоплатонізм, ісіхазм, містицизм.

Ця стаття продовжує розгортання задуму, засад і концептуальних уявлень попередніх двох розвідок [див.: 8] про особливості взаємодії платонізму та арістотелізму в західному та східному християнстві доби Середньовіччя. На цей раз йдеться про засадничу специфікацію філософсько-богословської думки власне візантійсько-православного святоотчого традиціоналізму. При цьому тут, як і раніше, спираємося на твори філософів Античності (передусім Платона, Плотіна, Арістотеля), патристики (насамперед східної) та на напрацювання доступних нам провідних візантиністів – С. С. Аверінцева, Ж. Л. де Гоффа, Ж. Даграна, П. Лемерля, О. Ф. Лосева, В. М. Лур'є, Г. Г. Майорова, о. І. Меєндорфа, о. Г. Флоренського, С. Б. Сорочана, Ю. П. Чорноморця та ін., здобутки яких уможливають і цю, очевидно, все-таки першу спробу скільки-небудь системного з'ясування підмуркової для внутрішньої форми візантійської культури взаємодії двох базових філософських вчень: 1) зосередженого на пошукові чогось більшого, ніж чуттєво-матеріальний світ і фізично-тілесна людина платонізму та

2) зосередженого вресіті-ресіт, за всіх можливих застережень, на земному світі та на земній людині арістотелізму, а відтак – і знаходження, зокрема, відповіді на сформульовану С. Аверінцевим проблему: “... чи вірно те, що стверджував Іван Кіреєвський в минулому (XIX-му. – В. Б.) столітті та О. Лосєв у цьому столітті, а саме, що арістотеліанським може бути тільки католицизм, і аж ніяк не православ'я?” [5, с. 732].

Докладніше засадово-методологічні основи цього циклу публікацій викладені раніше й залишаються чинними і для цієї статті.

Схід це не Захід. Той завжди був і є чимось іншим, ніж цей. Візантія, як зауважує Ж. Дагран, поєднала їх у собі. Вона – теж Європа, але не тільки Європа, бо в кращій своїй порі розташовувалася “порівню” і в Європі, і в Азії. Ігноруючи “фатальну відмінність між двома континентами”, Візантія “створила на цій основі унікальну політичну систему і культуру. Її столиця, що виросла на “правильному” боці Босфору, була водночас “Новим Римом” і “Новим Єрусалимом”. Саме тут велась витончена гра на протиставленні та взаємодоповненні Сходу і Заходу, Європи і Азії [16, с. 533]. Поєднавши батьківщину філософії (“Афіни”) та батьківщину релігії (“Єрусалим”), ментальність грецьких філософів та східну споглядальність, Візантія проявила “інший тип християнського життя та іншу історію християнства” [16, с. 536], а зрештою – й інший, ніж латинська схоластика, тип християнського філософування. Візантія, наполягає І. Меєндорф, “відкрила щось фундаментально істинне про людську природу і про її відношення до Бога” [34, с. 9] і зробила “неминуший внесок в історію людства” [34, с. 8].

Смислонесучим ядром цивілізації є культура, її духовним осердям у Середньовіччі – релігія, її базовою інституцією – Церква, її вченням – Писання і богослів'я, його служницею – філософія, а найголовнішою проблемою обох – богопізнання.

Латинське християнство засвоїло собі назву *кафолічного* (від грецького *καθολικός* – загальний, вселенський), грецьке – *православного* (від грецького *ορθόδοξος* – правовірний). Питання про те, чим воно є по суті, “не має догматично затвердженої відповіді” й

припускає різне висвітлення [15, с. 189]. За М. Бердяєвим, православ'я є найбільш *інтравертним* християнством і “Церквою передання” (на відміну від католицької “Церкви авторитету” та протестантської “Церкви віри”) [7, с. 415]. Православ'я бачать Церквою ап. Іоана, а католицизм – Церквою ап. Петра. Той – містик, цей – організатор.

Найпекучішу у богослів'ї проблему богопізнання католики й православні вирішували дещо по-різному. В офіційному католицизмі були великі сумніви (щоб не сказати більше) щодо спроможності людини ще за земного життя знати трансцендентного Бога. Натомість православні, не заперечуючи цю трансцендентність, приймали за аксіому можливість зустрічі християнина “тут і тепер” “із Незвіданим як Богом Живим...” [34, с. 24]. А “головна течія візантійського богослів'я” йшла ще далі й наголошувала на тому, що людина покликана “*стати Богом*” [див.: 34, с. 9–10]. А це означало: *бути православним – це бути містиком*. Тому Візантія “ніколи не знала ані зіткнення, ані навіть протиставлення між богослів'ям і тим, що Захід називає “містицизмом” [34, с. 25]. І як могло бути інакше, коли саме це богослів'я наскрізь містичне. І одне з найгрунтовніших його опрацювань, книга В. Лоського, цілком слушно названа “Нарис містичного богослів'я Східної Церкви”.

Християнська містика – це містика Христа, Сина Божого, Христа-посередника, бо “...Єдиний Бог, Єдиний і Посередник між Богом і людьми, Чоловік Христос Ісус”, – вчить ап. Павло [1 Тим. 2:5]. У Христі трансцендентний Бог “став іманентним нам і доступним причасництву” [36, с. 143]. Звідси відповідна православна антропологія: людина “лише тоді є воістину людиною, коли бере участь у Божественному житті” [36, с. 11], реалізуючи при цьому Божий задум про неї – суджене їй *обожнення*. Ця виключно *досвідно-містична* за походженням ідея була, як свідчать твори патристики, фактом внутрішнього життя св. отців [див.: 37, с. 62]. І насамперед вона істотно відрізняє православ'я і його філософію від католицизму і схоластики: “...доктрина *θέωσις* – тобто процесу, через який у Христі людина відновлює свій первісний зв'язок з Богом

і зростає в Бозі... – центральна тема візантійського богослів'я й самого східнохристиянського досвіду” [34, с. 319].

Яке богослів'я – така й філософія. У Візантії, як доводить В. Лур'є й як уже було показано раніше, було дві філософії: “антична і власне візантійська” [31, с. 11]. Християнський Захід не знає такого, бо схоластика була синтезом обох найголовніших культуротворчих чинників Середньовіччя – християнства і античної філософії. Візантійська ситуація була складнішою і заплутанішою. З одного боку, візантійська цивілізація зберегла наступність щодо античної культури, а з іншого – ніколи не могла досягти однастайності щодо відношення православного богослів'я до античної філософії [див.: 35, с. 425–426]. А на межі зрілого й пізнього Середньовіччя (XI–XII ст.) тут посутньо заблокували їх повноцінний синтез, що призвело до закріплення їх окремоті та до подвоєння візантійської філософії. “Арістотель і Платон (саме в такій послідовності) залишались основою філософської освіти і в Візантії, де їх продовжували переписувати, вивчати, коментувати й розвивати їх думки” [31, с. 11] носії традиції фахового філософування – інтелектуали і гуманісти. Але вони не могли застосувати ідеї та методи філософії в богослів'ї, на якому була сфокусована увага всього суспільства. Антична філософія вважалась корисною для “вивчення небогословських предметів”, але зовсім непридатною “для пізнання фундаментальних істин про Бога, людину та всесвіт” [31, с. 11–12]. Тому, за пізнішим підсумовуючим свідченням гуманіста Д. Кідоніса, “наш народ ніколи не проявляв допитливості” до філософських блукань “лабіринтами Арістотеля і Платона” [34, с. 152] і для візантійців “немає нічого ганебнішого, ніж філософ” [47, с. 220]. Гуманісти, як продовжувачі традицій античної філософії, “філософи”, були, як правило, приречені на становище “ностальгуючих інтелектуалів-одинаків” [35, с. 428], бо православ'я, на основі якого формувалося відчуття самоідентичності візантійців, усвідомлювало себе не в гуманістах і не в тій філософії, ентузіастами якої вони були, а “у великих чернечествуючих богословах” [35, с. 428], у яких було своє розуміння філософії й своє ставлення до античних філософів.

Візантійська цивілізація тео- і христо-центрична. Найголовнішою проблемою візантійця була гармонізація стосунків з Богом. А “основні елементи людського буття – власність, праця, знання, людські зв'язки і саме життя – або зовсім не були цінними з точки зору візантійця, або були вельми відносними цінностями. Істинний ідеал лежав у зовсім іншій сфері – в смиренні і благочесті, у відчутті власної грішності, у фізичному подвигу (піст, утримання, нічні бдіння), в роздумах про божество”, – стверджує О. Каждан [38, с. 486]. Такий умонастрій православних передбачає переживання *несправжності* земного світу й, вочевидь, перегукується через християнство з платонізмом.

Тому на увагу і пошану візантійців могла претендувати лише філософія, злита з християнством, невіддільна від святоотчого традиціоналізму; та, яку В. Лур'є називає власне “візантійською філософією”, філософія-“служниця”, яка не мала права “сама собі ставити завдання” [31, с. 12]. Філософія, в якій протилежність вчень Платона й Арістотеля на внутрішніх рівнях постає в перетвореній формі протистояння містичного (суголосного з платонізмом) й раціонально-дискурсивного (спорідненого з арістотелізмом) способів пізнання, а назовні – у вигляді оборони містиків від філософів, ісіхастів від гуманістів, Г. Палами – від Варлаама Калабрійського.

