

ІВАН МОЗГОВИЙ



НЕОПЛАТОНІЗМ І ПАТРИСТИКА,

або Світло в приємках великої цивілізації

Іван МОЗГОВИЙ

НЕОПЛАТОНІЗМ
І ПАТРИСТИКА,
або
СВІТЛО В ПРЦСМЕРКАХ
ВЕЛЦКОЇ ЦУВІЛІЗАЦІЇ

Монографія

Суми
ДВНЗ "УАБС НБУ"
2009

УДК 291.1+276
ББК 1(091)+86.37
М74

Рекомендовано до друку рішенням вчених рад Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", протокол № 6 від 13.02.2009, Сумського державного педагогічного університету імені А.С.Макаренка, протокол № 7 від 23.02.2009.

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор
М.В. Кашуба;
доктор філософських наук, професор
А.М. Колодний;
доктор філософських наук, професор
А.Є. Конверський

Мозговий, І. П.

М74 Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації [Текст] : монографія / Іван Мозговий. – Суми : ДВНЗ "УАБС НБУ", 2009. – 471 с.
ISBN 978-966-8958-41-0

В ілюстрованій монографії на тлі драматичних соціально-політичних та культурних колізій розкривається суперечливий і багатоплановий процес релігійно-філософського розвитку в добу присмерків і падіння греко-римської цивілізації. З'ясовуються передумови виникнення, утвердження й еволюції неоплатонізму (III-VI ст.) як непервершеного філософського вчення Античності й Середньовіччя та процес його освоєння представниками християнського богослов'я. Аналізується проблема богошукання у творчості стародавніх мудреців, простежуються основні напрямки "освячення" елліністичного теоретизування, використання його ідей, методів і понятійного апарату отцями церкви з метою філософського обґрунтування християнства. Осмислюється роль філософської спадщини Античності в духовному розвитку народів Європи й Близького Сходу. У книзі представлений "каталог" 1 240 античних філософів і 729 отців церкви.

Книга розрахована на просвітян, науковців, учителів, богословів, студентів, усіх, хто цікавиться питаннями історії філософії, релігії й культури.

УДК 291.1+276
ББК 1(091)+86.37

ISBN 978-966-8958-41-0

© Мозговий І.П., 2009
© ДВНЗ "Українська академія банківської справи Національного банку України", 2009

Присвячується
світлій пам'яті моїх друзів,
філософів-релігієзнавців,
Кальченка Віктора і Дрозд Інни,
яких Доля вирвала з життя
так рано і так несправедливо...

Від автора



У цій книзі зацікавлений читач зустрінеться з незмірно обдарованими особистостями, з їх багатограним внутрішнім світом, з болісними пошуками Істини, Добра й Краси, з драматичними долями геніїв, які передчасно поклали своє безцінне життя на вітар Ідеї, щоб у глибокій темряві суперечливої доби вказати людству шлях до найяскравішого Світла.

На сторінках твору з мороку небуття постане потужний айсберг мудрості пречудової Еллади, величного Риму й загадкової Візантії в сяйві ореолу їх найдостойніших представників – того ореолу, який у сиву давнину освітлював також стежки на теренах нашої Батьківщини, протоптувані подвижниками всіх часів.

Беззастережно відданий ідеалам прадавньої культури, до нестями закоханий у славу вражаючої Античності, автор вірить у те, що його щирі сподівання й спонукальні поривання не залишать байдужою Людину, яка шанує велич Титанів духу стародавньої цивілізації.

Бо Найвище, здається, варте того, щоб у зачудованому благоговінні перед Ним підняти вгору свої стурбовані очі й піднести над головою свої зморені руки!..

Отже...

ЧАСТИНА I

Вступ



Ще донедавна ніби за порогом історії залишалася велична і таємнича перехідна доба від Античності до Середньовіччя, з якою ми, здавалося, так мало були обізнані. Заідеологізований пропагандистський апарат минулого змушував нас вбачати в пізній Елладі й Римі передусім вияви жорстокого світу, на тлі якого меркло все краще і навіть неперевершене.

Важливі зміни, які за останні роки відбулися в усіх сферах нашого суспільства, зумовили, незважаючи на їхню суперечливість, кардинально нову ситуацію як в Україні, так і на всьому пострадянському просторі. Вони поставили на порядок денний складні питання переосмислення принципів спадкоємності в розвитку культури, освоєння її глибинних пластів заради подальшого прогресу людства. То ж нині у свідомості наших громадян усе виразніше простежується прагнення до глибшого розуміння витоків сучасної духовності, ширшого включення здобутків спадщини минулого в кругообіг “працюючих” цінностей. І цей процес є актуальним з кількох точок зору.

1. КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА. У наші дні практично не піддається сумніву теза про те, що знання минулого дає змогу краще зрозуміти сьогодення і передбачити майбутнє. Тому обізнаність у минулому актуальна як з ідеалістичної, так і з прагматичної точок зору. Зокрема, минуле цікавить нас щодо здатності його результатів слугувати подальшому духовно-культурному розвитку українського народу. У такому ракурсі цінності далекої давнини набувають нового життя. Звичайно, в широкому розумінні будь-яка історична культура є сучасною тільки потенційно. Щоб вона стала “сучасною” реально, мають бути наявними щонайменше дві обставини: а) відповідні соціальні потреби; б) відповідний матеріал для успадкування. “Сила культурної традиції в тому й полягає, що сукупність її компонентів може зберігатись невизначено довго, а насіння, що свого часу з’явилося в ній, може прорости, як тільки для цього з’являться необхідні умови” [94, с. 59].

Прогрес людства в цілому і культурний зокрема неможливі без забезпечення спадкоємності як зв’язку між різними етапами і ступенями розвитку. У духовній сфері спадкоємність виражає нерозривну єдність процесів вивчення, аналізу і освоєння (чи успадкування) тих ідей і вчень минулого, котрі є вихідним матеріалом для подальшої творчості. Отже, спадкоємний аспект проблеми культурної спадщини передбачає вирішення принципового питання – що і яким чином з минулого може бути поставлене на службу майбутньому.

Оскільки культурна (духовна) спадщина минулого, котра постає як “сукупність культурних цінностей, які дісталися людству від минулих епох, які критично освоюються, розвиваються і використовуються в контексті конкретно-історичних завдань суспільного прогресу” [40, с. 56], акумулює час і соціальний досвід попередніх поколінь, її освоєння дає змогу глибше пізнати витoki й зміст культурних явищ



сьогодення, усвідомити перспективи подальшого збагачення культури. Тому на кожному новому етапі свого розвитку суспільство вибирає з анналів духовності насамперед те, що так чи інакше співзвучне думкам і почуттям сучасників, те, що здатне працювати на майбутнє.

Поглиблене вивчення закономірностей функціонування духовної сфери невіддільне від створення умов для забезпечення безперервності духовно-культурної традиції. Враховуючи те, що на культурному процесі особливо негативно відбивається нерозуміння характеру взаємодії між *традицією* (тобто зв'язком із раніше досягнутим) і *новаторством* (творчістю на базі успадкованого), важливо уникнути як сліпого наслідування й догматизму, так і спроб побудови нової культури без опори на теоретичний і практичний досвід попередніх поколінь. У зв'язку з тим, що без засвоєння і переосмислення культури минулого неможливі ні глибоке розуміння культурних явищ сьогодення, ні об'єктивна уява про засоби збагачення культури, звернення до теоретичної спадщини давнини ніколи не втрачало своєї актуальності. І постійна апеляція до здобутків античної думки – яскраве тому підтвердження.

2. ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА. Суттєве місце в успадковуваних пластах культури минулого займають філософські ідеї та вчення. І тут не можна обійти увагою такого феномену сивої давнини, як величний філософський синтез неоплатонізму, з яким за своїм змістом, формою і впливом на духовне життя Старого Світу не може конкурувати жодне інше духовне явище давнини. Неоплатонізм поєднав, узгодив і акумулював у собі найкращі досягнення Античності, щоб надалі зіграти унікальну роль в історії світової культури.

Його дослідження дає нам змогу звернутися до багатого культурно-філософського потенціалу Стародавнього світу, в надрах якого започаткували себе сучасна філософія, наука, юриспруденція, мораль, мистецтво, література тощо. “Дух античного світу з його оживленою природою ніколи не вмирав остаточно і за певних ідейних та теоретичних умов виступав на чільне місце у світогляді епохи” [198, с. 140]. З'ясування обставин зародження, тріумфу й загибелі неоплатонізму допоможе поглибити наші уявлення про неповторний світ античної духовності, серцевиною якої на останній стадії її розвитку і був переважно неоплатонізм.

Французький дослідник П. Адо мав усі підстави зауважити щодо засновника неоплатонізму Плотіна: “Хіба те, що ідеї Плотіна зберегли свою осяйну силу, не доводить, що, незважаючи на різницю мислення і цивілізації, “поклик містиків” як і колись сповнений таємничого життя?” [12, с. 130]. Цей поклик далеких часів засвідчує факт посмертного тріумфу цінностей давнини в душах і житті сучасників. На думку автора, рівень духовного розвитку нації і сьогодні можна визначати насамперед мірою її прилучення до античної спадщини. Тому дослідження неоплатонізму, який узагальнив квінтесенцію цієї спадщини – філософію, дасть змогу чіткіше визначити культурну місію великої греко-римської цивілізації, яка навіть на передсмертному одрі спромоглася породити такий неповторний феномен.

3. РЕЛІГІЙНА СПАДЩИНА. Специфіка розглядуваної проблеми полягає в тому, що скарби античної спадщини найчастіше дійшли до наших сучасників не безпосередньо, не в “чистому” вигляді, а в християнській “редакції”. Що стосується філософської спадщини, то її ідеї донесли до нас представники патристики (богослови, отці церкви), які жили й діяли в добу раннього християнства.

Патристика вже сама по собі є феноменом, котрий заслуговує на серйозну увагу дослідників. Саме вона заклала основи християнського теоретизування, створила свій неповторний стиль, свою власну систему цінностей, забезпечивши тим самим значний вплив теології на весь подальший розвиток європейської цивілізації. Але патристика не просто заклала основи християнського богослов'я, не просто визначила характер його подальшого розвитку. Вона стала також акумулятором і засобом перенесення ідей величної спадщини Античності в наступні епохи. Позбавлена цієї спадщини, патристика виявилася б занадто сухою й закостенілою. Не випадково в її структурі можна простежити всі фази античних уявлень, які побутували в добу Середньовіччя.

Уже в ранньохристиянському богослов'ї склалася потужна неоплатонічна традиція, під впливом якої перебувала більшість отців церкви. І хоча неоплатонізм і протиставляв себе християнству, а останнє



ворогувало з цим виразником язичницького світогляду, проте ідеї пізнього платонізму були широко використані представниками святоотцівської думки, які, виходячи з цієї теоретичної бази, піднесли своє богослов'я на рівень складного й багатогранного інтелектуального вчення.

Подібна неоднозначність щодо здобутків минулого є закономірною для носіїв будь-якого нового світогляду, котрий формується на "зламі" епох. Ці здобутки повинні радикально заперечувати старе, щоб стверджувати нове, і разом з тим зберігати спадкоємний зв'язок із минулим. Тому навіть "ті ранньохристиянські автори, які ставились до античності надто негативно, не могли використати для своїх майбутніх побудов ніякої іншої категоріальної системи, крім античної. І вони черпали з неї не тільки понятійний апарат, пристосовуючи його до потреб свого вчення, але й цілі категоріальні вузли і блоки і навіть учення, в тому числі платонізм, стоїцизм та ін." [314, с. 284].

Стосунки філософсько-богословської системи патристики з неоплатонізмом дають змогу чіткіше зрозуміти як змістовний бік християнства і ступінь засвоєння й збагачення ним культурних цінностей, так і форму їх донесення до індивідуальної та суспільної свідомості. Водночас і патристика має завдячувати античній спадщині, оскільки саме на ідеях останньої згодом зводилися чи не всі містичні й раціоналістичні течії, органічно пов'язані з християнством. І такий пошук коріння і зв'язків християнства з нехристиянськими вченнями не применшує значущості самого християнства, але яскраво показує спадкоємний характер високих одкровень.

Звернення до зазначеної проблеми буде сприяти розкриттю шляхів адаптації християнства в античному суспільстві, з'ясуванню причин успішного виконання християнством своєї місії в духовному, соціальному та політичному житті багатьох, зокрема європейських народів. Важливо це й з ряду інших причин. Так, *по-перше*, перехідні епохи, в які ламаються застарілі стереотипи, є надто складними й болісними в суспільному розвитку, тому вони заслуговують на підвищений інтерес з боку дослідників. *По-друге*, без усебічного вивчення патристики, яка стала важливою ланкою в поступальному розвитку думки від Стародавнього до Нового часу, наші уявлення про християнство будуть неймовірно збіднені. *По-третє*, у перехідних епохах можна знайти багато повчальних прикладів, що мають важливе значення для самовизначення сьогоденного суспільства, яке зіткнулося з цілим рядом подібних проблем духовного характеру.

4. ЦЕРКОВНА СПАДЩИНА. Останні роки ХХ століття стали ніби підсумком складного й багатого на події 2000-літнього періоду світової історії, започаткованого від Різдва Христового. Зазначена подія відкрила "нашу" (християнську) еру, котра висвітлила тріумфальний шлях Християнської Церкви, що мала надзвичайний вплив на всі сфери життя людства. І насамперед це стосується європейської цивілізації, духовні запити представників якої протягом цих двох тисячоліть визначала й задовольняла церква, завдяки чому Європа розвивалася як цивілізація християнська.

Тому для з'ясування ролі християнської церкви в духовному розвитку європейського суспільства особливої ваги набуває вивчення теоретичної спадщини її раннях отців і вчителів. Особливо актуальним у цьому зв'язку є аналіз механізму культурної спадкоємності в практиці церкви, котрий проявлявся через діяльність її структур, кадрів, рішення соборів тощо. У дні святкування 2000-ліття прищеза у світ засновника християнства, діячі якого першими прагнули усвідомити значущість неоплатонізму, ця думка набула особливої ваги. При цьому характер вирішення даного питання значною мірою обумовлюватиметься включенням самої церкви в процеси культурних обмінів і культурної взаємодії. Надзвичайну роль у таких культурних взаєминах відіграла неоплатонічна спадщина.

5. МЕДИЧНА СПАДЩИНА. Одним із ключових висновків філософії є положення про те, що духовне здоров'я людини має суттєвий вплив на її фізичний стан. В усі часи ця проблема цікавила, окрім філософів, ще й лікарів. Не випадково вже за часів Гіппократа з Коса (бл. 460-370/377) [446, с. 552-570] світоглядні та життєві орієнтири особистості осмислювалися і філософами, і представниками медицини. Саме тому серед предтеч неоплатонізму, серед неоплатоніків і серед пізніших дослідників останнього філософського синтезу Античності (у Західній Європі, в Україні, в Росії, на Близькому Сході) так багато було лікарів. Філософія (і не тільки релігійна) давала їм змогу відчутти свою причетність до проникнення в сутність тієї проблеми, перед якою, попри всю її гуманну функцію, медицина



безсила – проблеми безсмертя, причому безсмертя як духовного, так і фізичного. Тому з'ясування історичної долі неоплатонізму сприятиме глибшому осмисленню тих складних духовних пошуків, які відобразила теоретична спадщина науковців у галузі медицини.

6. ВІТЧИЗНЯНА СПАДЩИНА. Аналіз релігійно-філософських витоків сучасної європейської культури допомагає також більш глибоко усвідомити її корені нашої духовності, її проблеми, а також можливі шляхи й засоби переборення кризи в сучасному духовному житті. Адже у всі часи “релігія шукає в етносі своє буття, нація шукає його в релігії” [369, с. 195]. Через релігію і наш народ мав можливість прилучитися до загальнолюдських цінностей, здійснювати поступ у напрямку до суспільств, що гарантують достаток і благополуччя.

Характерною особливістю духовного розвитку в минулому українського народу був, як і в античному світі, етноконфесійний синкретизм, за умов якого здійснювався синтез християнської і дохристиянської культур. Тому аналіз усіх складових цього синтезу та їх взаємодії сприятиме глибшому усвідомленню коренів вітчизняної духовності, її проблем і можливих шляхів прискорення культурного прогресу.

У цьому плані Г. Баканурський справедливо зазначав, що культура, релігія та етнічна ідентифікація пов'язані між собою. “Культурне самовизначення особистості, тобто вільне її прилучення до певної культури, і є, по суті, акт етнічної самоідентифікації”, тому в подальшому релігія прагнути “нароцувати свій культурологічний потенціал” і буде претендувати “на роль основоположного, якщо не єдиного засобу національної ідентифікації” [39, с. 14, 16]. Оскільки життя довело неспроможність атеїзму як форми світоглядної орієнтації і підтвердило значущість релігії як суспільної цінності, нині, поряд з розвитком національної ідеї, як ідеї української державності, своє відродження переживає і релігійна ідея. Зростаючий потяг наших громадян до гуманізації всіх сфер життя, їх намагання утвердити пріоритет загальнолюдських цінностей спричинили підвищену увагу громадськості до ідейних джерел, витоків та еволюції християнства як носія високої духовності.

Сьогодні як ніколи постає потреба поглибленого історико-філософського та релігієзнавчого дослідження специфіки богословського підходу до культурно-філософської, насамперед неоплатонічної спадщини в Україні. Це важливо ще й тому, що православ'я може зберегтися в Україні лише за умови відродження основних тенденцій розвитку релігії, її рис і національних ознак, характерних для доби Київського православ'я (соборність, демократизм, гуманізм, толерантність, народність тощо), які значною мірою формувалися під впливом ідей стародавніх неоплатоніків. У той же час особливо актуальним стає завдання координації зусиль усіх людей, незалежно від їх світоглядних орієнтацій, з метою збереження й освоєння культурно-філософської спадщини минулого.

7. ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКА СПАДЩИНА. Зазначена проблема має також глибокий гуманістичний смисл. Її розкриття дасть змогу ще раз апелювати до провідних положень філософських учень про людину, які й сьогодні здатні сприяти утвердженню в суспільстві високої моралі й культури, взаємоповаги й толерантності, поглибленню діалогу між віруючими й невіруючими, між представниками різних конфесій шляхом подолання тих аномалій, що спричинюють громадське непорозуміння. Бережливе ставлення не тільки до своєї, але й до світової скарбниці духовних цінностей стимулюватиме процеси взаємовпливу і взаємообміну різних культур, сприятиме уникненню національної замкнутості нашого суспільства, його входженню в європейську спільноту. Адже культура, на відміну від держав, не має ніяких кордонів. Вона належить не тільки тим, хто її створює чи хто її оберігає, але й тим, хто навіть просто прагне прилучитися до неї. І лише в процесі такого збагачення ми маємо щиро завдячувати безкорисливим творцям духовних скарбів, що й буде кращою оцінкою їх самовідданого служіння людству.

Отже, актуальність означеної проблеми зумовлена необхідністю:

- подальшого вивчення ключових тенденцій релігійно-філософського розвитку греко-римської доби;
- з'ясування внеску стародавніх мудреців у розробку ідеї єдинобожжя;
- аналізу основних етапів і напрямків розвитку неоплатонічної думки в перехідну епоху від Античності до Середньовіччя;



- простеження впливу неоплатонізму як останнього філософського синтезу Античності на християнське богослов'я святоотцівського періоду;
- визначення на цій основі перспектив християнської духовності в активізації подальшого культурно-релігійного відродження в нашому краї.

Все це й означає, що апеляція до витоків сучасної релігійно-філософської думки є не тільки екскурсом у минуле, але й має безпосередній вихід на сучасність.

До вищенаведеного слід додати, що дана робота стала результатом наполегливого вивчення автором проблем античної і середньовічної духовності, місця в них релігії та філософії. Водночас вона була підготовлена в руслі тих досліджень, над якими працюють такі провідні наукові установи нашої держави, як Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, інші важливі осередки теоретичної думки. Особливістю дослідження є те, що воно виконане на межі історії філософії, культурології та релігієзнавства. І це логічно позначилося на методологічних засадах роботи.

Автор орієнтувався на принципи об'єктивності, світоглядного плюралізму, уникаючи ідеологічної та конфесійної заангажованості, що відкрило можливість неупередженого підходу до вивчення складних і суперечливих взаємовідносин пізньоантичної і ранньохристиянської філософії, з'ясування основних форм освоєння неоплатонічної спадщини в концептуальних побудовах східних отців церкви, простеження подальшого впливу християнізованого неоплатонізму на православ'я. Водночас потреба аналізу філософських та богословських текстів спонукала до використання методів аналізу й синтезу, аналогії, систематизації й узагальнення.

Апелюючи до історії давньогрецької філософії, автор свідомо обмежувався з'ясуванням її проблем передусім через призму традиції богошукання. При цьому робота будувалася на конкретно-історичному матеріалі, що зумовлювало розгляд духовних явищ у їх розвитку та взаємозв'язку з іншими явищами. Автором критично сприймалися праці тих радянських дослідників, для яких часом був характерний заідеологізований підхід до ідеалістичної філософії та релігії. Долаючи догматичні й атеїстичні установки минулого, автор вдався до аналізу релігійної філософії на основі широкого гуманістичного погляду.

Суттєвим концептуальним підґрунтям роботи слугували теоретичні розробки, які з позицій історії філософії, логіки та сучасного релігієзнавства здійснені в працях І. Бичка, В. Бондаренка, Є. Дулумана, В. Єленського, М. Заковича, В. Зоца, Ю. Калініна, М. Кашуби, А. Колодного, А. Конверського, О. Крижанівського, Б. Лобовика, В. Лубського, В. Нічик, В. Ребкала, М. Рибачука, О. Сагана, В. Танчера, Л. Филипович, В. Шинкарука, П. Яроцького та інших, де обстоюються нові підходи до оцінки філософії та релігії як невід'ємних елементів духовності. Для розв'язання поставлених завдань авторові необхідно було також звернутись до праць російських (М. Гордієнка, П. Гуревича, О. Замалєєва, О. Лосєва, М. Лоського та ін.) і західних (П. Аммана, Д. Баумстарка, К. Крумбахера, Р. Пайне, Б. Рассела, Ф. Фаррара, К. Штайнера та ін.) дослідників, теоретичні положення яких мають суттєве значення для розуміння закономірностей становлення й розвитку релігійних і філософських учень в епоху пізньої Античності і раннього Середньовіччя. Автор також опирався на висновки й дані загальної історії, мистецтвознавства, етики, естетики.

Дослідження ґрунтується на таких джерелах, як філософські й богословські твори, які стали основним об'єктом наукового розгляду, зокрема праці давньогрецьких мислителів (від орфіків до неоплатоніків включно) з онтологічної, антропологічної та гносеологічної проблематики, спадкоємності в розвитку філософії і ставлення до філософської спадщини минулого. Предметом дослідження стали концепції неоплатоніків, переосмислені в творах східних отців церкви (Орігена, Григорія Ніського, Василя Великого, Псевдо-Діонісія Ареопігита, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна та ін.).

Важливим джерелом у розробці теми дослідження були також праці українських богословів доби Русі (Іларіона, Климента Смолятича, ісихастів), а також полемістів, діячів Києво-Могилянської академії, представників академічної філософії, окремі видання та сучасна періодична церковна література



(“Православний вісник”, “Богословские труды”, “Журнал Московской Патриархии” та ін.), в яких відображене ставлення церкви до античної спадщини. Автор опирався на твори вітчизняних і зарубіжних мислителів минулого та сучасних авторів, що розкривають роль релігійного фактора в історії суспільства й історії культури, підхід до ролі релігії та церкви в духовному житті суспільства, місце православних інтерпретацій філософських проблем у процесі вирішення актуальних завдань розвитку світової цивілізації.

Отже, в роботі здійснюється комплексний теоретичний аналіз передумов і факторів виникнення неоплатонічного синтезу, його розвитку, еволюції і подальшого впливу на філософську та християнську думку як в Україні, так і за рубежом.

Послідовність викладення матеріалу зумовлюється самою логікою дослідження проблеми. Вона спонукала автора звернутися в *першому розділі* до проблеми відображення в науковій літературі процесу походження і еволюції неоплатонізму, його впливу на подальший розвиток філософської думки. У *другому розділі* аналізується питання зародження і розвитку ідеї єдиного Бога в давньогрецькій філософській думці Античності й перехідної епохи від Античності до Середньовіччя, насамперед у неоплатонічному синтезі, на який згодом у своїх теоретичних розробках опиралися представники східної патристики. Надалі, в III-V розділах, з'ясовується вплив неоплатонізму на ранньохристиянську філософію через порівняльний аналіз процесу розвитку Універсума в пізньому платонізмі і ранньому християнстві. Так, у *третьому розділі* цей вплив простежується стосовно онтології (саморозвиток вищого буття-в-собі), в *четвертому* – щодо космології і антропології (сходження надчуттєвого в чуттєвий світ), і, нарешті, у *п'ятому* – стосовно гносеології (повернення духовного начала до своєї первісної єдності).

Насамкінець автор звертає увагу читача на те, що іншомовні географічні назви у книзі подано за чинним правописом, окрім винятків, визначених в “Атласі з історії Стародавнього світу” (К., 2000), де в україномовному варіанті зберігається *і* (а не *и*) (наприклад, Сібаріс). Інші власні назви (імена й прізвища) подаються відповідно до давньогрецького й латинського оригіналів. Тому, зокрема, пишеться літера *і* (а не *и*) там, де їй відповідали літери *ι, ἰ* в давньому написанні (наприклад, Арістотель, Ліціній). Пишеться *φ* там, де в давньогрецькому оригіналі була *φ (φ)* (наприклад, Афіна), *ϙ* – там, де була *ϙ (ϙ)* (наприклад, Ісіда). За окремими винятками, там, де була *ζ (ζ)*, пишемо *з* (наприклад, Сізіф). Зберігається подвійне написання приголосних, оскільки в цьому разі вимовлявся довгий звук. Нерідко автор з метою усунення розбіжностей наводить у дужках після власних і загальних назв оригінальні відповідники грецькою або латинською мовами.

Що з усього цього вийшло – судити читачеві.

Розділ 1

Неоплатонізм і патристика як об'єкти наукового вивчення



В історичному розвитку Європи надзвичайно складною добою виявилися перші століття нашої ери, коли в один тісний клубок сплелися всі суперечності часу – суперечності політичного, соціально-економічного, культурного характеру. І хоча ще доживала свій вік Античність, проте в її надрах уже зароджувалася середньовічна культура. Остання виступала як складний синтез пізньоантичної, варварської і християнської традицій при дедалі відчутнішому посиленні християнського елемента. У результаті гостро постало питання подальшого духовного розвитку, актуальності в майбутньому тих чи інших його складових. Тому поза увагою сучасників не міг залишитися такий феномен людської культури перехідної доби, такий витвір мислячого духу, як неоплатонізм, а разом з ним і патристика, що жила неоплатонічною традицією.

1.1. Патристичний період (III – кінець VIII ст.)

Багатогранна проблема зародження й розвитку пізньоантичної філософії неоплатонізму, її складних і суперечливих відносин з ранньохристиянським богослов'ям, що суттєво вплинули на весь подальший розвиток як духовності в цілому, так і релігії одкровення зокрема, звичайно ж, привертала увагу дослідників, хоча нерідко вона розглядалася лише в розрізі ширшої проблеми культурно-філософської спадковості. До окремих її аспектів і апелювали давні теологи й світські вчені (філософи, релігієзнавці, історики, літератори).

1.1.1. ЯЗИЧНИКИ. Першими дослідниками неоплатонізму були самі неоплатоніки та близькі до них діячі язичницької культури, які не лише вдосконалювали філософську доктрину, але й зверталися до з'ясування окремих аспектів походження пізньоантичної філософії, життєвого шляху її виразників. Свідченням цього були життєписи та історичні дані щодо Плотіна, Ямвліха, Юліана й інших представників Пергамської школи, а також Прокла, Ісідора, виконані відповідно *Порфирієм*, *Євнapiєм*, *Лібанієм*, *Амміаном Марцелліном*, *Маріном*, *Дамаскієм* та іншими авторами [20; 84; 121; 130; 144; 307; 354]. На жаль, некритичність підходу язичників до власної спадщини, її надмірна ідеалізація, панегіричний характер творів звузили для ранніх неоплатоніків можливість неупередженої характеристики їхньої доктрини.

1.1.2. ЗАКАВКАЗЬКІ МИСЛИТЕЛІ. У V-VII ст. неоплатонізм поширюється у Вірменії, де після Халкедонського собору (451) розвивається доктрина монофізитства, яку взяла на озброєння Вірменогригоріанська церква. Так, учень александрійського неоплатоніка Олімпіодора *Давид Анахт* ("Непереможний") (кінець V – I пол. VI ст.) залишив три праці неоплатонічного характеру, серед них: "Аналіз "Введення" Порфирія" [25, с. 638-639] і "Визначення філософії", де він відстоював систему неоплатонізму, поєднувану з ідеями Піфагора та Арістотеля, розробляв учення про п'ять ступенів пізнання [25, с. 634-638].

У VI ст. 13 грецьких мислителів прибули з Сирії в Іберію (Грузію), що сприяло розвитку і в цьому регіоні вчення неоплатонізму. Зокрема, його ідей дотримувався *Петро Івер* (з Іберії) (412-488/492), який навчався в Константинополі, діяв у Газі й Майюмі в Палестині, а потім через свого земляка, вчителя і сподвижника *Іоанна Лазу*, познайомився з ідеями Прокла і, як вважають деякі дослідники, залишив твори під іменем Діонісія Ареопагіта.

1.1.3. ОТЦІ ЦЕРКВИ СХІДНІ. З'явилися в цей період і творіння християнських авторів, де простежувалися спроби аналізу неоплатонічного вчення і впливу його концепцій на подальший розвиток



філософії, її взаємодії з християнською теологією. Так, провідні богослови на Сході не лише відображали головні риси неоплатонічної філософії, але й висловлювали своє ставлення до неї. Зокрема, при вирішенні догматичних питань на ідеї Плотіна і Прокла опирались *Євсевій Кесарійський, представники Александрійської й Антіохійської богословських шкіл, Каппадокійського “гуртка”, Псевдо-Діонісій Ареопагіт і його інтерпретатори (Іоанн Скіфопольський, Максим Сповідник), а також містики-анакхорети* [4; 36-38; 72-78; 103-116; 120; 131-134; 141-143; 145; 147-150; 154-155; 176-189; 191; 211-216; 266-269; 275; 286; 328; 394; 404; 427-432; 522; 529; інші]. Саме у творіннях останніх найбільш яскраво проявився християнський неоплатонізм.

У процесі обґрунтування християнського вчення отці церкви вели рішучу боротьбу проти єретиків, передусім провідних виразників гностицизму (*Валентина, Василіда, Монтана, Маркіона* та інших), які або стояли біля витоків неоплатонізму, або згодом вплинули на процес освоєння його спадщини християнськими мислителями. Завдяки цьому у творах представників патристики траплялися часом великі за обсягом фрагменти з праць гностиків, хоча нерідко і в перекрученому вигляді.

1.1.4. ОТЦІ ЦЕРКВИ ЗАХІДНІ. У західній патристиці неоплатонізм у його плотинівському варіанті через посередництво Порфирія був сприйнятий *Марієм Вікторином* і, завдяки йому, – *Августиним* [1; 2; 9; 25, с. 582-605], який високо цінував ранніх неоплатоніків. Останні, на його думку, найбільше “наблизилися” до християнського світорозуміння, тому “якби філософи (стародавні – *І.М.*) могли знову з’явитися серед нас, вони, без сумніву, зрозуміли б, чий авторитетом люди так легко переконані, і, після незначної зміни своїх слів і поглядів, зробилися б християнами, як і вчинили досить багато платоніків недавнього і нашого часу” [9, с. 8]. Не випадково значна доля літературної спадщини Августина (більше 40 томів) має виразні сліди неоплатонічних напластувань. Під впливом Августина на латиномовному Заході склалася традиція неоплатонізму, витлумаченого в християнському дусі. Одним із його значних коментаторів тут був *Боецій*, латинський християнський теолог і філософ, який в Афінах познайомився з творами неоплатоніків і переклав їх латинською мовою [51]. Традиція християнського неоплатонізму на Заході формувалася також під впливом *Халкідія* і *Макробія*.

Але процес освоєння і християнізації пізньоантичних учень у патристичний період теж не був однозначним. Так, з одного боку, отці церкви навіть не приховували того, що вони ніби “виноградником” огороджують своє вчення філософією, використовуючи її для обґрунтування основних положень богословської системи та підготовки катехуменів до сприйняття її концепцій. Водночас переважаючою в цьому підході була тенденційність, зумовлена тим, що богослови розглядали нехристиянські вчення в руслі концепції “передпідготовки” християнства (тобто підготовки людей до сприйняття богоодкровенної релігії). З другого боку, отці церкви з позицій конфесійної заангажованості часто рішуче засуджували теоретичну й практичну діяльність неоплатоніків-язичників, що особливо помітно на прикладі їхньої оцінки імператора-неоплатоніка Юліана та звинувачень філософів у “єретизмі”.

Загострені суперечності епохи, напружена боротьба з єресями та язичницькими віруваннями не дали змоги представникам патристики адекватно оцінити роль елліністичної мудрості в закладанні філософсько-богословських основ християнства, а водночас – і визначити значущість власних зусиль, завдяки яким духовні надбання вмираючої Античності щедро переливалися в епоху Середніх віків.

1.2. Схоластичний період (кінець VIII-XIV ст.)

Інтерес до неоплатонізму знову пробудився в добу зрілого Середньовіччя.

1.2.1. ІРАНО-АРАБСЬКА (МУСУЛЬМАНСЬКА) ТРАДИЦІЯ. Першими в цей час до аналізу пізньоантичної спадщини вдалися через греко-римське посередництво перси й особливо араби, які протягом майже 500 років (VII-XI ст.) панували в країнах Близького й Середнього Сходу, Північної Африки та Піренейського півострова. Велике значення для розвитку науки мало оволодіння арабами технологією виготовлення паперу (793), що замінив дорогий папірус. Водночас “наукові заняття й контакти з греками, які стали більш інтенсивними після приходу до влади Аббасидів (750 – *І.М.*), у IX столітті зумовили розквіт ісламської філософії, яка намагалася узгодити віру й розум” [123, с. 71].



Мусульманська філософія орієнтувалася переважно на Арістотеля, проте окремі мислителі перехопили в греків також ідеї Платона й неоплатоніків, що поширювалися паралельно з ученнями перипатетиків. Більше того, часом арабський перипатетизм поставав у неоплатонічній інтерпретації. Найбільшими представниками арістотелізму, тобто мусульманської філософії, що орієнтувала переважно на еллінську та елліністичну традицію і називалася “фалясіфа” (саме їй найбільш властиве вільнодумство), в арабо-іранському світі були аль-Кінді, аль-Фарабі, ар-Разі, Ібн Сіна, Ібн Баджжа, Ібн Туфейль, Ібн Рошд.

Основоположником східного перипатетизму став перший великий ісламський мислитель Абу-Юсуф Якуб ібн-Ісхак *аль-Кінді* (800/801-870/873), який навіть отримав прізвище “Філософа арабів”. Від нього бере початок тенденція сприйняття античної традиції східними перипатетиками. Його перу належить близько 240 трактатів із філософії, медицини, природничих наук. Водночас за часів аббасидського халіфа аль-Мамуна ібн Харуна ар-Рашіда (813-834) мислитель брав участь у перекладі й коментуванні творів грецьких філософів і вчених (Арістотеля, Порфирія, Птолемея, Евкліда та інших) [25, с. 710-716].

Аль-Кінді походив з Басри, а освіту отримав у Багдаді, столиці халіфату, де й працював. Багдад (“Богоданий”) за аль-Мамуна перетворився на духовний центр освіти, науки, культури з численними школами й бібліотеками. Халіф заснував тут відомий “Дім Мудрості” (“Байт аль-Хікма”) – синтез академії, бібліотеки, обсерваторії та колеги викладачів. У ньому активно діяла велика група перекладачів, учених. Завдяки їм (зокрема й аль-Кінді) арабською мовою зазвучали твори Платона, неоплатоніків, Арістотеля, лікарів Гіппократа і Галена, учених Евкліда і Птолемея. До речі, згодом фатімідський халіф-імам аль-Азіз Біллах (975-996) заснував у Каїрі “Дім Знань” (“Даль аль-Хікма”) – ісмаїлітський університет, що став центром антиаббасидської пропаганди на противагу багдадському “Дім Мудрості”, і мав бібліотеку, яка володіла гігантським зібранням творів у кількості 600 тис. томів (александрійська бібліотека доби Античності мала 700 тис. томів). Аль-Азіз був справедливим правителем і терпеливо ставився до християнської та іудейської філософії [16, с. 288].

Тим часом аль-Кінді поступово відійшов від чистого арістотелізму до неоплатонізму і став виразником неоплатонізованого арістотелізму. Він виправляв арабський переклад сентенцій із творів Плотіна у “Висловах мудрого грека”, здійснений християнином сирійського походження (з Емеси) Абд аль-Машихом ібн Абдаллахом *Ібн Наїмом*. Аль-Кінді був солідарний із афінськими неоплатоніками, а не з мислителями Александрійської школи, які філософію і теологію не роз’єднували. Тривалий час учений перебував при дворі халіфа аль-Мутасіма (833-842), підтримував мутазілітів (виразників раціоналістичного напрямку), а за аббасидського халіфа аль-Мутаваккіля Джафара ібн Мухаммада аль-Мутавасіма (847-861) був підданий гонінням.

Поширенню неоплатонізму серед арабських філософів значною мірою сприяло “переложення” ряду текстів “Енеад” Плотіна (Ен. IV 3, 4, 7, 8, V 1, 2, 8, VI 7) в так званій “*Теології Арістотеля*” (вона помилково приписувалася Арістотелю) та в “*Посланні про божественну мудрість*” (Ен. V 3, 4, 5, 9). Водночас у X-XI ст. був здійснений частковий арабський переклад “Першооснов теології” Прокла під назвою “*Книга про причини*” чи “Книга про чисте благо” (дійшов її Лейденський рукопис від 1197 р.). Інший трактат Прокла “Про вічність світу” арабською мовою переклав *Ісхак ібн Хунайн* (пом. 910). У латинському перекладі ці твори з’явилися в християнському світі тільки в добу пізнього Середньовіччя.

Стійким послідовником Арістотеля в цей час був виходець із тюрків Середньої Азії, математик, лікар, філософ Абу-Наср Мухаммад Ібн-Мухаммад Ібн-Тархан Ібн-Узлаг *аль-Фарабі* (відомий в Європі як Альфарабіус) (бл. 870-950), котрий у 900-950 рр. жив і творив у Багдаді, Харрані, Халебі (Алеппо) і Дамаску, побував у Єгипті. Він написав близько 130 творів, серед них такі: “Сутність питань”, коментарі на Арістотеля (після знайомства з усіма його книгами) в 70 томах, за що аль-Фарабі отримав прізвище “Другого вчителя” (після Арістотеля) [25, с. 717-729]. Він був суддею, потім присвятив себе викладацькій діяльності. Полюбляючи самотність, мислитель більшу частину дня проводив на краю басейну чи в тінистім саду, де читав книги й розмовляв зі своїми учнями.



Водночас аль-Фарабі ґрунтовно засвоїв Платонову “Державу” (Resp.), написав трактат про Платона. Надалі він почав інтерпретувати систему Арістотеля в дусі неоплатоніків і намагався поєднати аристотелізм із елементами неоплатонізму. Саме в аристотелівсько-неоплатонічному дусі, на основі апофатичної теології, тлумачив він Бога, котрий, як найвище буття, дає початок існуванню всіх інших видів буття. Вирішення цієї проблеми мислитель здійснював у рамках неоплатонічної концепції еманції, згідно з якою Божество, котре є “необхідно-сутим” саме по собі, стає принципом і джерелом усякого іншого буття, бо творить у вічності світ через послідовний ряд випромінювань.

Плотін, як ми побачимо далі, порівнював цю еманцію з випромінюванням сонця, яке безперервно віддає життєву енергію й водночас залишається саме собою, нічого не втрачаючи. Початковим результатом еманції в аль-Фарабі став так званий “перший розум” (Νοῦς у Плотіна). За своєю сутністю цей розум не лише споглядає Бога, але й пізнає самого себе. Аль-Фарабі визнавав не тільки божественний Ум (якому надавав провідної ролі в процесі пізнання світу), але і всезагальну Душу. У трактаті “Про згоду двох великих філософів: Божественного Платона і Арістотеля” він у дусі александрійського неоплатонізму стверджував внутрішню єдність поглядів цих мислителів. Написав він і коментар до “Вступу” Порфирія. Усе це дає підстави вважати його першим самобутнім арабо-ісламським філософом. Життя аль-Фарабі обірвалося трагічно – він був убитий у степу озброєними бандитами за часів хамданідського правителя Халеба Сайф ад-Даула (944-967), який покровительствував йому при своєму дворі.

За життя аль-Фарабі піддавав критиці іранського вченого-енциклопедиста, філософа, керівника клініки в Реї, потім головного лікаря багдадського шпиталю-школи Абу Бакра Мухаммада ібн Закарія ар-Разі (латинізов. – Rhazes) (865-925), хоч останній теж перебував під рівнозначним впливом ідей Платона і неоплатоніків. Раціоналіст і вільнодумець, відомий своїм першим зведенням медичних знань, ар-Разі був добре знайомий з античною наукою, медициною і філософією. Він написав 184 твори (збереглися 61), які в X-XIII ст. були перекладені в Європі латинською мовою. Основою його філософської концепції є близьке до гностицизму вчення про 5 начал (Творець, душа, матерія, час, простір). Згідно з цим ученням, посланий Творцем розум навіює душі, полоненій матерією, прагнення до звільнення, а шляхом до цього є шлях філософії.

Арабська філософія активно спиралася на витлумачення Арістотеля Афінською й Александрійською школами, причому серед коментаторів александрійського неоплатонізму найпопулярнішими були Сімплікій та Іоанн Філопон. Спостерігався також вплив на арабську філософію ідей представників “середнього” платонізму. Змішування різноманітних традицій зумовило, зокрема, витлумачення неоплатонічного Єдиного в дусі аристотелівського вчення про Νοῦς’а (Ум) як первісне буття, що мислить саме себе, над чим разом з аль-Фарабі працював інший виходець із Середньої Азії, видатний таджицький лікар, учений і філософ Абу Алі Хусейн ібн Абдалла ібн Хасан ібн Алі ібн Сіна (латинізов. – Avicenna, 980-1037), який написав “Канон лікувальної медицини” в 5 частинах та понад 200 інших творів [25, с. 730-744]. Він народився в с. Афшан поблизу Бухари і діяв у період економічного й культурного розквіту держави Саманідів (819-1005), де за різних правителів обіймав посади лікаря й візира. У країнах Сходу Ібн Сіна мав почесне прізвище “Шейх ар-Раїс” (“Учитель мудреців”).

Поєднуючи принципи філософії аль-Кінді й аль-Фарабі, великий мислитель заперечував створення світу в часі і пояснював його як еманцію Бога (= Єдиному Плотіна), з якого в ієрархічному порядку “витікають” уми, душі й тіла небесних сфер. Таким чином, Універсальний Ум і Світова Душа неоплатонізму “розчленовуються” у нього на окремі уми й душі згідно з аристотелівською космологічною схемою. Лише один Бог, за Ібн Сіною, має абсолютне існування, решта є сама по собі тільки можливість, а дійсністю вона стає лише завдяки Богу. Проте природа, що витікає від Бога через ієрархію еманцій, у подальшому розвивається за принципом саморуху, перебуваючи разом з тим замкнутою в часі і просторі. На аргументації Ібн Сіни (та інших перипатетиків) на користь вічності світу помітний відчутний вплив доказів Прокла, які набули поширення на Сході завдяки їх викладу в трактаті Іоанна Філопона “Про вічність світу”.

У 1005 р., після завоювання держави Саманідів тюрками-караханідами і смерті батька, Ібн Сіна перебрався в Гургандж (Ургенч), столицю Хорезму (992-1220), куди тепер перемістився й політичний



центр і де мислитель за часів правителя Кутб ад-Діна співпрацював із аль-Біруні. Вільнодумець і “безбожник”, Ібн Сіна переслідувався, звинувачувався теологами в ересі (тоді як Ібн Рошд критикував його з позицій натуралізму) і ув’язнювався, а смертної кари за наклепом недругів він unikнув, можна сказати, чудом. Згодом він поселився в Хамадані, але через нові політичні репресії втік у Хорасан. Надалі він перебував у Реї, потім був візирем при буїдському султані Алі-ад-Даулі (1012-1021), працював в Ісфагані. До наукових здобутків Ібн Сіни належало і те, що він є основоположником науки про старість (геронтологія).

Ідеї неоплатонізму використовував і автор трактатів з медицини, філософії, математики, астрономії й музики, перший великий представник східного аристотелізму в Іспанії Абу Бакр Мухаммад *Ібн Бадджа* (латинізов. – Averroes, бл. 1070-1138), який жив в Андалузії та Марокко, де він обіймав високі державні посади. За звинуваченням у ересі Ібн Бадджа був ув’язнений, а потім отруєний.

Під впливом Ібн Бадджи до неоплатонівської ідеї еманации звертався філософ, лікар, астроном і державний діяч імам Абу Бакр Мухаммад ібн аль-Малік *Ібн Туфейль* (латинізов. – Avubaser, бл. 1110-1185), який народився в Іспанії, у 1130-1160 був лікарем і секретарем другого (після Мухаммада Ібн Томарта, 1121-1128) альмохадського халіфа (шейха) Абд аль-Муміна ібн Алі (1128-1163) в Марокко, а потім – візирем і лікарем іншого альмохадського халіфа Юсуфа I Аль Якуба (1163-1184), який довершив завоювання Андалузії чи Іспанії (1150-1172). У своєму вченні Ібн Туфейль поєднував аристотелівську натурфілософію з неоплатонівською концепцією Бога. Його називали “знаючим і досконалим філософом”.

У дусі, близькому до неоплатонізму, інтерпретував Арістотеля один з “королів арабської філософії” і останній видатний представник східного аристотелізму Абу-ль-Валід Мухаммад ібн-Ахмед *Ібн Рошд* (латинізов. – Averroes, 1126-1198), який народився в Кордові (Андалузія), що на той час стала визначним науковим і культурним центром західно-арабського світу й зосереджувала у своїх бібліотеках до 400 тис. рукописів. “Мусульманська Іспанія зі своєю столицею Кордовою, змагаючись із Багдадом у сліпучій пишноті, стала ... надзвичайно важливою для Європи як двері в цивілізований Схід”, де перепліталися іслам, християнство й іудаїзм [137, с. 196].

Ібн Рошд написав 78 книг і трактатів, серед них – коментарі на 18 творів Платона й Арістотеля, за що його прозвали “Коментатором” [25, с. 751-764], хоча він, як і Авіценна, не йшов сліпо за Стагірітом. Свої соціальні ідеали він ґрунтував переважно на “Державі” (Resp.) Платона. Життя філософа виявилось пов’язаним з династією Альмохадів (1121-1269), що правила в Північно-Західній Африці та Андалузії. Уже в 1153 р. за завданням покровителя наук халіфа Абд аль-Муміна він здійснив місію в Марокко для передання досвіду тамтешнім ученим зі створення навчальних закладів (на зразок андалузійських). Під час поїздки Ібн Рошд спостерігав зірку Канопус і зв’язав за нею кулеподібність Землі й її відносні величини. У 1168 р. за сприяння Ібн Туфейля відбулася зустріч мислителя із халіфом Юсуфом I.

Тривалий час Ібн Рошд займався справами, що вимагали довір’я халіфів з династії Альмохадів, яка змінила династію Альморавідів (1049-1149). У 1171 р. він повернувся в Кордову, де зайняв спадкову в його роду посаду великого кадія (судді), а в 1182 р. замінював Ібн-Туфейля на посаді лейб-медика халіфа. Він делікатно розв’язував проблему співвідношення віри й розуму при філософському осмисленні світу, що відображене у творі “Про узгодження віри і філософії”. Ібн Рошд став фактичним основоположником учення про “подвійну істину”, за якою істинна філософія й істинна релігія не виключають одна одну, оскільки вони належать до різних сфер буття. Релігія, на його думку, приписує людині, як діяти й жити, філософія ж осягає абсолютну істину. Завдяки діяльності арабських мислителів у добу Середньовіччя, “незважаючи на всі складнощі, оригінальна іспанська культура, в якій змішались мусульманські, античні і вестготські традиції”, розквітла досить бурхливо [123, с. 46].

Ібн Рошд довго жив у Фесі (певний час столиці халіфату при Альморавідах і Альмохадах). За халіфа Якуба аль Мансура ібн Юсуфа ібн Абд аль Муміна (1184-1199), сина Юсуфа I аль Якуба, сприяння Ібн-Рошду змінилося його опалюю, він був підданий гонінню, як еретик. У 1195 р. на зібранні кордовських богословів мислитель був засуджений і висланий за межі Кордови. Йому заборонили займатися



філософією, його книги публічно спалювали. Невдовзі переможний похід халіфа проти кастильців зламав релігійний фанатизм і Ібн Рошд знову повернувся в Фес, де і помер. Завдяки витлумаченню ним Арістотеля знаменитий грецький філософ став добре відомим на середньовічному Заході.

Мусульманський теолог (імам) і філософ з Ірану *аль-Газалі* Абу-Хамід Мухаммад (бл. 1058-1111) був противником арістотелізму і критикував аль-Фарабі та Ібн Сіну, його ж, у свою чергу, критикував Ібн Рошд. У 1091-1092 рр. аль-Газалі викладав філософські й богословські дисципліни в Багдаді, в знаменитій тоді богословській школі (медресе) Нізамійя, потім на 11 років усамітнівся в Сирії, де вів містико-споглядальне життя суфіта, після чого знову став учителем. В історію він увійшов з титулом "Худжат ал-Іслам" ("Доказ ісламу"). Суфізм своєю формулою "Нема сутого, окрім Аллаха" фактично засвідчував пантеїстичну позицію. Помітне місце в ньому займала ідея еманациї, згідно з якою єдиний Бог випромінюється у природний світ речей та предметів, що особливо засвідчують душі віруючих. Разом із "фалясіфа", каламом (спекулятивною філософією ісламу) та ісмаїлізмом суфізм представляв опозиційні течії, що протистояли ортодоксальному ісламу.

Заперечуючи ідею раціонального пізнання Бога, аль-Газалі вважав за можливе його осягнення лише шляхом екстатичних переживань, що поставали як внутрішній досвід для кожного індивідуума, який відчував його. Неоплатонічні уявлення, переосмислені в душі ортодоксального ісламу, перепліталися в аль-Газалі з містичним суфійським ученням про єднання з Божеством у надрозумному екстазі [25, с. 744-750]. Вищий досвід для мислителя складало інтуїтивне осягнення богоподібної людської душі, котра, подібно до Бога, мислилася понадпросторовою. Світ же поставав як результат божественного вольового акту.

Чи не найбільше значення для розвитку арабської філософії мала діяльність Ібн Сіни, який своєю неоплатонічною інтерпретацією ісламу вплинув на мусульманського теолога *Шихаба-ад-Діна ас-Сухраварді* (1155-1191), котрий розробляв учення про надрозумне світло (ілюмінатизм) чи містичне осягнення (ішракія). Більшість "фалясіфа" були переконані в тому, що філософія покликана служити не тільки істині, але й благу, допомагати вдосконаленню людини й суспільства. Неоплатонічна ідея про те, що все виходить від Бога і знову повертається до нього, домінувала навіть у картині духовного світу, яку подавали "Трактати "Чистих братів і Вірних друзів" – 52 твори, написані у X ст. представниками таємного союзу "Брати чистоти і щирості", що виник у зв'язку з ісмаїлітським рухом і апелював до герметичної та неоплатонічної традицій. Його онтологія й космологія ґрунтувалися на античному вченні про еманацию.

