

Юрій Чорноморець

МЕТОДОЛОГІЯ ТЕОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ У ТВОРАХ СВ. МАКСИМА СПОВІДНИКА

Максим Сповідник (580–662) – видатний представник грецької патристичної теології та один із останніх безпосередніх представників неоплатонічної філософії [Mueller-Jourdan, 2005]. За своєю цілісністю, продуманістю, новаторством ця система стоїть поряд із відповідними досягненнями Августина [Tollefsen, 2008]. Багато в чому методологія Максима випередила свій час, оскільки аналогічні розробки методологічних систем з'явилися лише в творах Томи Аквіната та Вільяма Окама. На жаль, ті мислителі Заходу, на яких безпосередньо вплинув Максим (Йоан Скот Еріугена, св. Бернард, Гуго Сен-Вікторський) не змогли усвідомити всю глибину його методологічних новацій, а тому багато що Аквінат та Оккам змушені були відкрити знову [Geanakoplos, 1969]. У XX столітті про спорідненість методології Максима та філософських класиків західноєвропейського середньовіччя почали здогадуватися Г.У. фон Бальтазар, Е. Жильсон, В. Кроче, Ж.-М. Гарріг, С. Герш, але всі спроби прояснити, в чому саме полягає ця спорідненість, були невдалими і зазнали нищівної критики інших дослідників [див. Чорноморець, 2010: с. 9–44]. Кілька десятиліть до цієї теми ніхто не звертався, в критичній літературі панувало уявлення про методологію Максима як довершений вираз кападокійської та неохалкідонської думки, за взірцем яких, нібито, Максим перетлумачив і методологію Ареопагіта. Такого роду твердження ми знаходимо в працях Л. Тунберга [Thunberg, 1995], Я. Пелікана [Pelikan, 1982], В. Караяніса [Karayannis, 1993], Ж.-К. Ларше [Larchet, 1996] та інших.

На нашу думку, Максим докорінно трансформував методологію своїх попередників – як античних неоплатоніків, так і мислителів грецької патристики. Його оригінальна система християнського неоплатонізму була радикально відмінною від Ареопагітового та інших неоплатонічних вчень. У нашому дослідженні ми намагатимемося довести цей факт та проаналізувати досягнення Максима в справі реформування методології саме грецьких отців. Проблема ж трансформації методології античних неоплатоніків потребує окремого дослідження.

Трансформація методології кападокійців

Змістовно Максим всі тези методології кападокійців зводив до кількох основоположень онтології. В існуючому необхідно виділяти загальне (сутність) та індивідуа-

льне (іпостась). Загальне існування виявляється у власних актах (енергіях). Самостійно існують лише іпостасі, а сутності – тільки в іпостасях. Загальним актам (сутнісним енергіям) іпостасі надають власної специфіки, оскільки загальне може виявлятися лише через їхні дії. Індивіди можуть діяти лише в рамках власних сутнісних здібностей, і саме цей елементарний принцип кападокійців Максим змушений був нагадувати під час полеміки з монофелітами.

Часто християнські теологи забували про онтологічний характер власних основних категорій і визначали їх таким чином: сутність – це загальне, іпостась – індивідуальне, енергія – загальна діяльність. Максим же нагадує, йдеться про існування. Сутність – це загальне існування, іпостась – індивідуальне існування, енергія – наявно існуюча діяльність. Максим намагався нагадати, що основні категорії кападокійців говорять про одне й те саме існування, але в різних аспектах. Адже існують власне іпостасі. Іпостась як існування в собі має існування-сутність та існування-діяльність. Така складність будови одного й того ж існування не становить труднощів для Максима. Наприклад, можна запитати, як у простому загальному існуванні Бога розрізняються ще й три іпостасі? Але Максим звертає увагу й на те, що загальне є не простим, а теж чимось розрізненим. Отже, і загальне, й індивідуальне, і діяльнісне в бутті – лише ті чи ті розрізнення. Для античного неоплатонізму такі розрізнення в Першопринципі неможливі, для Максима заперечення таких розрізнень було б даниною античним метафізичним забобонам, що абсолютизували єдність. За Максимом, ми не знаємо існування без розрізнень. Будь-яке існування дане нам як індивідуальне, в якому є і сутнісне, і діяльнісне. Первинним є буття, а не єдність. Існують індивіди, а не «генеди» Прокла. Буття з усіма його розрізненнями існує перед нами, і ми самі є такими ж. І «Єдине» неоплатоніків, і «генеди» Прокла є умоглядними конструкціями пошукачів абсолютної простоти, якої немає. В цих тезах Максим розвиває логіку діонісієвого виправдання «розрізнень» в Абсолюті з розділу 1.5 трактату «Про Божественні імена». Можна навіть сформулювати парадокс: все існування сповнене розрізнень (суттєвих та індивідуальних), бо існує власне розрізнене індивідуальне, яке має в собі розрізнене суттєве. Єдність є відносною і може бути постульованою лише в бутті Бога, сутність якого є як простою, так і сповненою властивостей, що можуть розрізнятися.