Ця філософія була досить незвична. Її творцями буди ченці, ігумени, єпископи, ті, кого за святість життя і правдивість називали “вчителями” й “отцями” Церкви, а сукупність їх вчень – *патристиккою*. У ній вперше в історії європейської думки, зазначає О. Столяров, маємо справу з таким типом християнської рефлексії, який за більшістю параметрів відповідає поняттю власне “релігійної філософії”, що “за основними інтуїціями та засновками тотожна релігії”, за об'єктом рефлексії – теології, а за раціональними методами – “чистій філософії” [48, с. 74]. Дехто з “чистих філософів” заперечує право *християнської філософії* на існування, але даремно. У будь-якому разі Європа впродовж півтори тисячі років “не знала іншого способу філософування, ніж той, у межах якого “раціональні методи мислення посідають підлегле, службово-технічне

становище щодо надрозумових висхідних засновків та кінцевих цілей” [48, с. 72].

Настав час, мабуть, задуматися і над тим, що феномен Христа і його вчення, з одного боку, християнська релігія – з іншого, це не обов'язково і не завжди одне і те саме. Оскільки Церква монополізувала вчення Христа (і все, що з ним пов'язане), нас привчили вважати, що воно – релігія і тільки релігія. Але це не так, принаймні не зовсім так. Вчення Ісуса Христа – це, хоча і незвичайна, але філософія, яку перетворили на релігію. Те саме можна сказати і про духовне вчення Будди. Але мудрий Схід давно вже розпізнав у ньому Філософа. А Захід все ще вагається. Однак, щирі шукачі істини, візантіїці включно, віддавна “намацували” за “релігією Христа” його духовну філософію.

Оскільки Ісус – містик, візантійська Церква та її богослів'я містичні, то й візантійська філософія теж містична. І, як наперед можна передбачити, переважно платонічна. Бо *арістотелізм – це філософська альтернатива містики*.

Німецький філософський словник Брокгауза, де “християнська філософія” вшанована окремою статєю, відзначає існування в Середньовіччі “радикального способу філософування”, за якого основою вирішення світоглядно-методологічних проблем слугує “вже не розум”, а “фундаментальний досвід християнина – вільної особистості, до якої звернене Откровення Абсолюту” [10, с. 374]. За цим самим словником, містика, починаючи від Томи Аквінського, визначається як “досвідне пізнання Бога (*cognitio Dei experimentalis*)”, як “безпосередній досвід присутності вищої реальності, що перевершує буденну свідомість та розсудкові форми пізнання” [10, с. 206]. Досвід, без якого були б неможливі ні релігії, ні релігійні філософії, ні високі культури Сходу (індуїстська, буддистська, ісламська) та Заходу (християнська).

Загалом, підмурковою підвалиною містичного світогляду є вчення про притаманність “внутрішній людині” чогось (“частинки”, “іскри”, “променя” тощо) від Божого ества; про первісно-вихідну єдність сотвореної духовної істоти зі своїм Творцем та про

її відпадиння від нього у той стан, у ту форму буття, в якій ми всі нині перебуваємо і з якою зрештою ніхто й ніколи не зможе змиритися, будучи приреченим через нетутешність ества “внутрішньої людини” – мріяти й добиватися повернення в свою первісну справжність (див.: 37, с. 48-49). Це та канва, на якій вишивають свої візерунки містики різних часів та народів. Прикметним для містицизму є його, як зазначалось, *внутрішньо-досвідний* (а не теоретично-розмірковуючий) характер та поза- і надемпіричний та поза- і надраціональний, ще не зовсім зрозумілий, “третій вид пізнання” [11, с. 303], *почасти* відомий кожному з нас у вигляді інтуїції.

Власне християнська містика пов'язана з православним вченням про *обоження* людини через відновлення нею прямого досвідно-містичного зв'язку з Божою реальністю. Класичними “формулами” містичного контакту богослів'я й філософії у православ'ї вважається свідчення ап. Павла: “... я співрозп'явся Христові, і вже не я живу, а живе в мені Христос” [Гал. 2:19-20], який, отже, може зажити в кожному з нас, і теза Афанасія Олександрійського (яку подаю за І. Мейендорфом): Бог “зробився людиною, щоб людина в Ньому стала Богом” [36, с. 124].

Каменем спотикання для християнських містиків була трансцендентність Бога, яку Афанасій Олександрійський розтлумачив як *різноприродність* Творця і сотворення (тварі), їх *дуалізм*. А оскільки їх поєднання, як не подивитися, передбачає щось спільне для них, якусь *одноприродність*, *монізм*, то візантійські мислителі будуть битися над цим поєднуванням непоєднуваного аж до Г. Палами.

Враховуючи названі загальні світоглядно-методологічні особливості візантійської святоотчої богословсько-філософської думки, поглянемо, але, через обмеження за обсягом, лише схематизуючи, конспективно-пунктирно, на деякі з її історичних проявів.

Християнство Сходу породило чотири філософсько-богословські синтези, або системи: *Оригена* (бл. 185 – бл. 254), *Псевдо-Діонісія Ареопажита* (V – початок VI ст.), *Максима Сповідника* (бл. 580 – 662) та *Г. Палами* (1296–1357). Три з цих синтезів є

надбанням грецької патристики. Два перших з них можна вважати “християнськими варіантами грецької філософії” [34, с. 38], до того ж платонічно-неоплатонічної. А за Г. Майоровим, Ю. Чорноморцем та ін., і третій, Максима, майже не відрізняються в цьому аспекті від тих. Усі чотири системи містичні й розбудовують *динамічну антропологію* в контексті ідеї обоження людини, тобто “становлення її Богом”, уможливленого тим, що “Бог став людиною”.

Ориген, за свідченням Євгенія Памфіла, “жив завжди Платоном...” [21, с. 256] і вважав, що не можна бути ні справжнім християнином, не будучи філософом, ні справжнім філософом, не будучи християнином. Ориген є творцем першої в Європі найгрунтовнішої християнської філософсько-богословської системи, яка на віки стала підмурковою для всього християнського богословствування і філософствування. Космологія й антропологія мислителя ґрунтується на онтології неперервності між Творцем і сотвореним й відтворює ту канву містиків, про яку йшлося раніше. Наприкінці космоеволюційного циклу, пише Ориген у “Коментарі на *Послання до Римлян*”, “взагалі не буде людини”, “всі стануть богами” [цит. за: 44, с. 335]. Ориген знав якесь інше, ніж канонічне, християнство: *християнство моністичної спорідненості Бога і людини*.

Другу половину IV ст. історики вбачають “золотим віком” патристики. Це доба св. Афанасія Олександрійського, св. Василя Великого, св. Григорія Богослова та св. Григорія Ніського – усаджувачів засад тріадології та христології. Усі вони зазнали значного впливу неоплатонізму. Григорій Богослов близько десяти років вивчав грецьку філософію та літературу в Афінах (де ще діяла Академія платоніків), там же вдосконалював свою вченість і Василій Великий, який, за С. Аверінцевим, “добре знав Плотіна” [1, с. 73]. Григорій Богослов та молодший брат Василя Григорій Ніський – це платоніки за натурою. Останнього вважають навіть “найголовнішим серед християнських платоніків свого століття” [1, с. 73]. Продовжуючи традицію Оригена, Григорій Богослов вчив про наявну в людині нетварну “Божественну частинку”, або “частинку Божества”, домішану “до найгіршого” в нас – до плоті, фізи-

чного тіла [13, с. 217, 309] і прагнув жити й мислити, відокремлюючись, по можливості, в душі і думці “від тіла або, говорячи за Платоном, від гробу” [13, с. 633]. Наполягав, разом із Платоном, на тому, що “любов дає відання” ліпше, ніж “шлях розуму та його тонкощів” [13, с. 238]. Будучи великими шанувальниками Оригена, Василій та Григорій склали підбірку творів цього визначного християнського неоплатоніка – “Добротолюбіє Оригена”.

Corpus Areopagiticum так і не розпізнано за 500 років автора, що заховався за ім'ям Діонісія, нібито учня ап. Павла, є творами скоріше споглядача, ніж мислителя [див.: 52, с. 100], сповіданням “віри всієї візантійської містики і філософії” [27, с. 153], “філософською підвалиною всього візантійського світогляду” [27, с. 167] і, водночас, вершиною християнського неоплатонізму, “живим і головним (але не єдиним) джерелом “платонізму”, тобто неоплатонізму в Середніх віках” [52, с. 99].