1.2.2. ЄВРЕЙСЬКА (ІУДЕЙСЬКА) ТРАДИЦІЯ. Поряд з ісламською філософією в добу Середньовіччя розвивалася філософія єврейська (XI-XIII ст.), де вихідними точками теж були неоплатонізм і арістотелізм. Уперше неоплатонізм простежувався тут у *Ісаака бен Соломона Ізраеля* (бл. 850-950), який під впливом аль-Кінді і "Теології Арістотеля" намагався доповнити біблійний креаціонізм ученням про еманацию та піднесення душі в надчуттєвий світ.

Неоплатонічна ієрархія Універсума відтворювалась у праці єврейського поета й філософа з Іспанії *Ібн Гебіроля* Соломона бен Іегуди (латинізов. – Avicbron, 1021-1070) "Джерело життя" ("Fons Vitae") [25, с. 766-781], написаній арабською мовою, латинський переклад з якої був здійснений у середині XII ст. ченцем Гундісальвою, що назвав автора Авіцеброном. На відміну від арабських перипатетиків, які вищим принципом буття усього існуючого визнавали розум Бога, Авіцеброн схилявся до думки, що світ виник лише завдяки волі Бога. Писав він і про Ноуґ'а. Його твір був досить популярним на Заході, де автор помилково сприймався як араб ("Абу Айюб Сулейман ібн Ях'я Ібн Джебіроль"). У Європі з ним полемізували або відтворювали його ідеї схоласти Давид Дінанський, Фома Аквінський, Роджер Бекон, Дунс Скот.

Неоплатонічні ідеї представлені й у вченні *Абрахама бар Хій'я* (пом. бл. 1130) про "п'ять світлових світів", яке він розробляв у творі "Роздуми про душу". У сфері етики ідеї неоплатонізму проводив *Бах'я ібн Пакуда* (нар. бл. 1080), якому приписували неоплатонівську компіляцію (арабською мовою) "Про душу". А одним з найвизначніших єврейських арістотеликів, філософів, теологів і медиків, який до 1148 р. діяв у Іспанії, потім у Марокко, Палестині, Єгипті (з 1165), де з 1187 р. він обіймав посаду



лейб-лікаря султана Салах-ад-Діна (Саладіна, 1171-1193), став *Мойсей бен Маймун* (латинізов. – *Mozes Maumonid*, 1135-1204). У дусі стародавніх елеатів і неоплатоніків мислитель стверджував, що істина – єдина, а не множинна; вона сама себе створює, рухає і зберігає [25, с. 781-786]. Раціоналізм в ученні Маймуна, його намагання поєднати єврейську релігію з античною філософією призвели до того, що ортодоксальні теологи проголосили його вчення єретичним, а книги мислителя були спалені.

На творчість Маймуна справило вплив містичне вчення в іудаїзмі – *каббала* (IX-XII ст.), що постало як синтез пантеїстичних побудов неоплатонізму (зокрема, вчення про еманацию), міфологем гностицизму, філонівської філософії та віри в Біблію як світ символів. Каббала включала також учення про числа, магію та астрологію. Відображена в ряді релігійно-філософських трактатів за декілька століть, вона вперше була кодифікована в XIII ст. і спочатку поширилась серед євреїв Іспанії та Провансу. З європейців інтерес до неї виявляли Піко делла Мірандола, Й. Рейхлін, К. Агріппа, Парацельс, а пізніше Г. Гегель, В. Соловйов, М. Бердяєв та інші. У цілому ж єврейська середньовічна філософія виявилася опосередкованою ланкою між арабомовними вченнями та ідеями західноєвропейських мислителів.

1.2.3. ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА (КАТОЛИЦЬКА) ТРАДИЦІЯ. Не в останню чергу під впливом близькосхідної традиції (що домінувала і в Кордовському халіфаті) на Заході, особливо у Франції, теж набули значного поширення переклади античної і святоотцівської спадщини та спроби коментування наявної в останній неоплатонічної традиції. Уже головні положення доктрини англосаксонського клірика *Алкуїна* (730-804), міністра освіти при дворі франкського імператора Карла Великого (768-814), формувалися під прямим впливом науки Августина, зокрема його психології й етики, та філософії неоплатоніків. Алкуїн сприяв відкриттю придворної школи (*Schola palatina*), а його праці засвідчили серйозний інтерес мислителя до проблем філософії, логіки, етики та психології.

Дивовижну для Європи тих часів схильність до платонізму й неоплатонізму виявляв сучасник аль-Кінді, англосакський теолог *Іоанн Скот Еріугена* (бл. 810-877), запрошений у 843 р. з Англії в Париж учителем до королівського двору Карла II Лисого (843-877, з 875 – імператор), з яким пов'язане “Каролінгське відродження” (IX ст.). І.С. Еріугена вперше переклав латинською мовою твори Григорія Ніського, Псевдо-Діонісія і Максима Сповідника, написав ряд коментарів до них і до творів латинських авторів (від Августина до Боеція).

Водночас у своєму діалозі “Про поділ природи” (“*De divisione natura divinae*”, 867) І.С. Еріугена дав неортодоксальний огляд неоплатонічного вчення, впадаючи при цьому в пантеїзм (тобто, ототожнюючи в абстрактному розумінні Бога з природою), який включав ідеї натуралізму, містики й раціоналізму, надання великого значення розуму [25, с. 788-794]. Його пантеїстичне трактування Бога та світу вилилося у відому формулу: “Творець і створене є одне й те ж”, “Бог є все і все є Бог”. При цьому він виходив із платонівського формулювання, за яким Бог є “початком, серединою і кінцем”.

Еріугенова концепція творення є фактичним розгортанням еманційного процесу, витоку всього з природи Бога. Перший ступінь, чи момент поділу Еріугена іменував “природою не створеною, але творчою” (*natura, quae non creatur et creat*). Це – Бог як вища причина світу, первинне буття. Другий ступінь становить природа “створена і творча” (*natura, quae creatur et creat*). Це – ідеї, які локалізуються у Божому Розумі і є творчими причинами, що дають початок речам. Третій ступінь репрезентує “природа створена і не створена” (*natura, quae creatur et non creat*). Це – світ конкретно сприйманих чуттєвих речей і предметів у просторі та часі, за якими прихована невидима духовна основа. І, нарешті, четвертий ступінь становить природа, не створена і не творча (*natura, quae non creatur et non creat*). Це – Бог як основа й кінцева мета світу. Отже, творення світу розглядалося не як акт волі, а як необхідний процес, бо повнота буття й доброти, що переповнюють Бога, так чи інакше виливаються чи еманують у дійсність. Світ за таких умов є своєрідною об'єктивацією Бога, або, як висловився Гегель, Богом – у його інобутті (іншості).

Цікавою є також праця мислителя (з 19 розділів) “Про передвизначення” (“*De praedestinatione*”), у якій заперечувалося існування зла. Неоплатонічна за типом, система І.С. Еріугени за походженням належить до тих, які були засновані Плотіном [60]. Освічений теолог викладав філософію в Паризькій



школі. Згодом його запросив англійський король Альфред Великий (871-900), але через переслідування ортодоксальних теологів І.С. Еріугена залишив Оксфорд і поселився абатом у Мальбері, де фанатичні ченці закололи його гострими знаряддями для письма. У зв'язку з наявними елементами вільнодумства головні твори І.С. Еріугени були засуджені римською церквою як єретичні (1-й твір – у 1210 і 1215, 2-й твір – на соборах у Валенсії і Лангре в 856 і 859). У 1225 р. його творіння були піддані інтердикту (церковній забороні) і спалені.

У XI-XII ст. у Європі настала доба готики, котра викликала новий інтерес до античної спадщини, у зв'язку з чим цей період у певному розумінні можна визначити як "Проторенесанс". Саму ж філософію IX-XV/XVI ст. називали схоластиком (схоластична філософія), як, до речі, і тогочасну теологію – схоластична (sholasticos) теологія. Термін "схоластики" (sholastici) щодо філософів ввів у 1613 р. Рудольф Гокленіус, хоча ще Теофраст, учень Арістотеля, у листі до свого учня Фенія вживав це слово (у грецькій транскрипції) в розумінні "освічений", "вчений". Тому схоластами спочатку називали вчителів, а інколи навіть і учнів так званих шкіл "семи вільних мистецтв" (septem artes liberales). Згодом усі, хто мав відношення до шкільної науки і, зокрема, філософії й теології, отримали назву схоластів. На цій основі склалася догматична форма викладання з читанням, коментуванням та інтерпретацією текстів і книг, диспутами. Причому паралельно до логіки Арістотеля вивчали і "Вступ" (Isagoge) Порфирія.

До IX ст. між філософією і християнською релігією не було серйозного протистояння. Імпульс до розмежування філософії та релігії, а також отримання ними самостійного статусу прийшов тоді, коли Середньовіччя відкрило для себе метафізичні, натурфілософські та психологічні твори Арістотеля і водночас великий пласт арабської та єврейської середньовічної літератури. У рамках панівної в Європі схоластичної системи "розгорілася" дискусія щодо природи загальних (universalis) понять, що мала свої витoki в античній філософії, а через неоплатонізм та патристику була перенесена в середньовічну філософію. Формальним приводом до неї стало риторичне запитання неоплатоніка Порфирія (докладніше про це – нижче), відтворене й розвинуте Боецієм.

Теологічна актуальність питання Порфирія була пов'язана з християнським догматом Трійці, за яким Бог – і єдиний, і триєдиний. Одні богослови ("реалісти") стверджували, що загальне існує реально (*universalia sunt realia*), причому крайні (як і Платон) вважали, що загальне існує до речей (*ante res*), поза ними (як ідеї), становить самостійний, окремий ідеальний світ, а помірковані (подібно Арістотелю) схилилися до думки, що загальне існує в самих речах (*in res*), є їх формою. Інші ж ("номіналісти"), наслідуючи античних кініків та кіренаїків, вважали, що загальне існує після речей (*post res*), тільки у свідомості людини. При цьому крайні номіналісти стверджували, що носієм загального є слово, ім'я (*nomēn*), тобто загальні поняття є лише іменами. Помірковані номіналісти ("концептуалісти") вбачали носія загального не тільки в слові, але і в думці, понятті (*conceptus*).

У цей час неоплатонізм відіграв значну роль у процесі сприйняття аристотелізму. У добу Середньовіччя з числа античних філософів найбільшою популярністю користувалися Арістотель і Платон, поступаючись авторитетністю тільки Святому Письму. Довго на першому місці був Стагірит, з яким середньовічна Європа ґрунтовно познайомилася через ібн-Рошда. З того часу Середньовіччя називало Арістотеля тільки "Філософом" чи "Учителем", засвідчуючи цим неперевершений авторитет мислителя і повагу до нього. "Органон" Арістотеля став Біблією для тогочасних шкіл. Його головні положення ніхто не смів заперечувати. Усе, сказане Арістотелем (*magister dixit*), вважалося абсолютною істиною, в якій ніхто не сумнівався.

Але, реагуючи на потік аристотелівської літератури, церква часом виходила з неоплатонівського августинізму. Деякі риси неоплатонічного вчення простежувалися вже в представника ранньої схоластики, ортодоксального філософа католицької церкви, реаліста Ансельма Кентерберійського (1033-1109). Італієць за походженням, який певний час мешкав і навчався у Франції, згодом став пріором (настоятелем монастиря), абатом, а з 1093 – архієпископом, він жив переважно в Англії, хоча двічі надовго залишав її. Прибічник неоплатонівського августинізму, Ансельм, як і Августин, відстоював тезу "Вірю, щоб розуміти" (*Credo ut intelligam*), тобто, для того, щоб вірити, вчив теолог, не обов'язково



розуміти, але, для того, щоб розуміти, необхідно вірити, що означало примат віри перед розумом. Згодом ця теза була витлумачена у вигляді формули: “віра, що шукає розуміння” (*fides querens intellectum*). Мислителю належить також теза про те, що “віра передує розуму” (*fides proeedit intellectum*), бо вона є найбільш надійною пізнавальною основою. Ансельм не принижував розум, а виступав за його гармонію з вірою, що визнавав Гегель у своїй філософії релігії.

Як систематизатора творчості Августина Ансельма часом іменували “другим Августином” (Alter Augustinus). У нього навіть знаменитий онтологічний доказ буття Бога перебував у повній залежності від ідей неоплатонізму, оскільки він був заснований на виведенні буття Божого з властивого людині поняття найвищої істоти, яка в неоплатонізмі знаходиться на першому місці. Цей доказ ґрунтувався на визнанні ідеї Бога, відштовхуючись від якої Ансельм визнавав існування божественної істоти. Проте доказ був відкинтий католицькою церквою, котра вважала, що буття не постає з думки. У вирішенні проблеми загальних понять позиція Ансельма близька до позиції Платона.

Під впливом ідей неоплатонізму розвивав своє філософсько-релігійне вчення засновник містики середніх віків *Бернар Клервоський* (1090-1153), який був суперником церковного реформатора Арнольда Брешианського (бл. 1000-1055). Водночас Бернар разом із Готфрідом Шартрським, Альбериком Реймським і Лотульфом Ломбардським переслідував учня засновника філософії номіналізму Іоанна Росцелліна (бл. 1150-1122), великого мислителя-концептуаліста *П'єра Абеляра* (1079-1142) [25, с. 795-809], який знав “Тімея” (Тім.) Платона, твори Ібн Сіні, цінував розум, схилився до неоплатонізму і був засуджений на двох соборах (1121, 1141). Абеляр фактично здійснив спробу прокласти міст між античною мудрістю і християнським віровченням. Тому його по праву можна вважати одним із найбільш значних філософів доби Середньовіччя.

Доба “французького Передвідродження” (XII ст.) характеризувалася також певним розвитком неоплатонізму в рамках схоластичного раціоналізму Шартрської богословської школи (кін. X-XII ст.), яку почергово очолювали глибокий знавець арабської науки єпископ *Фульбер* (з 990), *Бернар Шартрський* (1114-1124), учень Бернара *Жільбер* (Гільберт) *де ля Порре* (Порретанський) (1179/1180-1154) та його молодший брат *Т'єррі* (Теодорік) *Шартрський* (пом. 1150/1155), інші. До школи входили французи, учні Бернара *Гільйом із Конша* (Вільгельм Конхеський, бл. 1080-1145), *Бернар із Тура* (Бернард Сильвестр, серед. XII ст.) і *Алан Ліпльський*, англійці *Аделард із Бате* (бл. 1100), єпископ (у кінці життя) та мислитель *Іоанн* (Джон) *Солсберійський* (бл. 1115-1186), що спиралися на досвід і в своєму захопленні природою як творчою силою наближалися до пантеїзму.

Зокрема, Бернар глибоко симпатизував античній культурі та літературі, чимало зробив для їх поширення у стінах школи. Сучасники охрестили його найбільшим платоніком свого часу – адже саме він надзвичайно активно популяризував учення Платона про ідеї і фактично підтримував платонівський рух. Своїх сучасників мислитель називав карликами, які стоять на плечах античних гігантів. Його колеги по школі теж знали “Тімея” (Тім.) Платона і в арабській обробці – Арістотеля, а також античний атомізм. Філософи Шартрської школи не тільки твердили про вічність і нествореність матерії, але й переосмислювали третю іпостась християнського Бога (Святого Духа) як Світову Душу, витлумачуючи, таким чином, християнський світ у дусі класичного платонізму. Школа виступала як центр платонічної філософії з натурфілософським ухилом, а її традиція була продовжена Паризьким університетом (заснований 1125).

Не менш активно до неоплатонізму зверталися реалісти. Так, із традицією августинізму та ідеями Псевдо-Діонісія Ареопагіта був пов'язаний неоплатонічний струмінь в ортодоксальній містиці Сен-Вікторської богословської школи каноніків-августинців (XII ст.), які спиралися на внутрішній досвід і протистояли Шартрській школі. Сен-Вікторська школа була заснована в 1113 р. в абатстві св. Віктора в Парижі крайнім французьким реалістом, єпископом шалонським *Гільйомом Шампським* (бл. 1068-1124), який перебував під впливом містики Августина, “Ареопагітик” та Б. Клервоського, і був учителем і суперником П. Абеляра. До школи входили *Вальтер де Сен-Віктор* (Сен-Вікторський) і *Готьє де Сен-Віктор* (пом. після 1180), а також німець *Гуго де Сен-Віктор* (бл. 1096-1141, глава школи з 1138) і *Рішар де Сен-Віктор* (пом. 1173), які прагнули поєднати містику й раціоналізм у дусі платонізму



на основі принципів А. Кентерберійського. Зокрема, Гуго висунув гасло: “Вчіться всьому: згодом переконаєтеся, що ніщо не зайве”.

У Середні віки неоплатонізм виступав у західнохристиянській філософії головним теоретичним джерелом пантеїзму та опозиційної неортодоксальної містики, яка протистояла офіційній ідеології схоластики. Містики прагнули пізнати Бога як дещо безпосередньо існуюче в душі людини. Насамперед це стосується представників містичних єресей, котрі виникали не тільки на Сході, але й на Заході.

Особливо пов'язаний з єресями французький мислитель *Амальрик Бернський* (Аморі Шартрський) (XII ст. – 1206), який викладав у Паризькому університеті й був близьким до натурфілософських традицій Шартрської школи. Неоплатонічні елементи Амальрика і його послідовників зумовлені також безпосереднім впливом І.С. Еріугени. Багато ідей єретиків співзвучні містичному вченню калабрійського абата *Іоахіма Флорського* (Джоаккіно да Фьоре, бл. 1132-1202), хоча прямий зв'язок між ними не встановлений. Поєднуючи пантеїзм з містичним ученням про Христа, мислитель думав, як і Еріугена, що “все є Бог” і “Бог є все”. У 1204 р. Амальрика змусили зректися своїх поглядів перед папою Інокентієм III (1198-1216). Проте наприкінці XII – на початку XIII ст. його ідеї проникли в масову свідомість і спричинили виникнення серед парижан та жителів північно-східних провінцій Франції течії *амальрикан*, представники якої розуміли християнське вчення в напів'язичницькому, напівбезрелігійному дусі. Зокрема, вони вчили, що “все – Єдине, оскільки все, що існує, є Бог”, і приходили до спіритуалістичних висновків, заявляючи, наприклад, що їх неможливо спалити на вогнищі, бо в кожному з них утілений Бог.

Проте в 1210 р. діячі церкви захопили керівників амальрикан, серед яких було 6 викладачів Паризького університету, і за рішенням Паризького собору (1210) спалили їх разом із єретичними книгами. Серед останніх був і оголошений єретичним трактат “Про поділи” (“De divisionibus”) мислителя *Давида Дінанського* (пом. бл. 1209) з Бельгії, викладача Паризького університету, який був знайомий з ідеями Еріугени, Ібн Сіні, Ібн Гебіроля і давав пантеїстичну інтерпретацію вчення Арістотеля. Підтвердженням пантеїстичної позиції Давида була його головна теза про те, що “світ є сам Бог” (mundus est ipse Deus). На жаль, від твору мислителя збереглися лише фрагменти [25, с. 810-812]. А на IV Латеранському соборі (1215) папа Інокентій III заборонив і вчення Амальрика.

У XIII ст. арістотелізуєчий неоплатонізм у різних формах був на службі в *августинської* та *францисканської теології* (Steenbergen F.van. Deijni Streoloveke filozofie. – Praha, 1971). Так, в очевидній залежності від неоплатонізму “Ареопагітик” перебувала ортодоксальна містика послідовника Бернара, августинця-францисканця *Бонавентури* (Джованні Фіданци, 1221-1274), який у своїй теологічній проблематиці йшов протореною дорогою августинізму та арістотелізму у тогочасній неоплатонівській іпостасі, виходив з ідей Платона та Августина. Помітний християнський платонізм і у *Вільгельма Овернського* (пом. 1264) та номіналіста *Генріха Гентського* (пом. 1277).

Але опора єретиків на ідеї неоплатонізму зумовила ту обставину, що з XIII ст. церква намагалася очистити східний арістотелізм від неоплатонізму, хоча й робила це непослідовно. Тому неоплатонізм проявлявся навіть у вчителя Фоми Аквінського, німецького філософа-реаліста й богослова-домініканця *Альберта фон Больштедта Великого* (Magnum) (1193/1207-1280), який хоч і боровся з арістотелізмом, проте сам перебував під впливом аль-Фарабі та Ібн Сіні. Більше того, найвпливовіший філософ-реаліст (який схилився до концептуалізму), італійський домініканець *Фома Аквінський* (бл. 1225-1274), незважаючи на весь свій арістотелізм і дотримання принципів августинізму, після перекладу “Ареопагітик” теж зазнав впливу християнського неоплатонізму, що відбилося на його вченні про природу, суспільство та ієрархію [25, с. 824-862]. Щоправда, від часу Фоми Аквінського до Ренесансу в богослов'ї переважав вплив Арістотеля, хоча нерідкісними були і звернення до платонізму. Сам Ф. Аквінський, як і Альберт, негативно ставився до концепції “подвійної істини” й обґрунтовував ідею гармонії розуму й віри. Фактично він спробував перекинути в середньовічній Європі міст від теології до філософії. У західній церкві Ф. Аквінський оголошений святим, учителем церкви, а томізм визнаний філософією всього католицизму.



Бонавентура, Альберт Великий і Фома Аквінський вели також боротьбу проти професора Паризького університету, засновника західного (латинського) аверроїзму *Сигера Брабантського* (бл. 1235-1282), який відстоював “співвічність світу Богові” і був убитий під час здійснюваного інквізицією слідства, а його твори [25, с. 812-823] двічі (1270, 1277) засуджувалися паризьким архієпископом Етьєном Тамп’є. Зазнав переслідувань і англійський філософ-природознавець, чернець *Роджер Бекон* (бл. 1214-1292), який апелював до містики, але дотримувався позицій номіналізму [25, с. 862-877]. Він був ув’язнений на 14 років.

Суперником Ф. Аквінського та Р. Бекона був видатний шотландський номіналіст (який схилився до концептуалізму) і францисканець, викладач Оксфордського й Паризького університетів, *Іоанн Дунс Скот* (1265/1266-1308), який учив про містичне єднання з Богом через акт волі [25, с. 877-890], в різкій формі наполягав на відокремленні богослов’я від філософії. Значною мірою завдяки його діяльності Оксфордський університет у XIII ст. став одним із спадкоємців Шартрської школи. У цей період англійський номіналіст *Вільям Оккам* (бл. 1280-1349) [25, с. 891-907] посилався на неоплатонівську теорію світла свого попередника й земляка, францисканця, вчителя Р. Бекона, *Роберта Гроссестета* (бл. 1168-1253). Останній ще задовго до Бонавентури розвивав і широко використовував цю метафізику світла.

На кінець Середньовіччя виникла нова могутня хвиля впливу неоплатонізму, що відбився у німецькій містиці XIV-XV ст. Це помітно у багатьох пунктах творчості учнів Альберта Великого – *Вільєма Мербекського* (бл. 1215-1286), францисканця *Ульріха Страсбурзького* (пом. 1277), домініканця *Дітріха Фрейбурзького* (бл. 1250-1311), кельнського професора *Бертольда Мосбурзького* (пом. бл. 1330), котрий написав коментар до “Першооснов теології” Прокла. Прокл надихав також Дітріха, який зосереджувався передусім на ідеях еманції живих істот із Бога, виникненні розумності шляхом споглядання, ролі світла при походженні Всесвіту, поверненні всіх створінь до їх Принципу тощо. Поділяючи засади неоплатонізму та августинізму, Дітріх визнавав еманцію всіх істот від Бога.

Переклади та коментарі античних філософів, здійснені у Фландрії Вільємом із Мербеке, справили суттєвий вплив на перебіг дискусії реалістів і номіналістів. За ініціативи Фоми Аквінського Вільєм уперше переклав латинською мовою твори Арістотеля, Александра з Афродісиади, коментарі Сімплікія до “Категорій” (1266) і до твору “Про небо і світ” (1271), коментар Іоанна Філопона до трактату “Про душу” та інші. Йому ж належать переклади творів Прокла (“Тлумачення на “Тімея” Платона”, “Першооснови теології” і ще 3 трактати). Ці досконалі переклади, зроблені ним з грецького оригіналу, поступово витіснили переклади більш ранні, зроблені з арабської мови.

До німецьких містиків примикав досить яскравий неоплатонік *Цьолек Вітело з Силезії* (бл. 1230-1275), син німця й польки, який народився в Польщі, а пізніше відвідав Італію і Францію. Мислитель також використовував неоплатонівську метафізику світла. Своєю натурфілософією, яку він розвивав у душі неоплатонізму, Вітело фактично започаткував розвиток польської філософської думки.

На вчення Плотіна та Псевдо-Діонісія спирався і містик-домініканець *Майстер (Йоганн) Екгарт* (бл. 1260-1327), який походив з німецького рицарського роду у Тюрінгії, навчався в Кельні та Парижі, де отримав блискучу філософську й теологічну освіту. Згодом він працював у Паризькому університеті, у Страсбурзі та Кельні. Центральним елементом усіх його творчих пошуків стало вчення про Бога. Це абстрактне “Божество” (*Gottheit*) тлумачилося мислителем за схемою неоплатонівського “Праєдиного”, який позбавлений будь-яких індивідуальних рис, є безособовим і без’якісним Абсолютом. Це – проста невизначена істота, котра постає як Добро, Єдине, як світло; про неї не можна сказати нічого позитивного, до неї не можна віднести жодних атрибутів, бо, за словами Екгарта, “у ній “так” означає “ні” і навпаки” (негативна теологія). Інтерпретованого в подібний спосіб і абсолютно трансцендентного Бога мислитель називав “Божеством” (*Gottheit*). Ця повністю неокреслена істота була, на його думку, основою, внутрішнім джерелом Бога (*der Gott*).

Божество саме по собі ніколи не діє, воно не народжується. Мислитель навіть називав його вічною, непорушною тишею, в якій не проглядаються жодні діяння, активність, бо Бог (*der Gott*) у ній ніби спить. В іншому місці він зазначав, що це – вічна темрява, в якій Бог є невидимим і непізнаваним для



самого себе. І все ж саме з цього Божества (Gottheit) походить (еманує) триєдиний християнський Бог і світ. На думку М. Екгарта, Бог випромінює себе в усі творіння, але залишається незмінним, подібно до того, як небо охоплює усі речі, а саме залишається неосяжним.

Важливою ідеєю мислителя є містичне розуміння ним єдності Бога та людської душі. Нарешті, спасіння і блаженство людини М. Екгарт убачав у містичному спогляданні та пізнанні Бога. Щоб досягти такого споглядання, необхідно очиститися від гріхів, відвернутися від усього зовнішнього, заглибитися в себе і стати простим. Лише у світлі відкривається людині Бог, у ньому розчиняється її душа й відбувається обожнення. Мислитель робив висновок, що людина повинна стати Богом, аби Бог у ній став людиною. Не випадково в 1329 р. спеціальною папською буллою праці М. Екгарта були визнані єретичними й засуджені.

Неоплатонівська метафізика М. Екгарта суттєво вплинула на його послідовників, рейнських містиків домініканців *Йоганна Таулера Страсбурзького* (бл. 1300-1361) і *Генріха Сузо* (бл. 1295-1366), каноніка *Іоанна (Яна) Рейсбрукського* (1294-1381), автора анонімного трактату "*Німецька теологія*" ("Theologia deutsch", 1516, 1518). Так, німецькі містики й пантеїсти виступали з ідеями невизначення Бога, світу і людського духу. З цієї тотожності витікало положення про непотрібність церкви і кліру як посередників між душами віруючих і надприродним Богом.

Ідеї багатьох мислителів-вільнодумців (І.С. Еріугени, Ж. Порретанського, П. Абеляра, А. Шартрського, С. Брабантського, М. Екгарта, Й. Таулера та ін.) суттєво вплинули на розвиток єретичних рухів XII-XV ст., що спиралися на ідеї раціоналізму й містики (*вальденси, альбігойці, катари* тощо), котрі часом сповідували пантеїзм, тотожність людини й Бога і, таким чином, поставали як предтечі реформаційних рухів.

1.2.4. ВІЗАНТІЙСЬКА (ПРАВОСЛАВНА) ТРАДИЦІЯ. З'єднуючою ланкою між культурою Заходу й Сходу, Античності, європейського і близькосхідного Середньовіччя стала культура Візантії. У церковній літературі під візантійським богослов'ям "умовно розуміється богослов'я Православної церкви періоду від кінця Вселенських соборів (VIII ст., згідно з православною традицією – *І.М.*) до падіння Візантії (1453 р.)" [323, с. 54]. Поставши як результат систематизації ідей патристики, це богослов'я відповідає їх духу. Тому керівним для нього стало гасло – "нічого не змінювати й наново не досліджувати в галузі віри та моральності, а непорушно берегти все, що перейшло в спадщину після Вселенських соборів" [88, с. 22].

Завдяки цьому містицизм періоду христологічних суперечок знайшов продовження в іконоборчих (VIII-IX ст.) і, особливо, ісихастських (XIV ст.) суперечках. Ісихазм, нове обґрунтування якого було здійснене візантійськими богословами XIII-XIV ст. *Григорієм Синаїтом, Григорієм Паламою, Миколаєм Кавасілою* та іншими, виник на основі усамітненої споглядальної форми життя ранньохристиянських аскетів на Сході, які практикували її в III-VIII ст. Остаточо ісихазм склався на соборах середини XIV ст., де розгорілися суперечки між *паламітами* і *варлаамітами* навколо проблеми пізнання Бога. При цьому всі вони спиралися на традицію неоплатонізму й патристики, тільки перші – на містичну, а другі – на раціоналістичну.

Своїм ученням Г. Палама ніби доповнював практичні засоби самозосередження, які на шляхах містики побутували в чернечому середовищі, стимулюючи входження в стан духовного екстазу. При цьому паламітське вчення про Фаворське світло і теорія божественних енергій були тісно пов'язані з "Ареопагітиками" [34; 71; 80; 117; 277]. Самі пропагандисти ісихазму теж розглядали спадщину Діонісія як взірць богословської спекуляції і сприяли її популяризації. У той же час *Варлаам Калабрійський* визнавав непізнаваного Бога "річчю-в-собі" і вважав за неможливе для подвижників бачити Фаворське світло навіть на висоті "розумної молитви" [256, с. 26]. Інколи ісихасти фактично поділяли дуалістичне вчення таких ересей, як *павликіани* (VII-IX ст.) та *богоміли* (X-XV ст., в Болгарії – до XVIII ст.), що поширилися на східних і західних окраїнах Візантії. Спираючись на маніхейство, вони пропагували містичну ідею злиття з Божеством.



У Візантії неоплатонічні ідеї проводилися не тільки в богословській, але і в напівсвітській формі. Цю тенденцію стимулював *Михаїл* (до постригу – *Константин Пселл* (1018 – бл. 1096), філософ, учений, державний діяч і вихователь майбутнього імператора *Михаїла VII Дуки Паррапинакта* (1067-1078), з 1054 р. – чернець. Він відомий як борець проти надмірного чернечого аскетизму. Деякі його твори (наприклад, “Про всіляку науку”) є компіляцією з творів *Порфирія*, *Ямвлиха*, *Прокла*, *Олімпіодора*, що дивовижно переплітаються з оригінальною творчістю. М. Пселл також декларував необхідність відбору з античної спадщини положень, що узгоджуються з християнськими догмами, і фактично прагнув до синтезу раціоналізму й містики [25, с. 627]. Включав він сюди й окультизм неоплатонічного типу. Не випадково сучасники звинувачували його в надмірній пристрасності до язичницької філософії і навіть у єресі. Так, візантійський богослов *Миколай Метонський* (XII ст.) у своєму творі “Роз’яснення до “Першооснов теології” *Прокла*” (“*Contra Proclium*”, ed. Vanei. – Frankfurt, 1825) зводив рахунки з тією небезпекою, яку, на його думку, складало для православного вчення відродження Пселлом неоплатонізму. Можна сказати, що суперечності М. Пселла – це віддзеркалення суперечностей всієї візантійської філософії, що перебувала під знаком духовного двовладдя античної і біблійної традиції.

Учень М. Пселла і його спадкоємець у сані “консула філософів”, *Іоанн “Італ” із Калабрії* (II пол. XI ст.), викладав у заснованій учителем Константинопольській школі і довів засвоєний ним неоплатонізм до прямого конфлікту з християнством. За сприйняття платонівської доктрини про ідеї, обтяженої визнанням передвічності матерії та думкою про переселення душ, учення мислителя за наказом імператора *Олексія I Комніна* (1081-1118) було засуджене на соборі 1082 р. як єретичне, а сам він підданий анафемі й до кінця життя ув’язнений у монастирі. Щоправда, його тексти, що збереглися [25, с. 628-629], в цілому є лояльними щодо церковної доктрини.

Візантійський учений *Максим Плакуд* (1260-1310) переклав грецькою мовою не тільки “Записки” *Юлія Цезаря* і поезію *Овідія*, але й твори *Августина* та *Боеція*. Водночас він написав коментарі на твори *Платона*, *Арістотеля* та неоплатоніків.

Згодом послідовник *Варлаама*, останній видатний візантійський філософ-неоплатонік *Георгіос Гемістос Плетон* (бл. 1355-1452), який у добу “палеологівського відродження” викладав філософію в *Містрі* (Пелопоннес), де він і помер майже в 100-літньому віці, намагався сконструювати нову, універсальну релігійну систему, котра б у головних рисах співпадала з греко-римським язичництвом, але брала до уваги й вікові традиції християнства. При цьому Плетон до крайнощів загострював вільнодумні тенденції розвинутого Пселлом візантійського неоплатонізму. Він уперше представив останній не в середньовічній рясі чи в реконструйованих системах давнини, але в оригінальній, живій філософській формі. Твір-утопія Плетона “*Закони*” був спалений у 1460 р. візантійським патріархом *Ісідором* (1456-1462), хоча філософію мислителя прихильно сприйняли в Італії.

І все ж навіть високоосвічені представники філософської думки Візантії перебували в залежності від святоотцівських принципів оцінки явищ дохристиянської культури і філософії. Не випадково на V Вселенському соборі (553) і двох помісних соборах у Візантії (1076, 1351) платонізм і неоплатонізм були піддані анафемі. Захоплення Константинополя турками (1453) надовго поклало край розвитку богословської думки на берегах Босфору. І хоча в цілому візантійська філософія поступалася західноєвропейській схоластиці, саме вона мала вирішальний вплив на формування філософської думки в середньовічних Грузії, Вірменії, Україні.

1.2.5. ЗАКАВКАЗЬКА (ПРАВОСЛАВНО-МОНОФІЗИТСЬКА) ТРАДИЦІЯ. Раціоналістичне вчення візантійських неоплатоніків, зокрема *І. Італа*, справило значний вплив на діячів “східного ренесансу” (XI-XII ст.) у Грузії, Вірменії, Ірані. Насамперед це стосується грузинського мислителя *Іоане Петріці* (XI-XII ст.), який жив у Константинополі, а після ув’язнення вчителя та переслідування його послідовників близько 1082 р. виїхав у грузинський монастир у Болгарії, потім у Гелатську академію в Грузії, куди його запросив цар *Давид Будівник* (1089-1125). Від нього дійшли 4 праці, серед них – “Розгляд платонівської філософії і *Прокла Діадоха*” [327], де він ніби розчиняє християнство в неоплатонізмі [25, с. 664-668].



Данину навіяним неоплатонізмом пантеїстичним тенденціям віддавав і видатний грузинський поет, автор поеми “Витязь у тигровій шкурі” *Шота Руставелі* (серед. XII – початок XIII ст.), яку він присвятив цариці Тамарі (1184-1213) [25, с. 669-683]. Згодом Ш. Руставелі прийняв чернецтво і помер у Палестині.

У цей же час “Введення” Порфирія аналізував *Ваграм Рабуні* (XII ст.), основоположник вірменського номіналізму [25, с. 650]. “Східний ренесанс”, діячі якого намагалися християнськи-теїстично переробити й одухотворити діалектику Прокла, яка суттєво вплинула на Європейське Відродження.

1.2.6. ДАВНЬОУКРАЇНСЬКА (ПРАВОСЛАВНА) ТРАДИЦІЯ. Набувши закінченого вигляду у Візантії, вчення східних отців, за словами релігійних авторів, перейшло в Україну-Русь “разом з першим благовістом християнського дзвону” [481, с. 29]. Про специфіку розвитку неоплатонізму в нашому краї мова йтиме в окремій праці, а тут обмежимося лише короткими зауваженнями історико-філософського характеру. Передусім відзначимо, що в Русі копіювалися пронизані ідеями неоплатонізму переклади ранньохристиянських авторів, які були здійснені в південнослов'янських країнах. У цей період у давньоруську писемність увійшли окремі патристичні твори Афанасія Александрійського, Григорія Богослова, Василя Великого, Єфрема Сиріна (Сирійського), Іоанна Лествичника, Іоанна Дамаскіна й інших. Мали також поширення “*флорілегії*”, тобто збірники-зведення античної і святоотцівської думки (“Бджола”, “Золота Ціп”, “Ізмарагд”, “Маргарит”, “Златоструй”, “Діоптра” Філіппа Пустельника та ін.) в афористичних вилученнях їх провідних представників тощо. Завдяки цьому в Русі-Україні досить популярними та відомими були представники неоплатонізму – Плотін і Порфирій, Ямвліх і Прокл.

Розвиток філософських ідей в Русі, подібно Візантії та Європі, мав теологічний характер, що було типовим для Середньовіччя, коли філософія виступала як “служниця” теології. Причому найактивніше до неоплатонічної спадщини в Русі зверталися “помірковані” богослови, насамперед митрополити Київські *Іларіон* (XI ст.) і *Климент Смолятич* (XII ст.), єпископ *Кирило Турівський* (бл. 1130-1183), інші [172; 217; 223]. У цілому ж для давньоруської філософсько-богословської літератури теж був властивий антитворчий (освячений соборний розумом церкви) підхід до розвитку теології, яка в душі середньовічних традицій мала строго екзегетичний характер, тому оригінальних творів було мало.

У XIV ст. посилювався приплив в Україну патристичної літератури, котра надходила як безпосередньо з Візантії, так і через посередництво південно-західних слов'ян. Основним джерелом донесення до нас ідей християнського неоплатонізму став ісихазм. Причому поширення в Україні ісихазму проявлялося не стільки в появі окремих творів Григорія Синаїта і Григорія Палами та паламітів, скільки в перекладі й переписуванні близької до їх вчення і рекомендованої ними патристичної літератури, що формувалася під відчутним впливом неоплатонізму (наприклад, збірники творів отців церкви). Серед таких творів були “Ареопагітики”, які знайомили давньоруського читача з пізньоантичною філософською спадщиною. Цьому сприяв переклад давньослов'янською мовою творів Псевдо-Діонісія, здійснений у 1371 р. ченцем *Ісайєю з Сера*.

Помітний внесок у справу вивчення діячами Української церкви філософії неоплатонізму внесли ісихасти – вихідці з Болгарії, зокрема митрополити Київські *Кіпріан* та *Григорій Цамблак*. Так, Кіпріан не тільки залишив оригінальні твори й переклади з грецької мови, але й власноручно зробив список “Ареопагітик” з болгарського перекладу Ісайї разом з прикладеними до нього схоліями Максима Сповідника і привіз цей список до Києва. На полях ареопагітичного корпусу митрополит залишив “глоси” – зауваження, помітки, коментарі, які свідчать про те, що він “солідарний з Ареопагітом і коментує Ареопагіта у співчутливому душі” [218, с. 180].

Та хоча в давньоруській літературі і був накопичений значний фонд патристично-візантійської спадщини, сучасники ще не прониклися прагненням вичленити в цій спадщині те, що належало античній філософській думці для того, щоб потім реконструювати ідеї давніх мислителів. Свої теоретичні пошуки вони спочатку підпорядковували завданням пристосування християнства до нових умов, а потім – питанням полемічної боротьби з представниками інших конфесій.



1.2.7. РАННЬОМОСКОВСЬКА (ПРАВОСЛАВНА) ТРАДИЦІЯ. До XVI ст. теоретична думка на території Росії розвивалася ізольовано від Заходу, надихаючись переважно ідеями візантійського богослов'я. Щоправда, в XIV ст. розпочалося хоча й не надто потужне, але все ж помітне духовне пожвавлення на північних землях колишньої Русі, де тепер формувалася Московська держава. У цей час (XIV-XV ст.) під впливом ісихазму, який поширювався через Україну, тут існувало "чернече відродження". Його найбільш помітним виразником став засновник (у середині XIV ст.) Троїце-Сергієвого монастиря *Сергій Радонезький* (в миру – Варфоломій Кирилович) (бл. 1321-1391), що дотримувався також ісихастської практики і був духовним наставником московського князя Дмитрія Донського (1359-1389).

1.3. Гуманістично-просвітницький період (XIV-XVIII ст.)

У добу Відродження (XIV-XVI ст.) вивчення й освоєння пізньоантичної спадщини стає ще більш ґрунтовним.

1.3.1. ЗАХІДНА ЄВРОПА. Хоча розвиток схоластики в Європі продовжувався до кінця XV ст., проте вже в ідейних основах і космології одного з представників італійського Проторенесансу, поета *Данте Аліґ'єрі* (1265-1321), який був близьким до августизму й томізму, відчувався вплив аверроїзму і християнського неоплатонізму Псевдо-Діонісія. Водночас Данте посилався на відомий анонімний середньовічний трактат "Про причини", що був вибіркою з творів Прокла. Не можна також не відзначити очевидний платонізм іншого діяча цієї доби, *Франческо Петрарки* (1304-1374), який чи не першим у Європі голосно заговорив про світлу Античність, про темноту, яка, на його думку, наступила з утвердженням християнства як офіційної релігії, та про очікуване повернення до забутого стародавнього ідеалу. При цьому "канонізованому" Арістотелю він протиставляв Платона й Ціцерона.

Подібні тенденції простежувалися й за межами Італії. Наприклад, через посередництво рейнських містиків з ідеями неоплатоніків познайомився німецький теолог, папський кардинал і вчений-природознавець *Миколай Кузанський* (в миру – Кребс) (1401-1464) [26, с. 54-77], який навіть при обґрунтуванні структурно-математичного методу посилався на Прокла.

Зрештою, в добу Відродження неоплатонізм набув такого значення, що став однією з філософських основ ренесансного світогляду. І якщо античний неоплатонізм був язичницьким, космологічним, а неоплатонізм середньовічний набув теологічного, монотеїстичного характеру, то ренесансний неоплатонізм постав як антропоцентричний, гуманістичний. Щоправда, останній, подібно до першого, теж об'єднував передусім Платона й Арістотеля, але водночас він боровся зі шкільним, абстрактним, середньовічним арістотелізмом, який скомпрометував себе своїм зв'язком із середньовічною ортодоксією, тоді як платонізм, вважали сучасники, захищав індивідуальність.

Сам Платон в антисхоластичній філософії Ренесансу став символом прогресу. А для "інтеграції" Платона в епоху, яка розглядалася, важливу роль відіграли неоплатонівські традиції в душі Плотіна, інтерес до творчості якого значно зріс. О. Лосєв так поетизував цю тенденцію: "Середні віки залишили Античність непохованою, час від часу гальванізуючи і заклинаючи повертаючи до життя її труп. Ренесанс стояв зі слізьми на її могилі і намагався воскресити її душу. В один фатально сприятливий момент це вдалося" [256, с. 41].

Значною мірою подібний результат став можливим завдяки дослідницькій роботі італійських гуманістів у сфері античного теоретизування [57, с. 151-202]. Так, у Флоренції за часів "золотого віку" Козімо Медичі (1434-1464), згідно з проектом Г. Плетона, який у 1438 р. прибув до Італії, була заснована платонівська Академія (1459-1521), яка розквітла в період правління Лоренцо Медичі (1469-1492), коли провідним викладачем у ній працював *Марсіліо Фічіно* (1433-1499), учень релігійно-політичного діяча, сина і внука знаменитих лікарів, *Джироламо Савонароли* (1452-1498), який теж перебував під впливом неоплатонізму. Завдяки зусиллям М. Фічіно Академія перетворилася на дивовижне братство філософів, де було відновлено звичай, забутий з часів Плотіна і Порфирія – шанувати день смерті Платона (7 листопада) як одного з найбільш геніальних мислителів в історії філософії.



Разом з іншими діячами Академії М. Фічіно організував гурток флорентійських платоніків, в основі широкого кола філософських спрямувань якого був неоплатонізм. Вілла в Кореджі, яку Козімо надав платонівській Академії (Machiavelli N. Florentske letopisy. – Praha, 1975. – S. 341-342), стала на той час культурним центром не тільки Італії, а й усієї вченої Європи. Сам М. Фічіно переклав латинською мовою твори Платона (1477) і неоплатоніків (Плотіна – 1492, Порфирія, Ямвліха, Прокла), Михаїла Пселла, частину корпусу “Ареопагітик” (включаючи трактат “Про божественні імена”) і так звані єгипетські “герметичні трактати”. Потім він прокоментував їх у власному творі “Платонівська теологія про безсмертя душі” (“Theologie platonicienne de l’immortalite de ames”. – V. 1-2. – Paris, 1965), написаному більше під впливом Плотіна, ніж Платона. Власну філософську систему М. Фічіно теж розвивав на основі переробки неоплатонізму, який був спрямований проти томістської схоластики. У трактаті “Про християнську релігію” він намагався примирити християнство з неоплатонічним гуманізмом і приходив до ідеї “загальної релігії”, однією з форм якої і вважав християнство.

Пізній платонізм у різних його виявах – у греків (насамперед учення Ямвліха), римлян, арабів, євреїв – був розглянутий найближчим помічником М. Фічіно, *Джованні Піко делла Мірандолою* (1463-1494), який поєднував воєдино образи Гермеса, Орфея, Мойсея, Заратуштри, Платона, Арістотеля, Христа, Плотіна, Магомета й інших мислителів. При цьому в своїх спробах об’єднати християнство з герметизмом, сівіллиними оракулами і каббалою він, по суті, стирав усю оригінальність християнства. Серед учнів М. Фічіно був неоплатонік *Джованні Козі*, а помічниками по Академії – *Крістофоре Ландіно*, *Анджело Поліціано*, *Франческо Каттані*.

У зв’язку з активною перекладацькою, коментаторською й видавничою діяльністю гуманістів розширилася джерельна база для знайомства сучасників з античним неоплатонізмом, що сприяло його ширшому використанню в боротьбі зі схоластикою арістотелізму. Завдяки цьому неоплатонізм у Флорентійській академії виступав у світській, поетично-міфологічній формі. Щоправда, посилаючись на досвід отців, гуманісти намагалися узгодити ренесансний світогляд із християнським світорозумінням. Сповідуючи індивідуалізм, оформленням якого виступав платонізм, провідні діячі Відродження при цьому зберігали зв’язки з католицькою церквою. Тому М. Фічіно пропагував Платона навіть у церкві св. Ангела, де він водночас служив каноніком.

Неоплатонізм М. Фічіно та його послідовників справив також значний вплив на багатьох представників художньої культури даної епохи. Зокрема, майже всі великі художники “високого” Відродження були неоплатоніками і гуманістами, що простежується вже в їх трактатах, присвячених проблемам мистецтва, пропорції тощо. Так, проста і зрозуміла естетика краси, побудована в дусі неоплатонізму на математично впорядкованій чуттєвості, помітна в філософії мистецтва *Леона Баттісти Альберті* (1404-1472), котрий часто посилається на Платона та Плотіна. Яскраво виражений платонізм можна констатувати і щодо творчості *Сандро Боттічеллі* (Філіпені Алессандро) (1444-1510), *Леонардо да Вінчі* (1452-1519) [26, с. 85-88], *Мікеланджело Буонарроті* (1475-1564), твори яких часто виникали з неоплатонічних методів художнього мислення.

У передових філософів Відродження не тільки з особливою силою проявилися пантеїстичні та раціоналістичні можливості неоплатонізму, але навіть містика останнього стала засобом критики псевдораціоналізму схоластики. “Неоплатонізм був настільки сильний у період Ренесансу, що він об’єднував і церковного мислителя Миколая Кузанського, і антицерковного бунтаря Джордано Бруно, і німецьких містиків XIV ст., і німецьких художників XVI ст., що мислили готично-афективно” [256, с. 253].

У XVI ст. під сильним неоплатонічним впливом склалися вчення представників італо-німецької натурфілософії – лікаря, вченого і чудотворця *Парацельса* (Теофраста Бомбаста з Гогенгейма, 1493-1541), філософа, лікаря і математика *Джероламо Кардано* (1501-1576), *Бернардіно Телезіо* (1509-1588) [26, с. 123-129], *Франческо Патріці* (1529-1597) [26, с. 148-154], а також *Джордано Бруно* (1548-1600) [26, с. 156-176], які з метою пропагування більш послідовного пантеїзму й натуралізму поверталися до досократівського гілозоїзму. Незважаючи на свою схильність до астрології й магії, вони стали видатними діячами емпіризму й математичного природознавства.



Складним був шлях цих мислителів у філософію, складними були їхні долі. Так, Парацельс, син швейцарського лікаря, навчався в Феррарі, а також в університетах Англії, Франції, Німеччини, Польщі, виступав з лекціями в Базелі, але згодом був звинувачений у магії, а його книги зараховані католицькою церквою до індексу заборонених книг. Неоплатонізм домінував і в космологічній системі Д. Кардано, хоча тут помітні риси також матеріалізму (вічна матерія є основою речовини). А Д. Бруно закінчив школу домініканського ордену і, знаходячись під сильним впливом Плотіна (особливо в ранніх творах), активно боровся зі схоластиком. Оголошений церквою єретиком, він був спалений на вогнищі.

Під впливом італійського неоплатонізму перебували гуманісти Північного Ренесансу – *Йоганн Рейхлін* (1455-1522), *Еразм Роттердамський* (1466-1536), *Лефевр д'Етапль*, котрі теж ґрунтували свій ліберальний індивідуалізм на платонізмі. При цьому перший, як родоначальник так званих німецьких теософів, у чий творчості широко відобразився неоплатонізм, був звинувачений в єресі, але гуманісти написали на його захист сатиричний памфлет “Листи темних людей (XVI ст.)”. Д'Етапль був прямим послідовником флорентійської Академії та М. Кузанського. То ж Північний Ренесанс не зменшив, а мабуть, ще більше підніс значення неоплатонізму. Впливу флорентійських неоплатоніків зазнав і англійський коментатор Псевдо-Діонісія, *Дж. Колет* (бл. 1467-1519).

Позиції, близькі до натурфілософських, займали утопісти *Томас Мор* (1478-1535) [26, с. 98-112] і *Томмазо Кампанелла* (1568-1639) [26, с. 181-192]. При цьому перший був учнем неоплатоніків П. делла Мірандоли та Еразма Роттердамського, а другий, незважаючи на весь свій сенсуалізм, залишався прямим учнем іншого неоплатоніка – Ф. Патріці. І навіть маньєризм (II пол. XVI ст.) не просто ставив питання про співвідношення суб'єкта (творця) і об'єкта (створеного), але й вирішував його в дусі неоплатонізму, що видно на прикладі творчості двох його головних теоретиків – *Джованні Паоло Ломаци* та *Федеріко Цуккарі*.

В епоху Відродження поряд зі стоїцизмом та аристотелізмом ідеї неоплатонізму поширилися в Польщі. Щоправда, після торжества Контрреформації (серед. XVI-XVII ст.) розвиток філософської думки тут сповільнився аж до доби Просвітництва, хоча навіть у цей період ідеї останнього античного синтезу спостерігалися в католицькій філософії.