Для Максима метафізика кападокійців була чимось на кшталт феноменології, що констатувала очевидно наявний устрій реальності. Таке ставлення багато в чому є виправданим. Адже наявність в існуючому загального та індивідуального є очевидною, так само як і наявність загального та індивідуального в діяльності. Так само є очевидною залежність діяльності як від існуючого взагалі, так і від загального й індивідуального в ньому зокрема. Самого Максима, як філософа, цікавили більш глибинні основи реальності, але, за потреби, він не відмовлявся повторювати та обґрунтовувати й ту кападокійську феноменологію реальності, яка для нього самого була лише чимось пропедевтичним, азбучним. Така позиція Максима стосовно кападокійців була аналогічною до позиції неоплатоніків щодо Аристотеля, система якого теж мала характер феноменології реальності. Історико-філософський аналіз може лише підтвердити таку позицію Максима. Хоча сама по собі метафізика кападокійців і не була християнським аристотелізмом, але по відношенню до християнського неоплатонізму Максима вона була органом, природною онтологією. І ця онто-логіка була аналогічною до аристотелівської як з точки зору неоплатонічної структури філософського знання, так і з точки зору змісту.

Особливості використання методології Псевдо-Діонісія

Багато дослідників схильні пояснювати неоплатонізм Максима впливом на нього «Діонісієвого корпусу». Але між Псевдо-Діонісієм і Максимом існує низка принципових методологічних і онтологічних розбіжностей. Окрім того, Максимів неоплатонізм більше залежить від неоплатонізму античного, ніж вчення Псевдо-Діонісія.

За Максимом, Бог є Буття. За Діонісієм, буття є лише енергією Бога, а сам Бог – надбуттєва реальність. За Максимом, Діонісієва парадоксальна онтологія є наслідком логічної помилки. Адже в енергії може виявлятися лише те, що є суттєвим, лише сутність. Отже, якщо у Бога є енергії, дії, то повинна бути й сутність. Діонісій цього не визнає й уважає, що сутності в Бога немає. Таке Діонісієве твердження постає для Максима, хоч як залежного від античного неоплатонізму, абсурдним наслідуванням останнього.

Згідно з Максимом, якщо є енергія Бога, то є і сутність Бога; а якщо енергією Бога є буття, то і сутність Його – буття. Якщо ж сутність Його – надбуття, то відповідними мають бути і Його енергії. Вчення ж Діонісія виглядає для Максима абсурдним, так само, як і вчення неоплатоніків про непояснювані еманції Суцього-Розуму із надсуцього Єдиного. *Ніщо* не може мати своїми діями буття або щось. *Ніщо* зовсім не може спричинити буття.

В працях Корсіні [Corsini, 1962] доведено залежність Діонісія від неоплатонічних коментарів на «Парменід», особливо – від проклівського. В працях сучасних дослідників відзначається залежність Діонісія від Дамаскія [Rorem, Lamoreaux, 1998]. Саме Дамаскій систематично розвиває радикальну апофатику [Rappe, 1964, 2000; Светлов, 2000], згідно з якою Першопочаток є «невимовним», вищим навіть за «єдність». У Дамаскія апофатика неоплатонізму радикалізується аж до нігілізму. Першопочаток – це Ніщо, жодним чином не сумірне із буттям та світом. Ця несумірність слугує для нашого розуму тим, що дозволяє відрізнити це першопочаткове Ніщо від ніщо, яке є платонівською матерією. Адже остання сумірна із буттям, оскільки може бути визначена як протилежність до буття. Першопочаткове Ніщо не є протилежністю буття в жодному сенсі. Саме ця логіка Дамаскія прислужилася Діонісієві при формуванні його радикальної – як для грецької патристики – апофатики. Так само Діонісій розвивав тезу Дамаскія про перехід апофатики в хвалу божественній непізнаваності, при чому цей перехід від дискурсу апофатичних суджень до апофатичних гімнів стає переходом від філософської теології до філософського богослужіння, під час якого Бог, власне, й пізнається в чудесному безпосередньому спілкуванні. Відмінність Діонісія від Дамаскія і Прокла полягає лише у тезі, згідно з якою повністю апофатична реальність першопочаткового Ніщо є тією ж реальністю, що й його буттєві енергії, а тому гімнографія може бути і катафатичною. Можемо сказати, що Ареопагітики – це суперечливе поєднання неоплатонічних уявлень про Першопочаток – радикально апофатичне Ніщо – зі звичайною для кападокійців апофатикою Бога як трансцендентного Буття. Тому не дивно, що з Діонісієвого корпусу вичитували різні апофатичні теології, адже в ньому справді наявне таке їх поєднання, до якого додається ще й досить радикальна катафатика. Можливо, авторів Ареопагітик така «суміш», що є проблемною у плані побудови філософського чи теологічного вчення, видавалась ефективною для «зламів свідомості» читачів, які б від цього суперечливого абсурду переходили до безпосереднього пізнання «невимовного». Нам видається, що й