Бог Псевдо-Діонісія, вважає П. Мінін, “будучи трансцендентним”, є водночас “іманентним буттю”, а космологія проявляє “деякий ухил” у бік “динамічного пантеїзму” Плотіна [37, с. 82]. Смисловий фокус Ареопагітик – богопізнання. Наголошується, що Бог перебуває “поза межами всього, що сприймається почуттями та думками” (*Послание 5*; цит. за: 17), тобто поза можливостями емпіричного та раціонального пізнання. *Невимовний пізнається невимовно* – через досвідне “незнання шляхом перевищуючого ум єднання” (Бож. імена VII, 3).

Між Оригеном і Псевдо-Діонісієм, з одного боку, Максимом Сповідником – з іншого, пролягає водорозділ погромних антиязичницьких заходів імператора-філософа Юстиніана (правив з 527 до 565). Він не лише закрив квітучу тоді Академію в Афінах, а й настирливо, двічі, в 543 р. і в 553 р. на V Вселенському соборі, ініціював анафемування Оригена та оригеністів (Євагрія, Дідіма Сліпця). Що Юстиніан (і соборні отці, які пішли за ним) протиставляв платонікам? Посутньо, принаймні в антропології, арістотелізм. Людина, за Платоном, це душа в тілі, а за Арістотелем – душа і тіло. Так і за Юстиніаном: “... як тіло без душі не є людина, – наго-

лошував він, – так і душа без тіла” [цит. за: 36, с. 65]. Але ж, за християнським вченням, душа існує і після смерті тіла. Отже, от-нологічно вони “нерівноправні”.

Максим Сповідник поєднував у собі хист мислителя і містика. Він був, за О. Лосевим, одним “із найглибших умів усього середньовіччя” [27, с. 167], хоча ментально, на думку С. Аверінцева, більше належав “християнській античності” [4, с. 623]. Вчення Максима специфікує певний *компроміс* між платонізмом і аристотелізмом, прагнення вирішити проблему обоження людини на ґрунті теїстичного *дуалізму* Творця і тварі [див.: Амбигвы, 1221 А; тут і далі цит. за: 32]. Світ і людина в Максима створені для обоження: Бог задумав “... Самому стати Людиною... і людину зробити богом через поєднання з Собою” [33, с. 63]. Тому “розділив віки”, назначивши одну епоху для Боговтілення (вона закінчилась з народженням Ісуса), а іншу – для зростання від “віку плоті” до “віку духу” й поступового *обоження людства*, а через нього – і всієї тварі [33, с. 63].

Максим Сповідник – останній визначний творець доби патристики. Крім усього іншого, це була доба розробки церковно-християнської догматики (передусім тринітаризму й христології) й затвердження її на семи Вселенських соборах. Її творцями, як почасти зрозуміло зі сказаного, були платоніки. Тому вона не вміщається в закони формальної логіки Арістотеля.

Християнська догматика описує реальність принципово іншим способом, ніж цей філософ, зазначає В. Лур'є. Логіка догматики нагадує ту, на яку спирається принцип доповняльності в квантовій фізиці, яка, своєю чергою, перегукується з діалектикою протилежностей Платона. Логіка принципу доповняльності передбачає неможливість “для нашого розуму схопити дві несумісні картини реальності. Будучи взяті в окремість... кожна з цих двох несумісних картин істиною бути не може. Істинні вони лише в поєднанні одна з другою і саме тому, що вони не сполучні” [31, с. 232]. Тому Ісус Христос христології є людиною, будучи Богом; обожений святий, будучи Богом з благодаті, залишається людиною; три в тринітар-

ному догматі є одиниця ($1+1+1=1$); іпостась – це часткове, яке водночас є “вмістилищем” загального і т. ін. [див.: 31, с. 95, 85].

Усе це цілком прийнятне для “платонізуючої” Церкви Сходу і, як виглядає, не зовсім прийнятне для “аристотелізуючої” Церкви Заходу. Троїстий догмат і до сьогодні лишається “дивиною” для західної людини. Англійський історик релігії Карен Армстронг свідчить: “Розбіжність у питанні про *filioque* вочевидь засвідчила, що Східна і Західна Церкви розробляють досить несхожі уявлення про Бога. У західній духовності Трійця ніколи не займала того центрального місця, яке відводили їй греки... У багатьох відношеннях християни Заходу взагалі не сповідують Триіпостасність. Вони скаржаться на цілковиту незрозумілість доктрини Трьох Осіб у Єдиному Бозі, навіть не підозрюючи, що для греків саме в ній і полягає головний сенс християнської віри” [6, с. 236].

А якщо догматика вибудована наближеніше до діалектичної логіки Платона і *точно* не за формальною логікою Аристотеля, то і все християнське богослів'я, розроблене в відповідності з догматикою, буде скоріше “платонізуючим” і точно не “аристотелізуючим”. Православне богослів'я це підтверджує. Якою мірою відповідає неаристотелівській логіці догматів “аристотелізує” латинсько-схоластичне богослів'я – це питання. Але не для цієї статті.

Але платонізм православної богословсько-філософської думки – це платонізм внутрішньої сутнісної форми візантійської Церкви. А на поверхні, в суспільному житті, все виглядало іноді зовсім інакше. Коли в XI ст. на хвилі піднесення захоплення грецькою культурою, передусім класичною філософією, з'явилися усвідомлюючі свою окремість гуманісти (М. Псел та його учні), для яких богослів'я стало чимось другорядним, а антична філософія – першорядною і дехто з них наважився навіть поправляти богословів, спираючись на філософів, візантійська влада провела “червону лінію”, за яку філософи не сміли переступати.

У 1082 р. Константинопольський собор піддав анафемі “єретизми” платоніка І. Італа: вчення Платона про ідеї, передіснування і “переселення” душ і взагалі – тих, хто вивчає філософію Платона

й Арістотеля “не тільки для освіти”, а намагається засобами раціонального мислення (“діалектичними словами”, “з власного розуму”) тлумачити церковну доктрину [див.: 25, с. 863–864]. Ця судова справа була, наскільки відомо, першою, але не останньою. У 1117 р. аналогічна доля спіткала учня І. Італа, коментатора творів Арістотеля Євстратія Нікейського, звинуваченого у застосуванні арістотелівської силогістики в христології [див.: 40, с. 257]. Загалом, за правління Комнінів було проведено, за дослідженням Р. Броунінга, біля 35-ти процесів у справах “інтелектуальної ересі” [див.: 40, с. 258]. Все вказувало на те, що “Грецька за мовою і культурою Візантія ... зайняла найбільш заперечну позицію щодо грецької філософії, ніж це коли-небудь робив Захід. Напередодні того історичного періоду, коли Захід звернувся до філософії древніх і вступив у велику епоху схоластики, Візантійська Церква офіційно відкинула будь-яку думку про новий синтез між грецьким духом і християнством, залишаючись вірною лише тому синтезу, що був досягнутий у патристичний період” [34, с. 92].

Це означає, що в XI–XII ст. *Візантія заблокувала базову умову народження повноцінної схоластики* (як типово середньовічної форми філософування). Бо де немає синтезу грецької філософії та християнства, там немає в строгому сенсі слова і схоластики, про яку у Візантії можна говорити хіба що з застереженнями, як це робить, зокрема, С. Аверінцев [див.: 2, с. 142–143].

Що ж її замінило у східному християнстві? Те, в чому воно усвідомило себе – *містика чернечого ісіхазму*.

Християнський Схід – батьківщина чернецтва. Коли ще досить пошуково-експериментальне навіть у межах Церкви християнство перетворилося на державну релігію Східної Римської Імперії, почався стихійний вихід у “пустелю”, в безлюдні місцевості тих, хто відчували загрозу змирення Церкви й прагнули до життя за строго євангельськими засадами. В одному зі своїх аспектів то був рух за християнство, вільне від необхідності оглядатися на “владу від світу”, що “лежить у злі” [1 Ін. 5:19]. Виокремлюючись із соціуму, чернецтво, принаймні на початках, нерідко відокремлю-

валося водночас і від священства [див.: 51, с. 279] і перетворилося на *окремий стан* у суспільстві, який перебував до самого падіння Візантії “в постійній напрузі й суперництві з Імперією” [51, с. 279]. І не лише з нею. Конфліктними бували час від часу стосунки чернецтва і з єрархами офіційної Церкви. Визначний діяч кіновійного чернецтва Феодор Студит (759–826), як відзначає І. Мейєндорф, “двічі розривав стосунки з патріархами”, противлячись їх поблагливості щодо колишніх іконоборців та царських забаганок Візантійська історія знає чимало подібних ексцесів. Урізноманітвивши з часом форми своєї життєдіяльності, монашество за всіх них зберігало й посилювало свою євангельську авангардність у Церкві, пов'язану з максималізмом його ідеалів. Знаково, що свою філософію і богослів'я чернецтво розпізнало в ученнях довершених християнських платоніків – Оригена і його alter ego у середовищі монахів Євагрія. Їх бачення людини як присутньо *духовної істоти*, що тимчасово опинилася у фізичному тілі в матеріальному світі, якнайкраще ладувало з духоцентрично-аскетичними настроями й орієнтаціями ченців. Оригенізм міняв старозавітно-лінійне “сприйняття духовного життя як очікування прийдешнього Царства на вертикальне” – на пошук “звільнення насамперед від матерії” [36, с. 57], від ув'язнення розумної душі оземлюючими її пристрастями і потребами плоті й націлював на поєднання з Богом не “десь і колись”, а “тут і тепер”. Величезний, маловивчений і досі, унікальний досвід чернецтва істотно поглиблював уявлення про можливості людини, про світ і про християнство. “Треба прямо сказати, – пише О. Шмеман, – що на сьогодні монашество являє нам єдину у своєму роді, досвідно перевірену, тисячами прикладів підтвержену – практичну “удачу” християнства... у ньому явлений безперечний успіх хоча б одного шляху... Упродовж віків над усім християнським світом вивищувався й світив лик Преподобного” [57, с. 136–137]. Шанували чернецтво і візантіїці. Воно перетворилося на впливову *духовну владу* в Церкві та суспільстві.