Таким чином, протягом майже 400-річної доби, що поєднує Передренесанс та Ренесанс (поч. XIII – кінець XVI ст.), неоплатонізм проявлявся у найрізноманітніших формах – ортодоксально-богословській (Данте, М. Кузанський), вільнодумній (М. Фічіно, П. делла Мірандола), антицерковній (Д. Бруно).

Августинівський неоплатонізм еволюціонував у діячів Реформації (XVI ст.) – *Мартіна Лютера* (1483-1546), *Томаса Мюнцера* (бл. 1490-1525), *Ульриха Цвінглі* (1484-1531), іспанського лікаря *Мігеля Сервета* (1509-1553), і через них вплинув на протестантизм. Зокрема, М. Сервет висловив ідею малого кола кровообігу, але за свої пантеїстичні ідеї переслідувався католицькою церквою. У 1553 р. він анонімно видав свій основний твір “Відновлення християнства”. Заарештований інквізицією, вільнодумець утік, але був схоплений у Женеві і спалений за спонукання Ж. Кальвіна.

З часу Відродження Європа вже більше не розлучається з Античністю. Щоправда, після півтори тисячі літ процвітання (III-XVII ст.), на деякий час у післяренесансну добу весь неоплатонізм і Плотін стали непопулярними. Хоча й сказати, що в XVII чи XVIII ст. їх учення були просто забуті, теж не можна. У XVII ст. деякими ідеями (передусім космологічними) неоплатонізму надихалися такі основоположники сучасного математичного природознавства, як *Галілео Галілей* (1564-1642) [26, с. 224-231], *Йоганн Кеплер* (1571-1630), *Ісаак Ньютон* (1643-1727).

Близьке до неоплатонізму вчення висунув мислитель-містик *Якоб Бьоме* (1575-1624). Ще більше відгуки ідей неоплатонізму можна простежити у творчості представників новоєвропейського раціоналізму: французького фізіолога *Рене Декарта* (латинізов. – *Renatus Kartezius*, 1596-1650) [26, с. 232-295], французького математика *Блеза Паскаля* (1623-1662) [26, с. 302-307], нідерландського мислителя (єврея за походженням) *Бенедикта Спінози* (1632-1677) [26, с. 350-408], французького релігійного



філософа *Ніколя Мальбранша* (1638-1715), чії твори [26, с. 442-449] були внесені в “Індекс заборонених книг”, але зберегли популярність, а їх ідеї певною мірою помітні в монадології німецького філософа *Готфріда Вільгельма Лейбніца* (1646-1716) [26, с. 450-486].

У II пол. XVII – на початку XVIII ст. під впливом неоплатонізму перебували діячі школи кембриджських платоніків – *Р. Кедворт* (1617-1688), *Д. Гленвіль* (1636-1680), *Дж. Сміт* (1618-1652), *Н. Калверуел* (пом.1651), *Теоф. Гейсе* (1628-1678), *Томас Гейл* (1636-1702), *Б. Уїчкот*, *Дж. Лід* (1623-1704), *Дж. Пордедж* (1607-1681), *Фр. Лі* (1661-1719), *В. Лоу* (1686-1761), *Дж. Норріс* (1657-1711), *А. Кольєр* (1680-1732), які під керівництвом *Генріха Мора* (1614-1687) викладали в місцевому університеті. При цьому *Р. Кедворт* – один з найвідоміших кембриджців, користувався неоплатонізмом у боротьбі з атеїзмом і механістичним світоглядом (“True intellectual system of the universe. – London, 1678”).

Під безпосереднім впливом Плотіна написав свій “Сейріс, або Ланцюг філософських роздумів і досліджень...” (1744, рос. переклад 1978) та інші твори англійський філософ-емпірик *Джордж Берклі* (1685-1753) [26, с. 507-530], який наприкінці своєї діяльності став справжнім неоплатоніком. До неоплатоніків частково можуть бути віднесені *Корнелій Агріппа* і *Яков Бьоме* (1575-1624), який розробляв своє, напівнеоплатонічне вчення. Під впливом останнього (а частково – і *Е. Сведенборга*) перебував французький філософ, математик і послідовник каббали *А.К. Сен-Мартен* (1743-1803). І все ж у цей час неоплатонічна традиція на Заході поступово послаблюється аж до свого тимчасового згасання в кінці XVIII ст., вплинувши, щоправда, певною мірою на розвиток філософської думки періоду Просвітництва.

1.3.2. УКРАЇНА. В Україні, де доба національного “Ренесансу” частково збігалася з “золотим віком” православ’я (II пол. XVI – I пол. XVII ст.), неоплатонічна спадщина стала суттєвим засобом ідеологічної боротьби за самозбереження і культурну самобутність нашого народу. Детальніше про вплив неоплатонізму на вітчизняну філософію, як уже зазначалося, мова йтиме в окремому виданні. Тут же лаконічно зупинимось лише на процесові знайомства з ідеями останнього античного синтезу представників української філософської думки.

Передусім нагадаємо, що за умов драматичного протистояння з греко-католицизмом у православній церкві особливої актуальності набувала полемічна література. Полемісти досить активно зверталися до окремих неоплатонічних ідей (насамперед у редакції Псевдо-Діонісія), намагаючись здійснити захист і обґрунтування релігійної догматики [313; 315; 391-392; 405; 414; 433-434]. Серед них – *Іов Княгиницький*, *Іов Залізо*, *Іов Борецький*, *Христофор Філапет*, *Петро Могила* та інші. Християнський неоплатонізм у варіанті візантійських отців церкви став філософською основою міркувань навіть такого крайнього радикала, як *Іван Вишенський* [87].

Ще активніше до вивчення неоплатонічної спадщини апелювали раціоналісти – *Мелетій Смотрицький*, *Касіян Сакович*, *брати Зизанії* (*Стефан* і *Лаврентій*), *Кирило Транквіліон-Ставровецький*, невідомий автор “*Перестороги*” та інші. Теоретичне обґрунтування можливості й необхідності освоєння православними греко-римської філософії досить повно було виконане *Захарією Копистенським* [233], що надалі дало змогу богословам здійснювати більш неупереджене дослідження неоплатонічного впливу на християнство.

У добу національного “Відродження” в Україні поряд з ідеями європейського гуманізму була помітна зацікавленість ідеями візантійського ісихазму, що простежується в працях *Клірика Острозького*, *Фікари*, *Ісайї Копинського*, *Віталія з Дубна* та інших. На цей час в Україні “не було різкого протистояння “келійного” умоглядного ісихазму й неоплатонічного насамперед тому, що ісихазм і неоплатонізм стали на той час традицією” [198, с. 156].

За сприяння братств в Україні почали створюватися школи й колеґіуми, діячі найбільших з яких (у Львові, Луцьку, Острозі) виявляли інтерес не лише до творів отців церкви, а й до відображеної в них неоплатонічної традиції. Особлива роль тут належала Києво-Могилянському колеґіуму (згодом – академія) (1632-1817), де в добу українського бароко в руслі схоластичних курсів філософії (які ще довго читалися в навчальних закладах України) відбувалося знайомство “спудеїв” з ідеями пізньоантичного синтезу.



У філософських курсах, які традиційно склалися з трьох частин (логіка, фізика, метафізика), поряд з вихідними установками прокладала собі дорогу й пантеїстична традиція, потяг до алегоричного тлумачення Біблії, в чому був помітний вплив пізньоантичної мудрості. Серед професорів “київської школи” до ідей східної патристики та спадщини Плотіна, Прокла й пізніх неоплатоніків апелювали насамперед *Феофан Прокопович*, *Стефан Яворський*, *Григорій Кониський* та інші [93; 97; 126-129; 231-232; 322; 357-360; 478-480].

У зв'язку з посиленням в Україні політики зросійщення Києво-Могилянська академія з середини XVIII ст. поступово втрачала роль провідної інституції, в рамках якої здійснювалася самостійна розробка філософських проблем. Натомість на офіційному рівні простежувалося відродження святоотцівських засад богослов'я. Найбільш рішуче цього курсу дотримувалося чернецтво, серед якого започаткувалося “друге чернече відродження”, що спиралося на містичні ідеї ранньохристиянської патристики й пізньоантичного неоплатонізму. Ініціаторами нового руху стали уродженець Полтавської губернії, вихованець Києво-Могилянської академії (пізніше – схиархімандрит Нямецького монастиря в Молдавії) *Паїсій Величківський* та його учні, котрі, зокрема, здійснили обробку й переклад грецького збірника аскетичних творів “Філокалія” (“Добротолубіе. – Т. 1-5”). Серед світських мислителів до неоплатонізму активно звертався у своїй “філософії серця” *Григорій Сковорода* (1722-1794) [26, с. 732-736], онтологія та ідея “самопізнання” в гносеології якого виходять із пізньоантичної мудрості.

1.3.3. МОСКОВСЬКА ДЕРЖАВА. Невдовзі після 1480 року завершилося формування Московської держави, куди найчастіше через українське посередництво також проникали ідеї неоплатонізму. Щоправда, ізольована від решти зовнішнього світу, ця держава тривалий час характеризувалася невисоким рівнем розвитку духовної культури. Водночас спостерігався процес активної розбудови церковних структур. Цьому сприяло проголошення в 1448 р. автокефалії Московської церкви, яка була визнана тільки в 1589 р. разом з утвердженням у Москві патріархату.

На ідеї античних мислителів, зокрема на платонізм, спиралися представники єресей – *стригольники* (серед. XIV – початок XV ст.) та *жидовствуючі* (XV – початок XVI ст.), рух яких був жорстоко розгромлений світською та церковною владою.

У кінці XV – серед. XVI ст. у громадському житті Московської держави загострилася боротьба таких релігійно-філософських течій, як іосифлянство та *нестяжательство*. Якщо перша, спираючись на схоластичний раціоналізм, відстоювала теократичну ідею союзу духовної і світської влади, то друга з позицій містики неоплатонізму та передових ідей часу захищала пріоритети державної ідеології, хоча й обстоювала думку про духовну незалежність церкви. Водночас нестяжателі піднімали питання секуляризації церковних земель і морального самовдосконалення ченців. Тому в житті Московії помітний резонанс мали ідеї провідних діячів нестяжательства – *Ніла Сорського* (в миру – Микола Майков) (бл. 1433-1508), *Вассіана Косого* (в миру – князь Василь Іванович Патрикєєв) (пом. до 1545), *Артемій Троїцького* (XVI ст.). Так, Ніл Сорський засвоїв ідеї ісихазму, з якими він познайомився під час відвідування Константинополя й Афону, добре вивчив патристичні твори, пронизані неоплатонічними ідеями, і пропагував їх [291]. Спираючись на ідеї Григорія Синаїта, він закликав до зосередження на своєму внутрішньому духовному світові, до особистого переживання віри як безпосереднього єднання віруючого з Богом. Вассіан Косой був глибоким знавцем еллінських мудреців Платона й Арістотеля, а Артемій Троїцький спирався на неоплатонівську містику богопізнання.

З нестяжателями був пов'язаний *Максим Грек* (в миру – Михайло Триволіс) (бл. 1475-1556), який у 1518 р. прибув у Москву, де поширював свої радикальні ідеї, пом'якшені неоплатонізмом. Разом із нестяжателями він вплинув на ідеологію керівників опозиційних єресей XVI ст. (*Федір Іванович Куріцин*, *Матвій Семенович Башкін*, *Феодосій Косой* та інші), які пропагували есхатологічні погляди і критикували церковний клерикалізм. Помітну роль у житті суспільства відіграли також стихійно-пантеїстичні ідеї “*Голубиної книги*”, що формувалася не без впливу неоплатонізму й відображала народний світогляд.

Єретики та нестяжателі, як виразники церковної реформації в Московії, пропагували гуманістичні ідеї, засуджували віронетерпимість, що могло суттєво демократизувати внутрішнє церковне життя.



Але на берегах Москви-ріки надовго взяла гору ідеологія войовничої церкви, виразники якої на чолі з Іосифом Волоцьким (в миру – Іван Санін) (1436-1515) застосовували навіть напівінквізиторські методи, щоб не допустити змін у державі. Тому був ув'язнений, але врятувався втечею Артемій Троїцький; 25 років провів у в'язниці Максим Грек; Вассіан Косой закінчив своє життя за ґратами, а Матвій Башкін – на вогнищі. Ще жорстокіше переслідувалися вільнодумці-єретики, рух яких було розгромлено в середині XVI ст., що й констатував у 1551 р. Стоглавий собор [399].

Перемога Контрреформації надовго ствердила в Московії віронетерпимість та візантізм, що негативно відбилося на подальшому розвитку суспільної думки й культури. Проникнення західних богословських систем ще більше ускладнилося після фактичного одержавлення Московської церкви з початку XVIII ст.

1.4. Четвертий період (доба Нового часу) (XIX – початок XX ст.)

Бурхливий розвиток як світської, так і богословської науки викликав у Новий час хвилю серйозних досліджень, автори яких висловили немало цікавих думок щодо значущості античної спадщини для вироблення провідних християнських концепцій.

1.4.1. ЗАХІДНА ЄВРОПА. Інтерес до неоплатонізму на Заході відновився в епоху романтизму (кінець XVIII – початок XIX ст.) завдяки англійським перекладам Платона й неоплатоніків, здійснених *Г. Тейлором*, вивченню й виданню творів Плотіна (1835, Оксфорд) і Прокла (після 1820) *Ф. Крейцером* (1771-1858) і *В. Кузеном* (1792-1867). Зацікавленість неоплатонізмом пробудилася і в *романтиків*. Так, на неоплатонічну ідею прилучення нерозумної матерії до всеоживляючої божественної суті опирався у своєму “*Фаусті*” *Й.В. Гете* (1745-1832) [27, с. 65-68], який у 1805 р. ознайомився з “*Еннеадами*” Плотіна в оригіналі й був у такому захопленні від них, що переклав німецькою мовою один з розділів твору. Неоплатонічне розуміння природи помітне і в ліриці англійського поета-романтика *Персі Біші Шеллі* (1792-1822).

Багато для відродження античного неоплатонізму зробив німецький ідеалізм, що був реакцією на французьке Просвітництво. У його великих системах можна легко знайти риси, споріднені з вченням Плотіна. Це простежується, зокрема, при аналізі проблем міфології й релігії, здійснених у філософії *І. Канта* (1724-1804) [27, с. 92-197]. А *Ф.В.Й. Шеллінг* (1775-1854) на основі ідей неоплатонізму розробляв діалектику міфології і діалектику Абсолюту [27, с. 246-282].

Першим істориком філософії, який об'єктивно оцінив учення неоплатоніків, став великий німецький мислитель *Г.В.Ф. Гегель* (1770-1831) [95, с. 35-76]. Водночас власний принцип тотожності мислення й буття та діалектику триад він вибудував під впливом неоплатонічної філософії та її триадології [27, с. 284-394]. Зокрема, Гегель використав неоплатонізм як ілюстрацію свого закону заперечення заперечення: філософія спочатку заперечує релігію (міфологію), а потім у своїх найрозвинутіших формах, заперечуючи саму себе, осягає внутрішній зміст міфології і утворює з нею синтез. Таким чином, за Гегелем, неоплатонізм є не стільки філософією як антиподом міфології, скільки синтезом філософії та міфології. Характеризуючи духовний розвиток доби Середньовіччя, він зазначав, що філософія в цей період стала “інобуттям” теології, а згодом теологія стала “інобуттям” філософії. Невдовзі перший систематизований огляд матеріалів з античного неоплатонізму, а частково, – і патристики – дав *Е. Целлер* (1814-1908) [449], який у тлумаченні неоплатонізму наслідував історико-філософську концепцію Гегеля.

Розквіт у середині XIX – на початку XX ст. європейського позитивізму знову обумовив ту обставину, що неоплатонізм певний час ігнорувався або недооцінювався дослідниками. Та невдовзі, з кінця XIX – початку XX ст., неоплатонічні елементи увійшли до спадщини неогегельянців *В. Дільтея* (1833-1911), *Г. Глокнера*, *Р. Кронера* (1884-1974), яким було властиве прагнення створити цілісний моністичний світогляд на основі оновленої інтерпретації вчення Гегеля, спроби поєднання гегельянства з християнством. Деякою мірою ідеї неоплатонізму виявили вплив на інших неогегельянців – *Миколая Гартмана* (1882-1950) в Німеччині, *Б. Кроче* (1866-1952), *Дж. Джентіле* (1875-1944) в Італії, *Герардуса Болланда* (1854-1922) в Нідерландах, *Д.Х. Стірлінга* (1820-1909), *Керда*, *Т.Х. Гріна* (1836-1882), *Ф. Бредлі* (1846-1924),



Дж. Коллінгвуда (1889-1943) в Англії, а також Дж. Ройса (1855-1919) і Д.Е. Мак-Таггарта (1866-1925), останній з яких вважав, що "істинна філософія повинна бути містичною", – у США.

Значний вплив справив неоплатонізм на гносеологію неокантіанства, яке оформилося в 60-х рр. XIX ст. Цей вплив простежується на прикладі діяльності представників Марбурзької школи, Г. Когена (1842-1918) і П. Наторна (1854-1924), прибічника Баденської (Фрейбурзької) школи, В. Віндельбанда (1848-1915) [85; 86]. Останній поряд з такими зарубіжними авторами, як М. Браш і Ф. Фаррар (нар. 1831) [59; 425], подавав огляд не тільки патристичної, але й неоплатонічної літератури. Щоправда, всі ці розробки здійснювалися в загальному викладі історії філософії чи ранньохристиянських доктрин, тому не могли відзначатися повнотою дослідження.

Слід також згадати дослідження неоплатонізму й патристики, здійснені теологом А. Гарнаком (Harnack A. Neuplatonismus und kirchliche Dogmatik // Lehrbuch der Dogmengeschichte. – Tübingen, 1909), котрий вважав, що емпіричний настрій у ранньому християнстві створювався насамперед на основі неоплатонізму, який, поєднавши різноманітні елементи релігійних ідей, виявив на релігію одкровення вплив, який безмірно переважає все те, що в цьому відношенні міг надати Старий світ. Новий підхід до вивчення неоплатонізму як філософії, заснованої на шкільній обробці й коментуванні авторитетних текстів, був намічений у роботах К. Прехтера [519] й отримав подальший розвиток у конкретних дослідженнях з історії шкіл неоплатонізму (Л.Г. Вестерінк, Р.Е. Додс, А.Ж. Фестюж'єр та ін.). Значним впливом неоплатонізму характеризувалося вчення А. Бергсона (1859-1941).

1.4.2. РОСІЯ. У Росії, де в XIX ст. містика витіснила з православного богослов'я схоластику, під впливом візантійсько-патристичної традиції проходила діяльність вищих церковних шкіл – Московської (МДА), Санкт-Петербурзької (СПДА) та Казанської (КазДА) духовних академій. Тому, хоча в їхніх стінах і сформувалася академічна філософія, тут видавалася передусім святоотцівська та аскетична література ("Творения св. Отцов в русском переводе. – Т. 1-55. – М. : Изд. МДА, 1845–1888").

Щоправда, хоча стосовно цього періоду й можна говорити про остаточне розмежування сфер філософії і богослов'я, але тісний союз церкви й державної влади зумовлював залежність наукових розробок від вимог церковної цензури чи друкування праць світських учених у православних часописах і теологічних журналах ("Христианское чтение", "Труды МДА", "Труды КДА" "Церковный Вестник", "Прибавления к изданию творений св. Отцов Церкви в русском переводе", "Воскресное Чтение", "Богословский Вестник", "Странник", "Вера и Разум", "Вера и Церковь"), що зумовлювало обмеження свободи творчості. Тому в дожовтневий період у Росії вийшла тільки одна монографія, присвячена Плотіну – фундаментальна праця М.І. Владиславлева (1840-1890) [90], де аналізувалися основні розділи вчення раннього неоплатонізму. Суттєве значення для розвитку досліджень у сфері плотінології мали переклади ряду трактатів з "Еннеад", здійснені Г. Мальованським і надруковані в журналі "Віра і розум" (1898-1900) [336-337], хоча можна висловити суттєві зауваження щодо стилю перекладу. У 1907 р. ряд трактатів Плотіна переклав Б. Єрогін. Це сприяло появі дослідження П. Мініна [273], присвяченого зв'язку вчення Плотіна з міфологією і християнською релігією.

Окремі аспекти проблеми розвитку неоплатонізму і його зв'язку з богослов'ям розглядали Д. Азаревич (нар. 1848), Я. Амфіонов, О. Бриллиантов, О.М. Гіляров (нар. 1856), В. Дмитрієвський, Г. Дяченко, М. Муретов, (1806-1884), В.В. Плотніков (Борис) (нар. 1855), О.О. Спаський (нар. 1866) та інші автори [13; 21; 55; 60; 98; 135; 140; 280; 335; 386-387; 397], які зіставляли основні неоплатонічні й християнські концепції. Водночас вони намагалися розкрити провідні тенденції в розвитку пізньоантичної філософії, показати закономірності процесу її сакралізації і зосередитись на тій проблематиці, яка стала ключовою в ранньохристиянському богослов'ї. Інші дослідники – Б. Полісадов, І. Чистович [82-83; 347-348; 459-461] – прагнули визначити ті головні моменти філософії неоплатонізму, які були близькими до патристичного бачення світу.

На жаль, виходячи з факту конфронтації представників пізнього платонізму й раннього християнства, дослідження російських учених XIX – початку XX ст. у своїй переважній більшості зводилися до виявлення розходжень між двома світоглядними системами, до намагань показати недосконалість язичницької філософії на фоні християнського вчення, яке проголошувалося універсальним. Більшості



православних і близьких до церковних кіл авторів цієї доби, з одного боку, притаманні фундаментальне опрацювання історичних джерел, широка фактажна основа, сумлінність та високий науковий рівень, а з другого боку, чи не всі вони мають суттєвий недолік – конфесійну упередженість, що, зрештою, вплинуло не стільки на глибину опрацювання матеріалу та підбір даних, скільки на якість аналізу та насамперед висновків, які часто, всупереч фактам, є більш або менш православно тенденційними.

Одним із небагатьох винятків є велика праця О. Спаського “История догматических движений в эпоху Вселенских соборов” (Т. 1. – Сергиев Посад, 1914), де, зокрема, зазначалося, що “метафізичні ідеї філософії, пересаджані в християнську церкву, тут перероджувались і отримували інший вищий і духовний смисл і, як в інших сферах життя, так і тут, у сфері філософії, християнська релігія вибрала всі свіжі соки, перетворила їх відповідно до свого духу і засвоїла собі, як власність, що належить їй” [397, с. 650-651]. Паламізм став об’єктом дослідження з боку *Модеста (Стрельбицького)* [277], а історія розвитку богословської думки в Почаївській лаврі – *о. Амвросія* [18].

У дорадянські часи в Росії вийшло кілька досліджень з патрології, здійснених Філаретом (*Гумилевським*) [435], *Д. Гусевим* (Введение в патрологию и век мужей апостольских. – Казань, 1896; Чтения по патрологии. Период христианской письменности с полов. II и до нач. IV века. – Казань, 1898), *І. Дроздовим* (Очерк по всеобщей церковной истории. Выпуск III: Христ. литература первых трех веков. – Иркутск, 1907), хоча вони здебільшого є компіляцією з католицьких або протестантських підручників. Окремі питання патристичної філософії, насамперед її походження, життєвого шляху отців, обґрунтування догматичної системи, зачіпалися в працях *В. Болотова*, *А. Мартинова*, *В. Несмелова* [54; 270; 287]. Вони не втратили своєї значущості до сьогодні, хоча для них теж переважно властиве акцентування уваги на протистоянні неоплатонізму й патристики, а не на виявленні точок дотику їх провідних концепцій. Нарешті, чимало авторів вдалися до з’ясування впливу платонізму на вчення ісихазму [34; 71].

Найчастіше російські історики філософії здійснювали механічне поєднання біографій неоплатоніків і отців церкви, не апелюючи до аналізу спадкоємного характеру їхніх учень. Тому їм не вдалося здійснити спеціальні дослідження, які б віддали належне філософській традиції в літературі патристики.

Криза синодальної церкви сприяла розвитку ліберально-оновленських ідей у позацерковних колах, насамперед у середовищі філософів-ідеалістів кінця XIX – початку XX ст. Зокрема, велику роль у пропагуванні неоплатонізму в Росії відіграв великий філософ, богослов і містик *В.С. Соловйов* (1853-1900), який свій інтерес до представників пізньоантичного філософського синтезу відобразив у коротких, але аргументованих статтях для енциклопедичного словника, присвячених Плотіну і Проклу [396; 395]. При розробці свого ідеалу “цілісного знання”, в ученні про Софію та “вільну теургію” [28, с. 467-475] мислитель на ранніх стадіях своєї творчості цілковито спирався на доробок пізніх платоніків. На його думку, вчення Плотіна являє собою грандіозний і стрункий світогляд, який становить завершення всієї стародавньої філософії. І все ж його головною думкою був висновок про несумісність античного платонізму і християнського світобачення. Оскільки платонізм, вважав він, протиставляє (а не поєднує) “небо” і “землю”, то “прямолінійне й однобічне прагнення до неба є ідеалом платонічним, ново-платонічним, гностичним, але ніяк не православно-християнським”.

Велике значення для дослідження проблем неоплатонізму мали праці видатного богослова й культурного діяча *П. Флоренського* (1882-1943) [443], який перебував під впливом В. Соловйова. Хоча П. Флоренський і проголошував себе лише коментатором та компілятором східних отців церкви, проте головним чином його приваблювала неоплатонічна космологія в дусі Псевдо-Діонісія Ареопагіта. У цілому містичні настрої в середовищі релігійної інтелігенції значною мірою сприяли розробці її представниками “патристики оновлення”.

1.4.3. УКРАЇНА. У період, що розглядається, російське панування всіляко гальмувало розвиток філософських досліджень на наших землях. Та, незважаючи на це, зацікавленість українців греко-римською духовністю не згасала. Одним із центрів з вивчення античної спадщини в Україні була заснована в 1819 році Київська духовна академія (КДА), в якій видавалися твори ранньохристиянських



богословів (“Библиотека творений св. Отцов и Учителей Церкви западных. – Т. 1-31. – К. : Изд. КДА, 1880-1910”), пронизані ідеями неоплатонізму.

Пізніше наукова думка розвивалася у світських закладах, насамперед у Київському університеті (заснований у 1834). Активним інтерпретатором плотинівської спадщини в Україні був виходець із Полтавської губернії *П.Д. Юркевич* (1826-1874) [28, с. 130-131; 477]. У цей час з’явилося цікаве дослідження *П. Верещацького*, присвячене впливу вчення Плотіна на світогляд Августина [82; 85]. Ряд питань, що стосувалися взаємовпливу неоплатонізму й християнського богослов’я, аналізували *П. Владимирський*, *С. Єніфанович* та *О.М. Новицький* [89; 151-152; 295-298]. Вітчизняні дослідники (*І. Попов* та інші) працювали і над проблемами античного язичництва [284-285; 349]. Окремі аспекти патрології з’ясовували талановиті українські дослідники *М. Оксіюк* та *К. Скворцов* [306; 388]. Звертався до неоплатонівських ідей і ще один представник Київської школи, *С.С. Гогоцький*.

Значну роль у перенесенні на вітчизняний ґрунт учення неоплатонізму відіграли ідеї *неокантіанства* та *неогегельянства*, під враженням яких перебував ряд українських мислителів.

Під впливом російського філософа В. Соловйова представники так званого “неохристиянства”, *М. Бердяєв* (1874-1948) і *С. Булгаков* (1891-1944), які тривалий час жили й творили в Україні, підхопили запозичену в неоплатоніків ідею “вільної теургії” [45-48; 61; 63]. Водночас С. Булгаков розвивав апофатичний метод богопізнання й софіологію [62], де Софію він ототожнював не з Логосом (як отці церкви), а зі Світовою Душею.

Вивчали й високо цінували Плотіна інші українські та російські релігійні філософи – *С. Франк* (1877-1950), *Л. Шестов* (1866-1938) і *В. Ерн* (1881-1917) [447; 464; 465; 475; 476], діяльність яких пов’язана з Україною. Зверталися до його творчості також *В. Зеньковський* (1881-1962), *Є. Трубецької* (1863-1920), *С. Трубецької* (1862-1905), які працювали в Україні.

У цілому, намагаючись помістити неоплатонізм у загальну лінію розвитку античної філософії й оцінити його в контексті сучасного йому духовного життя римського суспільства, історико-філософська наука XIX ст. поставила питання передусім про ірраціоналізм неоплатонічної філософії. І цю її позицію можна звести до трьох провідних і важливих положень: а) неоплатонізм принципово відмінний від учення Платона; б) засновником неоплатонізму слід вважати Плотіна; в) післяплотинівський розвиток по лінії Ямвліх-Прокл можна охарактеризувати як розвиток у бік ірраціоналізму і схоластики та оцінити як занепад. Ілюстрацією цього подавалося звернення пізніх платоніків до магії.

1.5. П’ятий (Новітній) період (з 20-х рр. ХХ ст.)

У цей час вивчення пізньоантичної філософії диференціювалося, тому об’єктом аналізу вчених стали більш вузькі аспекти вчень стародавніх мислителів.

1.5.1. ЗАХІДНА ЄВРОПА. На Заході ще більше зросла кількість наукових розробок у сфері дослідження неоплатонізму. Цьому сприяли переклади творів Плотіна сучасною французькою мовою (*Н. Буйє*, *Е. Брейс*, *П. Адо*), англійською (*С. Мак-Кен*, *А. Армстронг*), німецькою (*Р. Хардер*, *Р. Бойтлер* і *В. Тайлер*), італійською (*В. Чіленто*), іспанською. Багато разів видавалися “Еннеади” грецькою мовою. Зрештою, після досконалого перекладу *П. Анрі* і *Х.Р. Швіцера*, завдання нового видання “Еннеад” можна було вважати принципово вирішеним. Важливу роль у цьому відношенні відіграли також виконані *Р. Бойтлером* та *В. Тайлером* конкретні дослідження з історії філософії.

До платонічних висновків наближався представник філософської антропології *М. Шелер* (1874-1928). Платонічне і неоплатонічне коріння має й сучасна американська філософія, представлена, зокрема, неореалістом *Альфредом Норттоном Уайтхедом* (1861-1947). Водночас до ідей останнього античного синтезу вдавалися діячі американського критичного реалізму, що поширився в 20-30-х роках ХХ ст. як реакція на неореалізм – *Д. Дрейк* (1878-1933), *А.О. Лавджой* (1873-1962), *Дж.Б. Пратс*, *А.К. Роджер* (1868-1936), *Р.В. Селлерс* (1880-1973), *І.О. Стронг*, *Джордж Сантаяна* (1863-1953). Слід відзначити також неоплатонічні “ухили” персоналістів із США – *Р.Т. Флюелліна* (1871-1960), *З.Ш. Брайтмена* (1884-1954),



М.І. Калкінса (1863-1986), та з Франції – *Е. Муньє* (1905-1950) і *Ж. Лакруа* (1900-1986). Нарешті, до філософії неоплатонізму зверталися *неотомісти* та представники інших течій релігійної думки. У цьому плані велике значення для вивчення неоплатонізму мало відкриття після Другої світової війни (у 40-60-ті рр.) гностичної та апокрифічної літератури (“євангелія”, “діяння”, “апокаліпсиси”) у Верхньому Єгипті й поблизу Мертвого моря.

У кінці ХХ ст. у Франції вийшло ґрунтовне дослідження П. Адо, перекладене потім російською мовою [12] і присвячене творчості Плотіна. Щоправда, в ньому, як і в загальному викладі історії античної філософії *Б. Рассела* (1872-1970) [367], практично не показується вплив неоплатонізму на патристику. Водночас у науково-популярному виданні *П. Аммана* [19] подається лаконічний огляд історичного шляху патристики, але обійдено мовчанням її зв'язок з неоплатонізмом. До історії дохристиянського містицизму звертався засновник антропософії, німецький філософ *Р. Штайнер* (1861-1925) [473], хоча вплив ідей пізнього платонізму на патристичну гносеологію він найчастіше характеризував загальними фразами. У працях з історії раннього християнства до пізньоантичної філософії й патристики апелювали *А. Доніні*, *К. Каутський* (1854-1938), *А. Робертсон* [136; 205; 373]. Проте ці праці дають змогу судити лише про загальні тенденції духовного процесу перехідної доби, а не про механізми його розгортання.

Об'єктом дослідження західних учених стали ідеї окремих представників як неоплатонізму [488; 502; 504-506], так і патристики [490; 493; 495; 498; 501; 507; 511; 513; 532]. У 70-х роках з'явилися нові праці, що стосуються аналізу патристики. Серед них слід назвати насамперед 2-томне дослідження з історії філософії Середніх віків *Е.А. Жільсона* (1884-1978) (Gilson E. La philosophie au moyen age. – V. 1-2. – Р., 1976).

Зарубіжними авторами були проаналізовані окремі аспекти гносеології, логіки й діалектики раннього неоплатонізму, його вчення про Душу й Космос, етика й естетика Плотіна. Проклу присвячували увагу дослідники *Ж. Труяр*, *Е. де Плас*. При цьому одні вчені всіляко акцентували увагу на антагонізмові неоплатонізму і християнства, інші до такої міри абсолютизували вплив пізньоантичного синтезу на патристику, що схильні були вбачати у Діонісієві “християнина в тозі філософа”. На жаль, відсутність цілісної фундаментальної праці, присвяченої розробці зазначеної проблеми, ніяк не може бути компенсована подібними дослідженнями.

Зрештою, в науці ХХ ст. сформувалася традиція, альтернативна підходів дослідників ХІХ ст. Вона досить суттєво змінювала старий погляд і налаштовувала на перегляд попередніх уявлень про ірраціоналізм в неоплатонічній системі, обґрунтовуючи погляди, з якими часом важко погодитися. Насамперед вона прагнула показати, що: а) відмінність неоплатонізму від платонізму не має фундаментального характеру, а під платонізмом необхідно розуміти не стільки вчення діалогів Платона, скільки вчення стародавньої Академії в цілому; б) Плотіна слід оцінювати не як засновника неоплатонізму, а лише як видатну фігуру на фоні загальної діяльності пізніх стоїків, неопіфагорійців і середніх платоніків, які зробили свій внесок у формування неоплатонічної філософії; в) розвиток неоплатонізму, який хронологічно йде після Плотіна, історично продовжує швидше неопіфагорійсько-середньоплатонічну традицію з характерною для неї увагою, зокрема, до демонології, у контексті якої формується інтерес до магії.

1.5.2. РАДЯНСЬКИЙ СОЮЗ І РОСІЙСЬКОМОВНА ТРАДИЦІЯ. При всій різноманітності робіт, присвячених перехідному періоду від Античності до Середньовіччя, результати вивчення неоплатонізму і патристики в Радянському Союзі були значно скромнішими за попередні періоди. Щоправда, до 1917 року духовними академіями в Росії (і в Україні) була проведена значна робота щодо перекладу та видання творів отців церкви, але на сьогодні вони стали бібліографічною рідкістю. Пізніше ці переклади поповнювалися лише вибірково й епізодично, тому на сьогодні ми маємо фактично тільки фрагменти перекладів патристичної спадщини російською мовою.

Те саме можна сказати про праці стародавніх неоплатоніків, зокрема про “Еннеади” Плотіна. “Ми в Росії були далекі від цих турбот, – з гіркотою зазначав Ю. Шичалін. – Плотін був у нас привабливим міфом, про який до ладу ніхто не знав, і ніхто в нас не жив Плотіном і його текстами в такій мірі, в якій ним жили



його європейські видавці й перекладачі” [339, с. 5]. Щоправда, в Росії до перекладу окремих трактатів Плотіна докладали зусиль *Т. Бородай, М. Гарнцев, П. Блонський, С. Єремеєв, В. Лега, О. Лосєв* (1893-1988), *М. Салопова*. Нещодавно вийшли друком переклади й ряду інших окремих праць неоплатоніків Дамаскія, Євнапія, Герокла, Ямвліха та ін. разом із коментарями [121; 144; 329; 486]. І все ж на сьогодні російською мовою перекладено трохи більше половини творчого доробку засновника неоплатонізму Плотіна. Ще менш доступна сучасному читачеві велика й багатогранна спадщина Прокла, систематизатора неоплатонізму. Тільки починають з’являтися переклади східнослов’янськими мовами творів Порфирія, Ямвліха і Юліана.

Проблема зв’язку неоплатонізму і християнства майже не привертала уваги радянських релігієзнавців. Щоправда, до спроби дослідження філософської спадщини останнього античного синтезу вдавалися історики філософії, але при цьому розрізнено аналізувалися лише космологічні, естетичні та онтологічні проблеми, над якими працювали *С. Аверінцев, О. Лосєв, Г. Майоров* і білоруський дослідник *О. Оргіш* [11; 69; 70; 251; 252; 264; 308; 309]. У ХХ ст. в Росії вийшли, здається, тільки 4 монографії, присвячені творчості Плотіна, які належать перу *П. Блонського* (“Філософія Плотина. – М., 1918”), *О. Лосєва* [252], *Ш. Султанова* [403] і *А. Ситнікова* [406], але й тут, за винятком останньої, по суті обійдені мовчанням питання зв’язку неоплатонізму з патристикою.

Окремі дослідники все ж цікавилися впливом неоплатонізму на розвиток патристики, хоча цей вплив аналізувався стосовно творінь окремих отців церкви чи окремих періодів християнського філософствування. Більше повезло західній патристиці й латиномовному неоплатонізму [264; 393; 422-423], де чи не найбільше уваги приділено творчості Боеція [96; 263]. На жаль, цього не можна сказати щодо патристики східної і неоплатонізму грецького. У цілому генеза тих ідей платоніків та неоплатоніків, які отримали продовження в християнстві, залишається маловивченою, хоча їх лаконічний огляд подається в загальних працях з історії філософії, підготовлених *В. Асмусом, А. Богомолвим, Д. Джохадзе, М. Динником, Ф. Кессіді* [35; 52-53; 124-125; 139; 195-197].

Деякі автори, зокрема *А. Кац, А. Ранович, А. Сидоров, Ю. Шичалін*, у своїх статтях досліджували соціально-політичні мотиви в ученні Плотіна, соціальну роль неоплатонізму, естетичні концепції пізніх неоплатоніків [206; 366-367; 467-469]. Проте зв’язок неоплатонізму з християнством залишається недостатньо з’ясованим як у релігієзнавстві, так і в історії філософії. Тому й останній період розвитку античної філософії виявився найменш вивченим і донедавна часом характеризувався як “декаданс”. Щоправда, можна виділити дослідження *І. Нахова, Н. Розенталя, О. Фурмана* [283; 375; 448], в яких простежується життєвий шлях і творчість Юліана, проте вони відмовляють в оригінальності філософській системі імператора-неоплатоніка.

Варто також відзначити певний внесок у вивчення феномену духовності перехідного періоду від Античності до Середньовіччя, зроблений радянськими античниками та медієвістами *А. Гуревичем, Г. Курбатовим, Л. Замалєєвим, І. Свенцицькою, З. Удальцовою, В. Уколовой, В. Чаляном, О. Штаєрман* [118; 159; 209; 243; 300-301; 378; 419-421; 452; 470; 472], які звертали увагу на основні принципи й закономірності розвитку філософських учень цієї доби.

До загальних проблем християнського містицизму й позавіросповідної містики зверталися у своїх дослідженнях *А. Безант, О. Блаватська* та інші автори [43; 51; 275]. Щоправда, вони не вдавалися до деталей його зв’язку з містичними теоріями неоплатонізму, тому вплив останнього античного синтезу на патристичну гносеологію залишався в тіні. Найчастіше радянські вчені торкалися розглядуваної проблеми лише в тій мірі, в якій вони вважали за необхідне для розкриття власних тем. До того ж роботи, опубліковані в застійні роки, мали всі вади, притаманні цьому періодові розвитку науки, і суттєво хибували на догматизм, тенденційність і суб’єктивізм. Змушені аналізувати духовні процеси крізь призму пануючих концепцій “непохитності” марксистсько-ленінського вчення та “реакційної” ролі релігії й ідеалістичної філософії, радянські релігієзнавці, природно, обходили гострі кути і вдавалися до спрощених висновків. Нерідко антично-середньовічний неоплатонізм розцінювався ними як “найреакційніша філософія”, що межує з “прямим мракобіссям”.

Оскільки в 20-х роках ХХ ст. переважна більшість духовних навчальних закладів в Росії (і Україні) була закрита, а випуск релігійної літератури різко скоротився, безумовно, сповільнилися й темпи



розвитку самого богослов'я. Тому за радянської доби простежувалися лише епізодичні звернення до теоретичних проблем патристики, які висвітлювалися на сторінках церковних видань. Щоправда, часом увагу дослідників привертала неоплатонічні "ухили" отців церкви. Найбільш результативно в цьому напрямку працювали православні автори в еміграції. Так, окремі аспекти східного богослов'я святоотцівського періоду досліджували *Л. Карсавін* (1882-1952), *А. Карташов*, *Кіпріан (Керн)* [201-203; 509].

Дуже активно над дослідженням теоретичної спадщини східних отців (александрійських катехізаторів, каппадокійців, Псевдо-Діоннісія) працював *В. Лоський* [258-261]. Але при цьому він заперечував концептуальну залежність церковних доктрин від античної традиції і проводив "демаркаційну лінію між християнською і філософською містикю неоплатоніків", вважаючи, що "питання співвідношення богослов'я з філософією ніколи не ставилося на Сході" [275, с. 11, 121]. Інший відомий православний богослов-емігрант, *Г. Флоровський* (1883-1971), навпаки, підкреслював, що православне богослов'я постало як результат поєднання патристики й "еллінізму" [444; 445], у зв'язку з чим він закликав до "неопатристичного" синтезу.

Ряд церковних та світських дослідників – *о. Василь*, *В. Веніамінов*, *О. Клібанов*, *І. Мейєндорф*, *С. Проханов* [71; 80; 218; 219; 272; 362; 363] – аналізували вплив ісихастських ідей на російську (й українську) філософію, продовживши, таким чином, пошуки, започатковані ще в минулому столітті окремими богословами, наприклад *о. Арсенієм* [34], хоча в цих роботах залежність паламізму від неоплатонічних концепцій визначається лише схематично.

З кінця 70-х років, коли розпочалася офіційна підготовка до 2000-ліття пришествя у світ Христа, у періодичних православних виданнях друкуються фрагменти творів окремих ранньохристиянських отців церкви. Згодом в Росії з'являються невеликі за обсягом публікації таких богословів, як *Г. Зяблицев*, *П. Колосовський*, *К. Скурат*, *М. Старокадомський* [163-169; 229; 389; 398], в котрих робилися спроби зіставлення античної філософії і святоотцівського вчення. Водночас у церковних виданнях вміщуються статті, що висвітлюють діяльність ранньохристиянських подвижників, пом'якшується різкий тон в оцінках античної духовності.

1.5.3. УКРАЇНА. У вітчизняній науці лише в 70-80-х роках ХХ ст. серед істориків філософії і релігієзнавців визначилося коло спеціалістів, які зосередились на дослідженнях філософських ідей в українській культурі періоду Русі й доби вітчизняного "Ренесансу". Саме над цими проблемами почали плідно працювати *В. Горський*, *І. Захара*, *В. Зоц*, *М. Кашуба*, *В. Литвинов*, *В. Нічик*, *І. Паславський*, *А. Пашук*, *Я. Стратій*, *П. Яременко* та інші [101-102; 159-162; 207; 249; 292-294; 324-326; 401-402; 487]. Проте їх апеляції до проблем впливу неоплатонізму на патристику були епізодичними, оскільки дана проблема не ставилася як самостійна. Щоправда, до окремих питань неоплатонічного вчення апелювали вітчизняні дослідники *І. Бичко* [49; 439], *Є. Єременко* [153], але пізньоантична філософія все ж була маловивченою в радянській Україні.

І лише недавно з'явився ряд досліджень з неоплатонізму українських авторів [171; 242], в яких розглядаються окремі онтологічні проблеми пізньоантичної філософії. Частково ці питання порушуються і в конспекті лекцій, який підготували *І.П. Чорний* і *А.Ф. Косівчук* [462].

Окремі аспекти впливу античної філософії на світогляд вітчизняних мислителів цікавили таких вітчизняних церковних авторів, як *М. Забуга*, *Кормарик* *О. Кубеліус*, *П. Шиманський* [157; 235; 238, 466]. Часом близьких до них позицій дотримуються світські дослідники *А. Кобяков*, *С. Пролєєв*, *Д. Чижевський* [224; 361; 456-458].

Слід також відзначити підручник професора Львівської греко-католицької Богословської академії, доктора *Василя Лаби* "Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви", що витримав три видання (останнє в 1998) і до сьогодні не втратив своєї вартості, хоча він і має переважно біографічний характер [244]. Відзначимо й наукові розробки *О. Сараліна* з проблем патристики, її взаємозв'язку з неоплатонізмом [377], та читання ним спецкурсів з історії патристики у вищих навчальних закладах України. Нарешті, можна згадати присвячені проблемам взаємозв'язку неоплатонізму й патристики праці автора цього дослідження (див. "Основні публікації автора" в цій книзі).



1.6. “Білі плями”

Як бачимо, неоплатонізм у різні часи був язичницьким і християнським, іудейським і мусульманським. При цьому в християнстві він набував форм католицького, православного й протестантського неоплатонізму в різних його виявах. І в цьому немає нічого дивного. “Адже настільки тонко розроблена філософія, якою є неоплатонічна філософія, могла залучатися до філософського оформлення будь-якого світогляду, особливо релігійного” [256, с. 27]. Неоплатонізм зміг дати відповіді на питання, з якими стикалися представники найрізноманітніших орієнтацій.

Проте якщо християнські автори намагалися показати передусім переваги християнства над неоплатонізмом, то світські вчені (особливо в Східній Європі) вбачали в пізньому платонізмі лише запеклого ворога релігії одкровення, водночас відносячи його представників до “реакційних” містичних течій, що, мовляв, ледве не суперечили духовному прогресу. Ось чому великий пізньоантичний філософський синтез неоплатонізму не оцінений по-справжньому ні як самостійне явище, ні як одна з найсуттєвіших ланок у ланцюгу розвитку загальнофілософської думки.

Тому, віддаючи належне теоретичній і практичній значущості великої кількості робіт (як на Заході, так і на Сході), присвячених прямо чи опосередковано складному й суперечливому перехідному періодові від Античності до Середньовіччя, все ж слід зазначити, що ряд досить важливих аспектів проблеми, що розглядається, не стали об’єктом уваги представників філософських, історичних та богословських наук, а інші вимагають більш поглибленого спеціального дослідження. Зокрема, в релігієзнавчій та філософській літературі не порушувалося питання специфіки розвитку богошукацької тенденції в античній філософії, яка готувала ґрунт для релігійно-філософської думки раннього Середньовіччя. Окремі звернення до неї в богословській літературі не можуть компенсувати наявну прогалину в науці.

Незадовільні темпи перекладу в нас творів неоплатоніків і отців церкви певною мірою пояснюють те, чому переважна частина цих робіт ще не досліджена і не систематизована, залишаючись “річчю-в-собі”, або ж їх вивчення тільки розпочинається. До того ж у філософії та релігієзнавстві не ставилось завдання розробки узагальнюючих праць з неоплатонізму і східної патристики, яка формувалася в атмосфері елліністичної духовності, не кажучи вже про спроби вичленення й аналізу пізньоантичної філософської традиції в ранньохристиянському вченні. Залишається ще нез’ясованим взаємозв’язок діалектики розвитку Універсуму в неоплатонізмі й патристиці. До того ж дослідники, за окремими винятками, як правило, лише констатували факт впливу філософії еллінізму на богословську думку. У чому ж конкретно це проявлялося, часом збагнути важко, бо порівняльний аналіз двох світоглядних систем якщо й подавався, то лише фрагментарно. Оскільки основні напрямки спадкоємності між неоплатонізмом і східною патристикою не знайшли свого всебічного висвітлення, не стали об’єктами належного дослідження і неоплатонічна традиція, наявна в богослов’ї, та вплив античної думки на думку християнську.

Проблема ускладнюється ще й тим, що в Україні немає періодичних видань, на сторінках яких зазначені питання регулярно піднімалися б, на відміну, наприклад, від спеціальних часописів у Росії (“Вестник древней истории”, “Византийский временник”, “Богословские труды” та інші). Тому і вплив пізньоантичної думки на українську духовність вивчено недостатньо, що викликає часом до життя оригінальні, але далекі від історичної правди чи малообґрунтовані ідеї та концепції.

Якщо науковці в Україні й вивчали питання взаємозв’язку ідеалістичної філософії та богослов’я на різних етапах функціонування релігійного комплексу і, зокрема, в процесі діяльності Української Церкви, духовні витoki східнохристиянського теоретизування залишаються все ще малодослідженими. У той же час необхідність усебічного дослідження духовної спадщини раннього християнства, з якої у своїй діяльності виходять сучасні православні церкви, особливо зростає в наші дні, коли по суті відбувається підведення підсумків розвитку християнської ідеї протягом майже 2000-літнього періоду її історії. Водночас це спонукає до поглибленого вивчення філософії



християнського неоплатонізму, що була своєрідним містком при переході освічених язичників до монотеїстичної релігійності.

Отже, філософи й представники різних сфер наукового знання виробили чимало підходів до вивчення ідейно-теоретичного змісту творів представників неоплатонічного синтезу і ранньохристиянської теології, їх впливу на подальшу духовність. Проте навіть за наявності великої кількості робіт, присвячених культурному життю зазначеної перехідної епохи, сьогодні, за умов зростання наукового інтересу до витоків сучасної європейської культури, ще немає підстав говорити про розв'язання проблеми в принципі. Водночас здійснений попередніми авторами доробок все ж дає змогу провести комплексне дослідження, в якому може бути закрита хоча б частина "білих плям" у вивченні таких унікальних і багатогранних явищ світової культури, якими є неоплатонізм і патристика.

На це й зорієнтована праця автора.

Розділ 2

Неоплатонізм і патристика як етапи історико-філософського розвитку



Перші століття нашої ери стали переломним етапом у соціально-культурному розвитку багатьох етносів Середземномор'я, об'єднаних під владою Римської імперії, яка в очах сучасників набула вселенського характеру. Вважається, що населення Імперії, на території якої знаходиться близько



Октавіан Август. Рим. Ватиканський музей

40 сучасних держав, становило 100 млн. чол. Невдовзі після “золотого віку” Октавіана Августа (27 до н.е. – 14 н.е.), що ніби знаменував реалізацію ідеї “богообраності” римського народу та кульмінацію “місії Риму” по підкоренню і оволодінню Всесвітом (“римський міф”), для Pax Romanae (“Римського Світу”) починає свій відлік доба пізньої Античності, яка ще тривалий час давала змогу жителям провінцій прилучатися до скарбниці елліністично-римської культури і під егідою легіонів бути захищеними від шаленства варварів. Столиця, місто Рим, з її архітектурними шедеврами (форум, Капітолій, Палатин, Колізей, терми, акведуки тощо), здавалося, символізувала вічність і непорушність могутньої держави.

І все ж у поглиблюваних соціальних колізіях і громадських війнах, безперервних змінах “солдатських” і “сенатських” імператорів, у моральному занепаді в середовищі еліти, тобто явищах, які зумовлювалися постійною поляризацією достатку й злиденності, але які особливо загострилися після правління Антонінів (96-192), уже простежувалися симптоми всеохоплюючої кризи III століття, тимчасовим загальмуванням котрої в епоху доміанату буде лише відстрочено, проте не відвернуто близьку загибель античної цивілізації і настання доби Середньовіччя.