тут він помилявся, оскільки містичні настрої може породити у його читачів лише поетика його стилю, а не логіка самих його суджень.

Головні особливості методології Діонісія бентежили Максима. Але він поставився до цієї ситуації звичайним для себе способом: перетлумачував неприйнятне у Діонісія в потрібному для ортодоксії чи для себе руслі [Pelikan, 1982]. Видається, що Максим міг розуміти, що автором корпусу був поміркований монофізит (це очевидно із теорії «Послання до Гая» про «Боголюдську дію» Христа), учень Прокла і Дамаскія (що очевидно для кожного, хто читав їхні тексти). Розуміння монофізитства автора ареопагітського корпусу було для Максима додатковим поясненням особливостей методології Діонісія. Адже монофізити, більшість яких склали семіти та копти, часто дотримувалися поширеного серед не-греків ірраціонального уявлення про Бога. Згідно з цими уявленнями, Бог є непізнаваним, оскільки визначальними для Нього є особисте і вольове, а не раціональне і буттєве (а останні є такими, що зовсім неаналогічні звичайній розумності та реальності). А відтак виправданими ставали й ірраціональні теорії, що суперечили всім можливим логічним та філософським критеріям. З погляду Максима, завдання раціональної та ортодоксальної інтерпретації Діонісієвого корпусу було в основному виконане у схолях Йоанна Скіфопольського, і тому сам Максим спеціально перетлумачував лише ті тези Діонісія, що потрапляли в центр уваги інтелектуальної еліти його епохи. Так, Максим у «Труднощах до Томи» та багатьох полемічних творах перетлумачував кількома способами вчення про «Боголюдську» дію Христа. Програмний для Максима твір «Містагогія» був покликаний замінити занадто неоплатонічну онтологію та теорію таїнств «Церковної ієрархії» Діонісія на більш християнську, історичну та христоцентричну. Альтернативні щодо діонісієвих онтологія, теологія, ангелологія, гносеологія виробляються в «Труднощах до Йоанна», «Гностичних главах», «Відповідях Таласію». Неможливо припустити, щоби така систематична альтернативність власного неоплатонізму стосовно Діонісієвого була для Максима справою несвідомою. Якщо згадати, що Максим був ладен робити компліменти всім теологам, навіть власним супротивникам у монофелітських дискусіях, то похвали «божественному Діонісію» не були чимось дійсно значущим, а лише візантійським риторичним прийомом. Похвали Діонісієві виглядають ще досить поміркованими порівняно з титулом «нового Мойсея», уживаного щодо Максимового ідеологічного ворога та «єретика» патріарха Константинопольського Сергія.

Отже, головні особливості методології, гносеології та онтології Діонісія принципово відрізняються від тих, що висувалися в творах Максима. Обидва були християнськими неоплатоніками, обидва аналогічно інтерпретували кападокійців. Але створили дві принципово різні системи християнського неоплатонізму, що радикально відрізнялися у власних методологічних, онтологічних і гносеологічних вихідних принципах. Кожен із цих християнських неоплатонізмів (Діонісієв і Максимів) є настільки відмінним і оригінальним, що потребує окремого аналізу (як і християнський неоплатонізм Григорія Палами).