Візантійська Церква – це, за І. Мейєндорфом, Церква переважно чернецтва [34, с. 13], яке від початку посіло “центральне мі-

ще в релігійному житті християнського Сходу” [36, с. 130], відіграло “вирішальну роль в долі візантійського християнського світу” [34, с. 94], а чернече богослів'я не раз було “найдинамічнішою й найбільш творчою течією візантійської думки в цілому” [34, с. 94].

Справжній монах, на відміну від пересічного вірянина, завжди є, або поки що потенційний, або вже реалізований містик. Бо той, до кого чернець лине серцем і розумом і з ким хоче зазнатися, перебуває поза матеріальним світом і не може бути досягнутий за допомогою ефективних у ньому засобів пізнання. Монах може розраховувати лише на загадковий для нього (все ще і для нас) “третій спосіб пізнання”. Поза містичним досвідом, наголошує В. Лоський, “немає духовного життя у справжньому сенсі цього слова” [29, с. 110] і “немає богослів'я”, ... не випадково передання Східної Церкви зберегло найменування “богослов” лише за трьома духовними письменниками: перший з них – святий Іоан Богослов, найбільш “містичний” з чотирьох євангелістів, другий – святий Григорій Богослов, автор споглядальних поем, і третій – святий Симеон, названий “Новим Богословом”, що оспівав єднання з Богом. Таким чином, *містика розглядається в даному разі як досконалість, як вершина всякого богослів'я*” [28, с. 10. Розрядка моя. – В. Б.).

Чернецтво – це стан, який був *соціальною базою містики* і, як побачимо далі, нігілістичного ставлення до язичницької філософії. Саме у чернецтві зародився й монашим подвигом був виплеканий *ісіхазм як містичне осердя православ'я*.

Зазвичай ісіхазм пов'язують з чернечо-усамітненим молитовно-споглядальним способом життя, з практикою неперервної “Ісусової молитви” і паламійським богослів'ям, що цілком слушно з огляду на історичні й “технічні” аспекти ісіхазму. Але посутньо він є чимось більшим і ціліснішим – *православно-християнським способом богопізнання* (досвідним причасництвом до “Божого єства” (2 Пет. 1:4), баченням “Божого світла” й переживанням “Божої Присутності”) та богословською апологією цього способу.

Співтворцями ісіхазму були, звісно, і Ориген, і Псевдо-Діонісій, і Максим Сповідник, і Каппадокійці та ін. Але безпосередніми творцями ісіхазму були насамперед отці-пустельники і афоніти. Вузлові пункти його історії пов'язані головним чином зі здобутками *Псевдо-Макарія Єгипетського* (IV ст.), *Євагрія Понтійського* (345–389), *Симеона Нового Богослова* (949–1022), *Григорія Синаїта* (1268–1346) та *Григорія Палами* (1296–1359). Передусім завдяки їм і через них *візантійське православ'я остаточно визначилося в середині XIV ст. в ісіхазмі* [див.: 2, с. 140]. Усі вони – містики, і вже навіть через це іманентизатори догматичної трансцендентності християнського Бога. В Євагрія ця тенденція набула навіть крайньої форми у вигляді *моністичної ноології*, але типовішим було, як уже зазначалося, балансування між теїстичним дуалізмом і монізмом. Найвизначнішим містиком серед них був багатіючий теофаніями Симеон Новий Богослов. Він був певен, що всупереч доктринальній трансцендентності Бога, єднався з “Божим еством”, але не знав, як це православно пояснити. Симеон гранично загострив проблему, яку, як вважається, розв'язав Г. Палама.

Він зробив це, передусім, у своїх *“Триадах на захист безмовних”* (1337–1341), в яких спирається насамперед на власний досвід і досвід афонітів, а також на богослів'я енергій отців-Каппадокійців, Псевдо-Діонісія і Максима Сповідника. У своєму вченні Палама: 1) розрізняє сутність Бога і його енергії, 2) вчить про нетварність енергій і 3) про абсолютну недоступність сутності Бога і доступність божественно-нетварних енергій, 4) через які Бог проявляється для людини у вигляді “нетварного світла”, 5) яке, однак, доступне не для тварно-раціонального пізнання людини, як вона є, а для загадкового бачення “духом, а не умом і не тілом” (*Триады* I. 3, 21; тут і далі цитую за: 39) тих, хто вивищився до “життя в Христі”. Рішення святителя було за межами логіки Арістотеля й пропонувало, як зауважує С. Аверінцев, щось третє між теїзмом і пантеїзмом, оскільки поняття “нетварного світла” “імплікує парадокс іманентного саморозкриття самої Божої трансцендентності” [4, с. 631]. Іншими словами, богобачення, за Пала-

мою, здійснюється в людині, але не нею. Не людина бачить Бога й долучається до нього, а Бог дивиться на себе через неї й долучає її до себе, зберігаючи при цьому трансцендентність, але проявляючи водночас і свою людино-розмірну іманентність. Оминаючи складності й деталі паламічного богослів'я, можна сказати, що врешті-решт воно узасаднює *доступність для людини досвідного знання самого Бога*, “завершує, творчо оновлює найспоконвічніше православне розуміння християнства”, за яким ми досягаємо Бога, “поєднуємося з Ним не шляхом абстрактних умовиводів, не “філософськи”, а *онтологічно*. Тут – у цьому захисті реального поєднання з Богом – смисл паламістського вчення про “божественні енергії”, – стверджує О. Шмеман [57, с. 262–263].

Підтримавши паламізм у суперечках між тяжіючим до раціоналізму гуманістами та ісіхастами й легітимізувавши соборно (в 1341, 1347, 1351 і 1368 рр.) ісіхазм як канонічно-загальноправославне вчення, Візантія вчинила справжню *епістемологічну революцію* – вперше й востаннє в Європі *узаконила* на найвищому державному рівні *містичний спосіб пізнання* як єдино доступний для людей спосіб її поєднання з Богом, відтак – і “спасіння”. Це істотно відрізняло Східне християнство від Західного й суперечило духу й логіці аристотелізму.

Магістральним для католицизму було богопізнання через *слово*, а для православ'я – через *мовчання* (грец. ἡσυχία – спокій, безмов'я). У фокусі схоластичного теологізування – прагнення теоретично осягнути істину Бога, а в центрі чернечо-ісіхастського подвижництва – “новий шлях” “посвятительного таємничого мовчання” (розуму і почуттів), закріпившись в якому “ум в ісіхії... злітає вище всього сотвореного” (*Триады* I. 3, 46) й *відкривається Істині* (Богові), що дає ісіхасту можливість і самому *стати Істиною*. А хто покладається на слово, наголошує Г. Палама, буде спростований, бо “неможливо винайти слово, яке перемогло б остаточно” (*Триады* I. 1, 1). Інша справа – *досвід*. Теологія Сходу теж теоретизує, але в контексті духовно-досвідного Богоспоглядання святих. У Візантії істинним “богословом був той, хто бачив

і випробував сутність свого богослів'я", долучившись, за тодішнім загальним переконанням, до Божої реальності [34, с. 18]. Саме це має на увазі Євагрій, коли наголошує: "Якщо ти богослов, ти будеш молитися істинно, а якщо істинно молишся, то ти – богослов" [*О молитве*. 61; цит. тут і далі за: 18]. А істинно моляться тоді, "коли [ум осягається] Світлом Святої Трійці" [17; див.: 18] і стає "світлоподібним". Резюмуючи суть православно-богословської позиції щодо цієї специфіки східного богослів'я, В. Лоський пише: "... немає богослів'я поза досвідом... Щоб пізнати Бога, треба до нього наблизитися; не можна бути богословом і не йти шляхом поєднання з Богом" [28, с. 32].