Не випадково в цю перехідну епоху, серцевиною якої стала широко пропагована пізніше “подія Христа”, в державі здійснюються реформаційні заходи політико-економічного та культурного характеру, покликані надати нових імпульсів складному процесові суспільного розвитку. Вже в період принципату сформувався особлива, позбавлена зовнішніх атрибутів форма монархічної влади – “імперія, прикрита одягом республіки” [378, с. 18], яка в подальшому не лише вплинула на процес матеріального виробництва, але й мала далекосяжні наслідки в духовній області.

Не обійшли зміни й релігійне життя. Римське язичництво чи паганство (лат. paganismus – сільський) – термін введений християнськими богословами – пройшло тривалу еволюцію. Масове запозичення чужих богів спочатку зумовлювало диференціацію культів і таке зростання кількості шановуваних богів, що римський пантеон не знав собі рівних за їх чисельністю. Водночас поглиблювана “спеціалізація” отчих богів дала змогу **М.Т. Варрону** (116-27 до н.е.) нарахувати їх близько 30 тисяч. Як відзначав спостережливий Августин (354-430), лише за процес відчинення дверей у Римі відповідали три боги. Внаслідок цього “вічне місто” стало не лише політичною, але й релігійною столицею світу, “святим містом”, збірним пунктом, колискою різних богів і культів. За дотепним зауваженням **Петронія** (I ст. н.е.), країна виявилася настільки населеною божествами, що “тут легше на Бога наштовхнутися, ніж на людину” [371, с. 138].



Щоправда, спостерігалися в римському суспільстві і прояви релігійного індивідуалізму та скептицизму. При них писали **Пліній Молодший** (бл. 62-114) і **Сенека** (бл. 4 до н.е. – 4 н.е.), **М.Т. Ціцерон** (106-43 до н. е.) і **Марціал** (бл. 40-102), інші автори. В одній із своїх сатир **Ювенал** (бл. 60 – після 127) змалював образ знатного римського гультяя:

*“Адже ти, розпусник більший, ніж Авфідій...
Храми сквернив Ганімеда і Миру, Ісиди, Церери,
Храм Палатина з його таємничим Матері культом...” [371, с. 298].*

Але, песимістично сприймаючи сучасний їм світ, сатирики у своїй ідеалізації давнини нерідко зображували римське суспільство набагато гіршим, ніж воно було насправді. Зневіра насамперед побутувала в середовищі вищої інтелектуальної еліти, знайомої з ідеями епікуреїзму та скептицизму.

Народ у своїй переважній масі не сприймав вільних суджень про богів і не роздумував над тим, істинний чи помилковий культ сповідувався ним, але стійко тримався й захищав його як заповіт, отриманий від предків, на честь яких у кожному будинку стояли статуєтки пенатів. Адже “відмовитись від релігійних вірувань – означало відмовитись від століттями виробленої культури” [13, с. 6]. Тому віра в існування й силу античних богів проявлялася серед маси населення протягом майже всього імператорського періоду. На той час, коли християнство робило лише перші кроки на східних теренах держави, політеїстичні вірування, що пронизували всю культуру, здавалося, переживали апогей свого розвитку і не збиралися добровільно залишати історичну арену.

Вирішальне значення в житті римського суспільства мав культ Вести (грец. – Гестія) – богині домашнього вогнища й покровительки держави. У круглому храмі Вести на римському форумі постійно пломенів вогонь як вічний атрибут богині, за яким стежили жриці-весталки.



Римлянин з бюстами предків



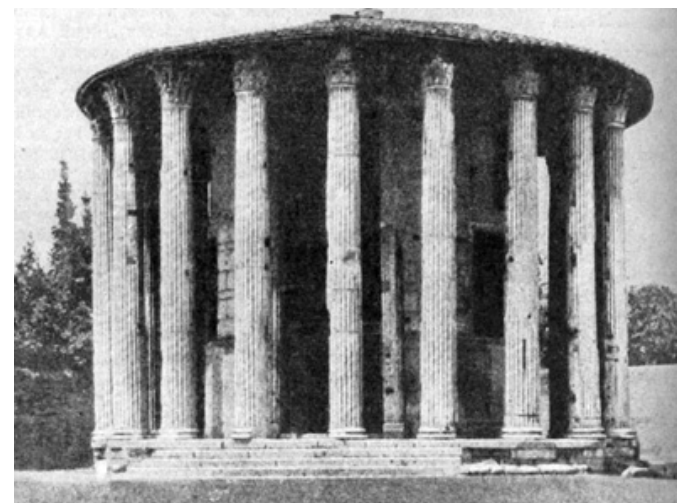
Весталка.

Рим. Національний музей

До розряду весталок обирали 6 дівчаток віком від 6 до 10 років, без фізичних вад, за походженням з аристократичних сімейств. Вони давали обітницю цнотливості, якої мали дотримуватися протягом 30 років. За порушення такої цнотливості їх живцем закопували в землю. Водночас весталки користувалися великою пошаною й привілеями. На вулиці перед ними йшов ліктор, а всі інші повинні були уступати їм дорогу. Вони вільно розпоряджались своєю власністю, в суді давали свідчення без присяги, і такі свідчення мали вирішальне значення. Тих, хто їх ображав, чекала смерть. На іграх весталки сиділи на почесних місцях. Якщо весталка випадково зустрічала злочинця, засудженого на смерть, то страта відмінялася, а злочинець підлягав звільненню.

Богиня, якій служили весталки, стала символом, що об'єднував римських громадян в одну велику сім'ю навколо спільного вогнища-осередку. В її безперервно палаючому вогні бачили

запоруку непорушності Римської держави. То ж поки у святилищі Вести горів цей вогонь і зберігалися священні реліквії (передусім пенатів як богів-покровителів), Рим під охороною цих святинь був міцним і могутнім.



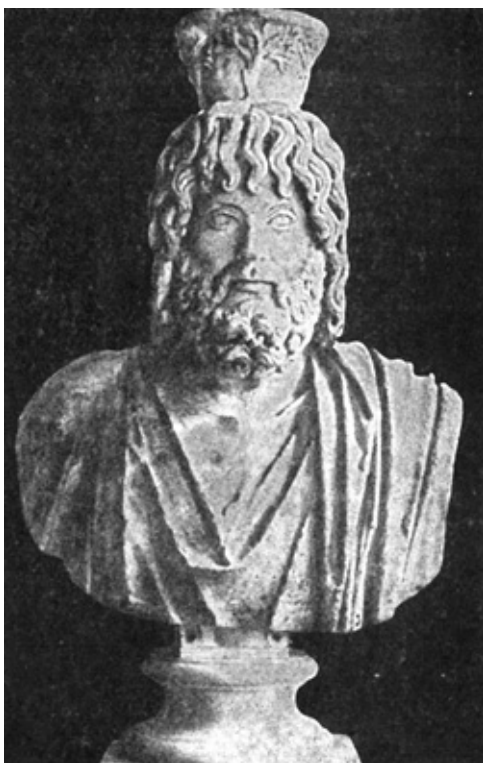
Храм Вести. Рим. Сучасний вигляд



Отже, здається, “теза про занепад римської релігії в перші століття імперії, про падіння її популярності серед народу стає більш, ніж сумнівною” [471, с. 221]. І все ж аналіз джерел показує, що віра в могутність вітчизняних богів на рубежі нашої ери була таки дещо підірвана. Все помітнішими ставали процеси внутрішнього охолодження до цих, споконвіку вшановуваних богів, хоча зовнішньо прихильність до них продовжує залишатися однією з офіційних ознак благочестя і лояльності щодо державної влади. Зрештою, влада теж вимагала не стільки віри, скільки дотримання традиційних звичаїв. Але “старі боги”, скроєні за вузькою міркою міста-держави (поліса) – соціально-політичного організму, що втратив на цей час своє колишнє значення, перестали задовольняти ті потреби релігійної свідомості суспільства, що змінилися” [239, с. 46].

Час формування Імперії став епохою нових релігійно-філософських пошуків, що відбувалися на всіх рівнях суспільного буття. Тепер, у результаті змішування народів, простежувалося протилежне диференціації явище синкретизму чи “теокрасії” (“змішування богів”) з панівною тенденцією до суміщення схожих функцій багатьох богів в одному, що все більше універсалізувався, а його культ ставав центральним пунктом боговшанування, на якому зосереджувалося релігійне почуття і в якому решта богів мали або зовсім зникнути, або стати стосовно нього на становище богів нижчих і ніби підлеглих.

Процеси теокрасії та *централізації*, що відбувалися на основі ідеї єдиної божественної сили в різних її проявах та іпостасях, полегшувалися уявленнями про античних богів як поліфункційних, над чим іронізував **Лукіан із Самосати** (бл. 125 – після 180): “І нехай кожний робить тільки свою справу: Афіна не повинна зцілювати, Асклепій – пророкувати. Аполлон нехай не виконує зразу стільки різних справ, але, вибравши що-небудь одне, хай буде пророком або музикантом, або лікарем” [262, с. 270].



Серапіс. Рим

Часто такі “змішані” боги чи богині отримували подвійну або потрійну назву (Юпітер-Серапіс, Юпітер-Ваал-Амон тощо) і мали спільні храми. У той же час, починаючи з II ст., в язичницькій теології зустрічаються позначення божеств одним словом “Бог”, тобто язичницький світ нібито починає вшановувати єдиного Бога, як, наприклад, в Ісіді, з погляду Апулея (бл. 124-180), від богинь Церери, Венери, Діани, Гекати і Прозерпіни збереглися лише їхні імена [29, с. 296-297].

У цьому синкретичному світогляді було багато елементів, співзвучних майбутньому християнству, що, зрештою, відкривало шлях до нього суспільству. Причому в такому процесові простежувалися як загальна спрямованість розвитку різних форм релігійності, так і їх зближення та взаємовплив, унаслідок чого все чіткіше проступає ідея єдинобожжя. Плутарх (бл. 46-127) так відобразив цю знаменну тенденцію до монотеїзму: “Ми не розрізняємо різних богів у різних народів, ні варварських і еллінських, ні північних і південних. Але як сонце, місяць, небо, земля і море є спільними для всіх і тільки називаються в різних людей по-різному, так і для єдиного Розуму, який усе створює, і для єдиного Промислу, який усім розпоряджається, і для добродійних, у всьому поширених сил, у різних народів у відповідності з їх звичаями існують різні вшанування й назви” [345, с. 242].

Тим часом зосередження практично необмеженої влади в руках однієї особи сприймалося як результат покровительства богів. На цій основі поступово розгортався процес обожнення імператорів (щоправда, спочатку після смерті, але потім претензії на божественність та богообраність виражаються і за життя), що розпочався в східних провінціях, де були сильні традиції релігійного вшанування царів і де він проростає із культу грецьких богів. На Заході йому була надана форма культу генія імператора, коли сам “геній” усвідомлювався не лише як особистий охоронець (пізніше включений в систему домашніх богів), але й як вища сила, що надихає його на всі справи.



Паралельно стимулювався культ імператорських чеснот, від яких залежала доля підданих. На цій основі розвинувся імператорський культ, що, як доповнення до "римського міфу", забезпечував консолідацію населення й освячення всієї політичної системи. Поступово, "стаючи сакральною, влада імператора вимагала релігійної догми, єдиного, обов'язкового для всіх вчення, не лише відмова від якого, але й самовільне додавання, тлумачення могли б кваліфікуватися як ересь, що суворо карається, чого не було в римській релігії" [470, с. 147]. У рамках культу споруджувалися храми й триумфальні арки, встановлювалися олтарі й статуї, здійснювалися жертвоприношення й організовувалися відповідні колегії (sodalicia) жерців. Останні діяли під керівництвом імператора, який одночасно був верховним понтифіком (Pontifex Maximus), тобто головним жерцем Риму, главою національної релігії. Сам культ став обов'язковим для всіх жителів імперії. Отже, поклоніння статуї імператора мало "не стільки релігійний характер, скільки було чисто політичною перевіркою благонадійності" [378, с. 37].



Член жрецької колегії

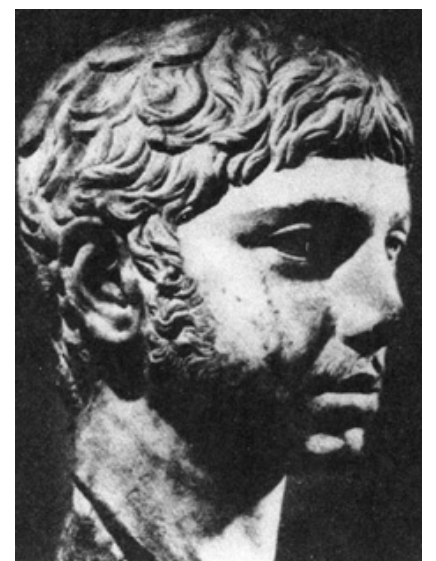
У міру зростання намагань зробити владу монарха абсолютною імператорський культ теж еволюціонував. Особливо це стало помітним у період потрясінь III століття, коли за часів імператорів Елагабала чи Геліогабала (218-222), Авреліана (270-275) та Діоклетіана (284-305) замість апелювання до астрального культу під впливом східних традицій почала розроблятися солярна теологія імператорського культу. При цьому Сонце (Геліос) розглядалося як вищий Бог, першопричина всього,

якій були підпорядковані всі інші культу. Поступово культ імператора, фактично отожднюваного з Богом Сонця, набув містичного характеру, чому сприяло поширення в імперії колоритних забобонів, віри в знамення, легенд, котрі пов'язувалися з особистістю цезаря і про які стільки писали римські автори [234, с. 246; 379, с. 258-259 та ін.]. Піднесений внаслідок свого становища в суспільстві досить високо над людьми, імператор отримав тепер ще й небесну санкцію, яку символізувало додання до його правлячого імені слова Август ("священний").



Храм Сонця. Рим. Реконструкція

Обожнення імператора та формування його культу певним чином перебудували всю суспільну свідомість. Складні й суперечливі процеси розвитку ранньої Імперії викликали у багатьох людей прагнення "до втечі від "зовнішнього світу", від насущних проблем і невлаштованостей суспільного буття у внутрішній, недоступний соціальним потрясінням світ індивіда, що набуває все більше ірраціональних і містичних рис" [239, с. 51]. За умов сприйняття посеїбічного світу як царства фатуму, розірваності й відчуженості, єдина надія розчарованого перекладалася на потойбічний світ. При цьому якщо верхи сприймали релігію через призму філософських спекуляцій, низи надавали їй свого тлумачення, вшановуючи не стільки богів офіційного пантеону, скільки простих божків природи (таких як Лібер, Сільван чи Пріап), що були їм близькі, але водночас усвідомлювалися як могутні космічні деміурги, на які маси покладали свої надії на потойбічну винагороду.



Елагабал. Рим. Капітолійський музей



Звичайно, в глибині душі кожен вважав верховним чи покровителем того Бога, якому поклонявся. Саме ж поклоніння особистому Божеству не вимагало посередництва авгурів чи гаруспівів. До уваги бралось лише просте й бідне, але добротне життя. У той час, коли одні стійко переносили тяжку долю, а другі нерозумно користувалися прекрасною долею, треті не витримували гірких обставин життя і впадали у відчай, що сприяло створенню того духовного настрою, за якого багатогранні прояви містицизму – віщування мандрівних проповідників і книги Кумської Сівілли, таємні оракули й віра в астрологію, магія, некромантия і тому подібне – сплїталися в один клубок, і вся ця еклектична суміш некритично сприймалася. Легковірність тодішніх мас, їх готовність слїдувати за будь-яким шарлатаном висміював римський полеміст **Цельс** (II ст.): “Багато невідомих осіб у храмах і поза храмами, деякі навіть жebraкуючі, що бродять по містах і таборах, дуже легко, навіть з випадкового приводу починають триматися як віщуни. Кожному зручно і звично заявляти: “Я Бог чи Син Божий, чи Дух Божий. Я з’явився. Світ гине, і ви, люди, гинете за гріхи. Я хочу вас врятувати...” [366, с. 317].

У ці смутні часи, коли руйнувалися традиційні зв’язки і втрачалася надія на завтрашній день, у суспільній думці Риму утверджувалися есхатологія і месіанізм, уявлення про неминучість загальної загибелі світу, яка завершить старий цикл розвитку, та віра в появу божественного посланця, який спричинить до настання нового етапу – “золотого віку” Сатурна, епохи правди, гармонії і блаженного життя, про що писав ще поет **Вергілій** (70-19):

*“Знову нині часів починається лад величавий,
Діва іде до нас знову, Сатурнове царство іде.
Знову з високих небес посилається плем’я нове.
Будь милостива до новонародженого, що з ним на зміну
Роду залізному рід золотий на землі поселиться” [81, с. 40].*

Підкреслюючи, що новонароджене дитя буде жити життям безсмертних і правитиме Всесвітом, у якому його батько забезпечить вічний мир, автор надалі зображував цей благодатний устрій, опис якого нагадує християнський рай. Тому багато хто в пророцтві про народження таємничого немовляти пізніше вбачав Христа. Проте подібні сподівання існували протягом чи не всього перехідного періоду, аж до офіційного визнання християнства.

Самі боги на цей час зробилися святими і, починаючи від Ескулапа (грец. Асклепій), цього “цілителя душ і тіл”, один за другим приймають імена “спасителів”. Спокутування і спасіння на землі, безсмертя та блаженство за могилою стали загальним і пристрасним прагненням епохи. Тому думки про потойбічне життя, про те, що буде “там”, почали особливо хвилювати людей. Кожен поспішав уже “тут” забезпечити вище покровительство, щоб мати гарантію отримання безсмертя й блаженство в майбутньому.

Суттєвий вплив на формування таких уявлень справляли релігійні пошуки, пов’язані з містеріальними і оргіастичними культурами Сходу (Осіріса, Адоніса, Мітри та ін.), яким виявляли особливе покровительство Севери (193-235). У східних релігіях з їх таємничими обрядами, які зачіпали дух і тіло людини, сучасники шукали й отримували очищення та прощення гріхів, завдяки чому ніби відчували в собі присутність Божества. У цей час не тільки для середніх прошарків населення, але і в середовищі еліти надзвичайно популярним став конгломерат переважно орієнтальної літератури, представлений посібниками магів, які посилалися на Мойсея і Демокріта, теоретичні твори, підписані іменами Заратуштри й Остана, апокаліптичні писання, які приписувалися Єноху й Соломону, гностичні твори, котрі носили імена пророків і богів тощо.



Мітра приносить у жертву бика



Погоджуючись у принципі з думкою О. Штаєрман про недоцільність переоцінки впливу в Римі орієнтальних культів [471, с. 233], все ж зазначимо, що більш значне поширення ці культури мали в східній частині Імперії, де в результаті як довільного синкретизму, так і оригінального синтезу вони поєднувалися з елементами еллінської культури. Східні провінції в цей час були свого роду генератором релігійних ідей і систем, які розтікалися по всьому Середземномор'ю. Продовжуючи “завоювання” Заходу, еллінізм оживлював антиміфологічну систему мислення прагматиків-римлян, їх заформалізовану, засновану насамперед на точності ритуалів релігію, і створював універсальний світогляд, що цементував усю Римську імперію.

Водночас у духовно-релігійному житті Римської держави простежувався не просто синкретизм східних і західних вірувань, але їх гармонійне поєднання, доповнюване підвищеною активністю носіїв інноваційних форм релігійності, що викликало соціальну потребу глибокого теоретичного осмислення. Стародавня людина зіткнулася у своїх духовних пошуках із такими злободенними питаннями, на які традиційна релігія вже не давала відповіді. Тому відповіді на них намагаються виховані на традиціях еллінської культури й віддані їй представники філософських учень, що також ішли могутнім потоком із грекомовного Сходу на латиномовний Захід.

У римській філософії, яка ледве пережила II ст. н.е., практично не склалося жодної оригінальної школи. З часів імператора Марка Аврелія (161-180) серед філософів лише зрідка зустрічаються римські імена, і між ними практично немає жодного, носій котрого заявив би про себе чим-небудь важливим. Тож саме грецька філософія мала стати тим матеріалом, що забезпечить спадкоємний зв'язок між занепадаючою Античністю і визріваючим в її надрах Середньовіччям, і цим гарантує безперервність культурно-історичного процесу. Вже на її ранніх стадіях розвитку зародилася тенденція “богошукання” яка помітно вплинула на язичницьку, а згодом і християнську теологію, зумовивши водночас універсалізацію в античній філософії.

2.1. Передумови неоплатонізму

2.1.1. РЕЛІГІЯ Й МІСТИЦИЗМ. У дослідників ніколи не перестане викликати подиву один з найрозвинутіших і найобдарованіших народів Стародавнього світу – грецький, який свого часу стояв на чолі культурного розвитку людства. Адже від нього ми успадкували такі духовні здобутки, завдяки яким завжди будемо залишатися вічними боржниками цього благородного народу. “Якщо характеризувати грецьку історію як юнацький вік людства, то грецький народ буде в такому випадку високообдарованим юнаком, ранніми успіхами якого ще й тепер живиться нині змужніле людство” [59, с. 13].

До одного з найвизначніших досягнень мислячого духу належить започаткований і випестуваний в Елладі унікальний феномен філософії (філософія). Саме в Стародавній Греції склалися, а в Римі набули загальноєвропейського значення і класичний образ філософа як мудреця, і філософії як вищої форми теоретизування. Неупереджений аналіз показує, що в античному світі сформувалися чи не всі провідні напрямки філософствування, виразниками яких тією чи іншою мірою можна вважати переважну більшість мислителів подальших часів. Справді, саме в культурі доби Античності простежуються витoki “мудрування” Е. Канта і Г.Ф. Гегеля, Г. Сковороди і П. Юркевича, В. Соловйова і П. Флоренського, М. Бердяєва і С. Булгакова та багатьох інших. Тому вивчення античної, передусім грецької філософії, дає змогу набагато глибше з'ясувати сутність багатьох явищ духовного життя, що спостерігалися в наступні епохи, аж до нашого сьогодення включно.

Але що ми знаємо про античну філософію? Донедавна ці знання черпалися з переважно заідеологізованих монографій, джерелознавча база яких, отримана з третіх-четвертих рук, була суперечливою, переінтерпретованою в дусі уподобань епігонів і доксографів. Адже серед грецьких мислителів чи не повністю успадкований хіба що Платон, до якого додаються також діалоги неоплатоніків. Дійшла й значна частина філософської спадщини Арістотеля, проте – лише уривки від творів Епікура, жалюгідні фрагменти з праць піфагорійців, Демокріта, стоїків і т.д. Кращою є ситуація щодо філософії римської доби (збереглася основна частина творів Ціцерона, Сенеки, Марка Аврелія, Епіктета, Лукреція Кара, Секста Емпірика). Але Рим, як уже зазначалося, не породив жодної нової філософської течії,



і спадщина його мислителів може лише допомогти в усвідомленні напрямків еволюції еллінізму як духовного явища.

Те, що залишилося від філософської спадщини Античності, є лише крихіткою льоду від потужного айсберга давньої мудрості, ідеї якої відображені в папірусах і пергаментях, що спізнали вогонь пожеж і міжусобиць, свавілля варварів і безумство учасників завойовницьких походів. На цьому тлі дивовижним є факт збереження основних творів неоплатоніків (Плотіна, Порфирія, Ямвліха, Прокла, Дамаскія, Олімпіодора та ін.), що пояснюється особливим інтересом до них з боку отців церкви (від Климента Александрійського до Іоанна Дамаскіна), які зверталися до ідей пізніх язичників у процесі обґрунтування системи богослов'я.

Щоправда, маємо ще історико-філософські компіляції – як язичницькі (Афіней, Геллій, Еліан), так і християнські (Евсевій, Іоанн Стобей, Фотій, Свіда), праці доксографів (Псевдо-Плутарх, Псевдо-Гален, Діоген із Лаерти, Іпполіт), численні коментарі. Але вони часом постають як витяги з попередніх творів чи як реакція коментатора на критику з боку попередніх філософів (тому їм властивий несистемний характер), або ж опираються на втрачені синкретичні виклади академічного, перипатетичного та стоїчного вчень. До того ж часом навіть ці витяги подаються в християнській обробці.

За таких умов іноді доводиться опиратися на свідчення учнів, щоб зрозуміти погляди вчителя (Платон і Ксенофонт про Сократа, Арріан про Епіктета), хоча й учні бувають небезпристрасними і “одягають учителя в свою туніку”. Певною мірою за джерело дослідникові слугують праці істориків (Геродота, Фукидіда, Таціта, Светонія, Амміана Марцелліна, Геродіана, інших), але міра деформації філософських ідей з боку нефілософів нерідко буває ще більшою. Тому історики часом змішують ідеї платонізму й епікуреїзму, стоїцизму і перипатетизму, неопіфагореїзму і кінізму.

Для вітчизняних дослідників актуальною є ще проблема перекладу. По-перше, українською мовою видано надто мало з філософської спадщини Античності. По-друге, опора на російськомовні переклади не завжди надійна, бо самі ці переклади нерідко є, в свою чергу, перекладами з видань німецькою, французькою, англійською, італійською мовами. А буває, коли, наприклад, Плотіну доводиться по чергово проходити через латинське, французьке, російське “чистилища”, щоб у непізнаваному вигляді постати перед нашим науковцем. Проте й російською мовою перекладено тільки близько половини трактатів фундатора неоплатонізму і ще менше – Прокла.

Слід враховувати і ту обставину, що навіть першопереклади зроблені не з античних рукописів (які в силу відповідних історичних обставин не збереглися), а з зібрань християнських переписувачів. Останні, ізолювавшись від світу та його культури, могли бути далекими від тонкощів грецького теоретизування, тим більше, що сам дух тієї епохи, характер її освіти в часи переписувачів давно вивітрилися. Отже, достатньо було внести в речення (або вилучити з нього) кілька літер чи розділових знаків – і Марк Аврелій ставав “атеїстом”, а Епікур – “релігійним фанатиком”. Свого часу одним дослідником (жартома чи всерйоз) була навіть висунута неймовірна ідея про те, що вся антична література (зокрема філософська) була породжена в середньовічних монастирях. Ну що ж, якщо мати на увазі якість відтворення першоджерел, писаних-переписаних ченцями, то ідея дослідника-“новатора” буде не такою вже й нісенітницею з погляду на достовірність текстів.

То ж чи є підстави сподіватися на адекватне розуміння проблем історії античної філософії? Так, але за умови глибокого, неупередженого, всебічного аналізу найрізноманітніших джерел, їх зіставлення між собою і з мовою оригіналу (вірніше, тексту, що дійшов від переписувача), конкретно-історичного підходу до оцінки духовних явищ. Важливо при цьому залучати до наукового вивчення також археологічні дані, пам'ятки мистецтва, які можуть сприяти з'ясуванню філософом істини.

І тоді можна переконатися, наскільки в міфологізованому вигляді часом сприймається нами антична мудрість. Один із таких міфів – жива до сьогодні лєнінська теза про “дві лінії” у філософії (матеріалістичну й ідеалістичну). Вона не витримує елементарної критики, оскільки в добу Античності існували потужна ріка ідеалістичного напрямку в його багаточисленних проявах і жалюгідний струмінь матеріалізму – непослідовного, наївного, несамостійного. Не бачимо ми матеріалістичної тенденції, як про це



буде зазначено далі, і біля витоків грецької філософії – адже ретельний аналіз першоджерел дає змогу збагнути, що, наприклад, “вода”, “повітря”, “апейрон” для мілетців – не матерія, а Бог! А це в кращому разі пантеїзм, а не матеріалізм. Нарешті, не бачимо ми і занепаду філософії в пізньоантичну добу: навпаки, перед своєю насильницькою смертю давня мудрість спромоглася народити один із найдосконаліших філософських синтезів – неоплатонічний.

Отже, не зупиняючись детально на питанні походження стародавньої філософії, яке виходить за рамки даного дослідження, зазначимо лише, що філософія починається там, де пробуджується людська думка. Виникаючи з міфології шляхом заперечення останньої, філософія постає як “продукт загострення і вирішення суперечностей між міфологією і емпіричним знанням” [382, с. 26]. Щоправда, виростаючи на родючому ґрунті грецької культури, пронизаної міфологією, філософія тривалий час не могла відмежуватися від неї, оперувала її ідеями. При цьому філософія не сковувалася **грецькою релігією**, оскільки в останній були відсутні елементи, необхідні для забезпечення духовної монополії – поняття ортодоксальності й догми, замкнута каста жерців і духовна ієрархія тощо.

Грецький політеїзм – це складне і строкате явище, сукупність величезної кількості культів найрізноманітнішого походження без їх внутрішньої єдності. Грецький пантеон сформувався в процесі тривалої еволюції, під час якої спочатку вшановувалися місцеві боги, потім персоніфіковані сили природи, почуття, види діяльності. Зрештою, складаються міфологічні системи, в яких домінують 12 олімпійських богів (Зевс, Посейдон, Гефест, Аполлон, Гермес, Арес, Гера, Афіна, Деметра, Афродіта, Гестія, Артеміда), що відтіснили на другий план старих грецьких богів (Гея, Уран, Ереб, Ерос, Ефір, Нікс, Хаос, титани). До пантеону входили також хтонічні (підземні) та астральні боги. Окремі групи склали нижчі божества (дріади, німфи, nereїди, наяди, ореади, океаніди), напівбожества-герої. Пізніше до грецького пантеону проникають і східні боги (Осіріс, Ісіда, Кібела та ін.).

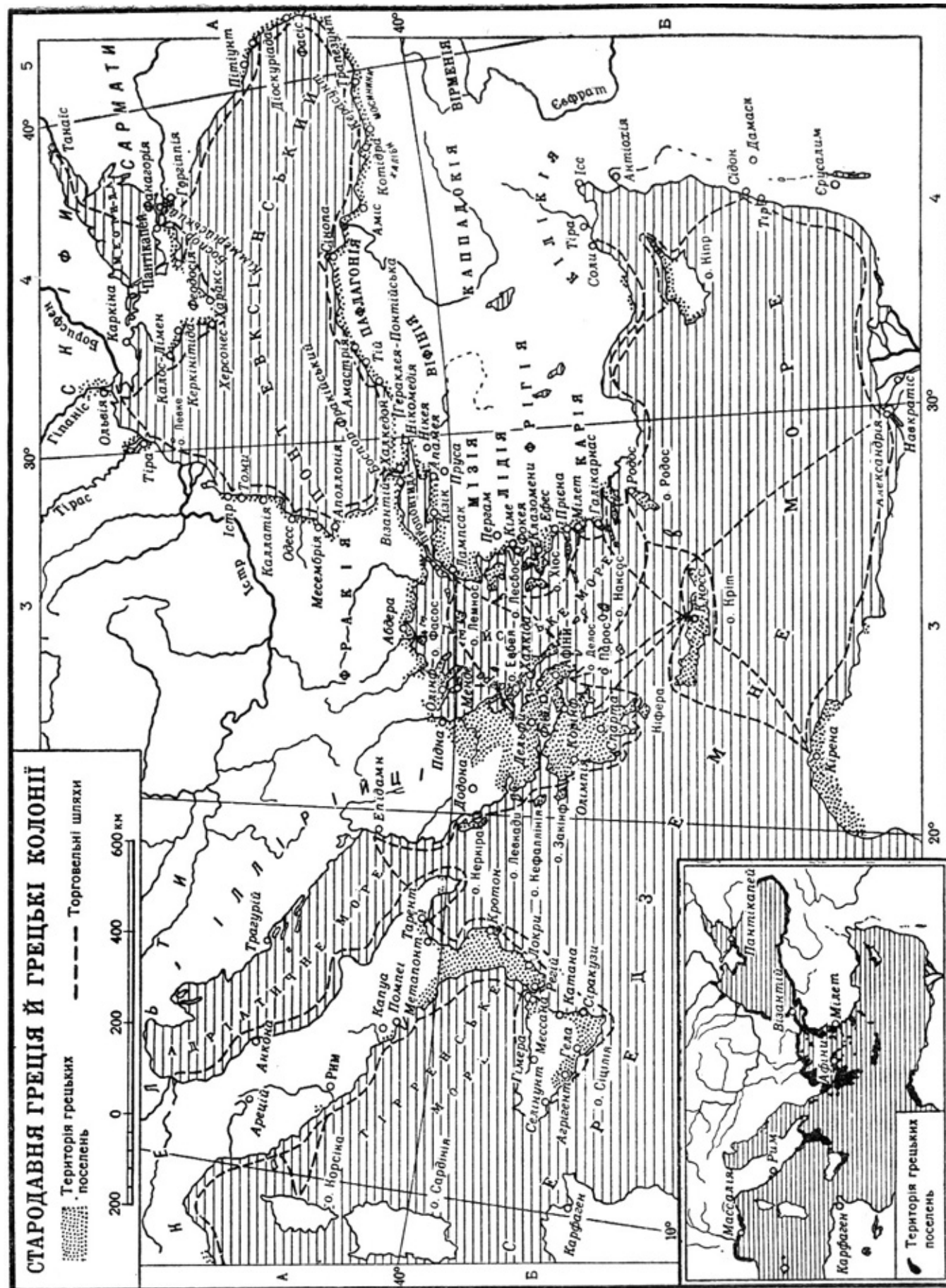
Звичайно, давньогрецькі божества в цілому усвідомлювалися обмеженими істотами, не здатними захистити себе за будь-яких обставин, оскільки й самі вони залежали від долі, фатуму. Щоправда, “одухотворившись” у процесі еволюції релігії, олімпійські боги піднесли над природою, проте тепер вони безмірно віддалилися від людини. Отже, “боги мали релігійно-політичне значення, але окремій особі вони давали надто мало” [416, с. 28]. Тому передові уми шукають більш високих принципів, в яких би уособлювався всемогутній Бог, що завжди здатний захистити від зла, але водночас допускає можливість особистого спілкування з собою, викликає почуття любові до себе.

Пробуджене в процесі духовної еволюції морально-релігійне почуття не влаштовувала також відсутність у греків віри в безсмертя душі – такою вірою не можна було вважати уявлення про те, що після смерті людини душа веде жалюгідне існування як привид. У результаті “на ґрунті вимог часу виросло серйозне прагнення вирішити питання про початок і кінець душі і світу, пристрасне бажання звільнитися від земного життя, сповненого скорботи і страждань” [364, с. 4]. Так у грецькому світі зародилася тенденція богошукання.

Особливо значну роль в “очищенні” релігійних форм зіграв **містицизм**, на думку В. Липинського, “одна з найбільших сил, яку, в боротьбі за своє існування, має у своєму розпорядженні людина. Без нього людина не поширила би свого панування на цілу земну кулю, вона б не завоювала її, не стала би “царем природи”, отже, без містицизму “не можна помислити цілої людської культури і цивілізації” [248, с. 22]. Містицизм розквітнув у період загострення політичної боротьби, початку колонізації і кризи гомерівської релігії в VII-VI ст. до н.е., що спричинило ламання архаїчних устоїв Еллади. Соціокультурний переворот цієї доби знищив залишки родового ладу в Греції і означав перехід у способі мислення від теогонії до космогонії, що зумовило розгортання боротьби з традиційною міфологією. Отже, перший конфлікт раціоналізму і містики став конфліктом старих і нових богів.



Містерія. Помпеї



Стародавня Греція і грецькі колонії

Оскільки нові ідеї сприймалися як незвичайні, носіями релігійного реформаторства виступали ясно-видці й пророки, чудотворці й містагоги, ієрофанти тощо. У цей час великого значення набувають різні містерії (елевсінські, самофракійські, вакхічні у Фракії та ін.) як сукупність обрядів езотеричних релігійних громад з їх таємничим культом. Складовою частиною містерій були нестримні священнодійства – оргії (орґу – збудження) – на честь східних (Ісиди, Астарті, Кібели, Аттіса, Мітри, Адоніса, кабів), грецьких (Афродіти, Деметри, Діоніса) ті інших богів.



Деметра Кнідська.
Лондон. Британський музей

Надзвичайно поширеними стали містерії, пов'язані з культом Діоніса (Вакха) – бога рослинності, родючості, вологи, покровителя виноградарства й виноробства, одного з найпопулярніших представників грецького пантеону, хоча він і не входив до розряду олімпійських божеств. За одним із міфів, спочатку богиня Кібела прилучила його до своїх оргіастичних містерій, а вже потім такі містерії почали справлятися і на честь самого Діоніса. Першими їх учасниками були супутники Бога – німфи, вакханки, менади, сатири, силени.

Містеріально-оргіастичні свята на честь Діоніса-Вакха (вакханалії) справлялися таємно вночі. Під час культових дій менади-вакханки в шкірах плямистого оленя, розмахуючи смолоскипами й тирсами, в шаленому танці нестримно прямували через гори й гаї. Часто їх зображували в розпущених шатах, обвитих виноградною лозою, з бубном або флейтою в руках. Несамовиті танці, дикі вигуки й оглушлива музика викликали релігійну нестямність, яку вважали духовним єднанням з Божеством. Оргії збуджували “ентузіазм” і, надаючи безпосереднього відчуття натхнення, одержимості, спілкування і єднання з Божеством, допомагали їх учаснику довести себе до екстазу, котрий означав вихід за межі розуму. При цьому діонісійська нестямність була настільки заразливою, що оргії поширювалися “з силою якоїсь релігійної епідемії” [416, с. 28].



Діоніс-Вакх



Вакханка

В офіційному культі Діоніса в Греції оргіастичні риси були суттєво пом'якшені. Обряди містерій зводилися до драматизованої вистави з ритуальними діями (дроменами), до яких допускалися тільки втаємничені (місти, міотіс). Через закритий характер груп містів не збереглося ніяких відомостей про їх склад (хоча, мабуть, соціальне походження містів не бралось до уваги) і про те, за яким сценарієм здійснювалися обряди. Містам, які пройшли посвячення в містерії, гарантувалося моральне очищення, духовне відродження і блаженство в потойбічному житті.

Місти не лише здійснювали символічні дії, очищувальні жертвоприношення і заклинання, але й зобов'язані були тримати в таємниці від непосвячених учення, що вважалося одкровенням Бога. А зцілення їх від шаленства гарантувало те, що Діоніс утверджувався в оргіях одночасно з Аполлоном.

Проте не менше за зцілення місти потребували логічного обґрунтування і виправдання своїх таїнств. Адже, не виходячи в містеріях за межі антропоморфного політеїзму, релігія все-таки “утримувала життєздатні зародки, які залишалося тільки розвинути, щоб вийти за межі цього політеїзму” [449, с. 21]. Тому згодом містерії поширилися й серед гностичних течій.



Танок у святилищі Діоніса. Аттїчна ваза



Важливі кроки в реформуванні міфологічних уявлень у напрямку до монотеїзму були здійснені в езо-теричному вченні орфізму, питання про походження і сутність якого є одним із найбільш заплутаних і темних питань в історії грецької культури. За традицією, його засновником вважається міфічний співець Орфей, син Аполлона, хоча орфічна література започаткувала себе в період духовного перевороту VII-VI ст. до н.е. Опираючись на реформований містичний культ народного Бога-спасителя Діоніса-Загрея, сина Зевса, орфізм протистояв аристократичним олімпійським богам і традиційним містеріям. Щоправда, часто з орфіками пов'язували поетів-“богословів” (θεόλογοι), які, починаючи з **Ферекіда з Сіроса** (бл. 600-530), **Гермотіма з Клазомен** (VI ст.), **Ономакріта** (Όνομάκριτος) з **Афін** (VI ст.), або сповідували культ, або в алегоричній формі інтерпретували гомерівські, гесіодівські й приписувані стародавнім “теологам” (Ліну, Орфею, Мусею, Евмолпу) поеми й гімни, нерідко вкладаючи у вуста міфічних поетів власні релігійно-філософські ідеї.

До речі, досить цікавими є спроби окремих дослідників віднести до джерел орфізму вчення індійських брахманів. Сьогодні справді є багато підстав вважати стосунки греків із жителями Стародавньої Індії набагато тіснішими, ніж про це стверджувалося донедавна. Важливим є навіть збіг у часі (VII-VI ст.) процесів виникнення релігійно-реформаторських учень на Сході, таких як маздеїзм і зороастризм (Персія), джайнізм і буддизм (Індія), даосизм і конфуціанство (Китай) та соціокультурного перевороту в Елладі. Але оскільки ця тема виходить за рамки даного дослідження, автор розглядає її в окремій роботі. Тож повернімося до нашої проблеми.

В орфізмі піднімається питання про природу божественного начала, про долю світу, про відношення духа до Божества. У деміфологізованих, дезантропоморфізованих положеннях його теорій уже помітні проблиски ідеї субстанції, яка є “первісним началом, що народило світ”, і вважається “найвищим благом” [446, с. 86]. Це первісне Божество, багатоіменний Фанес (“сяючий”) чи Пан (від грец. πάν – “все”) з’являється з “світового (космічного) яйця” і утримує в собі сім’я, зачатки всіх світів і богів, істот і речей, називаючись одночасно, як джерело їх народження, “Еросом”. Надалі окремі боги виступали лише як абстракції, форми одного й того ж універсального Бога Зевса. Завдяки цьому богословська система орфізму набувала монопантеїстичного характеру.

Ідея обожнення природи проводилась і в орфічних гімнах:

*“Ти, о Природо, богине все-мати, все-вмілиця мати...
Всіх приборкуючи, нікому сама не підвладна,
ти – керманич!” [24, с. 190].*

Значну роль у міфологічному розумінні орфіками процесу виникнення світу й богів відіграла музика-гармонія. Поступово, під впливом східних мотивів, у космогонії орфіків набувають значення різні тріади, що, на їх думку, відповідали “триликому Богам” [446, с. 48].

Метою космічного процесу в орфізмі є дуалістична за своєю природою людина. Тому новий культ містив у зародку цілком новий спосіб бачення відносин між людиною і світом. Вважалося, що створена Зевсом з “титанодіонісійського” попелу людина поєднує в собі титанічний (тілесний) і діонісійський (духовний) початки. В орфізмі чи не вперше стверджується, що “душа людини безсмертна”, хоча, впадши в гріх, вона “понесла відплату за справи зовсім не праведні” [446, с. 86, 44]. Після втрати небесного блаженства душа була скинута на землю. Тепер, учили орфіки, не знак “покарання за деякі злочини... душа похована в ньому (тілі, σῶμα), ніби в могилі (σῆμα)” [446, с. 40], у зв’язку з чим життя перетворюється на страждання. І навіть смерть не приносила звільнення, оскільки душа була приречена на “метемпсихоз” – переселення, перехід з однієї тілесної оболонки в іншу. Таким чином, “душі змінюють життя через певні періоди й багаторазово вселяються в різні людські тіла”, причому “повертаються до (нового – /М.) народження з підземних місць і тамтешніх судилищ” [446, с. 60-61].

Кінцевою метою життя орфіки вважали вивільнення душі з тілесної в’язниці й уникнення нею нових перероджень (“мокша” в індуїзмі). Цьому мали сприяти аскетичний спосіб життя в громадах орфіків (а не шаленство учасників вакханалій), посвята в таїнства, утримання від уживання м’ясної їжі



й бобів, кодекс моральних правил тощо. Орфізм розробив теургію як магичну практику спілкування з божественною силою, де поєднувалися діонісійське буйство й аполлонійська гармонія. Головним змістом містерій орфіків стали земні страждання – “страсті Діоніса”, його загибель і відродження. Вважалося, що, очистившись від гріха через релігійне захоплення, безсмертна душа посвячених (містів) зможе повернутися до свого джерела, вічної батьківщини, злитися з Діонісом, щоб трапезувати з богами в їх царстві, тоді як решта буде приречена на нові народження та потойбічні страждання. Так орфізм “замінив фізичне сп’яніння духовним” [367, с. 27].

На грецькому ґрунті орфізм виявився “першою релігією спокути, що засновувалася на песимістичному погляді на життя, була санкціонована міфічним одкровенням і здійснювала на практиці містичні священні обряди й аскетичний спосіб життя” [364, с. 5-6]. Водночас він став провідною формою передфілософії, що дала могутній поштовх розвитку грецької мудрості. Адже “філософія, що існує в можливості, це і є натурфілософія” [455, с. 177].

Можна виділити чотири етапи в розвитку давньогрецької філософії: а) ранній, або споглядальний (поч. VI – кін. V ст.); б) класичний, або аналітичний (кін. V-IV ст.); в) елліністичний, або догматичний (кін. IV-I ст.); г) пізній, або сакральний (кін. I ст. до н.е. – поч. VI ст. н.е.). На першому етапі, представленому найдавнішими школами, що склалися на окраїнах грецького світу (Іонійська й Ефеська на Сході, Піфагорійська й Елейська – на Заході), в балканській Греції (атомісти) та окремими “фізіологами” (за визначенням Арістотеля), коли метафізика ще не відокремилася від фізики, розглядаються передусім питання сутності світу. Надалі, в результаті “сократівського повороту”, філософія переорієнтовується з космологічних проблем на пізнання духовного “Я” людини і, в потязі до ідеального, досягає свого апогею. Третій період характеризується посиленням догматизму, боротьбою й діалогом різних шкіл, а останній – формуванням синтетичних і спіритуалістичних систем, аж до неоплатонізму включно.



Діоніс на пантері

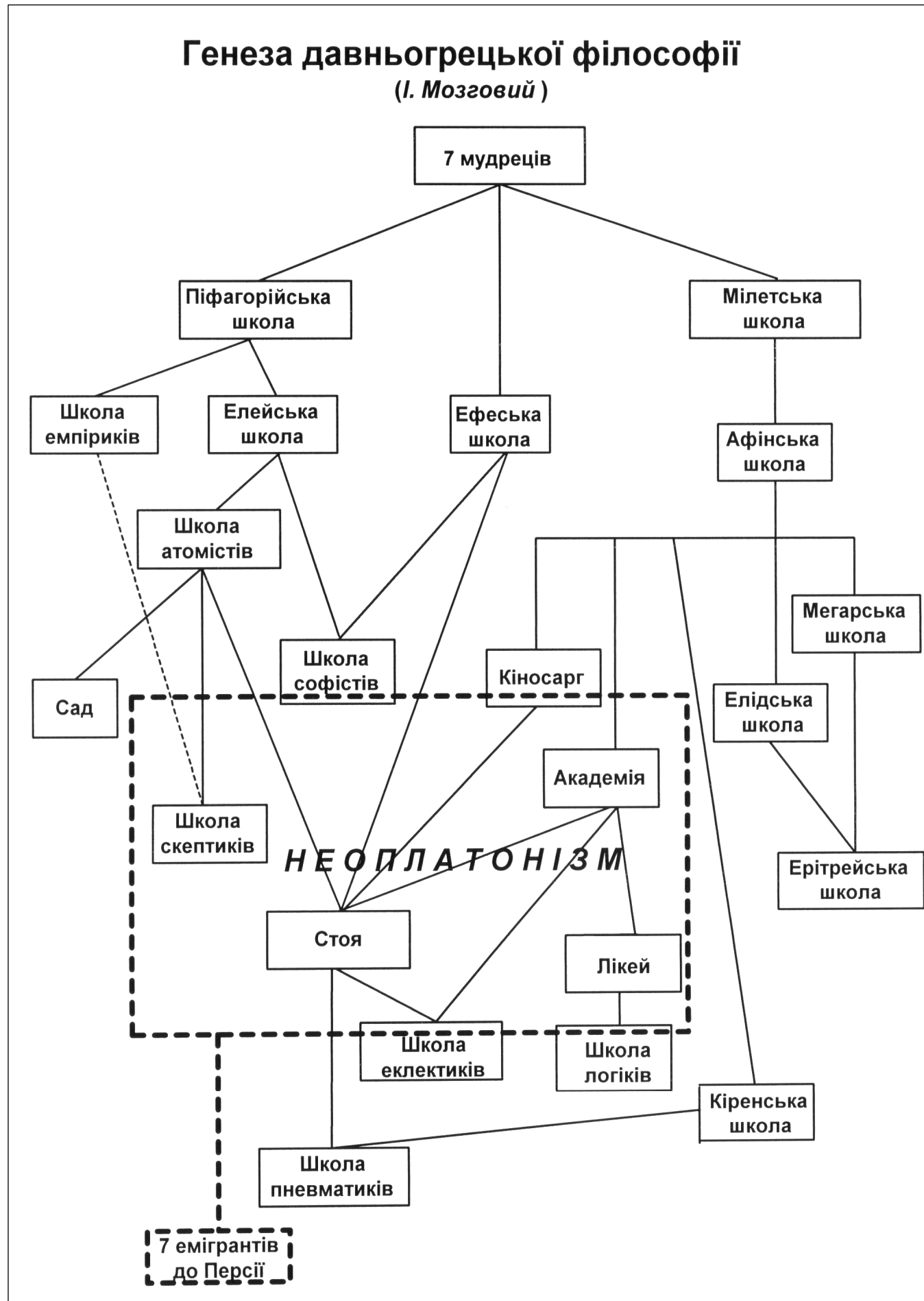
2.1.2. ПОЧАТОК ФІЛОСОФІЇ. За умов панування марксистської методології в радянській історико-філософській літературі, як правило, домінувала тенденція заідеологізованого тлумачення античної мудрості. Зокрема, категорично стверджувалося, що “філософія в Елладі зародилася як стихійний матеріалізм”, що не лише її перші представники “були стихійними і наївними матеріалістами”, але й весь досократівський період розвитку філософської думки “був періодом розвитку матеріалістичного світорозуміння” [454, с. 122; 35, с. 174; 158, с. 61]. Надуманість подібних оцінок очевидна – адже на світанку грецької філософії “не було ще ні понять духу і матерії, ні усвідомлення їх протилежності. Абстрактне поняття матерії вироблялося століттями, виділившись із первісної невизначеності стихійного хаосу. Стародавня стихія була жива безпосередньо”, тому особливість світоспоглядання досократиків “полягала в безпосередньому нерозрізненні духовного і фізичного” [417, с. 150].

Дослідження проблеми ускладнюється обмеженістю джерелознавчих даних, оскільки більша частина творів давньогрецьких філософів утрачена, а від досократиків узагалі дійшли лише нечисленні фрагменти, і то з третіх рук, пізнішого походження (компілятори, коментатори, доксографи). Проте навіть такі свідчення дають змогу констатувати, що на перших порах грецька мудрість була зайнята пошуками субстанції всіх речей, котра постає як безмежне, невизначене начало в його первісній нерозчленованій єдності.

Одночасно, під впливом попередньої релігійної традиції, в філософії не збіднюється містичний струмінь і проявляється потяг до універсалізації міфологічних понять. У своїх космологічних побудовах рання грецька філософія керується основними началами міфологічних теогоній, з хаосу яких



вона сама виникла. Щоправда, це не означає, що філософія виступала простим продовженням язичницької релігії. З перших кроків вона набула антиміфологічного характеру, протиставляючи міфу й епосу "розумне слово" чи "логос" (λόγος), тобто міркування "Про природу" (Περὶ φύσεως), як називалися навіть твори багатьох ранніх грецьких мислителів.





Але філософія завжди цікавилася питанням про основи усякого буття, про найвище, “абсолютне” буття. Це абсолютне буття і є Бог. Інтерес до цієї проблеми як однієї з основних проблем філософії неминуче мав призвести її в контакт із богословським мисленням. Тому філософські течії часто черпали свої питання та відповіді на них із сфери релігії. І саме містицизм справив великий вплив на багатьох філософів, а пізніше відіграв значну роль у формуванні християнства. Не ставлячи на меті виклад усєї історії античної філософії, простежимо в ній розробку тієї богошукацької проблематики, на яку згодом будуть опиратися неоплатонічний синтез і монотеїстична релігійність представників патристики.

На думку переважної більшості дослідників, початки грецької філософії слід виводити з діяльності “семи мудреців” (кін. VII – поч. VI ст.), до яких найчастіше відносили **Фалеса з Мілета, Солона з Афін, Періандра з Корінфа, Біанта з Прієни, Піттака з Мітілени, Хілона з Лаконіки, Клеобула з Лінда** [446, с. 91-94; 454, с. 119] і від яких дійшли “гноми” (сентенції, афоризми).