Адже Максим створює особливу онтологічну концепцію, де Бог мислився як «просте Буття». Ця концепція аналогічна тій, що буде створена Аквінатов, але з більшим, ніж у томізмі, акцентом на тому, що Буття теж є непізнаваним, хоча Його і можна мислити. Розуміння того, що просте Буття є не менш «апофатичним», ніж просте «Єдине» неоплатоніків, рятує Максима від манівців, на яких буття уявляється чимсь зрозумілим і пізнаваним у своїй наявності, у вигляді суцього як такого.

Максим захоплено створює містику пізнання Буття, покликану бути завершенням його філософської теології. Ця містика є можливою через трансцендентність Буття, його над-концептуальність тощо. Деякі тези цієї Максимової концепції непізнаваності Буття нагадують пізнього Гайдегера, певна річ, за цілком зрозумілої несумірності мисленнєвих стилів обох мислителів. Максим критикує Оригена та Євагрія, які з положення, що Бог є Буттям, висновували тезу про те, що Він може бути предметом інтелектуального споглядання. Для Максима очевидно, що Буття тим і відрізняється від наявних для чуттєвої та інтелектуальної інтуїції сущих, що не може бути предметом споглядання, як зорового, так і розумового. Щодо Буття можливе мислення, але не інтелектуальне споглядання. З приводу Буття можливі чуттєві переживання, але не чуттєве споглядання. Буття як Буття ніколи не стає предметом нашого знання безпосередньо, а коли в екстатичних станах Буття, можливо, є предметом нашого знання, це знання є трансцендентним щодо власне мислення і не може бути основою для філософії чи теології. Такий підхід звукує можливості побудови філософської теології для окремого мислителя, оскільки він може будувати теологію лише як мислення про Бога, але не як осягнення Бога.

Бог-Буття може бути предметом філософії, що поєднує мислення (зокрема й інтелектуальну інтуїцію) з містичними трансценденціями. Це уможлиблює філософську дисципліну, яка б вивчала Бога-Буття Самого по Собі та в Його діяльності щодо всього іншого. Природно, що Максим вибудовував таку дисципліну за взірцем філософської теології Прокла.

Онтологічне розуміння людини: трансформація антропології Діадоха Фотікійського

Головна особливість антропології Максима досі залишається поза увагою дослідників. А саме: Максим мислив людину як існування. Аналізові Максимових уявлень про здібності людини присвячені сотні сторінок, та мало хто помічає, що ці здібності є «розгортаннями» простого існування. Така онтологічна антропологія запозичена Максимом із «Аскетичного слова» Діадоха Фотікійського.

Антропологія Діадоха тісно пов'язана з теологією. Бог – це Буття. Небуття немає. Людина – це буття, яке існує саме завдяки причетності до Буття. Людина – це існування обмежене. Бог – це безмежне буття. Бог-Буття є Добром, довершеністю всіх чеснот. Людина може зменшувати власну причетність до Буття, якщо силу свого існування спрямовує не на актуалізацію чеснот у собі. Не-буття є тим, що створюється людиною (розумними вільними існуваннями) через не-діяння добра, через відмову від існування в чеснотах, в причетності до Буття. Не-буття є тією темрявою, що мимоволі виявляється в людині, якщо вона не має інтенції на Буття, на чесноти.

Ця антропологія Діадоха в головних рисах аналогічна Августиновому й Діонісієвому поглядам на добро і зло. Особливість її – лише у твердженні про те, що розум, воля, емоції, бажання, відчуття є «розгортанням» простого людського існування у інтенції щодо Буття чи не-буття (якого, власне, немає!). Саме ця антропологія стала основою для сміливих тверджень «Шістнадцятої Амбігви», незвичність яких не зміг подолати жоден дослідник. Адже Максим у цьому творі твердить, що людина є і розум, і воля, і відчуття; що відчуття є частиною розумності, а розумність є чуттєвою; що розум є волею, а воля розумом [Чорноморець, 2010]. Всі ці й подібні твердження постметафізичного характеру могли з'явитися у

Максима завдяки двом обставинам. По-перше, він став на арену мислення після, на його думку, кризи античної метафізики, отже, був вільним від характерних для неї дихотомій (душа-тіло, розумне-чуттєве і т.д.). По-друге, він зміг виробити в собі феноменологічне бачення людини як існування, яке стає джерелом всіх здатностей, тотожністю всіх здатностей та якостей людини. Ця феноменологічна антропологія «Шістнадцятої Амбігви» виявилася цікавим проектом хоча б тому, що в трансформованому вигляді увібрала в себе аристотелівську та проклівську теорії чуттєвості.