Те, про що віддавна ісіхастуючі отці, зазвичай, мовчали, або говорили пошепки, Симеон Новий Богослов та Григорій Палама говорять у повний голос: *Бога можна знати, бачити*, безпосередньо-чуттєво – невідомо як – *перебувати в його трансцендентній реальності*. Ми, стверджує Г. Палама від імені афонських ісіхастів, "здобуємо в самих собі Бога й у власному сенсі бачимо Його" (*Триади* II. 3, 15), але не в сутності, а "в Його божественному проявленні, співмірному людській здатності бачити" (*Триади* I. 3, 4). Ми, запевняє Симеон Новий Богослов, "говоримо не те, чого не знаємо", а свідчимо про те, "що знаємо": Бог є світло "і ті, які сподобилися углядіти" Бога, "всі бачать Його, як світло" [45, с. 318]. Світло, яке, за поясненням Палами, обгортає того, хто його бачить, "як коли б було якесь сонце,.. а в середині стояв би він сам, весь зробившись зором" (*Триади* I. 3, 21), будучи при цьому і сам світлом (див.: *Триади* II. 3, 38), яке сприймається як "буття", що "таємничо увібрало в себе всяке буття" (*Триади* I. 3, 22). І оскільки це світло переповнює ісіхастів блаженством *граничної повноти життя і знання*, то в подвижників не залишалось місця для сумнівів щодо реальності свого упрічаснення до Бога. Більше того, ісіхаста певні: хто занурився в "Боже світло", той вивищився над собою як людиною й "зробився вже Богом з благодаті, єднається з Богом і через Бога бачить Бога" (*Триади* II. 3, 53).

Отже, авангард візантійського чернецтва досвідно дійшов висновку, що знати Бога можна лише в один спосіб – *ставши Богом* з “Божої благодаті”.

Звідси перетлумачення ісіхастами уявлень про філософію і філософа в контексті прийнятої у святоотчій традиції за умовчанням установки: *наш Філософ – Христос*. У цій традиції філософія розуміється софійно, а не епістемно, у річищі платонічного, а не аристотеліанського типу філософування. Філософія бачиться більшою від науки і, в ідеалі, тотожною з християнством – світоглядом “внутрішньої людини”, найпершою потребою якої є знати Бога, поєднатися з Ним. Латинська схоластика немислима без Органону Арістотеля. А ісіхастів це не цікавить. Навіщо логіка й методологія *теоретичних* міркувань тим, хто *досвідно* шукає богопізнання? Для них Органом було ісіхастське “умове ділання”, яке Філофей Синайський (IX – перша половина X ст.) і приймає за власне “філософію Христову” [50, с. 509]. Відтак, і “справжнім філософом” в оптиці ісіхастів постає, за Григорієм Синаїтом, той, хто “не лише знає (тобто має уявлення, бо читав чи чув щось. – В. Б.), а й випробовує “Божі речі” [14, с. 68]; “хто через діяльність (перший ступінь ісіхастського ділання. – В. Б.) і споглядання безпосередньо поєднавшись з Богом, зробився Його другом і називається таким” [14, с. 69]; хто “явно і безпосередньо в собі самому має надприродне поєднання з Богом” [14, с. 70]. Зрозуміло, що такий “істинний філософ” [14, с. 70] Григорія Синаїта нічим не відрізняється від істинного богослова Єваґрія і не має майже нічого спільного з філософом латинської схоластики; що “новими філософами” в розумінні Григорія є він сам та всі, хто бачили і бачать “нетварне світло”, або в інший спосіб “затоваришували” з Богом.

Отже, латинська схоластика шукала Бога в “межах понять”, а Візантія – за цими межами (див.: 30, с. 293). Там плекали синтез християнства з грецькою філософією, тут, у зрілому Середньовіччі, відкидали саму думку про такий синтез. “Поєднувати разом божественне Писання і філософські науки – обман”, – наголошує

Г. Палама (*Триади* II. 1, 36). І його можна зрозуміти. Якщо з Богом можна досвідно спілкуватися, то навіщо про нього теоретично філософувати? У ісіхастів був у ціні не той розум, що майстерно розмірковує, а той, що єднає з Богом. Таким, за загальним православним консенсусом, був “розум Христовий” (1 Кор. 2:16), а не аристотелівський, і взагалі – не дохристиянський. Г. Палама не розумів, навіщо і як можна поєднувати філософію, яка не знає “світла богопізнання”, з християнством, що дарує це богопізнання (див.: *Триади* II. 1, 36). У творах ісіхастів чітко проглядає інтуїція, за якою, задля того, *щоб бути справжнім християнином, треба не бути філософом* (у дохристиянському сенсі). Філософія ісіхастів полягає у вивисненні над рівнем розуму і свідомості язичницької філософії і в утвердженні *парадоксу “надфілософської” “Христової філософії”*.

Античні грецькі філософи великі в теоретизуванні, а Христос, за загальним переконанням, – у спасінні, у провідництві до “життя вічного”. Христорозум і його Істину вбачали такими, що перебувають *поза і над* істинами грецьких філософів, відтак – і відмінюючими їх цінність. Мої філософуючі опоненти, відзначав Палама, гадають, що святим отцям треба знати й застосовувати аристотелівські “прийоми розрізнення, умовиводу й розчленування і в досконалості володіти ними”, тобто намагаються “знову довести дійсність (дієвість. – В. Б.) скасованої (Христом. – В. Б.) мудрості” (*Триади* I. 3, 13). Але ж богобачення подвижників “незрівнянно перевищує будь-яке знання і будь-який умогляд, якщо тільки вірно, що немає нічого ні більш високого, ніж мешкання і проявлення Бога в нас, ні рівного, ні близького цьому” (*Триади* II. 3, 17). Хіба, запитує Г. Палама апологета філософії Варлаама Калабрійського, він не розуміє, “наскільки нижче цього всього все, що відноситься до багатозумної філософії...?” (*Триади* I. 3, 42). Той цього не розумів і не міг зрозуміти, бо не був, як Палама, містиком і не пережив його теофаній. А ті, що мали такий досвід, були твердо переконані, що завдячують йому зовсім не Арістотелю або Платону.

Чи заперечується цим висловлена раніше теза про платонізуєчий християнський Схід? Гадаю, ні. Вирішальне значення має не те, що православні говорять, а те, чим православ'я є по суті і чим воно не може бути, допоки є православ'ям. А воно – це і догмати, і таїнства, і літургія, і пости, і сповідь й ще багато чого. Але якщо брати до уваги не засоби православ'я, а його найвищу мету й сенс існування, тобто – в граничності, відтак – в осередді, то маємо визнати, що православ'я – це *християнська містика духовно-досвідного пізнання* (за непохитним переконанням ісіхастів) *самого Бога й самоперевершення людини через обоження*. Коли Симеон Новий Богослов каже: “... я зробився Богом з благодаті божої, Сином за усиновленням” [46, с. 272–273], або “Христом” [46, с. 23], то це максимум, що може дати релігія. І православ'я на своїх вершинах, як виглядає, сягало цього максимуму, виправдовуючи цим сенс свого існування. Бо релігія, яка не єднає з Богом, це нонсенс, обман. Вона непотрібна.

А тепер запитасмо себе: яка філософська традиція суголосніша візантійському православ'ю – епістемна чи софійна, батька формальної логіки й засновника “власне наукової філософії” [53, с. 33] чи батька європейського містицизму, Арістотеля чи Платона? Відповідь, гадаю, очевидна, бо містична традиція і на Заході й на Сході спирається на платонічно-неоплатонічну філософію. Тому, коли відомий візантініст Ф. Успенський, враховуючи факти боротьби візантійської влади з платоніками, дійшов висновку, що тамтешня Церква “засвоїла собі арістотелівський напрям і з кінця XI до кінця XIV століття вражала анафемою тих, хто на смілювався стояти за Платона” [49, с. 297], О. Лосєв категорично запротестував: “несподіване зарахування ісіхастів у арістотеліки, а всього православного вчення в арістотелізм... звучить просто жахливо” [25, с. 868]. І цей великий мислитель і православний чернець мав рацію. Ф. Успенський бачив факти, а О. Лосєв – їх невидиме коріння. Православ'я, звичайно ж, ні тоді, ні пізніше, не було і не могло бути арістотелізмом, як не може бути дерев'яним залізо. О. Лосєв тонко підмічає: борючись проти платонізму, віза-

нтійці не помічали, що їх мотивує при цьому “свій (власне ісіхастський. – В. Б.), так би сказати платонізм” [25, с. 865].

Сутність ніколи не збігається повністю зі своїм явищем. За доречною, а нерідко, за С. Аверінцевим, і недоречною боротьбою Церкви з платоніками приховувалася непомічена тоді ісіхастами зустріч платонічно-неоплатонічної традиції з ісіхазмом. Нагадаю деякі факти.