Оскільки в грецькій міфології було відсутнє уявлення про Бога-творця Всесвіту, то й перші натурфілософські вчення, згідно з якими боги й світ походять із первісної стихії, не суперечили основам релігії. Під час своїх мандрівок на Схід грецькі мудреці (Фалес, Солон, Піфагор, **Геродот** та інші) немовби наслідували орфікам, що, здається, цікавилися індійською міфологією, і самі прагнули “отримати від єгиптян більш точні знання з богослов’я...” [446, с. 508]. Звичайно, значення подібного впливу не слід переоцінювати, тим більше, що для Сходу була характерна езотерична (εσωτερικός) мудрість, тобто доступна лише посвяченим і закрита від інших, тоді як розвинута еллінами мудрість тривалий час виявлялася переважно екзотеричною (εξωτερικός), відкритою і зверненою до звичайної людської свідомості, здатної сприйняти її результати.

Усе це повною мірою стосується представників мілетської школи в Іонії, що прагнули виділити в цілому Всесвіті одухотворене чи божественне першоначало (αρχή). Адже “не природу досліджують мілетські філософи, а все суте, яким воно є за своєю природою” [361, с. 16]. Поряд з іншими в їх систему входить поняття “Нуса” (Νοῦς’α). Якщо, наприклад, перший із грецьких філософів і один із “семи мудреців” Фалес (бл. 624-546) вважає, що “найстарший з усього – Бог, бо він не народжений”, що “Ум” (Νοῦς) є Божество світобудови”, а для **Анаксимена** (бл. 588-525) без’якісне “повітря (αἴρ) є Бог (Θεός)”, з якого все виникає і до якого все повертається, то **Анаксимандр** (бл. 610-546) виявляє спекулятивне прагнення відштовхнутися від поняття Бога в філософському смислі, – на його думку, невизначене, “безкінечне” першоначало – “апейрон” (ἀπειρον) – є Божеством (Θεῖον): адже він безсмертний і нешвидкоминучий” [446, с. 103; 25, с. 270, 271, 274]. При цьому апейрон виступає як Єдине (Ἔν), як єдність протилежностей. Гегель в “Історії філософії” зазначає, що “з самого цього Єдиного, згідно з Анаксимандром ... виділяються протилежності, що є в ньому” [95, с. 166].



Мілет. Руїни

Тривалий час радянські дослідники керувалися тезою, що “в матеріалізмі мілетців ясно виражені атеїстичні тенденції” [197, с. 77]. Насправді ж у своїх космологічних концепціях мілетці виступали як релігійні мислителі, що перебували на позиціях гілозоїзму (від грец. ὑλή – “речовина”, ζοή – “життя”), оживотворення природи. Тому “вода” для Фалеса – не речовина, не субстрат, а філософська метафора, початок буття, сила тілесного й містичного народження. Вона дає буття світу не сама по собі, а через посередництво своєї “душі”. Світовою Душею, котра “знаходиться у вічному рухові чи саморухові” [25, с. 270], виступає Божество, що, як необхідність, править Всесвітом. Тобто, в них наявні елементи духовної субстанції. Ця моністична тенденція, з якої в пошуках єдиного першоначала виходили мілетці, вступала в суперечність із політеїстичною міфологією. Критично сприймаючи народні вірування, ранні грецькі мислителі водночас під впливом орфізму визнавали безсмертя душі, ідею спокути та інші положення, що згодом будуть розвинуті в християнстві.



Натхненний ідеями орфізму та іонійської науки, учень Ферекіда, великий учений, містик і соціальний реформатор **Піфагор із Самоса** (бл. 570-496) заснував бл. 530 р. до н.е. у Кротоні (Південна Італія) філософську школу (VI-IV ст. до н.е.), що одночасно стала закритим релігійним союзом (θίασος) і соціально-політичним братством, яке керувалося прагненням удосконалити суспільство на ґрунті релігійно-етичних постанов. Ясна річ, радянськими дослідниками його вчення характеризувалося не інакше, як “ідеологія реакційних соціальних груп” [196, с. 44].

Значну роль Піфагор (а згодом його учні) приділяв розвитку математики. Суперечливі свідчення стародавніх джерел про цю таємничу особистість не дають можливості чітко розмежувати науково-філософські здобутки самого Піфагора та його послідовників і встановити, хто з них на основі абсолютизації чисел прийшов до висновку, що все у світі визначається числами “як початками всіх речей” [446, с. 467]. Пізніше, вважаючи числа первинними стосовно речей, члени союзу не розрізняли перші й останні. “Піфагорійці, – зазначав Арістотель, – бачачи в тілах, що чуттєво сприймаються, багато властивостей, які є в числах, оголосили речі числами, але не існуючими окремо, а такими, з яких складаються речі” [30, с. 357-358]. Більше того, число набуло в них сакрального значення (“все є число”) і, обожнене, стало об’єктом шанування як причина буття, як єдине істинно суще. Абстрактні числа почали сприйматися як самостійно існуючі об’єкти.

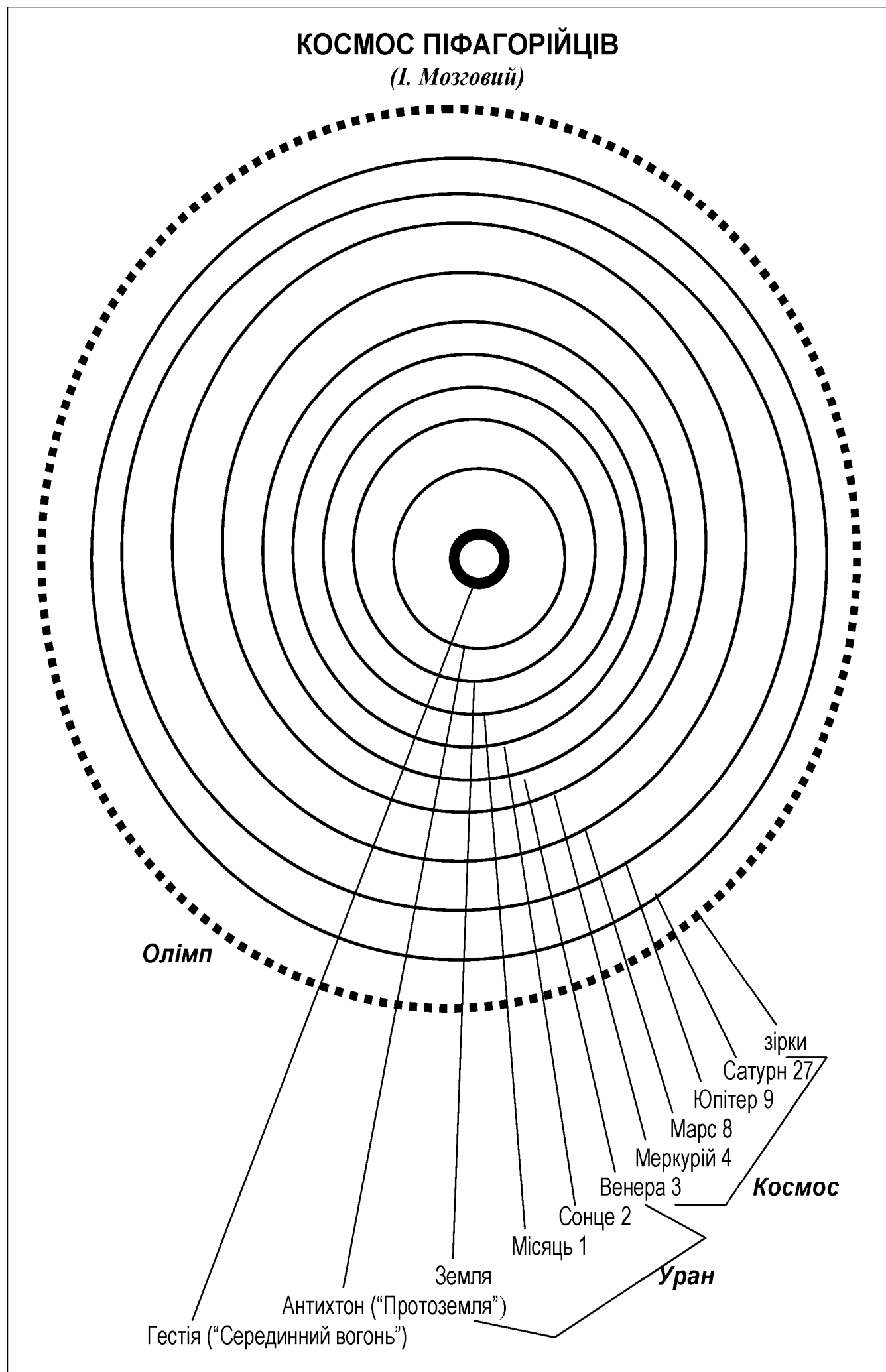
Містика чисел становить серцевину вчення піфагореїзму. Вбачаючи в числових відношеннях сутність усіх речей, станів і чеснот, його представники синтезували єдність і множинність у формі числа, яке виражало причину, розумну закономірність світу, початок міри, гармонії і пропорцій. Це давало змогу стверджувати, що “все небо є гармонія і число” [30, с. 76]. Отже, світобудова характеризувалася співвідношенням і поєднанням (без взаємопереходу) протилежностей, як, наприклад, “межа (πέρας) – безмежність (άπειρον)”, на числовій символіці яких ґрунтувалася спекуляція піфагорійців. Так, “межа” ототожнювалася зі “світовим яйцем” орфізму, а “безмежність” – із Хаосом.

Учення школи зберігало елементи дуалізму. Як зазначають доксографи, Піфагор “вважає початками одиницю (монаду) (έν) і невизначену двоїцю (діаду)”, причому перша, на його думку, утримує в собі сім’я всіх речей і “відповідає формальній причині, що творить, тобто, Розуму-Богу”, як “числу чисел”, а друга – матерії, “видимому Космосу” [446, с. 473]. Виникнувши невідомо з чого, одиниця, як первісна єдність (“буття”), вдихає в себе частини “безмежного” (άπειρον) і створює в самій собі пустоту (“небуття”), що роздрібнює єдність на окремі частини і, таким чином, породжує 10 небесних сфер (“орфічного Фанеса”) та приводить їх у рух (κίνησις). “Рух (світил) породжує гармонію” [446, с. 484] як єдність протилежностей, а над усім світом володарює космічний вогонь чи божественна душа, частинки якої оживлюють тіла або числа. “Душа (ψυχή) ... безсмертна, бо й те, від чого вона відкололася, теж безсмертне” [446, с. 486].

У піфагореїзмі поєднувалися філософія і культ, знання і містика. Його представники вважали, що краса Космосу як Цілого відкривається тому, хто веде “правильний” спосіб життя, котрий включав посвяту в таїнства, містерії, аскетичні настанови, табу (наприклад, на вживання в їжу м’яса та бобів), тривале мовчання для непосвячених [483, с. 91] тощо.

Існував також культ Піфагора як богослова й мудреця, мага й чудотворця, що мав найвищий авторитет у громаді. На його слова – “Сам сказав (Αὐτός ἔφη)!” [450, с. 63] – посилалися як на слова Бога. Водночас у піфагореїзмі простежуються спроби тлумачення священних текстів як способу досягнення езотеричного знання. Піфагореїзм відчував суттєвий вплив елементів перської та індійської містики.

Діяльність союзу, що набував “кастового” характеру, передбачала “аполлонійське очищення” після “діонісійських оргіазмів”, але з переводом екстатичного стану в розвиток розумної частини душі. Словом, Піфагор реформував орфізм так само, як Орфей – культ Діоніса. Завдяки цьому магічний ритуал орфіків було перетворено на наукове заняття, на культ розуму. Впливаючи в свою чергу на орфізм, піфагореїзм разом із вченням першого про потойбічне життя і метемпсихоз передбачав порятунок безсмертної душі шляхом звільнення її від наступних перевтілень (метемпсихозу) і повернення до Божества, що відповідає одвічному прагненню душі.





Видатними представниками школи були математики **Гіппас із Метапонта** (VI-V ст.), **Філолай із Кротона** (нар. бл. 470), його учні – **Єврит із Кротона** (V ст.) і **Архіт із Тарента** (428-355), ботанік **Менестор із Сібаріса** (серед. V ст.), скульптор **Поліклет із Аргоса** (II пол. V ст.), драматург **Епіхарм із Коса** (VI-V ст.), і особливо лікарі **Калліфонт із Кротона**, його син **Демокед із Кротона**, **Алкмеон із Кротона**, **Іккос із Тарента**, які жили в VI-V ст., та інші. Усі їхні настанови стосовно того, що варто робити чи не робити, мають на меті спілкування з Божеством. Це – принцип, у цьому – смисл піфагорійської філософії; а мета, якій підпорядковане все життя, полягає в тому, щоб “наслідувати Бога” [446, с. 493]. У цьому відношенні піфагореїзм був не лише першим ступенем до філософії Платона, а й виступав віддаленим попередником християнства, щоправда, в межах остаточно ще не перебореного язичницького політеїзму. Тому хоча в IV ст. до н.е. союз розпався, його містерії продовжували поширюватися в Південній Італії (“Великій Греції”).

Спираючись на філософію мілетців та піфагорійців, один із членів союзу останніх, натхненник Елейської школи, **Ксенофан із Колофона** (бл. 570-478), ще рішучіше виступив проти політеїзму і традиції міфологічної (антропоморфної) концепції богів. “Звертаючи свої погляди на все (тобто, в його цілісності – *І.М.*) небо”, Ксенофан, за словами Арістотеля, “стверджував, що єдине (έν) – це Бог” [30, с. 77]. Бог для мислителя виступає єдиною сутністю, необмеженою і безкінечною. Тобто “єдине” як досконале єдине буття виступає основою онтології Ксенофана.

У радянській науці нерідко приходили до висновку, що, “відкидаючи політеїстичну релігію, Ксенофан розвиває матеріалістичне вчення в теологічній оболонці”, що він – “ранній представник грецького атеїзму” [139, с. 85; 35, с. 27; 197, с. 86]. Насправді ж філософ не піддавав сумніву релігію, але давав їй нове пояснення. Протиставляючи традиційній політеїстичній міфології свою монотеїстичну концепцію, мислитель вважав, що існує “єдиний Бог, найвищий між богами і людьми, не схожий на смертних ні зовнішнім виглядом, ні думкою” [25, с. 292]. Він – весь зір, мислення і слух. Якщо ж у філософа й зустрічається вислів “багато богів”, то це лише данина поетичній традиції. Він ніби хоче відшукати ту боготворчу силу, яка є значно вищою за народні божества.

Обґрунтовуючи свою теологію, Ксенофан ішов від протилежного: “Уявімо, що богів багато. Якщо при цьому вони в одному будуть перевершувати один одного, в другому – поступатись, то вони не будуть богами, тому що Божество за своєю природою не терпить над собою панування. Якщо ж вони рівні, то не будуть володіти природою Бога, тому що Бог повинен мати перевагу над усіма, а рівне не краще і не гірше від рівного. Тому, оскільки Бог є, і оскільки він такий, то він повинен бути тільки один. Крім того, будь їх багато, він не володів би силою (здійснити) все, що забажає. Значить, він лише один” [446, с. 160]. Це було перше в грецькій філософії обґрунтування ідеї єдиного Бога.

У своїй умоспоглядальній філософії Ксенофан приходив до висновку, що Бог як “розум, мислення і вічність” живе у світі і всім управляє силою своєї думки. При цьому він завжди “перебуває в одному й тому ж місці, нікуди не рухаючись” [25, с. 292]. Іншими словами, Бог (Єдине) є вічним, незмінним (оскільки досконалий) і непорушним. Його сутність недоступна чуттєвому сприйняттю. Виходячи з того, що “все володіє Розумом і, на додаток, безкінечно”, Ксенофан, як зазначав Цицерон, неминуче мав прийти до висновку, що “все є Бог” [450, с. 69], тобто Бог тотожний Космосу, “зростається” зі світом.

Ідея чистого Бога була перемогою монізму над дуалізмом, монотеїзму над політеїзмом, але цей монотеїзм ще не став духовним і однаковою мірою міг вилитися як у пантеїзм, так і в теїзм. Здійснивши теоретичне обґрунтування монотеїзму, Ксенофан у своїй онтології, пов’язаній з традицією орфізму, наближався саме до пантеїзму.

Учень Ксенофана, теж колишній піфагорієць, **Парменід із Елеї** (рим. Велія) (бл. 540-478), як фактичний творець елеатської філософії, витлумачує теологічне вчення свого вчителя в догматичній формі, що стала прототипом пантеїстичної системи. Геніальний мислитель на високому рівні абстракції розвиває поняття єдиного Бога в поняття єдиного буття.



В істинному світі, вважає Парменід, відсутній дуалізм, – “є (тільки – *l.M.*) буття, а небуття зовсім немає”, оскільки “небуття ні пізнати... не зможеш, ні в слові виразити” [25, с. 295]. Тобто, існує лише те, що можна мислити й виразити словами – “одне й те ж є думка і те, про що думка існує” [25, с. 295]. Небуття ж не існує, тому що сама думка про небуття перетворює його на буття як предмет думки.

Отже, предметом думки в елеатів виступає сама думка, а не природа. Парменід перший ототожнює Суте (Ὄν) з Єдиним (Ἔν), вважаючи його безперервним (бо розділити могло б лише небуття-пустота) і тотожним Богові. Виходячи з того, що під Сутим у Греції розумілося неодмінно існуюче вічно, Парменід прагне сформулювати ознаки єдиного чистого буття (істинно Сутого) – воно має бути ненародженим, невмирущим, цілим, однорідним, непорушним і досконалим [446, с. 296]. При цьому абсолютизована абстракція буття перетворюється на потойбічну сутність.

Виклад свого розуміння істинного умоспоглядального світу (що “є”), достовірне знання (ἐπιστήμη) про який дає лише діяльність розуму (λογος’α), Парменід доповнює картиною цього, “феноменального” світу (що “не є”), стосовно якого на основі даних відчуттів існує помилкова думка (δόξα). Цей “ілюзорний” світ складається з двох частин (“видимої” і “невидимої”), має протилежні початки (“тепло” як Суте – Деміург і “холод” – як не-суте), перебуває в рухові, складається з безлічі змінних предметів і не володіє сутністю. Сила необхідності (ανάγκη) створює небо, управляє його рухом і долею душ. “Доля (Ἐπιρρέμνη) ж, Правда (Δίκη), Провидіння (Πρόνοια) і Творець (Δημιουργός) світу тотожні” [25, с. 294]. Неважко помітити, що в космологічному вченні (як і в ученні про переселення душ) елеатів відчутний вплив піфагореїзму й орфізму.

Прагнучи дати пояснення звичній думці людини про цей “примарний” світ явищ, мислитель вважав, що вона зумовлена змішуванням буття з небуттям, а відтак оголошував недійсною фізичну картину світу. Цим він окреслює контури вчення про два світи, яке знайде глибше обґрунтування в платонізмі та християнстві. Все це свідчить про безпідставність культивованої в радянській науці думки, що “вчення Парменіда є абстрактний раціоналістичний матеріалізм” [196, с. 69-70].

На протигагу елеатському вченню про незмінність і непорушність сутого, близький за поглядами до іонійців **Геракліт із Ефеса** (бл. 544-483), глава маловивченої філософської школи в його рідному місті, формулює концепцію загальної плинності й постійної змінюваності всіх речей, схилившись, таким чином, до релятивізму. Щоправда, “постулат” про те, що “матеріалізм Геракліта є подальшим розвитком матеріалізму мілетців” [139, с. 55], є надуманим в обох його частинах, оскільки мислитель виступає як гілозоїстичний пантеїст.

Геракліт подає масштабну картину зіткнення і гармонійного поєднання протилежностей, ніби упереджуючи цим висновки Гегеля. Так, якщо, за Парменідом, істина полягає в бутті, яке завжди тотожне собі й ніколи не відбувається, істина, на думку Геракліта, полягає в процесі, що не припиняється, що виражає релятивістський принцип – “все тече” (πάντα ρεῖ). Акцентуючи увагу на взаємопереході стихій, нащадок царського роду Кодридів убачає субстанцію, генетичний початок і есхатологічний кінець усього сутого в вогні – “все змінюється на вогонь (πῦρ), і вогонь – на все” [25, с. 275]. Цей вогонь періодично витворює з себе Всесвіт як своє тіло й оживлює як свою душу, щоб знову поглинути його і через вивітрювання матеріального повернутися до самого себе. Правдою світу постає боротьба (πολεμος), і ця правда тотожна Зевсу.

“Темний” філософ із Ефеса вважає, що все, сприйняте нами, “є” і “не є”, тобто складає “суміш” буття з небуттям (“буванням”). Буття й небуття для нього – одне й те ж і не одне й те ж. При цьому він розглядає вищий принцип становлення, першооснову світу (αρχή) то як світовий вогонь, то як світовий Розум, що становить внутрішню структуру вогню. Мислитель підкреслює, що “вічний вогонь, який здійснює кругооберт, є Бог, Доля ж – Логос (Λόγος, Розум), котрий творить суте з протилежних прагнень” [25, с. 275]. Логосу підпорядковується і людська душа (ψυχή). Отже, те, що для почуттів виступає як вогонь, для розуму є логос, розумне слово. Логос у Геракліта є закон природи, Єдине, до якого зводиться “все”, світовий порядок – Космос (κοσμος), котрий не тільки панує у Всесвіті і втілюється в ньому, але й ототожнюється з самою природою світу, з його стихією – “вічно живим” божественним вогнем.



Зазначаючи, що “все відбувається за визначенням долі, остання ж тотожна Необхідності (Ανάγκη)”, Геракліт оголошує “сутністю Долі Логос, який пронизує субстанцію Всесвіту” [25, с. 275-276]. Логос, на його думку, пронизує також свідомість і душу (ψυχή), що знаходиться в полоні тіла. Звідси цінність душі визначається кількістю наявного в ній вогню – “сяюча, суха душа наймудріша і найкраща” [25, с. 278]. Таким чином, загальна розумність Логоса зумовлює і загальну розумність індивідуальної свідомості.

Геракліт сприймався сучасниками як філософ, що “плаче”, гостро відчуваючи свою самотність. Його похмура і загадкова постать була пов’язана з глибоким усвідомленням суєтності людського життя. Подібно Соломону він вважав тлінним усе, крім пізнання Розуму, який править світом. Проте найпрекрасніша вселенська гармонія, у вченні про яку відчувається вплив на Геракліта ідей піфагореїзму та орфізму, є таємницею і сповна доступна лише Богові. “Для Бога все прекрасне, добре і справедливе, а люди одне сприйняли як справедливе, інше – як несправдливе” [25, с. 276].

Незважаючи на те, що загальний закон божественного Розуму діє вічно і все здійснюється за його волею, основна частина людства ніколи не чула про Логоса або, чуючи вічне Слово, не розуміє його. “Хоча Логос властивий усім, більшість живе так, ніби (кожний) має своє особливе розуміння” [25, с. 280]. Довіряючи переважно оманливому чуттєвому сприйняттю, люди діють згідно зі своїми поглядами, тоді як слід підкорятися загальному світовому закону. Саме “у філософії Геракліт бачив одкровення цього прихованого змісту, і вона отримує у нього глибоке релігійне значення” [416, с. 65].

Отже, Геракліт-філософ водночас був богословом, глибоким релігійним мислителем, містиком особливого роду, котрий своїм упередженням євангельських ідей (див.: Іоан. 1, 1), вірою в божественну природу душі, відплату після смерті зарекомендував себе як один із філософських “предтеч” богоодкровенної релігії. Щоправда, на його прикладі видно і залежність стародавньої філософії від “мудрості” містерій. Підтримуючи віру в переселення душ та сподіваючись на єднання з Божеством, Геракліт ніби дає істинне посвячення в таємниці життя і смерті. “Взагалі, стосовно релігії його погляди збігалися з поглядами Піфагора. Не пориваючи зовсім із народною вірою, він, проте, ступив на шлях такого її тлумачення, яке наближає її до монотеїзму, і в той же час відзначається етичним характером” [85, с. 61].

Суперечності між ідеями “буття” і “змінюваності”, які проявилися в попередній грецькій традиції (у елеатів і ефесців), прагне розв’язати сицилійський поет і загадковий мислитель **Емпедокл із Акраганта** (бл. 492-432). Донедавна деякі радянські дослідники вважали його “одним із представників механічного матеріалізму в античній філософії” [196, с. 87]. У дійсності ж у його першому в історії філософії еkleктичному вченні простежується незвичайна спроба поєднати містицизм і раціоналізм, умоспоглядання елеатів і емпіризм італійських лікарів, гілозоїзм іонійських філософів і одкровення піфагорійців при помітному впливові орфіків. Незважаючи на елементи скептицизму й консерватизму, Емпедокл “зберігає на все життя здатність до містичних настроїв і любовне ставлення до традиційного поетично-релігійного світорозуміння” [482, с. 33].

Як учень піфагорійців Ксенофана і Парменіда Емпедокл приймає елеатський закон збереження буття – в перефразуванні римського поета **Персія** (34-62) “ex nihilo nihil fit” (“з нічого не виникає нічого”), але, конкретизуючи його, твердить про незмінність світу в 4 “коренях усього” (ρίζματα πάντων) та констатує “змішування” і “розділення” на рівні речей. При цьому “коренями”, які в сукупності ототожнюються з Єдиним Сутим, почергово керують дві нематеріальні причини (“сили”), зображені автором у міфічно-поетичній формі як Любов чи Дружба (Φιλότης) і Ворожнеча чи Ненависть (Νεῖκος). Цим він уперше намагається розрізнити рухаючий принцип (“силу”) і пасивний принцип (“речовину”). Сам же первісний світ постає в Емпедокла у вигляді кулі, що, як нерозрізнювана єдність, є благим Богом.

Не в змозі остаточно порвати з гілозоїзмом, Емпедокл вважає всі стихії або живими, або такими, що “відчувають” – “у всьому є розумності частина і думки” [25, с. 307], причому остання постає як єдиний Дух (Ум), подібний надчуттєвому Богові Ксенофана. Цей космічний “Дух лиш один існує святий, неказаний од віку”, що “Думками швидкими оббігає всю світобудову” [25, с. 308]. Оскільки ж людські знання є недосконалими, “Божество недоступне ні зорові нашого ока, ні дотикові наших рук” [25, с. 307]. До нього й має повернутися душа.



Мистицизм пронизує всю фантастичну космогонію Емпедокла. Цілитель і мандрівний релігійний проповідник, чудотворець і теософ, котрий видавав свої споглядальні побудови за одкровення зверху і претендував на надчуттєву пошану, він дотримується орфіко-піфагорійського вчення про безсмертя душі, метемпсихоз і моральне очищення як умову спасіння (повернення душі до богів), хоча, подібно своїм попередникам, мислитель теж не проводить чіткої межі між духовним і тілесним.

Лінію Емпедокла на примирення начал іонійської та елейської шкіл продовжив основоположник Афінійської філософської школи **Анаксагор із Клазомен** (бл. 500-428). Виходячи з означеного принципу елеатів, за яким “ніщо не виникає з небуття” [25, с. 308], він, проте, заперечував їхнє положення про незмінність сутого. При цьому з метою пояснення всієї різноманітності явищ Анаксагор фактично стає на позиції плюралізму, приймаючи необмежену кількість різних за видом (ідеєю) і безкінечно ділимих першочастинок – “насінин” (σπέρματα) чи “речей” (χρήματα), котрі Арістотель пізніше назвав “подібнчастковими” (ομοιομερή). Тобто, на відміну від Парменіда, він висунув тезу, що буття не єдине (ἓν), а багаточисельне (πολλά). Оскільки “гомеомерії”, за Анаксагором, виступають носіями якісної визначеності, “у всьому є доля всього” і “чого в кожній окремій речі є найбільше, тим вона з найбільш ясною розрізнюваністю була і є” [446, с. 515].

На цій підставі деякі радянські вчені вважали Анаксагора матеріалістом і атеїстом [196, с. 91, 93]. У нього дійсно все постає з гомеомерій як сутого, але сутого в можливості, а не в дійсності. Спочатку, вважав мислитель, пасивні першочастинки становили непорушну первісну суміш, із стану якої їх вивів (але не створив) божественний Дух чи Ум (Νοῦς), як рушійна сила, як духовний принцип влаштування Всесвіту (Цілого). Проте, на відміну від гераклітового Логоса, Нус не перебуває в єдності зі світом. “Ум, незалежний і ні з чим не змішаний (відокремлений від усього – *l.M.*), все впорядковує, пронизуючи всі речі” [331, с. 455], та виступає початком життя. Тобто, світовий “Ум (= Дух) є Бог” [446, с. 519].

Щоправда, Дух Анаксагора не позбавлений остаточно тілесності. “Він – найтонша і найчистіша з усіх речей” [25, с. 312]. І все ж мислитель уже розрізняє духовне й матеріальне, розглядаючи “Нус” як єдину у своєму роді мислячу силу, завдяки якій Всесвіт рухається, пізнається, в ньому панує доцільний порядок. До того ж усі живі істоти беруть відому участь у житті первісного духа (πνεύμα), оскільки “над усім, що тільки має душу... панує Ум” [25, с. 312]. У людини ця участь у житті світового Ума перетворюється в здатність мислення, яке дає їй змогу пізнати істину, що виходить за межі чуттєвого сприйняття.

Анаксагорові властиве релігійне почуття, викликане захопленням красою і досконалістю Космосу. Звичайно, його Ум не був особистісним Божеством у душі християнського монотеїзму, але все ж це – крок у напрямку до ідеї єдиного Бога. Афіняни кинули мислителя до в'язниці “як такого, що протягує якесь нове переконання про Бога” [446, с. 507]. Але, вірячи в безсмертя душі й потойбічне життя, він у відповідь на докір, що йому байдужа Батьківщина, за свідченням Діогена із Лаєрти (рубіж II-III ст.), зауважив: “Зовсім ні; мені ще й як є справа до Батьківщини! – і показав на небо” [130, с. 105].



Парфенон. Афіни

Таким чином, намагаючись з'ясувати початки речей, перші грецькі філософи (досократики) мали на увазі субстанційні основи, те, з чого речі виникають. Такою сутністю виступали “Боговода” Фалеса, “Вогнелогос” Геракліта, “Речочисло” Піфагора, “Космобог” Ксенофана та інші поняття, що відображали релігійно-філософські шукання античних мислителів. Існування Душі, богів і демонів не заперечував навіть **Демокріт із Абдери** (бл. 460-360), найпослідовніший з матеріалістів (щоправда, майже проігнорований Платоном), хоча він і вважав, що боги складаються з атомів. Взагалі ж, аналізуючи атомізм, “ми стикаємося вперше з чистим матеріалізмом, в усій його убогості і неспроможності”



[417, с. 335]. Подібним чином пізніше вчив і **Епікур із Самоса** (341-270) [272], який у 306 до н.е. заснував в Афінах філософську школу, що отримала назву “Сад”, і вчення якого орієнтувало передусім на отримання задоволення (ἡδονή). М.Т. Ціцерон з приводу “оригінальності” Епікура говорив, що останній “поливав свої садочки” з джерела Демокріта [450, с. 98].

2.1.3. ЗЛЕТ ФІЛОСОФІЇ. У II пол. V ст. до н.е. грецька мудрість наблизилася до кульмінаційного пункту свого розвитку. Слухач школи Анаксагора, **Сократ із Алопеки** (в Аттиці) (469-399), вважаючи, на противагу “фізікам”, що космологічні проблеми є марні й недоступні для пізнання, відмовляється від “зовнішньої” філософії і, в боротьбі з руйнівним впливом *софістики*, обмежується філософією етики, котру розглядає як єдино цінну для людини. І хоча сам він нічого не писав, але широкою пропагандою своїх поглядів, про які можна судити насамперед із свідчень його учнів Платона і **Ксенофонта з Афін** (бл. 440 – після 355), “перший звів філософію з неба, поселив у містах, ввів у будинки і змусив міркувати про життя і звичаї, про добро і зло” [451, с. 326]. Його кредом став вислів мудреця Хілона: “Пізнай самого себе” (γνῶθι σεαυτόν).

Поставивши в центр уваги проблему суб’єкта-людини, необхідність перебудови її життя на розумних засадах та керуючись думкою про тотожність правильного знання і доброчесності, Сократ вважав, що ніхто не є злим з доброї волі, а лише через неусвідомлення зла. Тому, набувши істинного (загального, понятійного) знання (επιστήμη), кожен може стати добрим. Визнання ж розуму основою морального життя зорієнтувало Сократа на усвідомлення буття божественного творця і повелителя світу. “Бог, великі діяння якого ми бачимо, залишається незвіданим для нас, коли він править Всесвітом” [237, с. 130]. За аналогією з людською душею, Бог мислився як Дух, Ум (Νοῦς), до якого й слід прагнути людині. Так, завдяки думці, що істинна мораль має виходити з визнання духовного начала в природі (Бог) і в людині (душа), етика Сократа переростала в теологію. Ось чому у відомому сенсі “вся мудрість Сократа є не що інше, як визнання мудрості божественної” [416, с. 164]. Це ніби підтверджувало приписувану Сократу думку: “Я знаю, що я нічого не знаю” [454, с. 224].

Мислитель до смерті залишився відданим своїй справі, на яку дивився як на божественну місію. Терпляче зносячи огидливі інсинуації, Сократ керувався глибокою благочестивою вірою в те, що він за божественною вказівкою, як оголосив дельфійський оракул, покликаний до серйозного самопізнання і виправлення себе самого і своїх громадян. “А робити це... доручено мені Богом і в пророцтвах, і в сновидіннях, і взагалі всіма способами, якими коли-небудь ще проявлялося божественне передвизначення і доручало що-небудь виконувати людині”, – заявляв мудрець [331, с. 103].

Розвиваючи ідеї про Промисел чи Провидіння, Сократ рухався в напрямку до монотеїзму. І хоча формально він не поривав з існуючими віросповідними формами, але своїм раціоналізмом підривав їх. Тому вже його вчення про “δαίμόνιον” – “внутрішній голос” (совість, розум), що мав божественне походження і “застерігав” мислителя від невірних вчинків, був незвичним для сучасників і став приводом для засудження явно невинного Сократа до смерті, формально за те, що він “вводить нові божества” [130, с. 116]. Відповідь філософа суддям, що він не боїться смерті, оскільки “неправильна думка всіх тих, хто вважає, ніби смерть – це зло... смерть – це благо!” [331, с. 110-111] немовби упреджувала пізнішу ідею неоплатоніків.

У незвичайній постаті цього народного мудреця, який навіть ціною життя не захотів кинути виділений йому Богом пост, поєдналися велич і чистота, серйозний філософський інтерес і глибокий та щирий релігійно-моральний настрій, що високо підносилися над утилітарною мораллю і викликали захоплення його численних учнів, які стали засновниками так званих “сократівських” шкіл (Кіносарг, кіренська, мегарська, елідо-еритрейська). Смерть Сократа за істину освятила його, стала вищим торжеством його справи. “Сократ – це особистість, яку завдяки її внутрішній самосвідомості й релігійно обґрунтованій силі переконання слід розглядати як своєрідно нове явище в античному світі, як предтечу і провісника християнства” [364, с. 17]. Ключова постать грецької філософії – Сократ, який зупинився на межі, за якою починався ідеалізм його найздібнішого учня – Платона.

Мотивом учення **Платона (Арістокла) з Афін** (427-347) теж стала етична потреба досягти істинної доброчесності за допомогою істинного знання. Не випадково в центрі його діалогів стоїть особистість



Сократа. Оскільки саме в поняттях, робив висновок Платон на основі поглядів учителя, полягає істинне пізнання, то останнє має бути пізнанням справжнього буття. Буття Платона своєю незмінністю, непорушністю й вічністю схоже на буття Парменіда, проте є не єдиним, а суто духовною множинністю, органічними елементами якої виступають “види” (εἶδος) або “ідеї” (ἰδέα), що їх Платон вважав ніби формами речей і ототожнював з родовими поняттями. Це саме ті загальні родові поняття, що пізніше, в період схоластики, називатимуться “універсаліями” (universaliae).

Мислитель зауважував, що “істинне буття – це деякі умоспоглядальні ідеї” [332, с. 364], вчення про які становило серцевину його онтології. Саме в ідеях пізнається неперехідна сутність (οὐσία) речей. Кожна ідея безвідносна й самототожна, “не знає ні народження, ні загибелі, ні зростання, ні збіднення” [332, с. 142]. Нічого нізвідки не сприймаючи і ні в що не переходячи, вона є “буттям-у-собі”.

Таким чином, загальні поняття, абстракції набувають у Платона метафізичного значення й перетворюються в самостійні, об’єктивно існуючі надчуттєві сутності. Вони є планом, за яким розвивається все існуюче. Але їх неможливо виявити в природі. “Речі можна бачити, але не мислити, ідеї ж, навпаки, можна мислити, але не бачити” [333, с. 314]. Тобто, речі є предметом чуттєвого сприйняття, а ідеї пізнаються шляхом розумного мислення. Згодом ці “ідеї” склали у Платона той особливий умоспоглядальний ідеальний (“потойбічний”) світ (“світ Парменіда”) як дійсний і реальний, якому протистоїть видимий, похідний і тимчасовий “Гераклітів світ” явищ і чуттєвих речей. Обґрунтовуючи теорію двох світів, Платон зауважував: “Перш за все слід розрізнити ось які дві речі: те, що завжди існує і ніколи не відбувається, і те, що завжди відбувається, але ніколи не існує” [333, с. 469].

Як бачимо, реально, за Платоном, існують не чуттєві предмети, а їх умоглядні сутності чи форми. Ідеї і є справжні сутності. Тому саме в ідеях слід шукати причини світу явищ. Проте ідеї, як нерухомі, беруть участь у рухові лише як цілі, до яких прагнуть речі. У цьому плані вони складають відповідну ієрархію, яку згодом Платон під впливом піфагореїзму намагатиметься систематизувати на числовій основі, а геометрію розглядатиме як пропедевтику до вивчення філософії. І навіть над входом заснованої Платоном Академії (бл. 387 до н.е. – 529 н.е.) був зроблений напис: “Негеометр нехай не входить!” Не випадково Б. Рассел (1872-1970) зазначав: “Те, що видається платонізмом, коли його проаналізувати, виявляється за своєю суті піфагорійством” [333, с. 636, прим.; 367, с. 45].

На вершині піраміди ідей розташовується ідея *Блага* чи Добра, ідея ідей, остання, досконала й незмінна ціль, якій підпорядковуються всі інші ідеї. “Ідея Блага – ось найважливіше знання” [333, с. 311]. Вона стоїть навіть вище за буття й пізнання, уподібнюючись сонцю, що всьому надає можливість бачити й бути видимим. На думку мислителя, “речі, що пізнаються, можуть пізнаватися лише завдяки Благу; воно ж дає їм буття й існування, перевищуючи його гідністю й силою” [333, с. 317].

Світовий порядок є доцільним, оскільки все прагне до благої цілі, яка відповідає всім вимогам доброчесності. При цьому телеологія Платона пов’язується з теологією, оскільки Благо ототожнюється з Божеством чи, правильніше, ідея Блага складає сутність Божества. Пізнаючи Благо, все прагне пізнати єдиного Бога. Так “Бог... складає початок, кінець і середину всього сутого” [334, с. 189]. Це – кульмінаційний пункт філософії Платона. Тому “його символічно-міфічний спосіб характеризувати сутність цієї ідеї змушує бачити в ньому протягом багатьох століть попередника християнського вчення” [59, с. 74].

Буттєво-світловим породженням Бога як вищої моральної єдності, тотожної Єдиному “Парменіда”, виступає світовий Розум, який втілюється в Космосі і якому належить ім’я *Ума* (Νοῦς): “Ум більше споріднений Благу і більше подібний йому” [333, с. 25]. Позбуваючись анаксагорівського натуралізму, Платон розглядає Ум як досконалий, творчий дух, як причину, за допомогою якої можна пояснити доцільність. Але, на відміну від Блага, чистий Ум є діленим (розділене буттям Єдине). Поєднуючи за його допомогою ідею Блага зі світом, Платон стверджує, що “Ум у нас – цар неба і землі”, “Ум влаштує все” [333, с. 33].

Хоча ідеї є у Платона засобом побудови органічної картини світу (Космосу), їм, як і анаксагорівському Уму, не вистачає творчої сили. Не задовольняючись цим, Платон втілює безособистісну



ідею Блага в особистісному, персоніфікованому, свідомому Богові-Творцеві (Δημιουργός), “архітекторові” і правителеві світу, який через свою доброту “побажав, щоб усі речі стали як можна більш подібними йому самому” [333, с. 470]. Знаходячись між світом ідей і світом речей, Деміург-Ум споглядає (але не створює) ідеї як зразки, відповідно до яких він творить видимий Всесвіт (Κόσμος). Отже, своїм буттям речі зобов’язані лише причетності до ідей. Бог же виступає “мірою всіх речей” [333, с. 190].

Існуюча недосконалість чуттєвого буття пояснюється тим, що чуттєвий світ причетний не лише сутому, але й несутому. Тобто, поряд з ідеями, як носіями причинності, початком світобудови виступає також “матерія”, як носій природної необхідності. Цю матерію Платон ототожнює з вічним пустим простором (χώρα, τόπος), що є “незримий, безформний, всесприймаючий” [333, с. 492], здатний дати місце всьому, що перебуває в процесі становлення. Простір, вічний Космос Платона, постає як своєрідний *regretuum mobile*. Це “те, в чому” речі, а не “те, з чого” вони. Сприймаючи загальні форми і стаючи, таким чином, оформленою, “матерія-простір” при цьому роздрібнює єдність кожної з ідей на множинність чуттєвих речей, тобто на одиничне.

У результаті видимий світ явищ і чуттєвих речей виступає як суміш, як єдність протилежностей – невидимого світу надчуттєвих активних ідей як істинно сутого (όν) буття, і простору чи безформної “матерії-в-собі”, тобто несутого (μή όν), небуття, – і мається на увазі як бування (υένεσις) чи “буття, що здається”. Речі – це тіні, копії ідей, їх ехо, бліде відображення, їх чуттєві подоби до наслідування (μίμесиς). Вони становлять світ постійної генези й постійної загибелі. “Там усе виникає на час (короткий – *Ι.Μ.*), а гине назавжди” [475, с. 253]. Оперуючи ж сучасними поняттями, можна сказати, що речі – це феномени, тоді як ідеї – ноумени.

Утілюючись у матерії, ідеї здатні дати лише структуру та форму, але вони такі ж нежиттєві, як і матерія, що може надати тілесне і просторове втілення структурі. Все це зумовлює необхідність посередницької ланки між єдиним світом ідей і множинним світом речей. Нею постає нематеріальна світова Душа (Ψυχή) чи Душа Космосу як саморухаюче начало і водночас джерело руху й життя, свідомості й пізнання. Платон стверджує, що розташована в Космосі “Душа ненароджувана і безсмертна” [332, с. 181]. Поєднуючи два світи (ідеальний і тілесний), Душа змушує речі наслідувати ідеї, а ідеї – бути присутніми в речах. Поряд з Єдиним (Благом) і Умом Душа складає три основні онтологічні субстанції (тріаду), зародок учення Платона про які набуде подальшого розвитку в неоплатонізмі.

На думку Платона, “Бог створив Душу першою”, потім “влаштував Ум у Душі, а Душу – у Тілі і, таким чином, побудував Всесвіт” [333, с. 474, 471], де Ум виступає як одна із здібностей Душі. У результаті видимий Космос виступає як опредметнення Бога в матерії, як перетворення фізичного світу в єдиний живий організм, наділений Умом і невидимою Душею, котра поділяється на частини – душі космічних небесних тіл (“видимі боги”). Вважаючи, що в “Тімеї” (Tim.) зображена драма виникнення світу, Р. Штайнер дає цікаве тлумачення діалогу: “Отець створив світ із світового Тіла і Світової Душі. Гармонійно, в досконалих пропорціях, змішав Він стихії, які виникли, коли Він, “вилити” Себе у світ, пожертвував власним окремим буттям. Через це створилося Світове Тіло. І на цьому Світовому Тілі *хрестоподібно* розпростерта Світова Душа. Вона є божественне у світі. Вона прийняла хресну смерть, щоб світ міг існувати” [473, с. 53].

Завдяки посередництву Душі в світ вноситься порядок, розум, здатність уявлення і мислення розумних істот. А з усіх живих істот самостійний інтерес для Платона становить лише людина, що поєднує в собі матеріальне тіло і душу. Остання за своєю сутністю подібна Світовій Душі [333, с. 35, 482, 515] як її образ і витікання, і складається з трьох частин (розум, воля, почуття). Відстоюючи безсмертя не лише світової, а й індивідуальних душ [333, с. 392], Платон, щоправда, підкреслює, що якість останніх нижча, ніж якість Душі Космосу, оскільки індивідуальні душі є сумішшю частини безсмертної, божественної (як зверненої до ідей) та частин смертних, обдарованих чуттєвістю.

Водночас у Платона спостерігається зближення нематеріальної субстанційності ідеї життя та життєвої активності Душі, яка від початку бере участь у цій ідеї. І хоча рухома душа лише причетна незмінному буттю, але, не будучи тотожна йому, вона прагне до пізнання та досягнення ідеї Блага як



єдиної умови щасливого життя. Так, поєднані з ученням про ідеї, насамперед із моральною ідеєю Бога, міфи про Душу були включені в ідеальну картину телеологічно влаштованого Космосу. “Релігійне переконання в спорідненому зв’язку і єднанні з Богом морального людського духу – ось той пункт, де вчення філософа Платона про душу і її безсмертя отримали своє остаточне завершення” [364, с. 23].

До започаткованої Сократом ідеї про індивідуальне безсмертя душ і їх єднання з Богом Платон підходить через свою гносеологію, яка ґрунтується на вірі в передіснування і післяіснування душ. На основі орфіко-піфагорійського вчення про “метемпсихоз” мислитель розвиває думку, що небу ми належали до народження, будемо йому належати і після смерті. Він вважає, що Бог “виділив кількість душ, рівну числу зірок, і розподілив їх по одній між зірками” [333, с. 482]. Саме там, у занебесній далечині, душі своєю надчуттєвою, спорідненою з вищим буттям частиною, могли споглядати ідеї.

Але тягар чуттєвості не завжди дає змогу душі достатньою мірою насититися цим спогляданням. Така душа падає в світ речей, де вселяється в те чи інше тіло, якість якого залежить від міри її попереднього прилучення до вищого буття. Оскільки ж за своєю істинною сутністю душа належить надчуттєвому світові, земне життя має смисл і ціну лише як приготування до повернення в однорідний їй світ, що є кінцевою метою її бажань. Адже “до Блага прагне будь-яка душа, і заради нього все здійснює” [333, с. 312]. Щоправда, отримавши свої нерозумні елементи в результаті проґрішення, через поєднання з тілом, душа тепер має пройти очищення, зректися всього земного.

Очищення здійснюється шляхом “переселень” та через відплату в потойбічному у світі. Але воно можливе і в процесі пізнання істини, прагнення душі до мудрості (σοφία). Перебуваючи в земному тілі, душа забуває про свою небесну Батьківщину і живиться чуттєвим сприйняттям. Щоправда, вона має й істинне знання, проте його ще треба пробудити. Тому Платон вважає, що “знання – це пригадування” [332, с. 59]. Подібна здатність душі до пригадування (ανάμνησις) ідей, які вона споглядала в попередньому бутті, стимулюється сприйняттям нею відповідних явищ і речей чуттєвого світу як відображень ідей у природі. Тому “коли хто-небудь дивиться на тутешню красу, пригадуючи при цьому красу істинну, він окрилюється, а, окрилившись, прагне злетіти” [332, с. 185].

Саме у зв’язку з цим Платон присвячує стільки натхненних сторінок Еросу (Έρως). Якщо для більшості людей “Ерос – це завжди любов”, через яку одна істота притягується до іншої і яка на нижчому рівні (чуттєва любов) веде до продовження роду, то для істинного філософа (φίλοσοφος) Ерос означає “бажання блага і щастя” [332, с. 129, 136], прагнення до повноти буття в надчуттєвому світі. Через таку любов уся різноманітність і множинність речей, на які розпалася божественна єдність, тепер прагне повернутися назад до єдності, до гармонії. Це вище з’явлення Ероса в душах (духовна, “платонічна” любов) теж спонукає до народження, але вже в безсмерті, а не в смертному “буванні”.

Ерос – не Бог, але дещо божественне, що приводить людину до Бога. Пронизуючи подібно Світовій Душі Космос і виступаючи як посередник між земним і божественним, Ерос знімає межу між цими двома світами, вселяє в душу бажання вознестися з запалом закоханого на небо, прилучитися до ідеї всього сутого. Враховуючи те, що світ перебуває в стані зла і є скоріше затемненням, ніж одкровенням Бога, істинним покликанням філософа є втеча від світу ще до своєї фізичної смерті. Пригадати світ ідей зможе лише той, хто “стоїть поза людською суєтністю і звернений до божественного” [332, с. 185]. Тут Ерос виступає як особливий стан містичного ентузіазму, входячи до якого душа справжнього філософа як і під час містерій переживає вище шаленство, почуття несамовитості й екстазу, що породжують у неї бажання негайно перейти у світ вічних, істинних сутностей.

Оскільки істинне пізнання можливе лише після зречення душею тіла як своєї в’язниці, для філософа, який культивує розум, Ерос означає прагнення до пізнання, а заради нього – до смерті. Тому “ті, що справді присвятили себе філософії, зайняті в дійсності тільки одним – помиранням і смертю”, будучи “перед смертю сповнені бадьорості і надії набути за могилою найбільшого блага” [332, с. 21]. Вивільнені з тіла, душі померлих праведників попадають в ідеальний світ, на свої зірки, де вони знову ведуть блаженне життя серед богів.



Таким чином, намагання смертного здійснитися до безсмертя розглядається Платоном як синтез любові й пізнання, коли сходження від тілесної любові до духовної означає також перехід від сприйняття одиничного, чуттєвого до споглядання загального, нечуттєвого. Оскільки ж знання, за Сократом, невіддільне від добродетності, головне для Платона – пізнання моральних норм, а не достовірне знання про явища природи, зображувані ним у фантастичному вигляді. Адже “втеча (від світу – *I.M.*) – це посилене уподібнення Богові, а уподібнитися Богові – значить стати розумно справедливим і розумно благочестивим” [332, с. 270]. Отже, метафізика Платона цілком підпорядковується етиці, яка набуває теологічної форми. Поєднуючи в метафізиці й етиці інтелектуальне та моральне розуміння світу, Платон заклав початок спекулятивної теології.

Пов'язуючи добродетель із богошануванням, Платон вважав, що традиційна віра й міфологія необхідні для мас, хоча й потребують філософського очищення. Власне, релігія Платона може бути розглянута як “філософський монотеїзм, для якого Божество збігається з ідеєю Добра, віра в Провидіння – з переконанням, що світ – творіння розуму й відображення ідей, а богошанування збігається з добродетельністю і пізнанням” [449, с. 149]. Щоправда, Платон часто використовує міфологізування, що іноді переростає в містику, але частіше воно є засобом для полегшення викладу його досить складного, еволюціонуючого й остаточно не систематизованого вчення, яке в цілому склало “поворотний пункт між античним і християнським методами мислення” [364, с. 32].

Платон на цілі тисячоліття утвердив себе як один із найбільших мислителів в історії людства, який нерідко був оточений німбом благочестивого вшанування й мав високий авторитет навіть у патристиці. Не випадково про нього створена неосяжна література. Його філософська система стала прообразом усіх наступних систем ідеалізму, котрий став “головним напрямком грецької філософії”, на тлі якого матеріалізм виступає лише як “швидкоплинна бокова течія” [85, с. 151]. Надалі вчення Платона стає об'єктом дослідження й коментування представниками заснованої ним школи – Академії (бл. 387 до н.е. – 529 н.е.).