Найважливішим твердженням такої онтологічної антропології є положення про волю як вияв самого людського існування. Воля – це природне прагнення існування до Буття, до власного продовження та розвитку в причетності до Буття. Це прагнення є надсвідомим центром людської розумної душі, оскільки ця душа є існуванням. Онтологічний характер волі є таким же ключем до її правильного розуміння, як і її інтуїтивний характер. Онтологічне розуміння волі як прагнення самого буття мало у Максима два основні джерела: теологічне (Діадох Фотікійський) і філософське (Прокл). Але те, що у Діадоха було простою феноменологічною констатацією, у Максима поглиблюється до розгорнутої теорії, створеної за допомогою прокляння.

Інтелектуальна інтуїція як інструмент герменевтики

Ориген вважав, що кожен фрагмент Св. Письма має три основні смисли: історичний (фактичний), моральний (етичний) та алегоричний (містичний чи догматичний). Згідно із Оригеном ці три смисли обов'язково мають ті фрагменти Біблії, смисл яких є неочевидним або суперечливим. Але в принципі і при очевидності фактичного смислу фрагменту він може мати моральний і алегоричний смисли. Останнє твердження відрізнялося новизною: згідно із грецькими філософами та Філоном алегоричний смисл могли мати лише ті фрагменти тексту, що були суперечливими, або фактичний смисл яких був неочевидним [Нестерова, 2006]. Засобом для формування алегоричного смислу для Оригена фактично стала людська фантазія, творча спонтанність людського мислення. Моральний та алегоричний смисли могли бути будь-якими, і їх вибір залежав лише від шляхів асоціативних поєднань образів. Деякі із рядів асоціацій ставали традиційними, і їх відтворення ставало справою розуму. Образами та образними асоціаціями оперувала уява, та мислення відбирало із них ті, що ставали нормативними.

Максим докорінним чином трансформує цю олександрійську герменевтику. Він приймає тезу Оригена про три смисли Св. Письма, але дещо змінює розуміння другого та третього сенсів. Згідно з Максимом у кожного фрагменту Біблії є історичний (фактичний), моральний (етичний) та анагогічний (містичний чи догматичний) смисли. Перший смисл завжди сам по собі очевидний, і лише з нашого боку можливі суперечності в розумінні його, які повинні бути подолані в рамках звичайного уточнення смислу. Мораль, яка є змістом другого смислу, не може бути будь-якою, але лише євангельською етикою любові або містичним аскетизмом ап. Павла. Алегорія Оригена змінюється анагогією. Під останньою розуміється «сходження» розуму до об'єктивно наявного містичного чи догматичного смислу. За метафорою «сходження» криється не трансценденція як така. В дійсності містичний чи догматичний смисли відкриваються розуму в інтелектуальному інтуїтивному спогляданні. Ця теза об'єктивно-ідеалістичного характеру

доповнюється положенням, що акт інтелектуальної інтуїції містичного (догматичного) смислу відбувається в разі відкритості самого цього смислу для інтуїції. Ця відкритість називається у Максима Божественною благодаттю. Загалом, ця теорія нагадує об'єктивно-ідеалістичну гносеологію Августина з її теорією благодатного осяяння. Така спорідненість не може видаватися дивною, адже і Максим, і Августин залежали від неоплатонічної гносеології і були християнськими об'єктивними ідеалістами.

Заміна алегорії як породження асоціації уяви та мислення на аналогію як продукт інтелектуальної інтуїції в благодаті («споглядання в Духові») було для Максима принципово важливим переходом від припущень про ідеальний смисл Біблії до споглядань цього смислу. Позиція Максима була спробою застосувати неоплатонічну ідеалістичну феноменологію до області пізнання Св. Письма. Ця смілива спроба ґрунтувалася на оцінці Біблії як самостійного світу. Як кожен фрагмент природи своєю основою має певні множини ідей, серед яких головними є індивідуальні, видові, родові, так і кожен фрагмент Св. Письма має своєю ідеальною основою власний містичний зміст, а також більш загальні смисли, аж до Логоса (Христа) як найзагальнішого смислу як всієї Біблії, так і кожного її фрагменту. Об'єктивний смисл, що його мають споглядати, є предметом біблійної типології, але не алегорії. Максим заперечує цінність алегорії, адже припущення залишаються лише припущеннями і не дають об'єктивного знання. Інтелектуальна інтуїція, якій відкрився містичний зміст Біблії, є надбанням небагатьох святих. На основі цих містико-інтелектуальних споглядань неможливо розвивати загальнообов'язкову теологію, але можна її поглиблювати. Споглядання підтверджують положення догматики, але дозволяють відкрити і більш глибинні «містерії віри». Ці інтелектуальні інтуїції і стають основою для філософської теології Максима, яка теж є метатеологією по відношенню до звичайної нормативної догматики.