За документально не підтвердженим свідченням, Платон заснував в Афінах школу містерій. А за деякими античними джерелами існувало нібито “неписане” вчення Академії [див.: 12, с. 506–507; 59]. Відомий Платон, ймовірно, це не весь Платон. У своїх писаних творах він, “що ми знаємо точно,.. або край рідко і фрагментарно, або й зовсім ніколи (що сумнівно. – В. Б.) не викладав своє власне вчення”, – наполягає Т. Сідаш [43, с. 380]. Платон сам про це пише в *VII листі*: ті, “хто заявляє, що вони знають, над чим я працюю”, – “у цій справі зовсім нічого не смілять. У мене самого з цих питань немає жодного запису. Це не може бути виражено у словах, як решта наук; тільки якщо хто постійно займається цією справою і злив з нею все своє життя, в нього несподівано, як світло, що засяяло від іскри вогню, виникає в душі ця свідомість й сама себе там годує” (Пис. VII cd; цит. за: 41). Це, вочевидь, мова посвяченого, який говорить натяками про те, про що Платон не хоче і не може (через вірогідні обітниць) писати відкрито. Він був носієм не лише грецько-філософської традиції, а й давнішої, збереженої зороастрійцями й отриманої Піфагором, а через його учнів – Платоном, езотерично-містичної традиції. Про це знав Арістотель, а пізніше – Г. Пліфон [56, с. 183].

Основною проблемою Платона у відомих творах є поєднання ідеального світу (“світу ідеальних форм”) з чуттєвим, матеріальним. Їх взаємодія так само не вміщається у строгий раціоналізм, як і взаємодія “Царства Божого” із земним – у християнстві. Зосереджений на ідеальному світі платонізм спирався на “інший розум”, ніж той, що прив’язаний до земного. Тому релігійно-філософський дискурс платонізму, з одного боку, арістотелізму – з

іншого, істотно різні, відзначає Т. Бородай. Арістотель дає готові відповіді, а Платон вчить їх шукати всередині себе; арістотелізм загалом лінійний, а платонізм – сферичний, ходить колами навколо проблеми, не даючи остаточних відповідей. Це тому, що: “Філософія, за Платоном, повинна вказати шлях до того, що невимовне тільки словами” [9, с. 9]. Системно-раціональний виклад у діалогах Платона – це лише одне з кіл, за яким настає черга іншого, де раціонально невимовне переводиться на мову образів, метафор, міфів, а нібито вже доведена концепція повертає нас до висхідного пункту діалогу, “так що чим більше ви читаете Платона, тим менше розумієте” [9, с. 9]. “Платонізм, – вважає Е. Жільсон, – покладає містику природнім продовженням людського пізнання” [22, с. 430]. Платонівська діалектика, зазначає цей томіст, “закінчується якимось несподіваним контактом з Благим, або Єдиним, погляду якого наше мислення не може витримати і якого вона не в змозі одягнути в мовну форму... Осягнута таким чином діалектика приводить до незримого й невимовного, й саме завдяки цьому платонізм пропонує себе умоглядним містикам як інструмент, добре пристосований до їх цілей [23, с. 441].

Розпочате Платоном, продовжив Плотін і неоплатоніки. Плотін, очевидно, як і Платон, почував себе посередником “між відкритою для нього прозорою сферою божественного і вічного і божеством в нас, прихованим стихією людського й минушого” [58, с. 263]. Платон і Плотін писали про одне, бо мали, якщо не тотожний, то подібний внутрішній досвід, приблизно однаково споглядали, переживали і знали те, про що писали. За грандіозним спекулятивно-теоретичним конструюванням ідеального світу неоплатоніками ховається їх остання мета і сенс – задоволення потреби безсмертної душі “містично налаштованого суб'єкта вирватися з оков матерії” [26, с. 119], обірвати пути “прикрашеного трупа” – земного світу. “Тяжко й самотньо” вмираючий Плотін заповів через Євстахія, що навідався до вчителя незадовго до його кончини, те, що вважав сокровенною метою свого вчення: “Старайтеся піднести божество в вас до божественного в усьому”

[58, с. 263].

Продовжуючи традицію платонівського бачення “філософії як істинної релігії” [42, с. 306] й виконуючи заповіт Плотіна, неоплатоніки стали приділяти велику увагу культовому аспекту своєї філософії й пропозиціям своїх варіантів “синтезу раціональної думки й практичного богоспілкування” [42, с. 212].

Словом, уже у Плотіна, який щонайменше чотири рази пережив, за свідченням Порфирія, стан теофанії, й остаточно в Ямвліха і Прокла “*філософія сама себе умертвляє й філософ перетворюється на містика*” (Курсив мій. – В. Б.) [28, с. 205], який прагне того самого, що й ісіхаст – “затоваришувати” з Богом.

У чому ж полягає “справжня схожість між платонізмом і християнством?” – запитує П. Лемерль. І відповідає: в тому, що “Візантія створила відмінність між *знанням внутрішнім і знанням зовнішнім* й підпорядкувала останнє першому, як “служницю своїй господині” [24, с. 453]. У тому, додамо ми, виходячи з нашого дослідження, що богослов у православному ісіхазмі і філософ – у платонічно-неоплатонічній традиції перетворилися *на одне і те саме – на містиків*, яких об’єднує *спільність мети* (єднання з божественним) і *способу її реалізації* (містичного). Що й треба було довести.

Звичайно, за спільним ховалися і значні відмінності, але це спільне все ж увиразнює спорідненість православної богословсько-філософської думки саме з платонічною традицією, а не з арістотелізмом (з якого, зрозуміло, теж запозичувалися певні ідеї і поняття).

Захід плекав культуру раціонального богопізнання, а Візантія – культуру “платонізуючого” містичного “богобачення”. Людству потрібні і перше і друге. Важливість раціонального мислення – безперечна, містичного пізнання – все ще дискусійна. Але не варто забувати, що всі великі духовні вчителі, які, за К. Ясперсом, “задавали міру” (Крішна, Лао-Цзи, Будда, Мойсей, Ісус Христос, Мухамед та ін.), визначні філософи (Піфагор, Сократ, Платон, Плотін, Прокл, Я. Беме, Б. Паскаль, Г. Сковорода, В. Соловйов

та ін.), всі справжні священики і ченці – містики. Це цілком реальний, ще маловивчений, але законний (розглядуваний у кожній філософській енциклопедії і філософських словниках) “третій спосіб пізнання”. Він складніший від раціонального й тому приречений бути досягнутим *після нього*.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. *Культура Византии IV-первой половины VII в.* / отв. ред. З. В. Удальцова. Москва : Наука, 1984.
2. 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.
3. Аверинцев С. С. Православие. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцева и К. Б. Сигов. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 349–350.
4. Аверинцев С. С. “Наша философия” (восточная патристика IX вв.). Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцева и К. Б. Сигов. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 729–738.
5. Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. Аверинцев С. С. *София-Логос. Словарь* / ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев : Дух і Літера, 2006. С. 729–738.
6. Армстронг К. *Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе*. Киев – София – Москва : ИД “София”, 2004. 500 с.
7. Бердяев Н. А. Истина Православия. *Православие : pro et contra : антология*. 2-е изд., испр., доп. / сост., вст. ст., комм. В. Ф. Федорова, М. М. Шишовой. СПб. : НОКО, 2012. С. 415–422.
8. 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.

9. Бородай Т. Ю. *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. Москва : Изд. Савин С. А., 2008. 284 с.
10. Брокгауз. *Философия : Концепции, мыслители и понятия* / пер. с нем. СПб. : Амфора. ТИД Амфора : РХГА, 2010. 423 с.
11. Булатов М. О. *Філософський словник*. Київ : СтилоС, 2009. 575 с.
12. Васильева Т. В. *Поэтика античной философии*. Москва : Академический Проект; Трикста, 2008. 735 с.
13. Григорий Богослов. *Творения*: В 2-х тт. Т. 2. Минск : Харвест; Москва : АСТ, 2000. 688 с.
14. Григорий Синаит. *Творения* / пер. с греч., примеч., послесл. еп. Вениамина (Милова). Москва : Новоспасский монастырь, 1999. 158 с.
15. Глубоковский Н. М. Православие по существу. *Православие : pro et contra*, антология. 2-е изд., испр., доп. / сост., вст. ст., комм. В. Ф. Федорова, М. М. Шишовой. СПб. : НОКО, 2012. С. 189–205.
16. Дагрон Ж. Размышление византиниста о Востоке Европы. *Ното Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного*: В 2-х кн. кн. I. / ред. А. О. Чубарьян. Москва : Наука, 2003. С. 529–539.
17. Дионисий Ареопагит. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника* / пер. Г. М. Прохорова, СПб. : Алетейя, 2003. 864 с.
18. Евагрий Понтийский. *Слова о молитве*. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др-греч., вст. ст. и комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 76–93.
19. Евагрий Понтийский. *Умозрительные главы*. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др-греч., вст. ст. и комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 120–122.
20. Евагрий Понтийский. *Мысли*. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др-греч., вст. ст. и комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 123–128.
21. Евсевий Памфил. *Церковная история*. СПб. : Амфора; ТИД Амфора, 2005. 425 с.
22. Жильсон Э. *Избранное: Т. I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского* / пер. с фр. Г. В. Вдовиной, отв. ред. С. В. Лезов. Москва – СПб. : Университетская книга, 1999. 496 с.
23. Жильсон Э. *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века* / общ. ред., послесл., примеч.

С. С. Неретиной. 2-е изд. Москва : Культурная революция; Республика, 2010. 678 с.

24. 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.

25. Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии* / общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. Москва : Мысль, 1993. 952 с.