Учень Платона, **Арістотель із Стагіри** (384-322), прагнув перетворити сократо-платонівську філософію пізнання в теорію, що пояснює світ явищ. Він одним із перших наголосив на недостатності вчення про ідеї для витлумачення емпіричної дійсності. Зокрема, Стагірит вважав, що замість пояснення світу теорія ідей виступає його безплідним подвоєнням. Адже в даній ситуації сутність відривається від того, сутністю чого вона є. При цьому в ідеї не вкладається ніякого нового змісту, якого б не було в речах. “Слабкість Платона, як і його велич, полягає саме в його теорії двох світів; основна ж думка Арістотеля та, що надчуттєвий світ ідей і світ речей – тотожні” [85, с. 209]. Надалі діалектику Платона Арістотель замінює логікою.

Намагаючись перетворити ідеї з трансцендентних першообразів в іманентну визначеність індивідуальних предметів, мислитель з ідей робить властиві речам (у плані їх буття) *форми* (εἶδος, μορφή). “Формою я називаю суть буття кожної речі і її першосутність” [30, с. 198]. Тому форма як субстанція (substantia) є таке загальне начало, що відповідає самостійно існуючим речам, виступає як вічна незмінна метафізична сутність (οὐσία). “Форму ніхто не створює і не народжує” [30, с. 227]. Так платонівські ідеї, як сутності, потойбічні стосовно речей, є в Арістотеля внутрішньо властивими самим речам.

Матерія (ύλη) як субстрат теж вічна, але пасивна, нежиттєва, нездатна сама по собі що-небудь із себе народити. Річ виникає в результаті того, що в матерію вноситься форма. Тому матерія і форма – це два полюси сутого, два взаємопов'язані начала, оскільки форма – суть речі (“щойність”), матерія (“перша матерія”) – матеріал (“з чого”), основа, передумова буття. При цьому матерія виступає як чиста потенція (δύναμις) речі чи її буття в можливості, тоді як форма є дійсність (ενέρχεται) цієї потенції. “Матерія є в можливості, бо може набути форму; а коли вона існує в дійсності, у неї вже є форма” [30, с. 246].

Отже, у кожному предметі між формою, як загальним, і речовиною, як особливим, існує зв'язок, де форма виступає здійсненням (εντελέχεια) того, що матерія містить у собі лише у вигляді можливості. “Матерія є можливість, форма ж – ентелехія” [30, с. 394]. Тільки форма з потенційного буття (“першої матерії”) робить буття дійсне. Тобто, дійсне буття постає як єдність матерії й форми.



Здавалося б, Арістотель у своїй онтології розкриває поняття буття як таке, що саме себе реалізує. Адже можливість і дійсність – це лише різні фази розвитку однієї і тієї ж сутності, яка поєднує в собі матерію й форму. Сутність не є простою можливістю форми або чистою дійсністю, це скоріше завдаток, матерія, що знаходиться в постійному здійсненні, а стаючи оформленою, називається “останньою матерією”. Завдяки цьому світ набуває вигляду ряду речей, де та сама одинична річ, як форма нижчої речі, водночас є матерією для вищої. Не обмежуючи суте (όν) природою (φύσις), Арістотель допускає існування надчуттєвого буття. Якщо його систему доцільного становлення знизу обмежує “перша матерія” як потенційна передумова, основа будь-якого буття (а не саме буття), де становлення відбувається в стані руху, то зверху система обмежена “чистою формою” (Божеством), котра не причетна ні до можливості (матерії), ні до руху, але сама, як цільова причина, рухає все інше. Так “арістотелівська філософія виходить за межі світу становлення, світу явищ, приводячи до Бога, як до вищої рухаючої і доцільної причини всього” [364, с. 39].

У цілому Бог виступає в мислителя як формально-рухаюча-цільова причина. Але часто ці три причини Арістотель об’єднує в одну – формальну. Форма при цьому розглядається і як рухаюча (початкова), і як цільова (кінцева) причина. Рух (κίνουον), що виникає з відношення форми й матерії, є не що інше, як здійснення можливості, й визначається мислителем у загальному вигляді як зміна взагалі – “дійсність (εγτελέχεια) існуючого в можливості... і є рух (κίνησις)” [32, с. 105]. Оскільки матерія і форма вічні, перехід із стану можливості до стану вічності не має ні початку, ні кінця. Адже “якщо завжди існує час, і рух повинен бути вічним” [32, с. 223]. Проте будь-який рух передбачає рухому матерію (початок можливості) і рухаючу форму (мету дійсності). Там, де форма стикається з матерією, там виникає рух – форма спонукає матерію рухатися по шляху до дійсності, до певної форми. Остання через поєднання з матерією знову стає рухомою. При цьому “все, що рухається, необхідно приводиться в рух чим-небудь” [32, с. 205]. Але подібний ряд причин не призвів би ні до якого закінчення, якби не існував абсолютний початок (ἀρχή) будь-якого руху. Ця вічна причина й вічний двигун (πρώτον κίνουον) є в той же час перший двигун світу.

Першодвигун світу як “вічна, непорушна і відокремлена від речей, що чуттєво сприймаються, сутність” [30, с. 311], як причина всіх рухів, є, на думку Арістотеля, вмістилищем надчуттєвих сутностей і, таким чином, виступає як Бог. У результаті онтологія й космологія Арістотеля зливаються з його теологією. Позакосмічний першодвигун як незмінний і єдиний, як зв’язок, що об’єднує всю світову систему, сам є непорушним – “існує дещо, що рухає, не будучи призведене до руху” [30, с. 309].

Як непорушне буття, Бог є безтілесним, оскільки матеріальність – це можливість переходу (тобто руху) в інше буття. А як неречовинний, він є простим і неподільним, найвищою дійсністю, лише формою, тобто Умом (Νοῦς), Духом, якому не властива можливість, потенційність. Цей вічно споглядальний Ум, на відміну від платонівського Деміурга, нічого не творить. Як вища форма світу, він просто існує сам по собі, поза світом і спричинює рух тим, що все прагне до нього як до вищої мети, до ідеалу. Тобто, Бог рухає “як предмет любові” [30, с. 309].

Отже, не Бог любить світ, а світ любить Бога. Останньому властива вища активність – інтелектуальна, яка спрямована не на природу, а на власну мислительну діяльність (θεωρία). Самодостатній, замкнутий у самому собі, Бог є абсолютною самосвідомістю, абсолютним духом, що “мислить сам себе... і мислення його є мисленням про мислення” [30, с. 316]. Так, у Богові збігаються предмет думки й думка про предмет, досягається єдність мислячого й мислимого, тотожність суб’єкта й об’єкта. І в цьому незмінному самоспогляданні (θεωρία) полягає його вічне і блаженне життя, бо “діяльність розуму – це життя” [30, с. 310].

Проте Бог – не лише в собі існуюче благо. Подібно платонівським ідеям, він має елементи трансцендентності. Звичайно, єдиний Бог Арістотеля, як і Бог Ксенофана, – безособистісний. Але, пориваючи з пантеїзмом, Стагіріт вважав, що Бог не збігається зі світом, а відокремлений від нього, поза межний йому. Мислитель ніби дає аналог теїстичної віри в Бога. “Наукове обґрунтування монотеїзму, яке з часу Ксенофана... становить основне завдання грецької філософії, з’являється тут у всій своїй закінченості, як плід найширшого її розвитку” [85, с. 226].



Незважаючи на критику платонівських ідей, Арістотель не уник дуалізму у своєму вченні про світ, де, за прикладом елеатів, піфагорійців і платоніків, протиставляється земля з її “чотирма (визначеними ще Емпедоклом) елементами” (повітря, вода, вогонь, земля) як сфера постійних змін, перетворень, народження, загибелі й недосконалого прямолінійного руху “посейбічного світу”, і сфера неба, “п’ятого елемента” – “ефіру” (αἰθήρ), “потойбічного світу”, що характеризується вічністю, досконалістю і рівномірним рухом по колу. На думку Б. Рассела, “Арістотелева метафізика – це, грубо кажучи, погляди Платона, розбавлені здоровим глуздом” [367, с. 147].

Найвищою істотою земного світу є людина, в якій матерія (тіло) поєднується з формою (душею). “Душа необхідно є сутність у розумінні форми природного тіла, що володіє в можливості життям. Сутність же (як форма) є ентелехія; отже, душа є ентелехія такого тіла” [30, с. 394], його рухоме начало, ціль. Тобто, душа є формальною, рухаючою й кінцевою причиною живої істоти.

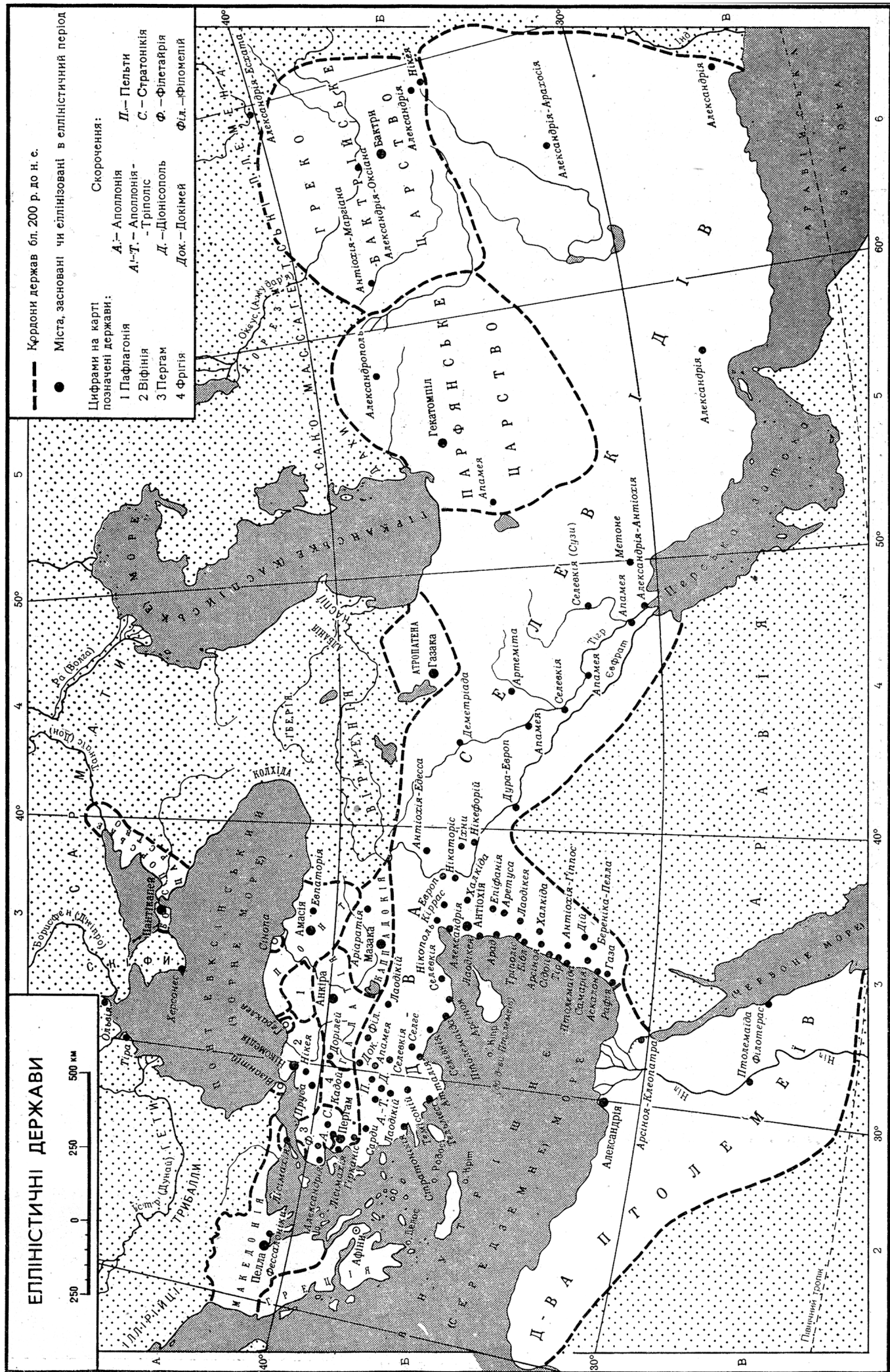
Але в душі людини, крім її нижчих частин (вегетативної і чуттєвої), що пов’язані з тілом і є носіями органічного життя, наявна також вища, божественна, розумна частина – ум (νοῦς) як чисте мислення, як духовна сутність, що привноситься ззовні й не має нічого спільного з тілом. “Що ж стосується ума, то він... не рухається... Ум же є, мабуть, дещо більш божественне й нічому не підлягає” [30, с. 386]. Розумну душу вже не можна розглядати як форму чи ентелехію тіла, бо це самостійне, божественне начало. Нематеріальний і безсмертний, ум єдиний переживає смерть тіла і здатний існувати окремо після його розпаду.

Проте Арістотель розрізняє пасивний ум (νοῦς παθητικός), який усім стає, і ум діяльний (νοῦς ποιητικός), який усе творить. Безсмертним є лише ум діяльний – “тільки існуючи окремо, він є те, що він є, і тільки це безсмертне і вічне”, тоді як пасивний ум виникає разом із тілом [30, с. 436]. Але мислення можливе тільки при взаємодії активного й пасивного ума. Коли ж другий помирає разом із тілом, перший зберігає лише здатність до мислення, до розумного життя, які ніколи не проявляються. Словом, після смерті душа має буття без життя. Отже, Арістотель не проголошує безсмертя в смислі майбутнього християнства, він лише “стверджує безсмертя душі, але не визнає потойбічного життя” [246, с. 26]. Людина тільки причетна до безсмертного, має тільки частку в Божому безсмерті.

На цій основі Арістотель розглядає моральність як набуту якість душі. На його думку, добродісною є та людина, яка прагне до мудрості (σοφία). Оскільки мудрець-філософ подібний до Бога, споглядальна діяльність якого “відзначається винятковим блаженством”, то з “людських діяльностей та, що більше за все споріднена цій (божественній – *Ι.Μ.*), приносить найбільше щастя” [33, с. 285]. У зв’язку з тим, що надчуттєві, вічні й непорушні сутності Арістотель пов’язує з Богом, саме останній є в нього предметом філософії. Ототожнюючи, слідом за Парменідом, буття і мислення, Стагіріт стверджує, що “початком науки буде Нус” [31, с. 346], розум чи логіка, яка і є “мисленням про мислення”, тобто Богом.

Строгий теоретик, Арістотель звільняє філософію від впливу народної релігії і не поділяє піфагорійсько-платонівські фантазії про переселення душ. Його власна теологія є абстрактним монотеїзмом чи формою деїзму, що виключає будь-яке втручання Божества у світовий порядок. Згодом ця теологія разом із логікою будуть широко використані християнським богослов’ям. Але віруючий не може вступити в релігійне спілкування з самозадоволеним арістотелівським Богом, який нікого не любить. Здатний лише викликати страх, цей божественний мислячий дух залишається чужим серцю людини. Релігійно налаштованій індивідуальності імпував більш м’який платонівський інтелектуалізм, тому “тепле почуття розчулення і піднесення настрою” зробили саме “платонівську філософію релігійною еллінізму й підготовчим ступенем до християнства” [364, с. 44]. Хоча вплив і значення філософії Арістотеля теж перейшли межі заснованої ним школи – Лікею (бл. 335 до н.е. – V/VI? ст. н.е.) і навіть межі тисячоліть.

Філософія Арістотеля стала ніби заповітом помираючої Еллади всім наступним поколінням. Та завдяки завойовницьким походам Александра Македонського (356-323), учня найзрілішого грецького мудреця, і внаслідок гігантського змішування народів після утворення елліністичних держав грецьке просвітництво стало панівною духовною силою всього античного світу. Тобто, “саме своїм політичним занепадом грецький світ виконав своє культурне завдання у вищому значенні цього слова” [78, с. 248].



Епліністичні держави



2.1.4. “ДОГМАТИЗАЦІЯ” ФІЛОСОФІЇ. На зміну творчому періоду філософії приходить доба переробки і пристосування до нових умов успадкованого запасу знань, перетворення його в догму (грец. δογμα – “вчення”). Стомлена тривалими теоретичними мудруваннями, грецька філософія тепер прагне набути вигляду цілісного світогляду, що давав би змогу орієнтуватися в цьому тривожному світі. Тому за умов загального розчарування і всупереч утверджуваному космополітизму “коло інтересів освіченої частини грецького суспільства звужується, замикається питаннями *приватного* життя і *приватної моралі*” [35, с. 403].

Не випадково найбільш впливовою філософською течією доби еллінізму стало вчення стоїцизму, що мало створити тверду основу для морального вдосконалення людини, надання їй щонайбільшої внутрішньої стійкості й незворушності серед водовороту подій суєтного світу. “Стоїцизм як практичне життєве світоспоглядання, що поєднувало в собі моральну силу з релігійною відданістю, був не тільки цінною заміною народних релігій, що занепали, але був також поряд із платонівською філософією найбільш важливою системою, що підготувала ґрунт для християнства” [364, с. 45]. І саме через етику філософія зближувалася тут із релігією.

Започаткований слухачем однієї з сократівських шкіл, **Зеноном із Кітіона** (бл. 336-264), який близько 300 р. до н.е. відкрив власну школу в Барвистому Портику (Στοά Ποικίλη) чи колонаді в Афінах, і систематизований його учнем **Клеанфом із Ассоса** (бл. 331-232), а також **Хрісіппом із Сол** (бл. 280-207), стоїцизм (“Рання Стоя”) згодом зближується з перипатетизмом та платонізмом і в “пом’якшеному”, еклектичному вигляді, як стоїчний платонізм (“Середня Стоя”), завдяки діяльності **Панеція з Родоса** (бл. 185-110) та **Посідонія з Апамеї** (бл. 135-51), утверджується в Римі. Оскільки від Ранньої Стої дійшли лише фрагменти, наші відомості про школу доповнюються свідченнями з творів римських стоїків (“Пізня Стоя”).

Онтологія стоїків виходила з існування єдиної, проте двонатурної субстанції, завдяки чому у тлумаченні доксографів вона “роздвоюється” на силу й матерію. “Начал у всьому сутому вони визнають два: діяльне і пасивне, – зазначає Діоген Лаертський. – Пасивне начало (πάσυχον) є без’якісна сутність, тобто речовина; а діяльне (ποιοῦν) – Розум, що в ній знаходиться, тобто Бог. Він вічний, і він творець усього, що в ній є” [130, с. 309]. При цьому Бог теж виступає фактично як тілесне начало, оскільки він “володіє матеріальною природою” [138, с. 42], хоча його матеріальність більш тонка. Бог стоїків – мінливе тіло, творчий вогонь.

Отже, стоїки не пропагують грубого матеріалізму, вони лише прагнуть перебороти дуалізм платоністичної онтології, протиставлення ідеального і матеріального. Щоправда, при цьому вони повертаються до монізму наївної іонійської традиції, який сподіваються примирити з започаткованою Сократом філософією понять (“Слова”).

Керуючись ідеями ефеського мислителя, стоїки уявляли первісну Силу вогненним (теплим) диханням (πνεῦμα), творчим вогнем (πῦρ τεχνικόν). Але доцільність і досконалість світу свідчила про те, що ця кінцева причина мала всі ознаки гераклітівського Розуму (Λόγος’α) й анаксагорівського Духу чи Ума (Νοῦς’α). На думку стоїків, загальний “Розум проникає в усі частини світу, як душа – в усі частини людини” [130, с. 310], і має в собі творчі поняття як зародки всіх речей. У результаті світобудова усвідомлюється як “жива”, одухотворена, наділена розумом істота, в якій через “симетрію” поєднуються всі елементи. Окремі душі при цьому є витіканнями загальної Душі; до неї вони мають повернутися наприкінці світового порядку.

Первісна Сила постає в пантеїстичній системі стоїцизму як Дух і Розум світу, як Провидіння (Πρόνοια) і загальний Закон, як Рок (Εἰσαρμενῆ) і Природа (Φύσις) – усі ці поняття лише з різних боків характеризують Бога. При цьому “Бог наповнює матерію як мед стільники” [25, с. 489]. У стоїків нема окремо ні Бога, ні Логоса, ні світу, а є лише один, живий і неподільний Бог. Все є Бог і Бог – у всьому.

Долю стоїки тлумачили фаталістично, у вигляді фатуму, сліпого Року. “Доля – це властива пневмі сила, яка керує світобудовою... Доля – це Розум світобудови чи Закон усього сутого в світобудові, якою керує Провидіння. ...Доля – це ланцюг причин, тобто непорушний порядок і непорушний



зв'язок" [25, с. 490]. З Долею марно сперечатися, нічиє моління не буде почуте нею, нічії страждання її не хвилюють. У цьому зв'язку Сенека наводить вислів Клеанфа: "Покірних Рок веде, непокірного тягне" (*Volentem fata ducunt, nolentem trahunt*) [383, с. 325]. Щоправда, пом'якшуючи свою позицію, деякі стоїки намагалися обґрунтувати ідею свободи волі, гармонії волі людини з волею Бога, хоча живий зміст ця ідея знайде лише в християнстві.

У своїй діяльності людина, на думку стоїків, постійно стикається з протидією "афектів" (пристрастей) як "протиприродних" рухів душі, що не підкоряються розуму. Оскільки в своїй основі вони мають неправильне людське судження про те, що слід вважати благом, а що – злом, їх необхідно викорінювати. Свобода від афектів – "апатія" – складає істинну добродетель, вище благо, гармонійне життя відповідно до природної мети (тобто Розуму, Долі тощо), як божественного установлення, котре людина не може змінити. Таким чином, кінцева мета стоїків полягала в тому, щоб "жити згідно з природою, і це те ж саме, що жити згідно з добродетеллю: сама природа веде нас до добродетелі" [130, с. 295]. Тобто, для стоїків свобода людини полягає в єдності розумного і природного, що, на їхню думку, становить сутність поняття ідеального життя. Добродетель є благо, в ній полягає блаженство.

Лише мудрець як друг богів може привести свою волю у відповідність із загальним законом природи. Сформований за образом Сократа та кініків, цей ідеал мудреця став основним пунктом стоїчного вчення. Вільний від впливу навколишнього світу, мудрець у своїх бажаннях та вчинках байдуже ставиться до всього, крім добродетелі, внаслідок чого діє так, як того вимагає розумна природа людини. А "життя щасливе, якщо воно узгоджується зі своєю природою" [372, с. 169], тобто з Логосом. Саме від стоїків вийшла теза про свободу як пізнану необхідність. Девізом етики стоїків було швидше терпіння, ніж надія. Оскільки Логос тотожний Богу стоїків, "голос природи був для них голосом Божим" [426, с. 271]. Отже, лише підкоряючись Богу, людина знаходить свободу. Стоїчний мудрець стає втіленням розумом, який вирізняється терпимістю і стриманістю, а його щастя полягає в тому, що він узагалі не бажає ніякого щастя.

Індивідуалізм мудреця компенсується в стоїцизмі космополітичною ідеєю про зв'язок і спорідненість усіх людей – громадян світу – як рівних перед розумом. Тут уперше висловлена думка про загальне братство людей як членів Божого тіла. Подібний універсалізм дозволяв стоїцизму готувати "ґрунт для християнської ідеї загального царства Божого" [364, с. 52].

Пізній стоїцизм (I-II ст.) остаточно перетворюється на моралізуючу, напівофіційну філософію світової Римської держави, в якій, поряд з посиленням тенденцій містицизму й сакралізації, відбилися щирі й благородні переконання Античності. Його найвідоміші представники – високий урядовець **Луцій Анней Сенека** (бл. 4 до н.е. – 65 н.е.), колишній раб, грек за походженням, **Епіктет із Гієраполіса** (бл. 50-138) та імператор **Марк Аврелій Антонін** (121-180), – відчуваючи невідповідність між тим, що є, і тим, що має бути, песимістично оцінювали власні сили людини і водночас висловлювали глибокі почуття надії на божественну допомогу.

Релігійний тон стає провідним у творчості пізніх стоїків, через яку проходить ідея богошанування. Тому заклик Епіктета – "частіше думай про Бога, ніж дихаєш", співзвучний думці Марка Аврелія, в драматичній постаті якого філософія вперше зійшла на трон світової Римської імперії. "Відчуваючи безперервно прояви їх (богів – *I.M.*) сили, я дізнався з цього про їх існування і схилиюсь перед ними" [372, с. 264, 362], – писав імператор у своєму чудовому творі "Наодинці з собою".

Особливо притаманний релігійний пафос Сенеці, який поєднував стоїчний пантеїзм із платонівським ученням про безсмертя душі. Пропагуючи нікчемність земного життя, він закликав: "Зневажайте бідність, зневажайте страждання, зневажайте смерть" [138, с. 78]. На його думку, корінь зла знаходиться не в світі, а в самій людині, не здатній, проте, перебороти його самотійно. Тому він закликає до пізнання Бога в чистоті серця і глибині віри, зауважуючи, що навіть "із тісного закутка можна піднятися на небо" [383, с. 70]. Оскільки ж душа людини перебуває в "нікчемному" тілі як у в'язниці, лише філософія, що є "істинною релігією", може вказати душі шлях до вищого спокою, до вищої мети. Адже "філософія навчає нас, що Богу ми повинні залюбки підкорятися", а той, "хто заглиблений у заняття філософією, займається пізнанням буття Бога" [138, с. 76; 372, с. 266]. Своєю ідеєю "підкоряти себе" (Світовому Розуму – Логосу – Богу) стоїчне вчення багато в чому вплинуло на формування неоплатонізму і християнства.



собі смерть, хворий Марк Аврелій помер, затримавши дихання, а ще раніше покінчили з життям Зе-
нон і Клеанф, **Ератосфен із Кірени** (274-194) і **Антипатр із Тарса** (II ст. до н.е.) та інші.

Не пориваючи остаточно з народною релігією, стоїки здійснювали алегоричне тлумачення міфів, за
яким Бог-Всесвіт (“Ціле”) ототожнювався з Зевсом або Юпітером, тоді як решта богів виступали ли-
ше його проявами. При цьому “стоїцизм не мав претензії створити нову релігію; він виступав лише з
новим богослов’ям” [418, с. 56]. У своїх поглядах стоїки ніби передбачали християнські принципи,
хоча самі вони або не знали послідовників релігії одкровення (Сенека), або презирали їх (Епіктет),
або ще й переслідували (Марк Аврелій). Їх учення і споріднене, вороже християнству.

У той же час деякі отці церкви (Ієронім, Августин і особливо Тертулліан) стверджували, що “Сенека
часто наш” (*Seneca saepe poster*), чи приписували йому листування з апостолом Павлом, яке, без-
сумнівно, є підробкою. Очевидно, тут відбувався зворотний вплив Сенеки на Павла й Тертулліана.
Визнання єдиної сутності Бога наближало стоїчний пантеїзм до теїзму й дозволяло ідеям першого
(особливо його морального вчення) вільно переходити в християнство.

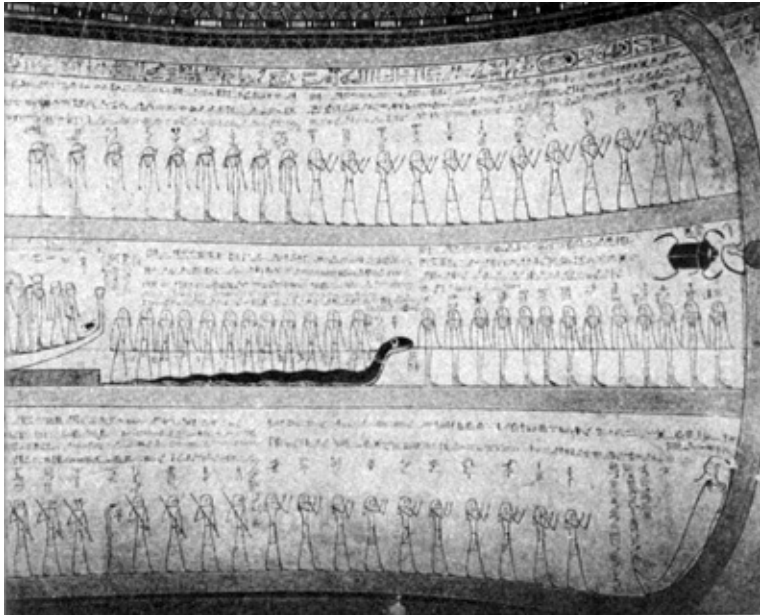
Щоправда, в особі тих своїх представників, які виявляли найбільший вплив на культурних людей,
стоїчна філософія формувала на теренах Римської держави негативний погляд на християнство, ко-
тре часом ототожнювалося з магією. Остання ж допоки що розглядалася культурними людьми як
заняття, негідне саме по собі, оскільки обов’язковими атрибутами магії вважалися схильність до не-
правди й неосвіченість, які на той час нерідко приписувалися й християнам. Та попри все, якщо го-
ворити конкретно про магію, її реальна практика, з одного боку, охоплювала дедалі вищі соціальні
групи, а з другого боку, в маргінальних колах римських інтелектуалів простежуються перші кроки на
шляху до синтезу філософії й магії. Завдяки цьому в самій елітарній культурі підсвідомо складалися
передумови для подальшого виправдання магії як діяльного доповнення до містицизму.

2.1.5. САКРАЛІЗАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ. З плином часу індивідуальна етика стоїцизму все менше виявля-
лася здатною вирішувати проблеми, які поставали перед людиною, оскільки вона ні жагу спокути не
могла задовольнити, ні надії на потойбічне спасіння не давала. Ось чому на початку нашого
літочислення “бездушний” Рим і його провінції охоплює загальне прагнення до релігійного забуття.
У цей час “*релігійний настрій* переріс у могутнє пристрасне прагнення до рятівного переконання”
[85, с. 283], в якому налякані уми хапалися за будь-які обряди й культу.

Коли в усвідомленні свого безсилля стародавній світ перейнявся очікуванням допомоги згори, в цей
рух було втягнуто і філософію, яка в пошуках відповіді на запитання часу змушена була все більше
переходити від раціоналізму до містики. “Однією з визначальних особливостей ідеалістичної
філософії пізньої Античності стала *сакралізація*, тобто зближення з релігійно-міфологічними вчення-
ми, які стають першорядним об’єктом осмислення з боку філософів-ідеалістів” [393, с. 22].

Виявляючи зацікавленість переважно теологічною проблематикою, філософія часто й сама перетво-
рювалася на релігію. На цій хвилі старі вчення в еkleктичній формі набувають нового життя. “Але
чим більше цей напрям оволодівав філософією, чим більше в ній отримували перевагу інтереси
релігійні над етичними, тим рішучіше виступала в ній на перший план специфічна релігійна форма
грецької філософії – *платонізм*” [85, с. 250]. За його допомогою поєднуються і переробляються старі
принципи платонівської Академії і аристотелівського Лікею (Періпатосу, бл. 335 до н.е. – кін. IV ст. н.е., а
можливо, до V чи до VI ст. н.е.), Стої і школи піфагорійців; осторонь від цього процесу залишався
лише незмінний епікуреїзм. Тому саме платонізм ставав основним знаряддям сакралізації, надання
наукової форми процесу асиміляції релігій, зокрема східних культів – світ його понять був спромож-
ним увібрати їх у себе.

Більш активно процес сакралізації розгортається на сході Імперії, передусім у Єгипті, де здавна пере-
пліталися традиції елліністичної і східних культур і де ніколи не згасала зацікавленість потойбічною
долею померлих. Тут, у місті Александрії, як найбільшому культурному центрі античного світу, на по-
чатку нашої ери в середовищі еллінізованих євреїв діаспори народжується одна з форм містико-
релігійного вчення. Його провідний представник, **Філон із Александрії** (бл. 25 до н.е. – 50 н.е.), маючи



“Книга мертвих”. Розпис поховальної камери

на меті злити стоїчно забарвлений платонізм та піфагореїзм з іудейським богослов'ям, сформував філософію, що “зіграла надзвичайно важливу роль як підготовчий ступінь пізнішої християнської теології” [364, с. 61]. Так в Александрії іудейське богослов'я вперше зіткнулося з культурою еллінів.

Перебуваючи під впливом єгипетського символізму, Філон вважав, що надчуттєва істина висловлена в алегоричній формі, тому за дослівним (“тілесним”) змістом у богонатхненному Писанні прихований зміст символічний (“духовний”). У зв'язку з цим його тлумачення має вбачати своїм завданням розкриття цього духовного змісту шляхом алегоричної екзегези священних текстів та за допомогою вчення еллінських мислителів. Оскільки джерелом останнього теж роз-

глядалося одкровення (витоки майбутньої патристичної ідеї “плагіату” греків), екзегези потребували й тексти філософські.

Вихідним пунктом філософії Філона стало вчення про Бога. Він уперше в філософії чітко формулює ідею абсолютного монотеїзму. Трансцендентність Божества в нього проступає значно різкіше, ніж у попередній традиції. Здіймаючись над світом, абсолютно простий і незмішаний Бог завжди перебуває незмінним, непорушним, вічно тотожним собі. Позбавлений антропоморфних рис, Бог, власне, може бути визначений лише “негативно”, як без'якісний, що не має ніякої емпіричної ознаки особистого буття [281, с. 11]. Адже Біблія засвідчує лише факт буття Бога й нічого не говорить про його природу. Бог кращий за платонівське Єдине і Благо, чистіший за піфагорійську одиницю, вищий за всі доступні людському розумінню досконалості і чесноти. Можна лише знати, що він “є”, але невідомо, “який є”.

Непізаного й безіменного Бога можна охарактеризувати, на думку Платона, лише як єдине й абсолютне трансцендентне буття чи істинно Суте (порівняйте: Вих. 3, 1). Разом із тим позитивне визначення Бога виходить із його ставлення до світу. Він наділяється могутністю і благістю, мудрістю і справедливістю, керівними й винагороджувальними функціями. Бог як безумовна “остання першопричина буття, сам для себе достатній, сам собою задоволений і ні в чому іншому, крім самого себе, потреби не має” [280, с. 106-107]. Водночас у Філона простежується зародок учення неоплатоніків про “випромінювання” єдиного незбіднюваного Першоначала, еманацию світла, коли воно поширюється від самого джерела (Абсолюту) і поринає у світ, залишаючись водночас незмінним та вічним. Тобто, Бог діє за властивостями світла, не змінюючись при цьому і не вичерпуючи своєї світлоносної сили.

Філон, на відміну від стоїків, не отожднював Бога зі світом. Матерія, як пасивний принцип, настільки нечиста і зла, що чисте й добре Божество не може взаємодіяти з нею безпосередньо, оскільки і саме стане від цього гіршим. “Сам у собі і по собі Бог, – зауважує Філон, – не стикається ні з чим, бо Суте як Суте не має відношення до чого-небудь іншого” [281, с. 14]. Але ж яким чином Бог творить матеріальний світ? Щоб узгодити цю суперечність, мислитель звертається до ідеї посередницького відношення Бога до світу. Такими посередниками є істоти, котрих він називає “силами” (δυνάμεις) й характеризує їх то як якості Божества, то як платонівські ідеї чи думки Бога, то як частини пануючої в світі Сили стоїків, то як служителів, посланців і супутників Божества, чи як виконавців його волі, як душі, безтілесних ангелів євреїв або демонів еллінів.

Усі ці сили охоплює одна – Логос (Λόγος) чи Слово Бога, Син Божий чи “другий” Бог, рівносутий і односутий першому, з яким він фактично зливається. Запозичуючи ідею Логоса в Геракліта та стоїків, Філон тлумачить її як принцип, через посередництво якого Бог творить світ і керує ним. Тобто, Бог безпосередньо не послуговується матерією і особисто не творить Світ. Слово ж виступає органом



одкровення Сутого – Бог є в Логосі, а Логос – у світі. Але в той же час Логос Філона відрізняється від Логоса стоїчного пантеїзму, не тотожний ні Богові (Сутому), ні матерії. “Він стоїть посередині між Господом і людиною, будучи ні ненародженим, як Бог, ні народженим, як людина, але середина цих протилежностей”, стосовно яких він виступає як “субстанційно пов’язуюча і формально роз’єднуюча їх межа” [281, с. 126; 280, с. 276]. Не будучи ні самостійним, ні іпостасним, Логос відрізняється від Сутого як властивість від субстанції.

На основі раввіно-деїстичного й елліно-пантеїстичного підходів Філон здійснює механічне поєднання трансцендентного та іманентного Бога. У результаті від теїзму залишається лише зовнішня форма. При цьому Логос, із погляду іудейського теолога, – це особистісний ангел-посередник між Богом і світом, а з погляду грецького філософа – стоїчна божественна сила, душа, творчий розум, що розвивається в систему Універсуму. Він стає основним принципом синкретичної системи Філона, яка мала досить відчутний вплив на християнську теологію катехізаторів (александрійців) та східних отців церкви (каппадокійців).

“Теорія” (Θεορία) Філона в основному обмежується пізнанням Бога і ставленням до нього людини. Тому з його онтологією поєднується антропологія, в якій він примикає до платоно-аристотелівського переказу про падіння душ, про безтілесне існування тих душ, які очистилися після смерті, про переселення душ, які потребують очищення тощо. Як і Платон, Філон розглядає тіло в’язницею божественної душі, з якої остання прагне звільнитися шляхом аскетизму, апатії, дотримання добродетельності. Але, оскільки кожному властива схильність до гріха, душа не зможе виплутатися з сітей плоті без посередництва божественної допомоги, що проявляється через Логоса, який спонукає людину уподібнитися чисто духовній субстанції Божества. Отже, на думку Філона, “зречтись від усього кінечного, не покладаючись на абсолютно недосконале творіння і повністю довіритися Богові, який один воістину є міцною опорою, – ось справа великого небесного духу, не здатного зачаровуватися ніякими земними принадами” [364, с. 66].

Проте для досягнення вищого блаженства необхідне ще містичне споглядання Бога, яке вже за життя доступне людям досконалим і дарується їм як одкровення і милість з боку Божества в момент неусвідомленого екстазу, містичної захопленості. Коли ж душа, охоплена божественною любов’ю, з усім запалом підноситься до Сутого, вона забуває все і навіть саму себе, пам’ятаючи лише про Господа, до споглядання якого в його чистій єдності вона прагне. І саме в процесі екстазу, коли зникає будь-яке розумне мислення і бажання, індивідуальність, осяяна божественною істиною, переходить у божественну сутність і поєднується з нею.

Містицизм учення Філона робить його попередником Талмуда, неоплатонізму й патристики. Принцип євангеліста “Слово (Λόγος) стало плоттю” (Іоан. 1, 14) виявився “порубіжним пунктом між філософською спекуляцією, для якої Логос завжди залишався лише абстрактною духовною сутністю, що знаходиться по той бік будь-якої людської дійсності, і християнською теологією, яка перетворює догмат віри в дійсне одкровення і постійну присутність божественного Логоса чи Духу в морально-релігійному житті Сина Божого...” [364, с. 67-68]. Не випадково була навіть складена легенда про зустріч Філона з апостолом Петром у Римі за часів імператора Клавдія (41-54).

В Александрії започатковується й інше теолого-містичне вчення – неопіфагореїзм (I ст. до н.е. – III ст. н.е.). Після занепаду в IV ст. до н.е. піфагорійського союзу його доктрина тепер відроджується в еkleктичній формі. “Можна сказати, що тенденція цих неопіфагорійців полягала в прагненні примирити монотейстично-трансцендентну філософію Платона з пантеїстично-іманентною філософією стоїків, поклавши в основу примирення стародавнє вчення про числа” [59, с. 423]. Перебуваючи під впливом східної теософії, нові піфагорійці зберегли також пов’язані з орфічним культом Діоніса містерії й аскетичний спосіб життя, створили багату літературу, від якої до нас дійшло, на жаль, далеко й далеко не все.

Найколюратнішою фігурою цього напрямку був мандрівний філософ і пророк, маг і чудотворець **Аполлоній із Тіани** (бл. 1-98), що тривалий час навчав в Александрії та Ефесі і став живим ідеалом язичницького мудреця, обожнюваного своїми послідовниками. На початку III ст. софіст **Флавій**



Філострат (бл. 170-247) на замовлення Юлії Домни (пом. 217), жінки імператора Септімія Севера (193-211), написав біографію Аполлонія, якого тоді протиставляли Христові. Поряд з містико-моралізуючим ученням цього мага в неопіфагореїзмі складається “раціоналістична” течія, яку представляли **Модерат із Гадеса** (I ст. н.е.), **Нікомах із Герази** (II пол. II ст.) та **Нуменій із Апамеї** (II ст.), що знаходилися під сильним впливом платонізму.

Постаючи як відповідь на потреби мас в авторитеті й догмі, освячених релігійним одкровенням, неопіфагореїзм робить особливу послугу монотеїзму своїм ученням про єдиного Бога як чистого духа (πνεύμα). Бог мислиться новими піфагорійцями як єдина основа вічного, за Арістотелем, світу, як причина всіх існуючих у ньому речей. При цьому в одних мислителів Бог безкінечно віддалений від усього чуттєвого, вище за всі позитивні властивості й не може бути названий яким-небудь іменем, в інших він виступає як Душа світу.

Разом з тим тут простежується ідея всеохоплюючого Першоєдиного. Так, за Модератом, невизначене “Єдине (ἓν) є і сутність (οὐσία), і Природа (Φύσις), і Ум (Νοῦς), і Повнота” [253, с. 33]. Ще далі йде Нуменій, в еkleктичному вченні якого про трьох богів – надчуттєвого Ума, Деміурга й Космосу [85, с. 283; 468, с. 121-122] – ніби упереджуються три основні поняття неоплатонічного буття (Єдине – Ум – Душа).

Неопіфагорійському вченню властивий крайній дуалізм Бога й матерії як благого й чистого принципу та злого й нечистого. Тому хоча Бог і оживлював світ, він, як і у Філона, мав бути вільним від будь-якого зіткнення з матерією, здатною осквернити його. З цією метою між Богом і матерією вводиться, як це робить Нуменій, взята з платонівського “Тімея” (Tim.) проміжна ланка – Деміург. Що ж стосується ідей, то їх Нікомах, який жив у Александрії, вважав не субстанціями, а лише прообразами речей, які він, за прикладом пізнього Платона, ототожнював з числами, котрі не мають самостійного існування і виводяться з Одиниці (Бога). Всі предмети у світі, на думку Нікомаха, влаштовані за числовими відношеннями Розумом, що створює світ. У той же час ідеї – це ті форми, які, за Арістотелем, вносяться в матерію.

Монотеїзм неопіфагорійців ще не послідовний, оскільки поряд з вищим Богом вони допускають існування нижчих. Щоправда, якщо останні вимагають жертвоприношення, то вищому Богові слід служити в душі, безмовною молитвою, добротністю, мудрістю. Це свідчило про те, що “піфагорійство і пов’язаний з ним платонізм були віддаленими попередниками християнства, щоправда, ще в межах язичницького політеїзму” [253, с. 14].

Антропология неопіфагорійців теж переважно дуалістична і включає вчення платонівського “Тімея” (Tim.) про передіснування душ та їх тричастковий поділ, учення Арістотеля про Ум та вчення Піфагора про безсмертя й переселення душ. Ув’язнена, з метою покарання, в тілі, душа може звільнитися від його кайданів шляхом очищення й покаяння, чистоти життя й істинного богошанування.

Послідовники відродженого піфагореїзму вважали філософію істинною релігією, тому пропагували ідею мудреця як пророка і служителя Бога. Обґрунтовуючи концепцію божественного філософа, надприродний авторитет якого мав сприяти соціальній гармонізації, Аполлоній повчав: “Весь рід людський поневолений Природою і Законом – Природою з доброї волі, Законом всупереч волі, а мудрець більше личить гинути за власні правила, хоча вони ні Законом не продиктовані, ні Природою в людину не вкладені” [442, с. 151]. Людина, за вченням нових піфагорійців, може реалізувати своє релігійне поклонання лише через божественне одкровення, яке проголошується вустами святих мужів (Піфагора та Аполлонія) або через посередництво демонів. Не випадково у цьому прагненні до містики неопіфагореїзм помітно вироджувався в мантику й теургію, чим готував ґрунт для неоплатонізму.

Під впливом неопіфагореїзму перебував “середній” (реформований) платонізм (I-III ст.), який дедалі більше апелював до містицизму з його сподіваннями на божественне одкровення. Провідний представник цього еkleктичного вчення, **Плутарх із Херонеї** (бл. 46-127), відомий не тільки “Паралельними життєписами”, цими “Четіями-Мінеями” язичницької давнини [418, с. 169], але й “Мораліями”, в яких він обґрунтовує трансцендентність Бога, вносячи арістотелівські елементи в теологічну інтерпретацію платонізму. Стосовно себе автор зазначає, що він “схильний до орфічних чи піфагорейських учень і, вважаючи яйце... початком народження”, ставиться до нього “з благоговінням” [343, с. 34].



Плутарха, як і неопіфагорійців, цікавило в платонізмі насамперед те, що мало відношення до морального й релігійного життя. На його думку, “Бог існує... поза часом від віку непорушно й дочасно, і незмінно, і нічого немає ні раніше за нього, ні пізніше за нього, але, будучи єдиним, він вічно наповнений одним теперішнім, і лише воно є реально Суте, що відповідно до нього не має ні народження, ні майбутнього, ні початку, ні кінця” [344, с. 250]. Початком світу явище є зла Світова Душа, пов’язана з матерією.

Сповідуючи філософський монотеїзм (подібно більшості грецьких мислителів, починаючи з Сократа), Плутарх виходив з ідеї вічного і простого Єдиного (Бога), що володіє істинним буттям на відміну від тілесної субстанції як безперервно плинної і недосконалої. Поєднуючи з філософією алегоричне тлумачення греко-єгипетської міфології, він називає Бога як першоначало “чистим і безпристрасним”. Цей єдиний Бог, тотожний Благу Платона, “дуже далеко від землі і перебуває незайманим, незаплямованим і чистим від усякої суєтності, причетної до руйнування і смерті” [345, с. 248].

Якщо вже в середовищі неопіфагорійців були закладені основи синтезу народної магії і філософії, то в середньому платонізмі, окрім розробки демонології, без якої було немислиме створення теоретичної магії, ми помічаємо ще й парадигми ставлення до магії – раніше маргінального, а тепер уже нормативного й елітарного явища. Звичайно, щоб стати таким явищем, магія мала відповідати мінімум трьом вимогам: а) бути давньою національною “наукою”, таємниці якої передавалися через ланцюг спадкоємств; б) мати чисту мету з точки зору панівної етичної системи; в) не містити богоборчих елементів. Важливим було й те, які цінності могла запропонувати магія культурній спільноті.

Традиційне греко-римське чаклунство з характерною для нього грубістю й примітивізмом не могло відповідати подібним вимогам. Але в II ст. н.е. магія вже вийшла зі стану дикунства й набула форм, хоча й не зовсім прийнятних, але вже цілком складних, щоб зацікавити освічених людей. Саме в цей час піфагорействующий платонік, **Апулей із Мадавра** (бл. 124-180), який схилився до піфагореїзму, у своєму творі “Апология” вперше в античній філософії запропонував програму реабілітації магії. Сам мислитель-маг при цьому наближається до ідеї єдиного Бога – творця світу. Звертаючись із особливою допитливістю до Провидіння, він визнає, що, оскільки існують “божественні сили, які стоять за своєю природою і положенням між богами і людьми”, людська душа, “втрачаючи на короткий час пам’ять про власне тіло, знову знайшла свою одвічну природу, яка, звісно, безсмертна і божественна” [29, с. 45].

До піфагореїзму схилилися і представники платонізованого єгипетського вчення **герметизму** (III ст. н.е.), які виступали від імені бога Гермеса Трісмегіста (“тричі найвеличнішого”), який ототожнювався з давньоєгипетським Богом письма й мудрості Тотом і вважався покровителем магії, містерій, носієм одкровення (Логос і Нус). Відповідно до їх учення над світом та істотами-посередниками здійснюється Бог як втілене добро. Він випромінює Ум, від якого залежить Душа. Бог також упорядковує з матерії світ. Засобом повернення Душі до Божества є благочестя, яке складається з богопізнання і праведного життя. Окремими своїми положеннями герметизм зближувався з християнством, хоча він і вважав останнє своїм ворогом.

Отже, даючи іноді лише поверхове тлумачення платонізму, його епігони-теософи все ж продовжували “синтетичну” місію своїх еkleктичних учень, в орбіту яких включалася умоглядна містика популярних східних культів. У результаті язичництва, яке не було релігією Писання і не володіло теологією, здійснює спроби виділити сакральні тексти (Сівіллині книги, орфічні гімни, поеми Гомера й Гесіода тощо). Щоправда, “на кінець свого дохристиянського існування стародавній світ не досяг ніякого “позитивного” (з погляду монотеїзму) результату у своєму релігійному розвитку: він не знайшов Бога, безумовно, гідного поклоніння, який міг би вступити в досконалий союз із людиною і дати їй у такому союзі початок досконалому життю і впевненості в спокуті” [418, с. 189]. До того ж монотеїзму філософів суперечило багатобожжя існуючого культу.



Гермес



Незважаючи на це, грецькі філософи все більше переконувалися в тому, що все залежить від однієї причини, що є тільки одне найвище Божество, яке незмірно здійснюється над природою. У цьому плані західний отець церкви Іларій Пиктавійський (бл. 315-366) небезпідставно відзначав, що історія релігій і філософських систем є історія шукання людством єдиного Бога [521, с. 28].

Таким чином, у процесі багатовікового розвитку давньогрецької філософії представники її ідеалістичного крила не просто зверталися до проблем, котрі становили серцевину релігійного світогляду, але значною мірою здійснили теоретичне обґрунтування ідей монотеїзму, взаємозв'язку Бога і світу, земного покликання людини, її щастя і майбутньої долі, смерті й безсмертя, пізнання Бога й відновлення єдності з ним людської душі тощо. У результаті у філософській думці склалася виразна богошукацька тенденція, що спрямовувала мислячий дух до подальших релігійно-філософських пошуків. А найяскравіше ця тенденція проявилася в неоплатонічному універсалізмі, до якого античний ідеалізм невтомно кликав уми і до якого різні його течії линули паралельними потоками.

2.2. Філософія неоплатонізму

У III ст. Римська держава потрапила ніби в своєрідний вакуум, коли рання Імперія майже перестала існувати, а пізня Імперія ще не склалася. Цей вакуум тривав півстоліття: з 235 р., коли солдатами був убитий останній представник династії Северів (193-235) Александр Север (217-235), і до 284 р., коли владу в Імперії, яка відновилася десятьма роками раніше, жорстко взяв у свої руки Діоклетіан (284-305), котрий ввів нову форму вищого правління за зразком східних деспотій – домінат із адміністративною системою тетрархії. Це був час “солдатських імператорів”, коли на державу, окрім варварів-готів, навалилися зарейнські племена франків і алеманів, а в Єгипет вторглися блеммії, коли Галлія, Іспанія та східні провінції відпали від Риму, а імператори Гордіан III (238-244) і Валеріан (253-260) були розгромлені персами, коли алемани загрожували Риму й суспільство потрясли інші численні незгоди.



Тетрархія (августі Діоклетіан і Максиміан, цезарі Галерій і Констанцій Хлор)

Політичне свавілля тієї смутної доби зумовило зростаюче безсилля людини в античному суспільстві, у зв'язку з чим пропаганда “золотого віку” увійшла в суперечність із дійсністю. Не випадково в цей час ще більше поширюється віра в безсмертя душі, потойбічну винагороду й покарання, що свідчило про невпинне простування свідомості до релігійної санкції етики, поява якої була викликана втратою популярності “римського міфу” і розвитком ідей індивідуалізму. Тепер “люди прагнуть знову набути відчуття власної особистості в релігії. Розум, що втратив упевненість у власних силах, шукає одкровення і віри” [448, с. 215]. Усі ці фактори суттєво вплинули на філософську традицію.