В результаті нашого дослідження основних ліній максимової трансформації методологій його попередників із числа представників грецької патристики можна зробити кілька важливих історико-філософських висновків. Максим створює свій варіант методології об'єктивного ідеалізму, що визнає наявність інтелектуальної інтуїції. Цей варіант характеризується яскраво вираженим онтологізмом. Адже реальність, яка пізнається, завжди оцінюється Максимом або як Буття, або як існування. В згоді з цим Максим робить методологією аналізу Буття (а також людського існування) категоріальну тріаду кападокійців «сутність-іпостась-енергія». З позицій онтології Буття Сповідник створює альтернативний щодо Псевдо-Діонісія варіант християнського неоплатонізму, розвиваючи при цьому метафізику, яка позитивно оцінює наявність розрізень в простому Бутті. «Аскетичне слово» Діадоха Фотійського для Максима стало відправною точкою в справі створення онтології людини, що стає основою для антропології Сповідника. Об'єктивно-ідеалістична онтологія дозволяє Максиму розвинути вчення про містичний смисл Біблії, що відкритий для інтуїтивного розуму у святих. Максимова трансформація методологій його попередників із числа представників грецької патристики має систематичний характер і є продуманим філософським проектом, що реалізовувався ним як християнським неоплатоніком у всіх його філософсько-теологічних творах. Подальшого дослідження вимагає залежність Максима в області методології від його попередників із числа античних філософів.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Месяц С.В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века* / общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823–858.
- Нестерова О.Е.* Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. – М.: ИМЛИ РАН, 2006. – 304 с.
- Светлов Р.В.* Дамаский Диадок как представитель афинской школы неоплатонизма // *Дамаский Диадок. О первых началах*/ Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского; Подготовка Л.Ю. Лукомского, Р.В. Светлова. – СПб.: РГХИ, 2000. – С. 755–828.
- Чорноморець Ю.П.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.
- Corsini E.* Il trattato 'De Divinis Nominibus' dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenidi. – Torino: Giappichelli, 1962. – 176 p.
- Geanakoplos D. J.* Some Aspects of the Influence of Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West // *Church History*. – 1969. – № 38:2. – P. 150–163.
- Gersh S.* From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. – Leiden: Brill, 1978. – 365 p.
- Jones J. D.* An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite // *Thomist*. – № 3 (69). – 2005. – P. 371–406.
- Karayannis V.* Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. – Paris: Beauchesne, 1993. – 488 p.
- Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. – Paris: Cerf, 1996. – 764 p.
- Mueller-Jourdan P.* Typologies spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – 215 p.
- Pelikan J.* The place of Maximus the Confessor in the history of christian thought // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5 Septembre, 1980* / Ed. Heinzer F. et Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. – P. 387–402.
- Places E.* Maxime le Confesseur et Dialogue de Photice // *Maximus Confessor. Actes ...*, P. 29–35.
- Rappe S.* Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 268 p.
- Rappe S.* Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles // *The Journal of the History of Philosophy*. – 1964. – № 92. – P. 330–357.
- Roem P. E., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 294 p.
- Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. – Roma: Orbis Catholicus, Herder, 1955. – 235 p.
- Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. – Chicago: Open Court, 1995. – 488 p.
- Tollefsen T. T.* The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – 243 p.

Стаття одержана редакцією 14.09.2012

Yuriy Chornomorets

The methodology of theological thinking in the works of St. Maximus the Confessor

The author proves the inadequacy of previous studies of Maximus the Confessor's theological system. These studies paid little attention to the originality of transformation of Cappadocian Fathers' teaching by this thinker. The paper demonstrates that Maximus turned out to be ahead of his time in his ontological reinterpretation of the previous patristic tradition. A revolutionary version of Christian Platonism created by Maximus the Confessor, requires new studies, especially in comparison with the ancient philosophers.

Yuriy Chornomorets, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Culture Studies of National Pedagogical Dragomanov University.

Юрій Чорноморець, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Юрий Черноморец, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова.