26. Лосев А. Ф. Неоплатонизм. Лосев А. Ф. *Словарь античной философии*. Москва : Изд-во «Мир идей», АО ЛКРОН 1995. С. 118–139.

27. Лосев А. Ф. Историческое значение Ареопагитик. *Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия; современники о мыслителе* / под. ред. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого. Москва : Русский мир, 2007. С. 152–167.

28. Лосский В. Н. *Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Москва : Центр СЭИ, 1991. 288 с.

29. Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы. Лосский В. Н. *Богословие и боговидение* / общ. ред. В. Пислякова. Москва : Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 82–111.

30. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. Лосский В. Н. *Богословие и боговидение* / общ. ред. В. Пислякова. Москва : Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 289–302.

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

32. Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)* / пер. с греч. и примеч. Архим. Нектария. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.

33. Максим Исповедник. *Творения*. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. I. Вопросы I–LV / пер. с др-греч. и комм. С. Л. Епифановича и Д. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1993. 286 с.

34. Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы* / пер. с англ. В. Марутика. Минск : Лучи Софии, 2001. 336 с.

35. Мейендорф И., протопр. Греческая философия и христианское богословие в древней Церкви. Мейендорф И., протопр. *Пасхальная*

Тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр.; сост. И. В. Мамаладзе; пред. прот. В. Воробьева, Й. Ван Россума. Москва : Эксмо, Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. С. 415–429.

36. Мейендорф И., прот. *Христос в восточном православном богословии* / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова при участии Л. А. Успенской, прим. А. И. Сидорова. Москва : ПСТБИ, 2000, 318 с.

37. Минин П. *Мистицизм и его природа*. Киев : Пролог, 2003. 148 с.

38. *Мир Александр Каждана: К 80-летию со дня рождения*; сборник / отв. ред. А. А. Чекалова. СПб. : Алетей, 2003. 620 с.

39. Палама Г. *Триады в защиту священно-безмолствующих* / пер., посл., ком. В. Вениаминова. Москва : Канон, 1995. 384 с.

40. 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. Москва : Прав. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2010. 630 с.

41. Платон. *Сочинения*: В 3-х т. Т. 3, ч. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. Москва : Мысль, 1972. Т. 2. 678 с.

42. Петров А. В. *Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистически-римский период*. СПб. : Изд. РХГИ.

43. Сидаш Т. Г. Что есть эллинское христианство? (на примере философии Синезия Киренского). Сидаш Т. Г. *На Север от Солнца, на Запад от Луны*: В 2-х т. Т. 1. СПб. : Изд. Проект “Квадриум”, 2006. С. 232–451.

44. Сидоров А. И. Комментарии. Евагрий Понтийский. *Аскетические и богословские творения* / пер. с др-греч., вст. ст., комм. А. И. Сидорова. Москва : Мартис, 1994. С. 157–360.

45. Симеон Новый Богослов. Слово 79. Симеон Новый Богослов. *Творения*: в 3 т. Т. 2 / пер. еп. Феофана Затворника. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 315–328.

46. Симеон Новый Богослов. *Божественные Гимны* / пер. иером. Пантелеимона (Успенского). Москва : Правило веры, 2006. 719 с.

47. Сорочан С. Б. *Византийские парадигмы быта, сознания, культуры*. Учеб. пособие. Харьков : Майдан, 2011. 952 с.

48. Столяров А. А. *Патрология и патристика*. Москва : Канон +, 2001. 120 с.

49. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. Успенский Ф. И. *Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов* / сост. Ушаков И. В. Москва : Мысль, 2001. С. 7–316.

50. Филофей Синайский. Сорок глав о трезвении. *Добротолюбие*: В 5-ти т. Т. 3. Москва : АНО “Развитие духовности, культуры и науки”, 2004. С. 508–530.

51. Флоровский Г. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории. Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. Москва : Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 256–291.

52. Флоровский Г., свящ. Византийские Отцы V–VIII веков. Флоровский Г. прот. *Восточные отцы IV–VIII веков*. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 3–260.

53. *Философский словарь*: Основан Г. Шмидтом. 22-е, новое, перер. изд. под ред. Г. Шишкоффа / пер. с нем., общ. ред. В. А. Малинина. Москва : Республика, 2003. 575 с.

54. Хоружий С. С. Богословие–исихазм–антропология. Хоружий С. С. *Исследования по исихастской традиции*: В 2-х тт. Т. 2. *Многогранный мир исихазма*. СПб. : Изд. Русской христианской академии, 2012. С. 264–275.

55. Чорноморець Ю. П. *Візантійський неоплатонізм. Від Діонісія Ареопіта до Геннадія Схоларія*. Київ : Дух і Літера, 2010. 568 с.

56. Шеррард Ф. Греческий Восток и Латинский Запад: Исследование христианской традиции / пер. с англ. Ю. Каннского. Москва : Фонд “Храм”, 2006. 303 с.

57. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Москва : Православный паломник, 2003. 366 с.

58. Шичалин Ю. А. История античного платонизма. В институциональном аспекте. Москва : ГЛК, 2000. 439 с.

59. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* / Hrsg. von J. Wippern. Darmstadt, 1973.

REFERENCES

Averintsev, S. S. (1984). Evolution of philosophical thought. Byzantine culture of the IV-first half of the VII century. Udaltsov, Z. V. (Ed.). Moscow: Nauka. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006) Byzantine philosophy. Averintseva, N. P. & Sigov, K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary*, 138-144). Kyiv: Dukh i Litera. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006) The Orthodoxy. Averintseva, N. P. & Sigov, K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary*, 349-350. Kyiv: Dukh i Litera. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006) “Our philosophy” (Eastern patristics of the 2nd-9th centuries). Averintseva, N. P. & Sigov, K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary*, 729-738). Kyiv: Dukh i Litera. [In Russian].

Averintsev, S. S. (2006). Christian Aristotelianism as an internal form of Western tradition and problems of contemporary Russia. Averintseva, N. P. & Sigov, K. B. (Eds.). *Sofia-Logos. Dictionary*, 729-738. Kiev: Dukh i Litera. [In Russian].

Armstrong K. (2004) *Thousands years of searches in Judaism, Christianity and Islam*. Kyiv, Sofia, Moscow: Publishing House “Sofia”. [In Russian].

Berdyayev N. A. (2012) The Truth of Orthodoxy. *Orthodoxy: pro et contra: an anthology*, 415-422. Fedorova, V. F. & Shishova, M. M. (Eds). St. Petersburg: NOKO. [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(1), 111-139. [In Ukrainian].

Borodai, T. Yu. (2008). *The birth of an philosophical concept. God and matter in the dialogues of Plato*. Moscow. [In Russian].

Brockhaus, (2010). *Philosophy: Concepts, thinkers and conceptions*. SPb.: Amphora. TID Amphora: RKHGA. [In Russian].

Bulatov, M. O. (2009). *Philosophical dictionary*. Kyiv: Stylos. [In Ukrainian].

Vasilieva, T. V. (2008). *Poetics of ancient philosophy*. Moscow: Academic Project; Triksta. [In Russian].

Gregory the Theologian. *Works*. (2000). V. 2. Minsk: Harvest; Moscow: AST. [In Russian].

Gregory of Sinai. *Works* (1999). bis. Benjamin (Milov). (Transl. & Ed.).

Moscow: Novospassky Monastery. [In Russian].

Glubokovsky, N. M. (2012). Orthodoxy in essence. *Orthodoxy: pro et contra*, an anthology, 189-205). Fedorov, V. F. & Shishova, M. M. (Ed.), St. Petersburg: NOKO. [In Russian].

Dargon, J. (2003). Byzantinist's reflection on the East of Europe. *Homo Historicus: On the 80th anniversary of the birth of Yu. L. Bessmertny*, 529-539, Vol. I. Chubaryan, A. O. (Ed.). Moscow: Nauka. [In Russian].

Dionysius the Areopagite. (2003). *Works. Interpretations of Maximus the Confessor*. Prokhorova, G. (Transl.). St. Petersburg: Aleteyya. [In Russian].

Evagrius of Pontus. (1994). *Words about prayer*. Evagrius of Pontus. *Ascetic and theological essays*, 76-93. Sidorov, A. I. (Transl. & Ed.). Moscow: Martis. [In Russian].

Evagrius of Pontus. (1994). *Speculative chapters*. Evagrius of Pontus. *Ascetic and theological essays*, 120-122. Sidorov, A. I. (Transl. & Ed.). Moscow: Martis. [In Russian].

Evagrius of Pontus. (1994). *Thoughts*. Evagrius of Pontus. *Ascetic and theological essays*, 123-128. Sidorov, A. I. (Transl. & Ed.). Moscow: Martis. [In Russian].

Eusebius Pamphilus. (2005). *Church history*. St. Petersburg: Amphora; TID Amphora. [In Russian].

Gilson, E. (1999). *Selected Works: vol. I. Thomism. Introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas*. Vdovina, G. (Transl.). Moscow; St.Ptb.: University Book. [In Russian].