Грецька мудрість, стомлена побудовою численних систем, уже на початку нашої ери активно прагне оживитись еклектизмом, спробами узгодити вчення Платона й Піфагора, Арістотеля й Зенона, і навіть скептиків з релігійною ідеєю. Це свідчило про те, що філософія послідовно йшла до синтезу як до свого логічного завершення. На роль ланки, здатної гармонійно поєднати різні течії античного теоретизування, найбільше претендував платонізм. Та хоча елементи цього синтезу простежуються вже у Філона, неопіфагорійців і “середньому” платонізмі, для успіху синтетичної ідеї потрібен був новий дух.

2.2.1. ТЕРНИСТИЙ ШЛЯХ. Визначну роль у розвитку античної мудрості на її завершальному етапі зіграла філософська школа при александрійському Мусейоні, куди стікалися кращі представники різних націй і релігій. Саме в місті, заснованому знаменитим македонським царем-завойовником на південно-східному узбережжі Середземного моря, розгорнулася діяльність **Аммонія Саккаса** (бл. 175-242), колишнього вантажника, а потім основоположника нової філософії. Володіючи творчим розумом, Аммоній поєднував учення платонізму й перипатетизму і першим почав тлумачити одне, виходячи з другого, і, навпаки, завдяки чому з розрізнених і протилежних елементів почала вимальовуватись нова гармонійна побудова грецької думки.



У різномірних поглядах філософів Аммоній убачав лише особливі форми загальної системи. При цьому він піддавав критиці аристотелівське розуміння Ума як матеріального начала й відкидав стоїчне вчення про те, що Душа є тілом. У результаті в Александрії, як центрі східних споглядань, започаткував себе останній і блискучий філософський синтез античного світу – неоплатонізм (III-VI ст.), який виступив на захист традиційної язичницької культури і який “своєю основною ідеєю і своєю основною тенденцією” був зобов’язаний Аммонію [459, с. 274]. Тепер залишалось виключити натуралізм із проблеми Єдиного, щоб витлумачити останнє як самостійну субстанцію. Але це вже випало на долю послідовників Аммонія.

У розвитку неоплатонічного вчення можна виділити три основні періоди: а) александрійсько-римський (поч. III-IV ст.); б) сирійсько-пергамський (поч. IV-V ст.); в) афінсько-александрійський (поч. V-VI ст.). Протягом цього часу діяли 5 основних неоплатонічних шкіл (Римська, Сирійська, Пергамська, Афінська, Александрійська). Як стоїцизм був притаманний теоретичному світогляду ранньої Імперії, так неоплатонізм – світогляду Імперії пізньої. Водночас неоплатонізм відіграв роль зв’язуючої ланки між стародавньою та середньовічною філософією.

Не всі представники цього незвичайного філософського братства залишили однаковий слід в історії теоретичної думки. Так, про вчення Аммонія нічого достовірного ми не знаємо. Сам він нічого не писав і вчив усно, а його учні настільки розходилися в суттєвих пунктах системи вчителя, що немає ніяких підстав приписувати Аммонію створення всієї неоплатонівської філософії. До того ж учні Аммонія роз’їхалися по різних регіонах греко-римського світу і не стали єдиною школою. Так, **Діонісій Кассій Лонгін із Афін** (бл. 213-273) подався в Сирію, до двору знаменитої пальмірської цариці Зенобії (267-273), **Оріген Платонік** (III ст.) перебрався в Афіни і лише **Геренній** (III ст.) залишився в Александрії.



Колоннада. Пальміра. Сучасний вигляд



Гордіан III. Париж. Лувр

Найбільшої слави серед учнів Аммонія досяг **Плотін із Лікополя** (203-269), ученість якого була “майже незмірна” [335, с. 11]. Його діяльність протікала в неспокійну добу. Народився Плотін у римській провінції Єгипет у місті Лікополісі і навчався в різних філософів, котрі не задовольнили його. Потім він попав до Аммонія, де й пробув учнем 11 років. Коли йому було під 40, він вирішив ознайомитися зі світоглядом персів, а якщо можливо, то й індійців, і приєднався до війська імператора Гордіана III, що вирушило в перський похід (242-244). Похід закінчився розгромом римлян. Проте Плотіну вдалося врятуватися; він утік до Антіохії. У тому ж 244 р. лікополітанець переселився до Риму, де відкрив неоплатонівську школу, яку очолював протягом чверті віку, і настільки поглибив та систематизував погляди свого вчителя, що став фактичним засновником неоплатонізму.

Своєю філософією та моральними якостями Плотін набув великої популярності й ваги у вищих колах Риму, маючи серед своїх учнів як сенаторів, так і самого імператора **Галлієна** (253-268) і його жінку **Салоніну**. Користуючись великою повагою імператора, Плотін задумав за його допомогою заснувати в Кампанії місто філософів, Платонополіс, населення якого мало жити “за законами Платона” [130, с. 468]. Імператор було погодився, але здійсненню проекту перешкодили його радники.



Арка Галлієна і Салоніни. Рим

Плотін не створив чіткої шкільної організації. “Вільний” гурток почав розпадатися під час хвороби й усамітнення мислителя в останні роки життя, щоб після його смерті дати початок двом новим школам: Римській (західній) і Сирійській (східній). Їх помітними представниками були відповідно **Амелій Гентіліан із Етрурії** (225-290) і **Феодор із Асіни** (III-IV ст.).

Римську школу очолив **Порфирій (Малх) із Тіра** (бл. 232-303), який зробився її “оракулом” і став знаменитим [459, с. 53]. Насамперед він, згідно з заповітом свого вчителя, відредагував, систематизував і видав твори Плотіна, розділивши 54 його трактати на шість дев’яток чи на 6 розділів по 9 частин у кожному. Звідси їх загальна назва “Еннеади” (Enneades), тобто “дев’ятериці”, “дев’ятки”. Вчення Порфирія складає перехідний етап від переважно філософських прагнень його вчителя до однобічно теологічних концепцій його учня. Цим учнем був **Ямвліх із Халкіді** (бл. 240-325), який розійшовся в поглядах з учителем і організував Сирійську школу в Дафні, передмісті Антіохії. Він вніс у неоплатонівське вчення елементи міфології і мантики, щоб за допомогою

філософії здійснити систематизацію углядного богослов’я політеїзму. Зарекомендувавши себе як релігійний реформатор і чудотворець, Ямвліх оточив свою школу якимось надприродним ореолом. Завдяки цьому вона наповнилася жерцями і теургами, риторами і софістами, які перенесли в неї язичницькі погляди з усім їх блиском і приреченістю.

Численні учні Ямвліха “розійшлись по різних частинах усієї Римської імперії” [485, с. 236], насамперед по території Малої Азії, де вони склали Пергамську школу неоплатонізму, засновану **Едесієм із Каппадокії** (пом. бл. 355). Його учнями були



Школа Плотіна. Фрагмент саркофага. Рим. Ватиканський музей

Пріск із Феспрота (бл. 305-395), **Євстафій із Каппадокії** (IV ст.), **Євфразій із Еллади** (IV ст.) та інші. Найвідоміші представники школи – **Хрісанфій із Сард** (IV ст.), **Євсевій із Мінда** (IV ст.) і, особливо, знаменитий теург **Максим із Ефеса** (пом. 371) – сприяли переходу в язичництво і втягуванню в безнадійну боротьбу з християнством імператора-неоплатоніка **Флавія Клавдія Юліана** (331-363), видатного богошукача й богобудівника, цієї яскравої й оригінальної особистості, незвичайної за своїми обдаруваннями й енергією. За словами останнього великого історика Античності й однодумця Юліана, **Амміана Марцелліна** (бл. 330-400), “то була людина, без сумніву, гідна бути зарахованою до героїв, що видавалася славою своїх справ і природною величчю” [20, с. 334]. Юліан намагався довершити розпочатий Ямвліхом процес реставрації старого політеїзму, реанімувати грецьку міфологію і водночас розробити символічну догматику нової релігії. У цілому в сирійсько-пергамський період неоплатонізм фактично перетворився на системне богослов’я політеїзму, що протистояло християнству, яке вже за Ямвліха здобуло політичну перемогу над язичництвом.

До натхненних послідовників Ямвліха належали також друг і соратник Юліана **Сатурнін Саллюстрій Секунд** (IV ст.) і, “чиста, як зірка, науки мудрої світло” [23, с. 314], прекрасна **Іпатія з Александрії** (370-415), учнем якої був філософ, письменник і громадський діяч **Сінезій із Кірени** (бл. 375-413). Більше того, система Ямвліха майже безроздільно панувала на сході Імперії



Юліан. Париж. Лувр



протягом трьох століть. Тому “дві наступні школи, афінська і александрійська, були ніби гілками цієї великої (східної – *І.М.*) школи” [461, с. 59]. На цій останній стадії свого розвитку неоплатонічне вчення перетворюється на формалістичну схоластику, за допомогою якої здійснювалося об’єднання всієї грецької філософії.

Після невдалої спроби реставрації давніх язичницьких вірувань, здійсненої в період від короткочасного правління Юліана (361-363) і до загибелі Іпатії, неоплатоніки змушені були повернутися до наукових досліджень, центром яких знову стали Афіни. Першими схолахрами реформованої Афінської школи були **Плутарх Великий із Афін** (пом. бл. 432), котрий досить активно займався інтерпретуванням філософії Платона й Арістотеля, та його учень і наступник **Сіріан із Александрії** (370-437/450), котрий прославився як коментатор метафізики Арістотеля. Головний представник Афінської школи, **Прокл “Діадок” із Константинополя** (412-485), прагнув діалектично систематизувати загальний зміст грецької філософської традиції і разом із Плотіном і Ямвліхом входив до трійки найвизначніших неоплатоніків.

Уже за часів Прокла афінська школа не визнається державою, а її вчення все більше набуває елітарного характеру. Надихаючись теургією, справу Прокла намагались продовжити його учні й спадкоємці: **Марін із Неаполя** (бл. 440-495), **Ісідор із Александрії** (V ст.), **Гегій** (V ст.), **Зенодот** (V ст.) та інші. Останній схолахр **Дамаскій “Діадок” із Дамаска** (бл. 458-540) теж дотримується фантастичного напрямку Ямвліха, але закриття в 529 році імператором Юстиніаном I (527-565) Афінської академії та конфіскація її майна стали формальною межею існування культури еллінізму.

Останні філософи-язичники **Сімплікій із Кілікії** (пом. 549), **Прісціан із Лідії** (VI ст.), **Ісідор із Газі** (VI ст.), **Євлаліс із Фрігії** (VI ст.), **Гермій із Фінікії** (VI ст.), **Діоген із Фінікії** (VI ст.) на чолі з Дамаскієм пішли звичним шляхом давніх вигнанців на Схід, у Персію, до двору шаха Хосрова I Анушірвана (531-579), який виявив їм покровительство. Щоправда, невдовзі, в 531 р., у зв’язку з мирним договором між Іраном і Візантією, вони отримали можливість повернутися з еміграції на Батьківщину, але без права відродити філософську школу. Так “грецька мудрість, предмет гордоців людського духу, почалася, за переказом, з діяльності семи мудреців і закінчилася вигнанням з Афін семи філософів” [452, с. 73]. Цим було покладено кінець більш ніж 1 000-літньому періоду розвитку античної філософії.

Звичайно, навіть імператорський декрет не міг би спричинити негайну смерть античної традиції, якби вона сама не вичерпала себе, якби не згасла сила грецького мислення. Щоправда, ще декілька років займався філософією учень і сподвижник Дамаскія, останній афінський неоплатонік Сімплікій із Кілікії, що був чудовим тлумачем Арістотеля. Деякий час діяла, поступово згасаючи, Александрійська школа пізньої доби, представлена **Аммонієм Гермієм** (455-530) та **Олімпіодором Молодшим** (бл. 495-565), які відповідно обробляли твори Арістотеля й Платона, а також критиком Прокла – **Іоанном Філопоном** (V-VI ст.). Проте це вже була агонія колись величної і знаменитої системи, яка розділила участь тієї релігії, під знаменом якої існувала.

Неоплатоніки діяли переважно на сході Імперії. За походженням і способом мислення до східного світу належали й головні діячі Римської школи. Цієї тенденції не могли змінити поодинокі представники латинського неоплатонізму, що теж надихалися еллінською мудрістю, насамперед **Марій Вікторин Афр** (IV ст.), **Амвросій Аврелій Феодосій Макробій** (IV-V ст.), **Марціан Мінней Фелікс Капелла** (IV-V ст.) і, нарешті, **Аніцій Манлій Торкват Северін Боецій** (бл. 480-525), цей “останній із римлян” і одночасно “перший із схоластів”, “батько Середньовіччя” [384, с. 179; 423, с. 7], що високо цінував язичницьку науку і здійснював переклад латинською мовою та коментування Арістотеля, Порфірія, інших давньогрецьких філософів. Його страта в 525 р. означала завершення античної філософії в Західній Європі.

Доля неоплатоніків – захисників помираючого еллінізму, які мали владу й талант і сумували за втраченим раєм, але були приречені на загибель внаслідок кризи їх ідеалів, сповнена захоплюючого трагізму. “Своєю невтомною діяльністю, чистим і піднесеним характером, яким відзначалася більшість представників неоплатонівської школи, ці останні були найполум’янішими захисниками



вірувань і переказів політеїзму, надаючи йому особливої сили й чарівності” [21, с. 67]. Але на відміну від християнства як релігії, що спиралася на свідомість громади, неоплатонізм, при всьому своєму потязі до містерій та намаганнях злити з собою всі існуючі культу, все ж залишався філософським ученням окремих особистостей (“релігією вчених”), що замикалося в рамках своїх шкіл. І в цьому є одна з причин поразки неоплатонізму.

Стосунки філософії неоплатонізму з християнством були небезхмарними. Вважаючи “безбожне” християнство першим ворогом тисячолітньої грецької культури, неоплатоніки вже своїми антихристиянськими творами, серед яких виділяються трактати Порфирія і Ямвліха, Юліана і Прокла, не могли не викликати гніву і гонінь з боку церкви, невдовзі узаконеної владою, від якої раніше церква й сама потерпала. Першими жертвами цього союзу стали неоплатоніки Лонгін і **Сопатр із Апамеї** (III-IV ст.). Одного стратив імператор Авреліан, другого – Константин I Великий.



Тріумф Шапура III після загибелі Юліана.
Нахр-і-Раджеб

До сьогодні не з'ясовані обставини загибелі на 32-му році життя імператора-неоплатоніка Юліана, цього “романтика на троні царів” і в той же час чудового адміністратора, блискучого полководця, улюбленця армії, який опинився на гребені драматичної боротьби з християнством. Наближені імператора вважали, що спис, який смертельно поранив Юліана під час перського походу, був кинутий рукою християнина [307, с. 406-407]. Тому коли перський шах Шапур II (309-379) пообіцяв винагороду вбивці Юліана, ніхто з варварів не наважився удостоїтись честі за дії, яких не чинив.

У 377 р. після ув'язнення і тортур імператором-аріанином Валентом II (364-378) був покараний на смерть звинувачений у чаклунстві вчитель і радник Юліана філософ Максим. Ще більше вразила сучасників дика розправа юрби фанатиків над талановитим філософом і математиком Іпатією, цією гордістю античного світу. Навіть християнський історик Сократ Схоластик (бл. 380-440) не приховував того, що вбивство кинуло тінь на Александрійську церкву [394, с. 526]. Когорту неоплатоніків-мучеників завершує Боецій, страчений за наказом остроготського короля-аріанина Теодоріха I (474-526).

Отже, здається, не було ніяких можливостей для примирення християнства й неоплатонізму як двох світоглядних систем “через абсолютну протилежність їх духу, вчень і закладів. Потрібно було, щоб одна з них перемогла, а друга залишилась переможеною” [347, с. 89]. Та, незважаючи на тривале протистояння двох доктрин, їх стосунки не можна обмежити лише конфронтацією. Адже християнське богослов'я і неоплатонічна філософія започаткували себе в одних і тих же центрах александрійської культури, де всі форми грецької науки зустрічалися з усіма релігійними вченнями. Саме тут майже одночасно зародилися доктрини Орігена і Плотіна. До спільності походження необхідно додати спільність мети. Обидві системи “методично розвивають, підтверджують і доводять, що релігійне переконання є єдино правильне джерело спасіння для жадаючого спокути індивіда” [85, с. 298]. І тут, і там самозаглиблення в духовне життя ідуть поряд, щоб через внутрішню діяльність душі породити жагуче прагнення безпосередньо осягнути божественну сутність і прийти в повну єдність із нею.



Юліан. Монета (аверс і реверс)



Часто одні й ті ж діячі віддавали данину обом ученням. Так, наприклад, Аммоній Саккас був хрещений і вихований у християнстві, а можливо, ще й навчався в отця церкви Климента, проте після роздумів перейшов в “еллінізм” [145, с. 216]. Порфирій спочатку теж приєднався до християнської громади, від якої згодом відійшов. Юліан з дитинства виховувався в аріанському середовищі, сумнівні постаті якого, зрештою, викликали у нього відразу до всього християнського і зумовили його перехід в язичництво. Відомий богослов Оріген (якого не слід плутати з Орігеном-язичником) свого часу навчався в школі Аммонія Саккаса. Серед палких шанувальників Іпатії був її обдарований учень Сінезій, котрий зберіг неоплатонічні погляди й після його обрання єпископом Птолемаїдським. З язичництва в християнство перейшов Іоанн Філопон, а християнина Боеція, який серед мук прийняв смерть, перед плахою втішає язичницька Філософія.

Можна сказати, що в своєму потязі до споглядання вищого начала неоплатоніки фактично йшли назустріч християнству в його духовних пошуках, хоча іноді й не усвідомлювали цього. Тому в їхньому вченні простежується особливо відчутне зближення філософії з релігією. Неоплатонізм мав “величезну схожість із християнством у спільних догматико-релігійних началах” [13, с. 22]. Вже його попередники, як зазначалося вище, вбачали значення філософії в тому, що вона встановлює зв'язок між Божеством і людиною, веде останню до безкінечної істоти, яка стоїть вище за будь-яке буття. Неоплатоніки тим більше приходять до необхідності вищого умоспоглядального начала, до обґрунтування ідеї вищого світу. Не випадково після тривалого періоду конфронтації отці церкви вдалися до діалектики й містики платоніків з метою філософського осмислення догматики нової релігії і надання їй форми, прийнятної для греко-римської еліти. Тому неоплатонізм – це “місток, за допомогою якого культурне освічене язичництво перейшло до християнства” [417, с. 138].

На жаль, у радянській історіографії приділялося надто мало уваги вивченню цього явища, яке стало філософською основою перехідного періоду від Античності до Середньовіччя. На сьогодні ми фактично не маємо узагальнюючих праць з неоплатонізму, хоча йому й відводилося певне місце в загальних працях з історії філософії та естетики. Але в останніх розуміння неоплатонівського вчення здійснювалося найчастіше за давно виробленими стереотипами – як філософії містичної й ідеалістичної, релігійної та песимістичної, як “кінцевого продукту розкладу й вульгаризації античної філософії”, як однієї з “найреакційніших різновидностей світогляду рабовласницького ладу” тощо [195, с. 230; 197, с. 158; 196, с. 371].

У цьому плані окремі спроби об'єктивного аналізу неоплатонізму (наприклад, у перекладах О. Лосева) не можуть компенсувати наявних прогалин. Щоправда, переважна більшість дослідників погоджується з тим, що дати догматично детальний виклад цього вчення надто важко. Повний аналіз цього вершинного здобутку античної філософської думки можливий хіба що після цілого ряду монографічних досліджень. До того ж, окрім своєї складності, це вчення позбавлене цілісності й у різних його представників проявляється в різних відтінках і відмінних висновках. Це спонукає до розгляду неоплатонізму через призму процесу його еволюції.

2.2.2. ПЛОТІН. Головні положення неоплатонізму були розроблені в “Еннеадах” Плотіна. І хоча його послідовники доповнювали ці положення обґрунтуванням особливого значення магічних та релігійних обрядів і прагнули надавати вченню Плотіна більшої систематичності, провідні ідеї лікополітанця все ж були збережені ними в практично незмінному вигляді.

1. Новаторство. Філософія Плотіна формувалася на фоні широкого поширення в добу пізньої Античності еклектичних учень, що прагнули поєднати в собі різноманітні елементи стародавніх філософських систем. Гідно увінчуючи давню мудрість, виступаючи як її останнє слово, останнє зведення, філософія неоплатонізму синтезувала попередні умовляння вчення Еллади, які розчинилися в ній. “Найбільш високе в них (неоплатоніків – *І.М.*) – це геній систематики” [459, с. 268]. Уже Плотін виходить із багатовікової богошукацької традиції в античній філософії. Тому в його філософсько-теологічній системі гармонійно поєднуються всі нитки стародавньої філософії: Нус Анаксагора, єдине незмінне Буття Парменіда, вічна первісна Одиниця піфагорійців, ідея Добра, про яку говорили Сократ і Платон, непорушний і всерухаючий Ум Арістотеля, божественна Природа стоїків – особливо



в мислителів римської доби (Сенека) [90, с. 396]. Джерелами неоплатонізму виступали також герметичні й орфічні тексти (що мали для його представників таке ж значення, як послання Павла для християн), вчення Нуменія і Філона, східні містичні культи.

Сам Плотін, як людина досить скромна, не претендував на оригінальність своєї системи. Вважаючи себе лише інтерпретатором Платона, він зауважував стосовно вчення, яке він розробляв: "Доктрина ця не нова – вона належить віддаленій давнині, хоча і в зародковому, нерозвиненому вигляді, і ми в своєму дослідженні нічого більше не бажаємо, як тільки витлумачити і підтвердити свідчення Платона, що вчення стародавніх було близьке нашому" [340, с. 133]. Більше того, на перший погляд здається, що Плотін розглядає значно вужче коло питань, ніж Платон. Лікополітанець бере далеко не всього Платона – його теорію ідей (у різних діалогах), містичні доктрини ("Федон", Phaed.; VII книга "Держави", Resp.), обоготворену любов чи Ерос ("Бенкет", Simpos.), Єдине ("Парменід", Parm.), Благо (VI книга "Держави", Resp.), вчення про антагонізм душі й тіла ("Федр", Phaedr.), вчення про Бога-Деміурга і Космічну Душу ("Тімей", Tim.) тощо.

О. Лосев відзначає таку послідовність за кількістю цитувань Плотіном діалогів Платона: "Тімей" (Tim., 105), "Держава" (Resp., 98), "Федон" (Phaed., 59), "Федр" (Phaedr., 50), "Філеб" (Phileb., 41), "Бенкет" (Simpos., 36), "Закони" (Legg., 35), "Парменід" (Parm., 33), "Софіст" (Soph., 26), "Теетет" (Teaet., 11), "Горгій" (Gorg., 9), "Алківіад I" (Alcib. I, 8), "Кратіл" (Krat., 7), "Післязаконня" (Epin., 5), "Політик" (Polit., 4), "Гіппій Більший" (Hipp. Mai., 4), "Іон" (Ion, 1) [253, с. 251-252]. За межі цих 17 із 34 діалогів Платона практично не виходили ні Плотін, ні інші неоплатоніки. Кількість коментованих діалогів у IV ст. навіть зменшилася до 12-14.

І все ж передчасно робити висновок, що в Плотіна немає жодної думки, якої не можна знайти у Платона чи в Арістотеля та стоїків, запозиченнями з яких він доповнює вчення Платона. Навпаки, для мислителя характерне хоч і своєрідне, але новаторство. Характер умоспоглядання тут суттєво відрізняється від споглядання в давній філософії. Якщо остання намагалася світ внутрішній і світ зовнішній поєднати в прекрасній гармонії, то в неоплатонізмі світ відірваний від Божества. Платонізм зазнав у неоплатонічній філософії надзвичайно складної теоретичної обробки і надто складної реконструкції. Ідея Блага (Єдиного), до якої підійшов сам Платон, стала лише вихідною точкою системи Плотіна: остання починається там, де закінчила аттична філософія. Завдяки цьому результат творчих зусиль основоположника неоплатонізму перевершив усі сподівання сучасників і нащадків.

Великому лікополітанцю вдалося блискуче примирити суперечності містико-ідеалістичних і логіко-раціоналістичних побудов, узгоджуючи їх через призму неоплатонізму. "Плотін засвоїв від інших одні тільки початки думок, але остаточна їх постановка в ясній формі належить уже особисто йому" [90, с. 318]. Тому за змістом і формою його система була новиною для сучасників. Живучи на схилі днів величній і прекрасній культурі Античності, Плотін з тугою спостерігав за її присмерками. Не випадково його вчення, що передбачало переборення зла і досягнення щастя, своїм трагічним світовідчуттям особливо хвилювало стародавніх і було набагато ближче раннім християнам, ніж класична філософія. Навіть той, хто ніколи не читав "Еннеад", все одно відчує, що "тут, за цими дверима, – шлях, який веде до таємничих глибин життя, смислу, знання, буття" [415, с. 158].

Неоплатонізм уже за часів Плотіна дійсно хотів бути більше ніж філософією, тому він і постає як філософія сакралізована чи, швидше, теософія. Фактично філософія в ньому найтісніше зливається з теологією. "Він поквитався зі скептиками і перевершив надії містиків" [416, с. 334]. Історично це означало ідейне переозброєння античної філософії перед лицем наступаючого християнства і на противагу йому. Щоб на рівних боротися з християнством, неоплатонізм сам повинен був стати релігією. Тому неоплатоніки розбудували містичний бік платонівського ідеалізму, послабивши в ньому тяжіння до раціоналістичних ідей. Причому саме за допомогою релігійної ідеї в неоплатонізмі поєдналися платонізм, скептицизм, арістотелізм, стоїцизм та елементи інших філософських учень, щоб зусиллями еллінсько-єгипетського мудреця постати у своїй єдності як епохальна система Античності.

2. Принципи. Відштовхуючись від ряду ідей Філона, Плотін, проте, суттєво розходиться з ним, оскільки не протиставляє Бога світові, а прагне розв'язати проблему взаємодії світу ідеального і світу



матеріального. Для Плотіна існування чуттєво-тілесного світу (Природи) є самоочевидним, цей світ даний нашим почуттям, наше тіло – частина цього світу, ми є його частиною. Але лікополітанець ставиться до нашого світу негативно й не вважає його єдиним, таким, що вичерпує все можливе буття. Навіть краще в цьому світі, його безсумнівна краса, зокрема краса Природи, яка так хвилює багатьох і породжує в їхніх душах велику радість, є лише слабким і тьмяним відблиском істинної і надприродної краси.

Отже, чуттєво сприйнятний світ – це найнижче і найнедосконаліше буття. Цей світ не є справді реальним чи умозбагненим, оскільки першоматерія, яка є його основою, поєднана з небуттям і злом. Речі чуттєвого світу навряд чи переважають за своєю дійсністю мінливі відображення тих справжніх реальностей, які можна зустріти лише на більш високих рівнях. Тому, відвертаючись від усього матеріального й підносячись на більш високі рівні, душа людини повинна звільнитися від цього мінливого світу.

Окрім неодухотвореного, у світі є й одухотворене. Оскільки матеріальне не може породити душевне, необхідно допустити інше, аніж природа, начало, а саме Світову Душу. Остання не тотожна Світовому Розуму, тому що Душа байдужа до краси – вона рівнозначно одухотворює і прекрасне, і потворне. Зважаючи на те, що прекрасного менше, ніж одухотвореного, слід погодитися з тим, що розум є вищим за Світову Душу, значно віддаленішим від природи, а його прояви в ній є вибірковими.

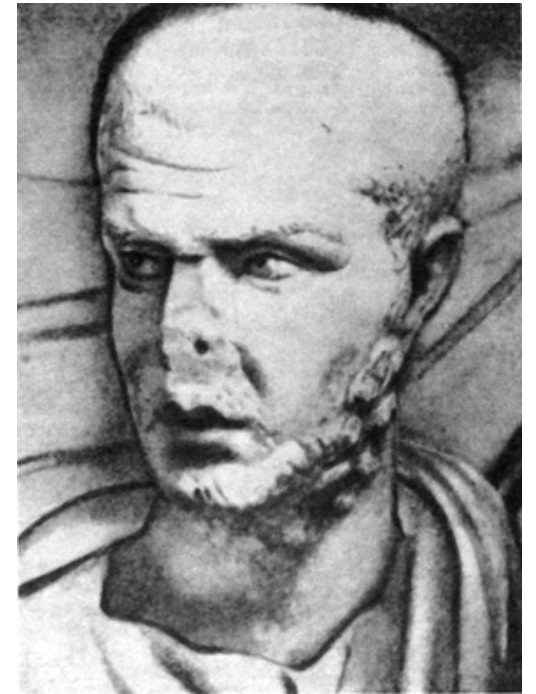
Джерелом краси є об'єктивний Світовий Розум (Ум). Адже краса – це гармонія і форма. Але в природі форма розділена просторово на частини, і в цій розділеності дуже легко втратити єдність форми. Краса в природі, краса тілесної речі – в єдності її частин, а ця єдність – від розуму. Отже, Розум є дещо інше, ніж природа, він є вищим порівняно з нею началом.

Один Світовий Розум не може бути джерелом краси, в основі якої єдність речей. Сам по собі Розум не постає як єдність, він може бути і хаотичною сукупністю ідей, що зосереджуються в ньому. Тому Плотіном як найвище начало висувається Єдине.

Таким чином, у філософії неоплатонізму можна виділити фактично чотири начала: Природу, Світову Душу, Світовий Розум і Єдине. При цьому, виростаючи на ґрунті прагнення людини піднятися над усім кінцевим задля здобуття містичного спокою в Богові, релігійно-філософське вчення Плотіна виходить із ідеї вищого начала (Бога), як джерела і першооснови усякого буття, і завершується вимогою повернення до Божества і єднання з ним. А фундаментом його філософської теорії буття був Бог-Абсолют і його ставлення до світу.

3. Єдине. Конкретне вирішення своїх філософських проблем Плотін здійснює через градуалістично-еманаційну концепцію буття, що давала ключ до трактування світу й людини.

Світ в уяві мислителя строго ієрархічний, він утворює ступені нисхідного буття, що починається в надбутті. Цим надбуттям є безмірно піднесене над усім іншим Єдине-Благо, надреальність, першопричина й кінцева мета всього сутого. Завдяки цьому весь світогляд Плотіна пронизаний пафосом єдності, і цей пафос він доводить до обоження Єдиного. Відштовхуючись від питання, “яким чином з єдиного виникає множинне”, філософ вважає, що початком усього існуючого повинне бути абсолютно просте Єдине (Έν), Першоначало (“Одиниця”), воно ж – Бог. Останній, за Плотіном, є безумовна, чиста єдність, “Єдине в абсолютному смислі слова”, що “передуює будь-якій множинності”, виключає її [316, с. 134, 129, 128]. Тобто, Плотін виносить єдине за межі множинного, підносить його над множинним, робить його первинним стосовно множинного.



Плотін.

Рим. Ватиканський музей. Фрагмент саркофага



Мислитель виходить із того, що єдність є найважливішим атрибутом світобудови. Без єдності неможливі ні краса, ні життя, ні суспільство. Кожне людське суспільство тому й суспільство, що в ньому є якась єдність і взаємне співчуття. Але Єдине, з точки зору Плотіна, недоступне для множинного, множинне ніяк не здатне вплинути на Єдине, змусити його рахуватися з собою. Самостійно множинне не спроможне до самоорганізації. У своєму розумінні Бога філософ доводить до крайніх меж думку про його трансцендентність і понадсвітність. Виступаючи джерелом усього існуючого, пізнаваного і краси, Єдине-Бог перебуває “по той бік мислення”, “не володіє самосвідомістю” [341, с. 115]. Воно є охопленням усього існуючого в одній неподільній точці, яка настільки повно і всебічно поєднує все суте, що, окрім нього, вже більше не залишається другого, так що немає нічого такого, від чого б воно чим-небудь відрізнялося.

Немає в Єдиному й суб'єктивно-об'єктивного відношення, і саморефлексії, і самопізнання. Єдине знає себе, але воно знає себе без пізнання, тому що пізнання є перехід від незнання до знання, що передбачає як вихідний стан стан незнання, тобто недосконалість, неповноту, ущербність, недолік. Все це не властиве Єдиному, оскільки воно завжди досконале, цілісне, самодостатнє і єдине. Абсолютно недоступна для розуму й пізнання, ця перша верховна субстанція (“іпостась”) здійснюється над усіма кінцевими визначеннями й не може бути пояснена чи виражена. Досконалість Єдиного настільки переважає все нижче за нього, що ми не в змозі приписати Єдиному ніяких атрибутів.

Йому не властива ніяка позитивна якість у власному розумінні. Не може воно бути визначене й логічно, оскільки визначення є результатом акту, який здійснюється розумом стосовно відомого. Більше того, верховне начало недоступне ні найменуванню словом, ні чуттєвому сприйняттю, ні науковому пізнанню. Навіть називаючи його Єдиним чи благом, ми не описуємо його самого, але лише співвідносимо Єдине з його діями: Єдине об'єднує нас, і наша любов досягає в ньому своєї кінцевої мети.

Єдиному-Богу не можна приписати ніяких психічних процесів (волі, хотіння, діяльності). Адже, щоб мислити, хотіти чи бути діяльним, треба мати потребу в тому, на що спрямовується діяльність, тобто в об'єкті. Але Перше – замкнута в собі самодостатня єдність, яка “нічого не шукає, не маючи ніякої потреби і ніякого бажання” [340, с. 137]. Єдине ні до чого не прагне, бо будь-яке прагнення передбачає первісну ущербність, яка повинна бути надолужена досягненням мети. Єдине позбавлене мети, оскільки завжди самототожне, перебуває поза рухом і змінами як умовами випадковості. Єдине навіть себе не потребує, тому не здійснює самоспоглядання (“*перебування-в-собі*”). Нічого не бажаючи, ні до чого не прагнучи, Єдине, таким чином, абсолютно щасливе, якщо під щастям розуміти вічний спокій. І справді, в Єдиному немає часу, воно – позачасове. Це не зачеплена часом вічність.

Плотін узяв діалектику єдиного і множинного в Платона і перетворив горизонталь “єдине-множинне” на вертикаль. Єдине не пізнається через множинне, тому що єдине вище, а множинне нижче, а вище не досягається через нижче, нижче не може бути ключем до розуміння вищого. У вищому завжди є те, що нижчому не доступне, на те воно й вище. Єдине є абсолютна єдність і в тому розумінні, що не містить у собі множинного, воно, природно, не містить у собі й відмінності, і протилежності, і протиріччя. “У цій єдності немає вже розділення, за нею немає більш нічого, і тут межа будь-якої діалектики” [335, с. 34].

Кульмінаційної точки свого “заперечення” Плотін досягає тоді, коли стверджує, що Перше “вище за саме буття і сутність” [340, с. 164]. Будь-яка сутність, на думку філософа, пов'язана у своєму конкретному прояві з відомою формою, а форма – вже обмеження, яке в свою чергу передбачає дещо обмежуюче, тоді як Бог безмежний, вічний, відмінний від усього кінцевого, нез'єднаний, незмішаний, понадсутий. У ньому суте “не вже є, а ще тільки буде” [340, с. 137].

Найглибша одиничність Першоєдиного полягає в тому, що воно є позитивне ніщо, яке в той же час є абсолютна повнота всього, що споглядається лише в містичному захопленні. Зрештою, як філософ піднесено-споглядального напрямку, Плотін рішуче заперечує будь-які акциденції Бога, будь-які його просторові визначення. “Він не є що-небудь із існуючого, йому не властиві ні категорія субстанції, ні якості, ні кількості, він не є ані Ум, ані Душа, ані рухомий, ані нерухомий, ні такий, що знаходиться в якому-небудь місці і в часі. Він перебуває лише сам у собі, в своєму єдиному образі, правильніше –



позбавлений будь-якого образу, бо Він (існував – *І.М.*) раніше за всіх і за будь-які образи й форми, як і раніше руху, раніше спокою” [340, с. 356-357].

Гідне благоговіння – єдине Першоначало є вищим за все, тому ніяка назва не підходить для нього. Ми не здатні сказати, що таке Божество: ми можемо “швидше заперечувати в ньому те, що воно не є” [340, с. 158]. Тобто, ми не можемо визначити саме Єдине, але можемо лише сказати, чим воно не є. Бог, таким чином, випадає з думки, і це вже містика. Смішно було б навіть прагнути осягнути Бога. Тільки необхідність змушує нас говорити, що він існує. Але Божество є щось таке, про природу чого не можна сказати нічого стверджувального.

Таким чином, вичленене Плотіном із множинного, єдине стає в нього Єдиним. Але, винесене за дужки, всередині яких залишився весь інтелектуальний, душевний і тілесний світ, Єдине по суті виявляється нічим. І воно непізнаване. Щоправда, Плотін не називає Єдине “нічим”, але фактично це так. Адже, за Плотіном, Єдине, як вічне начало всього існуючого, саме по собі не існує. У будь-якому випадку про нього не можна сказати, що воно існує. Бо сказати, що Єдине існує, – значить обмежити його, поставити рамки, визначити. Єдине ж не можна звузити, оскільки воно безмежне.

Тут уперше з такою принциповою рішучістю відбувається заперечення особистого характеру Божества, чим було здійснене теоретичне обґрунтування апофатичного (“негативного”) богослов’я, яке згодом набуло нового життя в християнстві. Щоправда, Плотін називає Бога “Першим”, “Єдиним”, “Благом” та іншими шанобливими іменами. Але це не справжні імена Божі, вони не виражають нічого позитивного. Відштовхуючись від “Тімея” (Тім.), Плотін усвідомлює, що про Бога краще зберігати мовчання.

Теза Плотіна про непізнаваність Єдиного, його незбагненність і несказанність проводиться через усі його трактати. І, стверджуючи, що воно “не існує”, що воно непізнаване, вище за будь-який розум та інтелект, філософ цим висловлює головне, суттєве про Єдине.

Проте в мислителя, мабуть, не було можливості утриматися на такому високому рівні абстракції. Тому водночас він обґрунтовує катафатичне (“позитивне”) богослов’я. Щоправда, Плотін указує, що позитивним можна визначити тільки відношення Єдиного до світу. У цьому розумінні воно є першим принципом чи безумовною причиною, це – перша сила (потенція, *δυνάμις*) і мета (благо, *τὸ ἀγαθόν*) всього сутого, міра й межа всякого буття. Охоплюючи абсолютну повноту буття, Єдине безпосередньо не впорядковує світ, не утворює його, не знаходиться в ньому. Це є творчість, що творить сама себе, незмінно перебуває в собі. Тому тут немає різниці між Творцем і створеним.

Незважаючи на таку відчуженість Єдиного від будь-якого змісту, філософія Плотіна не залишається безплідною стосовно цього, по суті “хімерного начала” [335, с. 35]. Мислитель порівнює Єдине з Сонцем як джерелом світла й тепла, говорить, що Єдине є Благо й Світло. А взагалі, автор “Енеад”, так би мовити, “заперечує”, коли говорить про природу Єдиного, і “стверджує”, коли розмірковує про його дії як вічного джерела буття. Так, якщо Божество є першосила, воно повинне все створювати. Щоправда, по суті своїй перебуваючи вище всього (поза світом) і не потребує нічого іншого, воно не може ні субстанційно передавати що-небудь іншому, ні ставити собі на меті створення іншого. Але як досконалий, Бог “ніби через край усім переповнений” [340, с. 137], а отже, з необхідністю має щось створити.

Говорячи про генезу світу з Єдиного, Плотін відкидає ідею творення світу Богом з нічого. Адже в цьому випадку Бог знову ж таки поставатиме якимось діячем, котрий до чогось прагне, чогось хоче, котрий якимось навіть обмежений своїм творінням, оскільки воно може повстати проти свого творця. Плотін розуміє творіння світу Єдиним як абсолютно немотивований об’єктивний процес. І називати цей процес прийнято латинським словом “еманація” (лат. *emanare* – “текти”, “вилитися”). Єдине не творить, а лише “еманує” від себе щось інше, залишаючись при цьому самим собою, зберігаючи власну сутність [340, с. 130].

Проте процес безперервного позачасового творення не можна мислити ні як розподіл божественної сутності (“Бог єдиний”), ні як її частковий перехід у похідне (“Бог незмінний”), ні як діяльність (“Бог нерухомий”). Єдине й далі залишається найдосконалішим, позбавленим протилежностей і множинності.



Адже виведення кінцевого буття з безкінечного при ствердженні їх крайньої протилежності не може бути здійснене в логічних поняттях. Плотін розв'язує цю суперечність, звертаючись до образу переповненої чаші, через край якої переливається її вміст чи до образу світла, яке випромінюється ("еманує") з Єдиного. Як джерело наповнює ріки, саме нічого не втрачаючи, як Сонце освітлює темну атмосферу й випромінює тепло, ніскільки не затемнюючись саме й не перестаючи бути Сонцем, як квітка випускає свій аромат, не втрачаючи при цьому свої пахощі, так і Єдине виливає (витікає) чи випромінює поза себе надлишок своєї досконалої повноти. Отже, витікаючи чи випромінюючись, Єдине Плотіна при цьому не убуває. Творячи світ, воно нічого не втрачає, залишаючись невитратно цілісним, і цей процес відбувається поза часом, від вічності.

Єдине, будучи світлом, світить навколо себе, воно сяє. Єдине не може не робити навколо себе освітленості, котра, подібно будь-якому світлу, убуває в міру віддалення від свого джерела. Світло світить за необхідності. І Єдине також творить все інше за необхідності. Ідея необхідності Плотіна в тому і полягає, що вище породжує нижче, а нижче повинне бути породжене вищим.

Звичайно, маючи присутність у всьому створеному, Божество відокремлене й відмінне від багатоманітності похідного, тоді як останнє повністю залежить від того, з чого воно виникло, прагне до нього, наповнене ним і ним підтримується. Похідне не має буття, яке не було б зумовлене тим, що дало йому початок, і його (сутого) існування зводиться саме до того, що воно безперервно впливає з першоістоти. Тобто, Єдине є абсолютною метою існуючого. Ось чому "система Плотіна може бути названа швидше системою динамічного пантеїзму, ніж системою еманациї" [449, с. 307].

Отже, Божество не може бути замкнутим у собі й поза умовами часу породжує з себе усю різноманітність речей. Так, прагнучи примирити, з одного боку, моністичну причинність Божества з фактом недосконалої одиничних речей, а з другого – релігійну трансцендентність із стоїчним пантеїзмом, Плотін доповнює динамічний пантеїзм абстрактним монотеїзмом [85, с. 302]. Цю концепцію Єдиного неоплатоніки розробляли на основі платонівського "Парменіда" (Parm.) й "Держави" (Resp.).

Із божественної істоти Плотін виводить градацію всього існуючого. Оскільки ж те, "що пізніше", за своєю суттю менш досконале за те, "що передує", нижче є простою тінню, відображенням вищого. І це відношення повторюється при кожному новому творенні, коли для всього створеного його участь у вищому опосередкована за допомогою своєї найближчої причини. Таким чином, сукупність істот, що походять від Божества, створює ієрархію зменшуваної досконалої, і це зменшення продовжується до того часу, доки, нарешті, буття не послаблюється до небуття, світло – до повної темряви. Ця алегорія світла й темряви займає суттєве місце в неоплатонізмі.

Еманация (динамічне витікання, виливання чи випромінювання) з божественної Першоістоти здійснюється у Плотіна відповідно до трьох ступенів зменшуваної досконалої: Ум, Душа, матерія.

4. Числа. Спочатку Єдине, по суті, еманує з себе Числа (ідеї), які в єдності своїй становлять Ум, тобто світ ідей. За прикладом піфагорійців і академіків неоплатоніки розуміють числа не як абстрактні елементи рахунку, тобто не чисто арифметично, але як самостійні й об'єктивні субстанції, без'якісні і значно більш первинні, ніж понадсутнісні одиниці. Вчення про числа розвивалося на основі "Філеба" (Phileb) Платона.

5. Ум. Першим, що з необхідністю походить від непрявленого й неструктурованого Єдиного, виступає чистий Дух чи Ум (Νοῦς) (не змішувати з Розумом-Логосом Геракліта – *Ι.Μ.*), друга божественна сутність, друге начало або субстанція ("двоїця") [340, с. 130]. Тобто, Єдине переповнене собою; "саме це переповнення і витворило дещо друге й інше. Це інше, що походить від Першоєдиного, до нього ж і прагне і, наповнюючись ним, отримує всю повноту буття, а оскільки воно в той же час споглядає і себе, то це й робить його розумним Умом" [340, с. 137-138]. Хоча в певному розумінні можна сказати й так, що друге начало утворюється в процесі подальшої еманациї з чисел, подібно до того, як самі числа були еманациєю з Єдиного. Числа, вступаючи в синтез із оточуючим їх інобуттям, сповнюються цим інобуттям і тому отримують якість, стають саме тим чи іншим "дещо", тобто тут уперше утворюється буття.



Цьому осмисленому буттю властива й адекватна йому свідомість, оскільки воно саме себе з самим собою ж і співвідносить. Таким оформленим і буттєвим смислом є ідея. Всі ж ідеї, разом взяті (світ ідей), – це і є Ум як першообраз усіх речей. Отже, на відміну від небуттєвого Єдиного, Ум буттєвий. А водночас він і множинний у тому розумінні, що в ньому існує множинне як ідеально множинне, як множинність ідей. Ум Плотіна (подібно до Бога Арістотеля й Деміурга Платона) постає як усвідомлююче, мисляче себе мислення, котре, проте, не має перед собою ідей, як заданого йому зразка, але утримує їх (ідеї – *I.M.*) у собі як свій внутрішній стан.

Єдине, залишаючись абсолютно непорушним, звертається до самого себе і споглядає себе. “Це інше, що походить від Першоєдиного, до нього ж прагне і, наповнюючись ним, отримує всю повноту буття; оскільки ж воно водночас споглядає і себе, це робить його розумним Умом” [340, с. 137-138]. Нус – видіння Єдиного в самозаглибленні. Єдине – те, “що перебуває” (στάσις), а Ум – чисто розумовий рух (κίνησις). В Умі Єдине ніби знаходить, усвідомлює себе: якщо Перше (Єдине) є буттям, то Ум, істинно Сутий – його змістом, актуалізацією творчої потенції, яку являє собою Єдине. Він є вічною думкою (“думанням”) вічного Бога, мислячою Першопричиною, свідомою силою Єдиного. Це – “те світло, що в ньому Єдиний бачить самого себе” [367, с. 252]. Водночас – це Арістотелів Ум, якому дане тільки, замість першого, друге місце. Він споглядає Перше як тотожність (ταυτοτης) і, крім нього, ні в чому не має потреби для свого існування.

Предметом мислення Νοῦς’а частково є Перше (Єдине), частково – він сам, Ум, як мислимий (νοητόν). Посилаючись на Парменіда і Платона, Плотін проголошує тотожність мислення (νόησις) і буття (όν, οὐσία), Ума й Сутого, в чому розкривається єдино-множинна природа Ума. Останній, на відміну від першого начала, не є безумовно єдиним, безумовно непорушним. В Умі первісна єдність, перебування (στάσις) розпадається на подвійність (ετερότης) – “він повинен відрізнити себе від думки про себе”, тобто “в мисленні своєму він є вже множинність: мислячий суб’єкт і разом мислимий об’єкт”, рух (κίνησις) і життя [340, с. 316]. Адже будь-яка думка (навіть самосвідомість) утримує в собі протилежність мислячої діяльності і мислимого змісту.

Крім того, божественний Ум має своїм змістом, охоплює (у Платона – споглядає) безкінечну різноманітність чисел і надчуттєвих ідей (видів, форм) як першообразів (деміургів) окремих істот, як особливих принципів бування, що самі себе мислять і перебувають поза часом та простором. “Ейдос є і думка Ума, чи навіть і сам Ум, і мислима сутність, бо кожна така сутність не є дещо відмінне від Ума, ні тим більше дещо інше, ніж він, але кожний ейдос є Ум, а Ум, зрозуміло, в своїй цілісності є сукупність усіх ейдосів” [340, с. 217]. Щоправда, з трансцендентних, об’єктивних у Платона, ідеї тепер стають іманентними. У Плотіна вони перебувають не лише одна поза іншою, але й одна в одній. Та хоча їх множинність становить у своїй сукупності єдине ціле, умоспоглядальний (ноуменальний) світ (κόσμος νοητός), світ духів, самі ідеї “і в змішуванні не знаходяться, але кожна являє собою дещо особливе і відмінне від кожної іншої” [339, с. 282]. Вони пов’язуються між собою в гармонійній єдності духовного світу подібно тому, як філонівські сили об’єднуються в Логос. Тобто, “плотинівський Νοῦς всюди відіграє роль Λόγος’а філонівської і християнської філософії” [85, с. 303]. У зв’язку з цим він постає множинним за своєю різноманітності виявів у природі, а не за розділеністю в просторі.

Ум має дві “сторони”: ту, якою він звернений до Єдиного, і ту, якою він відвернений від Єдиного. Як звернений до Єдиного, Ум єдиний. Як відвернений від Єдиного, Ум множинний. У цілому ж Ум є саморефлексією систематизованої сукупності ідей. На відміну від Єдиного, він поділяється на те, що пізнає, і те, що пізнається. Ум пізнає самого себе, і в цьому його обмежена єдність. Як єдине, Ум існує поза часом. І процес пізнання Умом самого себе як системи ідей є позачасовим процесом. Осмислюючи свій зміст чи ідеї, Ум одночасно і творить їх. Він мислить сам себе, починаючи з найбільш загальних ідей, з категорій: буття, рух і спокій, тотожність і відмінність. Від них походить у процесі мислення Умом самого себе вся решта ідей. Ум Плотіна парадоксальний і з погляду того, що він утримує в собі не тільки ідеї загального, але й індивідуального. Наприклад, ідею лева як такого й ідею кожного лева.

Усе це не означає, що Світовий Ум не є ні абсолютно єдиним, ні абсолютно простим. Його складність лише теоретична. Адже “тільки логічно, в абстракції можна відрізнити тут мислиме від мислячого і вбачати в цьому множинність” [340, с. 317]. Єдиний щодо своєї іпостасної природи, божественний Ум



водночас є множинним за своїм змістом. Він одиничний, не будучи безумовно єдиним і простим, непорушний, як буття, і рухомий, як розуміння. У результаті єдність Ума виступає як внутрішній принцип, що творить і організує цю множинність. Ця єдність розглядається Плотіном як “єдино-множинне” (έν πολλά), як “єдність у різноманітності і багатоманітності” [340, с. 134, 44].

Таким чином, єдність і простота Ума є другорядними, похідними, відносними порівняно з абсолютною єдністю і простотою Першоначала. Щоправда, згідно з Плотіном, Ум і повинен бути таким, щоб не злитися з Єдиним, у безпосередній близькості до якого він знаходиться. Оскільки ж народжене завжди володіє меншою досконалістю, ніж народжує, Ум має менший ступінь єдності (“складову єдність”) і простоти, ніж Єдине. Теж незмінний і блаженний, він мусить бути завжди більш складним і, безперечно, менш досконалим за чисте Божество [340, с. 132]. У зв’язку з цим мислитель розглядає Ум як “образ” (ένοείδης), як “розкриття” Першоначала [340, с. 131, 166, 359, 347], для якого теж немає ні минулого, ні майбутнього. Через Ум Божество розрізняється в собі й повертається до себе. Ум є Бог, але Бог другий, чи, в крайньому разі, друга іпостась, така, що уявляється нашому розуму безпосередньо перед єдністю. Він є творцем ідеальної множинності форм, як Єдине є творцем буття.