Gilson, E. (2010). *Philosophy in the Middle Ages. From the origins of patristic to the end of the XIV century*. Neretina, S. S. (Ed). Moscow: Cultural Revolution, Republic. [In Russian].

Lemerle, P. (2017). *Byzantine humanism, the first phase. Remarks and notes on education and culture in Byzantium from the beginning to the 10th century*. Senina, T. (Transl.). SPb.: Quadrium Project. XIV+. [In Russian].

Losev, A. F. (1993). Essays on ancient symbolism and mythology. TahoGodi, A. A. & Makhankova, I. I. (Eds.). Moscow: Mysl. [In Russian].

Losev, A. F. Neoplatonism. (1995). Losev, A. F. *Dictionary of ancient philosophy*, 118-139). Moscow: World of Ideas Publishing House, LKRON. [In Russian].

Losev, A. F. (2007). The historical significance of the Areopagitic. Alexey Fyodorovich Losev: From the creative heritage; contemporaries about the thinker, 152-167). Takho-Godi, A. A. and Troitsky, V. P. (Eds). Moscow: Russkiy Mir Publishing House. [In Russian].

Lossky, V. N. (1991). Description of the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology. Moscow: SEI Center. [In Russian].

Lossky, V. N. (2000). Theology of light in the teachings of St. Gregory Palamas. Lossky, V. N. Theology and God's visions, 82-111. Pisyakov, V. (Ed.). Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publishing. [In Russian].

Lossky, V. N. (2000). Theological concept of human personality. Lossky, V. N. Theology and God's visions, 289-302). Pisyakov, V. (Ed.). Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publishing. [In Russian].

Lourié, Basil. (2006). *History of Byzantine Philosophy. Formative period*. St. Petersburg. Axioma. [In Russian].

Maxim the Confessor. (2006). *About the various perplexities of saints Gregory and Dionysius (Ambigua)*. Archim. Nectary (Transl. & Ed.). Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Foma. [In Russian].

Maxim the Confessor. *Works*. (1993). Book 2. Questions-and-Answers to Thallassios. Part. I. Questions I-LV. Epifanovich, S. L. & Sydorov, D. I. (Transl. and Ed.). Moscow: Martyrs. [In Russian].

Meiendorf, I., rev. (2001). *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*. Marutik, V. (Transl.). Minsk: Luchi Sofii. [In Russian].

Meyendorff, I. (2013). Greek philosophy and Christian theology in the ancient Church. Meyendorff I., rev. *Paschal Mystery: Articles on theology*, 415-429). Mamaladze, I. V., rev. Vorobiev, Rossum, Y. van (Transls. and Eds.); Moscow: St. Tikhon Orthodox Humanitarian University: Exmo. [In Russian].

Meiendorf, I. (2000). *Christ in Eastern Orthodox Theology*. Davydenkov, G. & Uspenskaya, L. (Transl.). Moscow: PSTBI. [In Russian].

- Minin, P. (2003). *Mysticism and its nature*. Kyiv: Prolog. [In Russian].
- The World of Alexander Kazhdan. (2003). On the occasion of the 80th anniversary of his birth; Almanac, Chekalova, A. A. (Ed.). St. Petersburg: Aleteiya. [In Russian].
- Palamas, Gregory. (1995). *Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. Veniaminova, V. (Transl.). Moscow: Kanon. [In Russian].
- Papadokis, A., Meyendorff, I. (2010). *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church in 1071-1453*. Levensky, A. V., Rakhnovskaya, U. S. & Chekh, A. A. (Transl.). Moscow: St. Tikhon Orthodox Humanitarian University: Exmo. [In Russian].
- Plato. *Works*: (1972). In 3 volumes. Vol. 3, part 2. Losev, A. F. & Asmus, V. F. (Eds.). Moscow: Mysl. [In Russian].
- Petrov, A. V. *Phenomenon of theurgy: Interaction of pagan philosophy and religious practice in the Hellenistic-Roman period*. SPb.: Ed. RCHI. [In Russian].
- Sidash, T. G. (2006). What is Hellenic Christianity? (on the example of the philosophy of Synesius of Cyrene). In Sidash, T. G. *To the North from the Sun, to the West from the Moon*, 232-451). In 2 vol. Vol. I. SPb.: Ed. Project "Kvadrimum". [In Russian].
- Sidorov, A. I. (1994). *Comments. Evagrius of Pontus. Ascetic and theological Works*, 157-360). Sidorov, A. I. (Transl. and Ed.) Moscow: Martis. [In Russian].
- Symeon the New Theologian. (1993). *Word 79*. Symeon the New Theologian: *Works* : in 3 vol. Vol. 2, 315-328). bis. Theophan the Recluse. (Transl. and Ed.). Trinity Lavra of St. Sergius Publishing. [In Russian].
- Symeon the New Theologian. (2006). *Divine Hymns*. Hieromonk Panteleimon (Uspensky) (Transl.). Moscow: Pravilo Very. [In Russian].
- Sorochan, S. B. (2011). *Byzantium paradigms of life, consciousness, culture*. Kharkiv: Maidan. [In Russian].
- Stolyarov, A. A. (2001). *Patrology and patristics*. Moscow: Kanon +.
- Uspensky, F. I. (2001). *Essays on the history of Byzantine education*. History

of the Crusades, 7-316). Ushakov, I. V. (Ed.). Moscow: Mysl. [In Russian].

Philotheus of Sinai. (2004). Forty chapters on sobriety. *Philokalia*: In 5 volumes. Vol. 3, 508-530). Moscow: ANO "Development of Spirituality, Culture and Science". [In Russian].

Florovsky, G. rev. (1998). Empire and desert. Antinomies of Christian history. Dogma and history. Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publishing. [In Russian].

Florovsky, G. (1999). Byzantine Fathers of the V-VIII centuries. *Eastern Fathers of the IV-VIII centuries*, 3-260). Reprint. Trinity Lavra of St. Sergius Publishing. [In Russian].

Philosophical Dictionary: (2003). Founded by G. Schmidt. 22nd. Shishkoff, G. (Ed.), Malinin, V. A. (Transl. and Ed.). Moscow: Respublika. [In Russian].

Khoruzhy, S. S. (2012). Theology-Hesychasm-Anthropology. In Khoruzhy, S. S. *Research on the hesychast tradition*: In 2 vol. Vol. 2. *The many-sided world of hesychasm*, 264-275). SPb.: Russian Christian Academy. [In Russian].

Chornomorets, Yu. P. (2010). *Byzantine Neoplatonism. From Dionysius the Areopagite to Gennadius Scholarius*. Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].

Sherrard, F. (2006). Greek East and Latin West: A Study of the Christian Tradition. Kannsky, Yu. (Transl.). Moscow: Khram Fund. [In Russian].

Schmemmann, A. rev. (2003). The historical path of Orthodoxy. Moscow: Orthodox pilgrim. [In Russian].

Shichalin, Yu. A. (2000). History of ancient Platonism. In the institutional aspect. Moscow: GLK. [In Russian].

The problem of Plato's unwritten teaching. (1973). Wippert, J. (Ed.). Darmstadt. [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 Three.

Abstract

This historiosophical article examines the peculiarities of the attitude of patristic traditionalism to Platonism and Aristotelianism. The author begins from the fact that in this spiritual-ideological trend the philosophical polarity of Platonism and Aristotelianism appears both in the usual and in the transformed form of the opposition between mystical (“Platonic”) and rational-discursive (“Aristotelian”) ways of cognition. It is shown that the Church was at the center of Byzantine culture. Its teaching was theology, its “handmaid” was philosophy, and their most important problem was the knowledge of God, which was investigated and solved in different ways in Catholicism and Orthodoxy. Western Christianity realized itself in scholasticism, and Eastern Christianity in hesychasm; there – in “words” (in grandiose “sums”), here – in hesychia, in silence; there – with the help of rational reasoning, here – based on the “third type of knowledge” – mystical. Resorting to historical-theological-philosophical excursions, the author justifies the vision of hesychasm as a proper Eastern Christian way of knowing God, its mystical core and the “heart” of Orthodoxy. It is argued that the presence of mystics in Catholicism is one thing, and the mystical Eastern Christian theology, the mystical Orthodox Church, is essentially another. It is proven that the hesychasts, and the Byzantine Church after them, gave positive answer to the main philosophical and theological question: can a Christian not only believe in God but also know him. The opinion is justified that behind the struggle (sometimes appropriate, sometimes inappropriate) of the Byzantine authorities with Platonism is the hidden meeting of the Platonic-Neoplatonic

tradition with Hesychasm, and therefore with Orthodoxy, since the theologian-philosopher in Hesychasm, on the one hand, and philosopher-theologian in Platonic-Neoplatonic philosophy on the other, intersected, turning into the same – into mystics, who were united by a common goal (unification with the divine) and a mystical way towards it. This demonstrates the internal affinity of “Byzantinism” with Platonism, and by no means with Aristotelianism which is an alternative way to mysticism.

Keywords: *Byzantium, Eastern patristics, Platonism, Aristotelianism, Neoplatonism, Hesychasm, mysticism.*