Визнаючи сутність Ума як мислення, буття й життя, Плотін з’єднує платонівське поняття “сутності” з аристотелівським поняттям “активності” (“енергії”) в єдиній концепції активного життя Ума. Для нього все це лише різні аспекти Ума. “Будь-яке життя – мислення... значить, істинне мислення істинно живе, істинне споглядання й істинні об’єкти споглядання є те, що живе, і життя, все ж це разом є цілісний Ум” [341, с. 104]. Концепцію Ума неоплатоніки розвивали на основі ідей Анаксагора та “Метафізики” (Met.) Аристотеля, головні категорії Ума – на основі платонівського “Парменіда” (Parm.), а вчення про першообрази (деміургів) – на основі “Тімея” (Tim.).

6. Світова Душа. Світло, поширюване Єдиним, не поглинається Умом, а поширюється й далі. При цьому з досконалості самого Νοῦς’а виходить те, що він також повинен породити з себе щось інше, залежне від нього, оскільки “досконалий Ум не може залишатися безплідним уже тому, що він досконалий – і він дійсно народжує Душу” [340, с. 132]. Душа походить від Ума безпосередньо, а від Єдиного – опосередковано. За допомогою Першоєдиного Ум еманує Світову Душу (Ψυχή), третю іпостась (субстанцію), третю ступінь у сходженні від одиничного до множинного. Тобто, світ ідей у свою чергу об’єднується оточуючим його інобуттям і тим самим переходить у смислове й осмислююче становлення. Переходячи в це останнє, окремі ідеї виявляються рухомими й одухотворюючими силами, принципами, які, разом взяті, й утворюють Світову Душу.

Душа є джерелом одушевління й руху всього існуючого. Завдяки їй з’являється і час. Існуючи, на відміну від Єдиного й Ума, в часі, Душа має вже не категорію руху, як Ум, а сам рух. При цьому божественній ієрархії тут відповідає ієрархія числа, оскільки Душа постає як з’єднання Першоєдиного і Мислячої Першопричини (“троїця”). Це останнє божественне начало Плотін визначає як “єдине і множинне” (έν καί πολλά) [340, с. 134].

Особливість властивої Душі єдності і, значить, її відмінність від Ума значною мірою пояснюється її роллю і місцем у системі Плотіна. Душа відноситься до Ума, як останній – до Єдиного. Вона виступає як безперервна еманация, активна створююча сила Ума. “Сама Душа є Слово і акт Ума, як і Ум, у свою чергу, є Слово і акт Першоєдиного, з тією, проте, відмінністю, що Душа є Слово менш ясне, не стільки зрозуміле. Як образ Ума, Душа повинна споглядати його, щоб бути розумною, як і Ум, у свою чергу, повинен споглядати Першоєдине, щоб бути Умом” [340, с. 131].

Не перестаючи бути окремою сутністю, Душа внутрішньо поєднана з Умом, своїм джерелом, від якого вона отримує буття (“виливається”) і до якого звертає любов. Знаходячись нижче Ума, Душа є його тінню, його відбитком. Образ вищого начала, “вона відрізняється від нього як промінь відрізняється від світлоносного центру, як тепло – від вогню” [335, с. 24]. Якщо Єдине нагадує непорушний центр, Ум – непорушне коло навколо нього, то Душа – рухоме коло, яке слідує за першим. При цьому Плотін ототожнює Зевса з Світовою Душею, оспіваний поетами Кронос постає у нього як Ум, а Уран – це найвище Божество – Першоєдиний. Проте в аспекті любові і краси Душа – це вже Афродіта, причому вища її частина називається Небесною Афродітою, а нижча – Земною.



Безсмертна за своєю природою, Душа належить до умоспоглядального, божественного світу сутностей, до царства світла. Але, перебуваючи одночасно поблизу чуттєвого світу, царства мороку, що володіє лише існуванням (буванням), Душа займає проміжне положення: з одного боку, вона є істинно-суте, а з другого, знаходячись на межі області Ума, стикається з чуттєво пізнаваним світом. Тому вона принципово відрізняється від Ума, який є незмінним у множинності ідей, тоді як Душі властива множинність змінності. “Ум завжди той же, Душа постійно інша” [381, с. 56]. Саме на рівні Душі об’єкт думки розходиться з суб’єктом. В ядрі ж Вселенської Душі знаходиться Провидіння – центр царства Розуму.

Завдяки опосередкованому положенню Душі між двома світами, в ній, як і в Умі, розрізняються дві, пов’язані між собою симпатією сторони (“природи”) – вища й нижча, розумна й нерозумна, неділимість (одиночність) і ділимість (“множинність”). Якщо першим боком Душа за своєю сутністю звернена до царства Розуму (Ума), у позатілесний світ, то другим боком, який символізує нижчу природу (φύσις), Душа, навпаки, відвернена від Ума й пов’язана з чуттєвим світом, з Тілом Космосу, як наша душа – з нашим тілом. Ця особливість Душі є настільки суттєвою, що можна говорити про дві Душі: верхню й нижню. Верхня Душа ближче до Ума і не має безпосереднього контакту з чуттєвим, феноменальним світом. Нижня Душа такий контакт має. У цілому ж Душа є поєднуючою ланкою між надчуттєвим і чуттєвим світами.

Так, неділима й нетілесна сама по собі, Душа, з одного боку, просвітлюється Умом і насолоджується спогляданням його, а, з другого, схиляється до ділимого й тілесного, якому вона передає всі дії (рух, життя), що виходять від Νοῦς’а, і, таким чином, творить небесні тіла й видимий світ (світ явищ) за образом і подобою ідей-форм умоспоглядального світу, цих архетипів усього існуючого в нижчих сферах. Душа є принципом смислового оформлення буття, “тим часом, як без неї все це було б мертво, земля й вода, чи навіть дещо гірше – темна безодня і небуття – дещо таке, чого, як сказав поет (Гомер – *І.М.*), жахаються навіть боги” [340, с. 124-125].

Сама по собі Душа безтілесна і по суті неділима. Вона споглядає ідеї як дещо для неї зовнішнє. Відображенням ідей в Душі є Логос. Але кожній ідеї відповідає свій сперматичний логос, який безтілесний. Тому водночас Душа виявляється всеохоплюючою, оскільки вона поєднує “логоси”, тобто індивідуальні людські душі. Фактично вона розпадається (“виливається”) на множинність окремих душ вищого і нижчого порядку (божественних, демонічних, людських) – “Душа створила, вдихнувши в них життя, всі живі істоти” [340, с. 124]. Як Деміург, творча сила, вона оживлює це Тіло і, розлита, перебуває в кожній його частині, охоплює всі окремі душі. Отже, Душа є сукупність невітлених душ, а потім, у вигляді Земної Афродіти, – душ, ув’язнених у тілах. Світ душ є “ніби величне дерево, яке з одного кореня здобуває життя для своїх гілок і листків” [90, с. 124]. Тим самим вона виявляється безпосередньо пов’язаною з Умом, який утримує в собі окремі уми. Іншими словами, Душа та її зміст є не що інше, як розташований на нижчому рівні Ум і його зміст, де вони робляться роздробленими і множинними, володіючи меншою силою і досконалістю.

Душа дивиться догори, приймаючи від Ума форми буття, і водночас діє відносно нижчої сфери (матерії), втискуючи в неї форми ідеального буття, тобто формуючи її, пронизуючи й освітлюючи її, як Сонце пронизує й освітлює темну хмару. Постійно споглядаючи Першоєдине й мислячи Першопричину, Душа порівнює свою діяльність з ідеями-формами, закладеними в Першоєдиному, і підлаштовує під них Всесвіт. Універсальна Душа створила, вдихнувши в них життя, всі живі істоти, – “і тих тварин, які годує Земля, і тих, які живуть у повітрі чи в морі; вона ж створила божественні зірки і сонце, і всю красу форм безмежного неба, вона ж встановила і підтримує в усьому закономірний порядок. Але сама вона зовсім іншої, незрівнянно вищої природи, аніж усе те, що вона творить, благоустроює, чому надає руху й життя, оскільки між тим як усе це то народжується, то помирає, залежно від того, чи дає вона життя, чи відбирає, сама вона існує вічно, не зменшуючись у своєму житті” [340, с. 124].

У результаті Душа володарює над тілесним і пізнає себе через посередництво Ума, який пронизує її і перебуває в ній. Але Ум в Душі відрізняється від вищого Ума, оскільки перший є лише відбитком останнього. “Ум, яким володіє Душа, не є чистий; це – Ум, що з’являється в додатку до множинного, як початок в додатку до наслідків і, значить, Ум змінений, понижений” [335, с. 23].



Світова Душа являє собою нижчу межу надчуттєвого світу найвищих істот. Разом – Єдине, Ум і Душа – це “три початкові іпостасі”, що становлять внутрішню єдину божественну тріаду, цю трансцендентну сутність, містичне вчення про яку становить серцевину онтології неоплатонізму.

7. Природа. Подальшою стадією дроблення світла, переходу від єдності до множинності є Космос (Κόσμος) чи Природа, неоплатонічні міркування про яку опираються на платонівського “Тімея” (Tim.).

“Фізика” як вчення про природу цікавить Плотіна менш за все, але він мусить їй приділити увагу, оскільки без неї не могло б виникнути нічого тілесного, речовинного. Становлення Світової Душі, вичерпуючи саме себе, зупиняється і переходить у саме по собі непорушне, але рухоме від другого (тобто від Душі). Це і є Космос із непорушною Землею в центрі, рядом планетарних сфер, що завершуються вищою сферою непорушних зірок, котру неоплатоніки, за прикладом Арістотеля, розуміли як першодвигун, як ту межу, де Ум переходить у Душу. Інакше кажучи, на відміну від статичного Бога, Космос у цілому здійснює рух по колу.

Чуттєвий світ (Космос) є, на протизагаду світу надчуттєвому, областю буття, що перебуває в часі і просторі, є подільною і змінною, підпорядкованою природній необхідності й позбавленою істинної дійсності. Космос є різним у різних сферах і становить ієрархію фізичного буття, починаючи від ефірного неба непорушних зірок із його найтоншою і найлегшою матерією і, закінчуючи важкою, максимально твердою й непорушною Землею.

Згідно з космогонією Плотіна, з вищої Душі насамперед виділяються боги й безплотні духи небесних світил. Перебуваючи поза змінністю й часом і насолоджуючись блаженним спогляданням вищого ідеального світу, “боги безпристрасні” [340, с. 85], оскільки не мають ні потреб, ні бажань, ні пригадувань, ні суджень. Простір між богами й людьми, тобто між світилами й Землею, займають демони, котрі виділилися з нижчої Душі, Природи (φύσις). Всі частини цілого в таємничій взаємодії пов’язуються стоїчною “симпатією всіх речей”, тому “протиставлення частин Логосу є конфлікт, що не виходить за рамки цілого” [341, с. 83].

Оцінка Природи у Плотіна неоднозначна. Він зазначає, що замість Ума й Душі, в Космосі наявне Тіло. Воно досить тонке й світлоносне, коли брати Космос у цілому, включаючи його зовнішні сфери. Водночас саме Душа формує Космос як образ істинно сутого світу, що відбивається в матерії як у дзеркалі. “Зрозуміло, подоба завжди поступається оригіналу, проте природа цієї подоби істинна, не символічна й умовна, а цілком реальна” [341, с. 49]. Тому при своєму поєднанні з матерією Душа в несвідомій творчості проявляє свою надчуттєву сутність (як λόγος σπέρματικός), приводячи все відповідно до чисел і ідей у такий порядок, що видимий світ, хай навіть тінювий, зображується Плотіном (всупереч презирству до природи єгипетських гностиків) у дусі давньогрецької традиції, як досконале, гармонійне й чудове відображення, як копія надчуттєвого світу, як здійснення вищої краси.

Натхненню й поетично оспівуючи загальну одухотвореність і розумність світобудови, мислитель розвиває свою метафізичну естетику. На його думку, чуттєвий світ є прекрасним, оскільки він повною мірою проникнутий і освітлений божественною сутністю, значущий для нас. Адже кожна річ є відбитком свого логоса, свого ідеального першообразу, свого ейдоса. Саме з вищого, ідеального Космосу бере Душа форми. “Якщо ми самі обрали цей світ, навіщо так старанно шукати в ньому вади, тим більше, що в будь-який момент ми вільні його покинути” [341, с. 50].

У цілому Природа, згідно з ученням Плотіна, постає як світ явищ, котрі реальні настільки, наскільки вони відображають у собі ідеї Ума. Причому в Природі також виділяються дві сторони. Зі свого кращого боку вона є не чим іншим, як нижчою, затіненою частиною Світової Душі (нижчою душею). Саме вона через сперматичні логоси породжує речі, які в кінцевому підсумку є відображенням незменшуваних ідей Ума. У феноменальному світі Душа, як це видно з щойно зазначеного, роздроблюється. Є душа неба й душі зірок. Сонце, Місяць, планети, Земля мають свої, співпричетні їм душі. Так, душа Землі народжує душі рослин, тварин, нижчі частини душ людей, через які люди заземлюються, обтяжуються і, зрештою, попадають у кабалу до тіла. З гіршого ж боку Природа є породженням матерії.



8. Матерія. Внаслідок переходу до подальшого, внутрішньокосмічного становлення ми стикаємося з новим видом чуттєвого буття (інобуття), що називається чуттєвою Матерією (Ψλη). З одного боку, несвідоме сходження Душі в матерію зумовлює просвітлення останньої. З другого боку, опускаючись усе нижче, переходячи в матерію як найнижчий шар буття чи, власне, небуття, не-суте, пустоту, що не володіє метафізичною самостійністю стосовно Божества, випромінювання божественної істоти, подібно ситуації зі звичайним світлом, згасає, слабне, губиться в темряві чи перетворюється на пільму. Тому й матерія постає неначе як тінь божественного світла, навіть небуття (τό μέ όν), тобто абсолютне неіснування, але тільки те, що відмінне від реального існування. “Матерія потрібна тільки там, де відбувається процес становлення, де з одного боку явища виникає інше... Все, що перебуває незмінним, не потребує матерії” [340, с. 43]. Вона є “апейрон” стародавніх, негативна умова виникнення природи і, подібно Благу, перебуває по той бік буття.

Згідно з Плотіном матерія є кінцевим продуктом і антиподом Єдиного, на відміну від якого вона дещо пізнана, щоправда лише за допомогою штучного і навіть неправдивого силігізму. Фактично не існуючи сама по собі, матерія виступає лише чистою можливістю, але не потенцією в арістотелівському розумінні, оскільки остання є певною активною здатністю чимось стати, тоді як світ постає лише через вплив ідей згори. Матерія є ні дух, ні душа, ні фігура, ні міра, ні сила, ні потреба буття. Матерія характеризується негативно, вона цілком не визначена, безформна, неподільна, неосвітлена, позбавлена кількості, якості, думки, її не можна по-справжньому пізнати, у неї немає образу, кольору, блиску. Отже, вона – не вид і не тіло. Єдине позитивне, що відомо про неї, – це те, що вона є суб’єкт (на відміну від ідей як об’єкта). Що б ми не сказали про неї, все це буде неправда. “Її ознаки є власне брак, “позбавлення” певних ознак” [456, с. 59]. Творча діяльність Душі означає падіння матерії в темряву, відчуження її від божественного джерела світла. А “фізичний” смисл еманції – це сходження ідеального в “матерію”, його деградація в процесі матеріалізації, опредметнення” [51, с. 330].

При цьому світ чуттєвих явищ існує так же вічно, як і Душа, що з’єднує його з світом ідеальним. При всіх змінах матерія залишається незмінною, рівною самій собі. “Матерія, що сприймає божественне світло, вічна” [341, с. 42]. Адаже з тією ж необхідністю, з якою світло у віддаленому від свого джерела пункті зрештою стає темрявою, і Душа повинна проникнути в матерію, ввійти в неї як сила, що формує образ, створює Тіло або чуттєвий Космос (це дає мислителю підстави розглядати будь-яке “бування” як діяльність Душі).

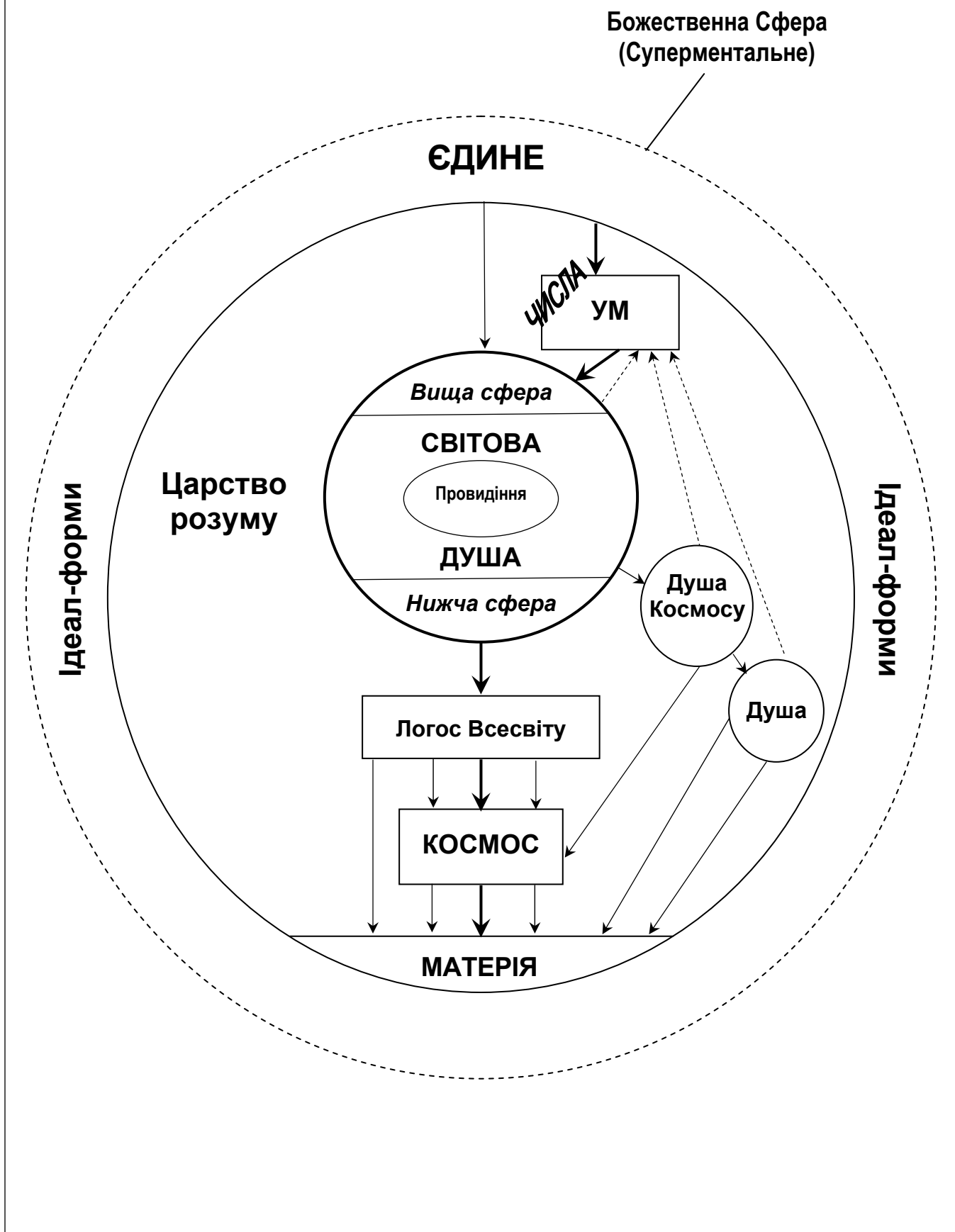
Отже, матерія Плотіна існує вічно, як і вічне Єдине та його сяяння. Щоправда, матерія, як ми бачили, не є якимось самостійним началом порівняно з Єдиним. Матерія Плотіна суперечлива: вона – і те, що протистоїть Єдиному, і те, що твориться ним. Матерія є результатом згасання світла. Там, де сяяння Єдиного згасає, там, де змикається темрява, там і вічно виникає матерія. Тобто, матерія – це відсутність світла, належного бути в наявності. Якщо вона і є світлом, то таким, яке згасло, вичерпало себе. Але все-таки вона не абсолютне “ніщо”, а “дещо”. Проте це таке “дещо”, яке майже “ніщо”. І це таке “ніщо”, яке утримує в собі “дещо”. Адаже, згідно з Плотіном, Єдине – скрізь і ніде. І, будучи скрізь, воно, судячи з усього, має бути і в матерії, оскільки вона також є єдине як відмінне від реально існуючого й від Понадсутого (Єдиного). Бо “Світова Душа своєю чудесною силою спонукала матеріальне начало, саме по собі безвинне і неблаге, прилучитися до Добра і Краси, до того, що хвилює і збуджує наші душі” [341, с. 62-63].

Неоплатоніки слідом за Арістотелем учили про два види матерії – інтелігібельну і чуттєву. Перша наявна в Умі й тотожна самим ідеям. Друга перебуває поза межами ідей і Ума. Тобто, всередині Космосу є чисте (але не абсолютне) ніщо, “інше”, оскільки матерія виступає як спадкоємниця можливих форм і смислу, як вічна можливість утілення й оформлення надчуттєвих ідей. Чуттєва матерія можлива тільки там, де є розпад і розсіювання Ума й Душі. Чим більш здоровими є останні, тим менше в них чуттєвої матерії (тобто, чуттєва матерія все більше наближається до матерії “умної”). Чим більше розпадаються і розсіюються Ум і Душа, тим сильнішою є чуттєва матерія. Отже, якщо Єдине є межею об’єднання й концентрації всього буття, то чуттєва матерія – межею розпаду цього буття.



Схема універсума Плотіна

(С. Удовик, І. Мозговий)





На негативних визначеннях матерії, котра лише сприймає ейдоси, Плотін ґрунтує свою теодіцею. Характеризуючи матерію як найповнішу убогість, відсутність добра, Плотін іде далі Платона й розглядає матерію як первинне зло (πρωτον κακον), як основу зла, “що вже нічого не має від Блага” [340, с. 33]. Тому чуттєвий світ постає як злий і нерозумний, як спотворене відображення світу умоглядного. Істинно існуюче, на думку мислителя, є божественне і добро, а зло – це лише те, що належить неіснуючому (μη όν). Чим далі від добра, тим більше зла. Саме цим зло і зводиться до небуття, до матерії. Або, правильніше сказати, в ній зосереджується джерело зла. Тобто, якщо добро від Ума, то зло – від неформленої матерії, і воно передує людині. “А якщо так, то, мабуть, доречно буде стверджувати, що і зло ніколи не загине” [340, с. 32], воно завжди протистоятиме добру.

Іншими словами, матерія протистоїть світлу як темрява і Єдиному (Благу) – як зло. Оскільки ж матерія у Плотіна – не позитивне в значенні своєї самостійності начало, то і зло не є дещо рівнозначне добру, благу, а лише недостатність добра. У будь-якому разі естетичний оптимізм Плотіна перебуває в різкому контрасті з його етичним песимізмом. Вчення про матерію як про інаковість буття неоплатоніки розвивали на основі концепції “іншого” в “Парменіді” (Parm.) Платона і на основі вчення про матерію як “позбавлення” в “Фізиці” (Phys.) Арістотеля.

9. Падіння душ. Антропологія. Відштовхуючись від орфіко-піфагорійського і платонівського вчення, Плотін розробляє містичну теорію світотворення як процесу падіння душ. Мислитель вважає, що найслабкіше втілення ейдосів відбувається на Землі, в царстві зла, де нижча Душа розмножується в людських, тваринних і рослинних душах. Щоправда, із земних істот самостійний інтерес для Плотіна являє собою тільки людина, у вченні про яку він далі розвиває платоно-арістотелівську антропологію.

Філософ виходить із того, що людина складається з “матеріального” тіла й “божественної” душі, що фактично й визначає сутність її буття. Тобто, разом із Платоном Плотін вважає, що людина належить до різних сфер буття: тіло – до найнижчої, матеріальної сфери, душа – до надчуттєвого світу, в якому вона до свого земного існування вела блаженне життя. “Перш ніж здійснилося походження тілесного, ми вже існували там; одні з нас як люди, інші як боги, тобто як чисті душі і розумні духи в лоні чистого всеохоплюючого буття, ми склали з себе частини надчуттєвого світу” [340, с. 241].

Отже, відносну незалежність душі від тіла піднесеної людини Плотін обґрунтовує ідеєю про передіснування душ. Кожна з душ споглядала і чесноти, і справедливість, і саму красу в чистому вигляді як дещо абсолютно ідеальне, як ідею. Тому вона й здатна упізнати все те в заземленій і особистісній, конкретній формі існування. Подібні думки є основою моністичного ідеалізму Плотіна.

Не будучи підвладною ні змінам, ні часу, і не маючи нічого, крім самосвідомості, вища Душа до свого “шляху вниз” (еманації) безпосередньо, в самій собі, споглядала Нуса і Першоістоту. Але за природною необхідністю відбувається падіння Душі. Остання має свою призначену годину й коли та година настає, Душа, завдяки еманации, спадає від єдиного до множинного, спускається в тіла людей. “Вона попадає туди, куди треба, і точно в призначений час. Кожна душа – у свій час; проб’є її час, і вона, ніби підкоряючись звукам труби, спуститься і проникне у відповідне тіло” [338, с. 76].

Водночас у падінні є й її власна провина. Прогрішення Душі полягає в тому, що через свою гордість і високомірність вона забула Бога й себе (власну природу) і, в своєму прагненні до самостійного буття, відокремилася від Першоначала. Пов’язана з Тілом Душа, на думку неоплатоніків, несе в собі відчуття роздвоєння буття, постаючи одночасно як обернута і “всерединою” себе, і “назовні”. Саме в останній якості вона породжує свій образ, природу та світ почуттів, проте при цьому “забуває” себе в Тілі. Так, Душа, захоплена нижчими силами, впала в небуття. Отже, причина гріхопадіння душ – “в їх зарозумілому прагненні до народження, в їх споконвічному пориві до відособлення та інобуття, в їх задумі ні від кого не залежати, а бути й жити за своєю волею – від себе і для себе” [340, с. 123].

Душа мала високі наміри. Але через зловживання свободою волі людська природа виявилася зіпсованою, тому Душа тепер скніє в матерії, яка затемнює істину. “Якщо ж Душею цілком заволодіє її нижча, рослинна і народжуюча причина, це призведе... до її падіння і полонення чуттєвим світом” [341, с. 41]. У результаті вона сходить вниз, у споріднене тіло, котре відповідає її якості і непереборному



внутрішньому тяжінню. Якщо на небі панує мудрість, то на землі – несправедливість, безладдя і зло, та як їх наслідки – нестатки, злигодні й недосконалості. Згодом Аврелій Августин таким чином буде пояснювати причини гріхопадіння прабатьків у раю.

В етиці Плотіна домінує погляд, що поєднання з тілом мало негативні наслідки для душі. На думку філософа, “наша душа – змучений, нещасний в’язень тіла, жертва обтяжень і поневірянь, бажань, страхів та іншого зла”, тоді як “тіло – її в’язниця і могила, а Космос – це місце затворництва” [340, с. 116]. Водночас душа оживлює тіло і без неї не можна пояснити його єдності. Щоправда, при з’єднанні з тілом душа не втрачає своєї вищої духовної сутності. Але до її вищої, розумної, наближеної до Божества частини, додається нижча, чуттєва душа, *alter ego*, що виконує роль посередника при її взаємодії з тілом і чуттєвим світом.

Якщо в одних випадках душа діє самостійно (вищі функції пізнавальної діяльності), то в інших (нижчі психічні функції) вона повністю залежить від тіла й усвідомлює деякі його стани як бажання. Під впливом останніх душа, далеко відійшовши від першоджерела, здатна забувати про свою вічну природу. І це при тому, що “наша душа має природу, вільну від усякого зла... Зло йде від гіршого в нас, бо ми – змішані, і коли гірше пересилиє краще, ми – злі” [341, с. 13].

Як і Арістотель, Плотін вважав, що душа подібно до вогню, який пронизує повітря, незмішано й незмінно проникає в усі частини людського тіла. При цьому він подає суттєве уточнення: не душа перебуває в тілі, а, навпаки, тіло у душі. Це, в свою чергу, є гарантом того, що людська душа не відривається від Душі світу, від Ума, а перебуває з ними в найтіснішому зв’язку. Подвійний характер Світової Душі відображається на людській душі, що належить двом світам. Щоправда, справжньою сутністю людини є вища природа, причетна до божественного начала, тобто вища душа, якій належить мислення і яка споріднена й подібна Світової Душі. Слідом за Платоном Плотін називає її “внутрішньою людиною”.

За своєю сутністю душа абсолютно вільна. Але, ввійшовши в тіло, вона втрачає безпосередньо свободу, хоча в своїй розумній частині може панувати над зовнішніми обставинами і пристрастями, від яких залежать тіло і нижча душа, і зберігає більш-менш ясні спогади про вищий світ. “Кожний з нас по плоті, звичайно, далекий від сутності, яка складає головну основу нашої природи, кожний бере участь у сутності і навіть являє собою свого роду сутність” [340, с. 337]. Тобто, не самостійні тілом, ми володіємо собою по душі.

Стосовно вищої душі Плотін захищає свободу волі, яку він хоче примирити з провіденціалізмом. Щоправда, вільна лише добродісна людина, тоді як, впадаючи в гріх і піддаючись пристрастям, людина стає невилною і діє в житті відповідно до закону природної необхідності. Та хоча зло виникло до нас і часто заволодіває нами проти нашої волі, за допомогою духовного начала його можна перемогти. Адже людина не просто складається з душі і тіла, але завжди причетна до Ума і Єдиного, тобто вищою частиною душі вона дотикається до божественного, умоспоглядального світу, а нижчою – до того, в що входить. Так, перебуваючи на межі божественного й чуттєвого, Душа нагадує людину, яка стоїть по пояс у воді, тоді як її незанурена частина здіймається над рівнем чуттєвого [340, с. 364-365]. Тобто, Душа залишається в контакті як із сферою розуму, так і з матеріальним світом, подібно до того, як сонячний промінь, торкаючись Землі, пов’язаний із Сонцем. Вона має дві дороги – дорогу вниз і дорогу вгору. Якщо перша (сходження) означає для неї з’єднання з тілом, а отже, втрату власної досконалості, то друга (піднесення), навпаки, є своєрідним шляхом назад, коли душа власними зусиллями робить усе, щоб знову повернутися до вищого буття, з’єднатися з ним [340, с. 126].

Щоправда, Плотін вважав, що не кожному доступний цей шлях єднання з Абсолютом. Звичайна людина занурена в чуттєво-практичне існування. Вона вся в зовнішньому й речовинному бутті, загублена й самопринижена в ньому. Для такої людини речі важливіші за ідеї, матеріальне важливіше за ідеальне. Для звичайної “низької” людини тіло важливіше за душу, і вона втішає своє тіло, зовсім не турбуючись про душу. Вся діяльність душі такої людини зумовлена її перебуванням разом з тілом і цілком залежить від тіла. Але це тому, що душа такої людини звужена, адже людина сама зробила її рабинкою тіла, і не більше того.



Навпаки, піднесена людина здійснюється від нижчого стану існування до його вищого стану. Вона переносить центр ваги свого буття з тілесного на душевне. Вона розвиває в собі здібності до надчуттєвого інтелектуального умоспоглядання, звертається від зовнішнього світу в глибини своєї душі і знаходить там істину, спокій і незворушність, які недоступні звичайній людині. Лише піднесена людина з презирством відвертається від чуттєвої краси і шукає красу істинну. Вона здатна побачити те, чого не бачить звичайна людина: красу чеснот, благородних дій, гарних звичаїв, красу величі характеру, справедливості серця, душі тощо. На цьому рівні людського буття душа в своїй діяльності все ще перебуває в єдності з тілом, але вона вже незалежна від тіла.

Зрештою, мислитель поділяє всіх людей на три групи: а) злі (повністю перебувають у полоні матерії і практично не в змозі повернутися в лоно абсолютного Першоначала – Єдиного); б) добродійні (здатні самоочиститися і, таким чином, вибрати бодай менше зло); в) добрі (святі, які становлять невелику групу людей) [340, с. 210]. Лише останні здатні подолати земне, темне й знайти дорогу до Божества. Саме душа мудреця здатна послабити, приглушити в собі чуттєве й піднести свій дух над плоттю. На відміну від піднесеної людини людина низька, лінива розумом, не здатна відчувати красу, тому нікуди “по вертикалі” не прагне і, як двомірна істота, живе “по горизонталі”.

10. Піднесення до Єдиного (гносеологія). Екстаз. У контексті постановки та вирішення головних метафізичних проблем у філософії Плотіна постає і його гносеологія. Пізнання в нього не було ні теоретико-пізнавальним проявом, ні діалектичним чи логічним розміркованням над загальним буттям, а лише своєрідним способом поведінки – особливим станом ентузіазму, чимось надрозумовим, коли через духовне напруження, інтуїцію можна безпосередньо збагнути Абсолют, досконале буття і увійти в контакт із цим найвищим принципом [340, с. 297]. Врешті-решт Плотінова теорія пізнання за своєю суттю і змістом стає фактично теорією з'єднання, зближення людини з Абсолютом (Єдиним), з Богом.

У Плотіна не тільки Єдине сходиться у множинне, але й множинне підноситься до нього, прагне стати єдиним, перебороти свою розділеність і прилучитися до блага – адже Єдине є ще й Благо. Все, що існує (навіть, судячи з усього, й матерія), потребує блага і прагне до Блага. Найбільш усвідомлено це прагнення проявляється в людини. Звичайно, людина “низька” нікуди “по вертикалі” не прагне. Це, як зазначалося, – двомірна істота, і вона живе “по горизонталі”. Але й ця ситуація не безнадійна. Адже в кожній людині є душа (своя) як частина Світової Душі. А в людській душі є нижча бажана душа і вища частина, яка підносить її. У звичайній низькій людині остання частина також є, але вона загнана в глибину загрожуючою й агресивною нижчою частиною душі. Проте перемога розуму над вічно прагнучою чуттєвістю можлива. Нижча людина теж може стати більш високою.

Оскільки наше моральне падіння, вважав фундатор неоплатонізму, є наслідком з'єднання душі з тілом, задля повернення душі втраченої нею чистоти необхідно зруйнувати цей зв'язок. Доля, на думку Плотіна, знаходиться в руках людини, яка здатна піднятися над чуттєвим світом до світу ідеального. Мудра людина ніколи не втрачає єдності зі своїм справжнім “Я” – душою “своєю кращою розумною частиною... знаходиться в царстві Ума” [340, с. 122]. Щоправда, оскільки в ній володарює та частина, яка знаходиться в чуттєвому світі, людина одночасно перебуває і на небі, і на землі.

Враховуючи все це, Плотін у дусі містичних учень Античності пропагує необхідність звільнення душі з тіла, усунення всього, що цьому заважає. Тобто, відповідно до небесного походження розумної душі, вище завдання людини зводиться до того, щоб остаточно вирватися з нижньої сфери, піднятися від чуттєвого світу до вищого, спорідненого їй світу надчуттєвого, і вести в останньому богоподібне життя згідно з законами вищого буття. Причому цей етико-релігійний “шлях угору” (ідеалізація), шлях до блаженства, проводить душу через усі сфери в порядку, протилежному еманції.

На шляху до Бога душа має пройти три стадії: катарсис (очищення), феорія (споглядання) і екстаз (“вихід із себе”). “І цей порядок є загальним законом містичного життя” [273, с. 89]. Мислитель детально зображує цей шлях містиків. Враховуючи те, що світ насамперед панує над тілом, Плотін першою умовою своєї “негативної” моралі ще рішучіше за стоїків пропагує “катарсис” (καθαρσις) душі (очищувальні чесноти), зречення зовнішнього світу й тіла, тобто звільнення душі від чуттєвого, матеріального, зовнішнього, перехід у сферу духовності. Оскільки матерія для мислителя – синонім нечистоти, а тіло – синонім в'язниці, в якій замкнута душа, необхідно зрестися насамперед цього життя як зла.



В усвідомленні своєї вищої сутності душа повинна обмежитися спогляданням, байдуже ставиться до життєвих благ і нещасть. Адже афекти можуть налипати на душу, як бруд налипає на золотий самородок, і, щоб піднятися вгору, душа повинна очиститись від них. “Чим нестямніше душа прагне до Супраментального, тим більше вона хоче забути (про земне – *I.M.*)” [338, с. 99]. У процесі очищення душа має позбутися пов'язаних із тілом пристрастей (бажань, страху, задоволень, переживань, страждань тощо) і відновити первісну чистоту. Тобто, щоб пробудити в душі прагнення до богоуподібнення, не треба ніяких зусиль волі. Слід лише усунути стримуючі його чуттєві перепони. Тому й смерть для чуттєвого світу слід сприймати по-філософськи, коли розум має перемогти чуттєвість.

Катарсис започатковує богоуподібнення (обоження), оскільки первісна спорідненість душі з Богом проявляється у всій красі лише після звільнення душі від чужого їй баласту. “Сприймати своє духовне життя нам заважає не наше життя в тілі, котре (тіло – *I.M.*) не усвідомлює себе, а наша турбота про власне тіло” [12, с. 26]. Преображене “Я” дивиться на себе очима очищеної душі як на красу, тобто уподібнюється Богу. “До Бога ведуть лише добрі справи та просвітлюючі душу роздуми” [341, с. 60].

Обмежуючи чуттєві задоволення, Плотін не був абсолютним прибічником аскетичного утримання і змертвіння плоті. На відміну від учень послідовників, його філософія цілком життєрадісна. Насолоду чуттєвою красою він вважає моральним благом. Мірою ж очищення мають стати не стільки зовнішні нестатки, скільки свобода від чуттєвих пристрастей. Тому, незважаючи на утримання від м'ясної їжі, до якого Плотін спонукав себе й інших, він не наполягав на зреченні чуттєвості за допомогою аскетичного життя. Проте вважав, що саме в міру свого відділення від чуттєвості душа набуває все більшої сили і чистоти. “Рівень душі відповідає її чіткій орієнтації, за допомогою якої вона стає чи тяжіє до того, щоб стати тим, що вона споглядає” [338, с. 67-68].

Виходячи з цього Плотін саме в чеснотах вбачає засіб підготовки до “феорії”. Чесноти, на його думку, дають змогу перебороти пристрасті, що хвилюють людину і заважають їй зосередити думку на одному об'єкті – Умі, щоб здійснювати споглядальну діяльність. При цьому будь-яку діяльність мислитель оцінює залежно від того, наскільки вона притягує людину до чуттєвого світу. Так, практична й політична діяльність мають мізерну цінність, оскільки, незважаючи на їх необхідність, вони досить глибоко втягують людину в зовнішній світ і ставлять її у велику залежність від примарної сутності його речей. Моральні (як і громадські) чесноти – сутність лише перших ступенів, за допомогою яких душа прагне звільнитися від влади чуттєвого світу. Водночас на рівні чуттєвого сприймання, вважав Плотін, відкриваються лише темні “сліди істини”. Цим шляхом ми можемо отримати лише слабке уявлення про світ ідей, адже чуттєвий світ є лише блідим відбитком умоспоглядального, ідеального світу. До того ж, забезпечивши досягнення безпристрасності, тепер вправління в чеснотах заважає мистиків вступити в безпосереднє спілкування з Божеством, оскільки прив'язує людину до світу.

Надалі за допомогою абстрактного мислення – “феорії” чи “логісмосу” (θεωρία, λογισμός) – душа має піднятися від чуттєвого сприйняття до мислення, споглядання чистих ідей і божественного Νοῦς'а, тобто піднятися до рівня теоретичної діяльності. Бажаючи злитися з Богом, душа повинна зрестися свого внутрішнього світу й набути простоти, оскільки множинність – це теж зло. Проте й філософське (розумове) пізнання здається Плотіну так само недостатнім, як і пізнання чуттєве, оскільки воно підносить тільки до чистого Ума і зберігає антагонізм між мислимим і мислячим, тому наближає, але не доводить до світу ідей. Адже мислення належить до природи Нуса, а не до природи Першоєдиного (думка виражається в рухові, тоді як Єдине непорушне). Більш високе пізнання дається в любові до Прекрасного (платонівському Еросі), любові, що постає як єдність.

Є дещо більше, ніж другий, інтелектуальний ступінь у стані людської душі. Абсолютна істина відкривається не в процесі об'єктивного пізнання, не шляхом діалектичного міркування, а лише шляхом містики, безпосереднього споглядання, тобто на вищому етапі богоуподібнення. Цим етапом Плотін вважає “екстаз” (ἔκστασις) як стан неусвідомленого душевного захоплення, нестями й несамовитості, душевної напруги й оціпеніння. Він характеризує його як “вихід із себе”, тобто “вихід душі з тіла”, “стояння ззовні власного тіла”, тобто зречення себе. На цьому етапі душа вже не тільки діє незалежно від тіла, але й перебуває поза тілом. Тепер вона підносить над мисленням і буттям туди,



де перебуває Єдине. І тоді в стані повного “спрощення” (ἀπλῶσις) душа, як “без-образна”, “без-видна” і “безякісна”, раптом осявається божественним (духовним) світлом, що є проявом ніжності, і в його яскравому сянні поринає в сферу Абсолюту. “Це є швидше за все екстаз, перетворення себе в дещо абсолютно просте і чисте, приплив сил, жадання якнайповнішого злиття з тим, кого бажано споглядати в свята святих єднанні, а в кінці кінців – найповніше заспокоєння, а хто розраховує як-небудь інакше осягнути Бога, той навряд чи коли-небудь досягне спілкування з ним” [340, с. 369]. Просвітлена душа тепер може споглядати не лише Нуса, а й Єдине, які стають для неї видимими.

Світ форм сприймається саме через полум'яну любов, яку Єдине запалює в душі. При цьому “душа, ледве відчувши цей вплив Блага, зразу ж сповнюється хвилювання, вакхової захопленості, переповнюється жагучим бажанням і вся перетворюється на любов”, завдяки якій лине вгору, до “того, котрий навіює любов до себе” [340, с. 293-294]. Так, непізнаваний раціонально, Бог сам відкривається людині в стані надрозумного екстазу, в любові, через одкровення. Завдяки цьому зникає протилежність між об'єктивним світом і інтелектом, що пізнає, і обидва полюси пізнання зливаються воедино, чи, правильніше, світ цілком переходить у свідомість. Отже, пізнання вищої істини є союзом душі з Божеством, коли душа осявається божественним світлом. Тепер перед душею розкриваються захоплюючі дух глибинні надра божественного Першоначала, від якого ця душа отримує одкровення і з яким зливається ніби в шлюбі. Таке з'єднання для Плотіна було тотожне повному зникненню особистості. Оскільки на шляху вгору навіть індивідуальність постає як зло, слід зректись свого “Я” і прагнути розчинитись у Богові.

Екстаз – сфера містичного езотеризму. Це є таїнство, про яке містики забороняли говорити непосвяченим. Поєднання з Богом є надрозумним, оскільки ми не можемо мати яке-небудь уявлення про Найвище. Категорії божественного буття неможливо виразити в термінах земного розуму, тому містики вдавалися до ірраціональних методів сприйняття цих категорій (екстаз, натхнення, інтуїція тощо). Містика в цьому смислі вимагає відмовитись від мислення, стримати розум задля того, щоб досягти істини. Водночас усі містики стверджують, що ті емоції, які вони пережили в стані екстазу, абсолютно неописувані. І все ж, спираючись на особистий досвід, Плотін так намагається охарактеризувати цей стан: “Ніби виходячи з власного тіла в самого себе, самозосередившись і відвернувшись від усього зовнішнього, я споглядав чудесну красу, яка перевершує все, що коли-небудь з'являлося в нашому світі; стаючи причетним істинному життю, набуваючи єдності з божественним, у цьому дивному стані я духовно досягав верховних сфер” [340, с. 113].

В екстазі людина відчуває себе вище добра і зла, істини і краси. Її душа постає простою і єдиною як Божество і, зрештою, збігається з ним, зливається, занурюється і розчиняється в Богові. У такі рідкісні й миттєві моменти істинного блаженства людина забуває саму себе та речі, які раніше приносили їй радість, і в такій мірі поєднується з Божеством, що становить з ним одне ціле. Під час екстазу душа, не чекаючи кінця матеріального світу, знаходить своє справжнє “Я” в Богові, перестаючи відчувати своє нижче “Я”. Охоплена любов'ю, вона намагається відкинути все, що не стосується Божества, і поєднується з об'єктом любові. Вона “побачить його з'явлення в самій собі”, “стає учасницею в його житті” [340, с. 309, 367]. Тому екстаз постає як стан злиття душі з Єдиним як з Богом, стан присутності в душі Бога, стан розчинення в Богові як у Єдиному.

З'єднання з Богом, злиття з Абсолютом, вважає Плотін, становить найвищу мету життя людини. У цьому процесі людська душа осягає найвище щастя, бо Бог входить до неї, чи – краще – є присутній у ній. Тепер, у стані любовного захоплення, душа втрачає здатність мислення, залишає світ ідей, з яким мав справу її інтелект, і, спрощуючись у божественному пориві, перебуває ніби в стані сп'яніння. Коли ж із свідомості зникли всі образи, а з душі – емоції, в душі запановує спокій. Містик ніби долає власну обмеженість і виходить за межі свого окремішнього буття. Він перебуває поза простором і часом, занурюється в безмежну безкінечність. “Піднісшись до Нього (Бога – *Ι.Μ.*) – в це місце, чисте від усілякого зла, душа й сама звільняється від усілякого зла і здобуває тут чистий спокій; тільки тут вона, ставши безпристрасною, живе справжнім істинним життям. Життя звичайне, без спілкування з Богом, є лише тінь, жалюгідна подоба цього істинного життя...” [340, с. 366].



Нарешті, мудрець задоволений, бо тепер більше не існує блага, яким би він не володів. Невидимий Бог наповнює душу споглядаючого. У цьому містичному союзі душа “бачить і знає одне: що це є саме те Благо, якого вона так сильно бажала, переконається лише в одному, що немає і не може бути нічого кращого і вищого” [340, с. 309]. Душу, яка перебуває в спілкуванні з Єдиним, не лякає ніяка біда. І навіть якби зникло все навколо неї, це було б для неї ще краще, оскільки тоді вона залишилася б наодинці з Богом.

Тепер навіть вищенаведені негативні характеристики Єдиного мають поступитися місцем повному мовчанню, яке досягається за межами буття, знання і мови, коли душа фактично розчиняється в Єдиному. Тоді вона не тільки придбає Єдине, але й знайде свою справжню сутність. Плотін так підводить підсумок своїм міркуванням про Благо: “Падаючи (в матеріальний світ – *І.М.*) і осквернюючись злом, вона (душа – *І.М.*) тим самим набуває того стану, який є свого роду небуттям (матерією – *І.М.*), але який все ж не є чистим ніщо. І, навпаки, коли душа обирає протилежний шлях, але в кінці цього шляху приходиться не до чого-небудь іншого, протилежного собі, але до самої себе, і якщо тут вона виявляється такою, що не знаходиться в чому-небудь іншому, то це зовсім не означає, що її вже немає ні в чому, але означає, що вона присутня лише в самій собі. Проте бути властивою тільки самій собі, в зреченні від буття, означає для душі не що інше, як опинитися в присутності самого Бога (Єдиного – *І.М.*). І разом з тим це означає, що вона вже перестала бути сутністю і стала чимось вищим, аніж сутність, яким і є Бог, властивий їй у цей час. Хто удостоюється цього, хто може сказати про себе, що він іноді стає таким, той, звичайно, в самому собі має образ і подобу Бога і, якщо він, перевершивши, так би мовити, самого себе, став таким образом, який може порівнятися зі своїм Першообразом, значить він досяг останньої межі шляху. Звичайно, навіть він не може довго утримуватись на цій висоті, він, як такий, що звик жити чеснотами, окрилюваний усіма духовними досконалостями, може знову й знову підноситися вгору: від чеснот до Ума, від Ума й мудрості – до самого Бога. Такий шлях богів, такий же й шлях божественних і блаженних мужів: зречення всього земного і тлінного, життя, далеке від чуттєвих задоволень, устремління душі до одного тільки Бога” [340, с. 370].

Отже, лише екстаз дає змогу людині уподібнитися Божеству. І саме незадоволеність поцейбічним життям змушує містика тікати від світу. Щоправда, при цьому він відчуває також незадоволення внутрішнім світом як відображенням світу зовнішнього. Але одночасно в ньому зріє думка про те, що об’єкт його найглибшого інстинктивного прагнення і духовної туги – не поза ним і не далеко від нього, але тут, у ньому. Він становить основу його буття, необхідно тільки звільнити душу від останніх залишків феноменального буття.

Таким чином, вищий ступінь містичного життя, коли містик шляхом “спустошення” свідомості досягає стану духовної простоти, супроводжується почуттям реальності злиття з абсолютною основою. Єдине стає доступним людині, але не як реально існуючій, реально мислячій істоті, а як істоті, реально переживаючій. Цей психологічний момент найвищого спрощення духу сприймається і переживається містиком як метафізичний акт ототожнення з Божеством. Сповнена турботами і тривогами повсякденного життя, людина може звернутися поглядом до себе, як до вищого світу, відшукати Бога в собі. Отже, споглядання постає як істинна думка, звернена до самої себе. І чим глибше вона входить в себе, тим ясніше сприймає Бога. Все це є не що інше, як містика, тобто надінтелектуальне, безпосереднє злиття душі з Богом, вищий стан, якого людина, на думку містиків, може досягти в своєму земному житті.

Віднині людина віддає перевагу самозаглибленню, самозібраності, зосередженню зору всередину, прагненню зануритися в екстаз, тобто вийти з себе, зі своєї феноменальної оболонки. Ніби діючи за новозавітним принципом – зерно, “що ти сієш... не оживе, як не вмере” (1 Кор. 15, 36), містик змерщлює своє емпіричне “Я”, щоб досягти нової свідомості. На думку Плотіна, це вище блаженство випадає на долю небагатьох і то зрідка. Сам він за період спілкування з ним Порфирія лише чотири рази досягав цієї мети, тоді як Порфирій, за його власним свідченням – лише один раз [130, с. 475]. Саме в цьому злитті з Богом і полягає, на думку неоплатоніків, “істинне життя”, тоді як життя без Бога, життя “тут і тепер”, є лише швидкоплинний слід істинного життя.



Хоча “окрилена” (доброчесна) людина вже в цьому житті звільняє душу від тіла, проте лише смерть відкриває для неї чисте буття, єднає з чистим Богом. Тому й смерть розглядається неоплатоніками не як зло, а як фактичне життя, тобто звільнення від зла. Ось чому вони вважали, що чуттєвий світ слід залишати без жалю. У цьому зв’язку Плотін ставить риторичне, на його погляд, запитання: “Якщо ж душа не схильна до смерті і тління, то, звільнившись від тілесних кайданів і підносячись до Світової Душі, вона зможе вести життя куди більш істинне і прекрасне. Тоді в чому ж полягає зло тілесної смерті?” [341, с. 32].

Помираючи, праведна людина звільняє душу, щоб з’єднати її з Богом. Тому напередодні своєї смерті Плотін говорить учню Євстахію, що він намагається “злити те, що було божественне у ньому, з тим, що є божественне у Всесвіті” [130, с. 462]. Водночас мислитель не закликає прискорювати смерть, а вважає за необхідне терпляче очікувати час, коли належить покинути цей світ.

Після смерті людини незримий демон (любов), що вів її життєвим шляхом, і далі супроводжує душу. У міру піднесення останньої над враженнями цього світу її спогади про все людське слабшають і, зрештою, зникають. Адже пам’ять пов’язана з нашим життям у часі, тоді як найкраще, найістинніше життя – це життя у вічності. Тому в процесі наближення душі до вічного життя поступово забуваються жінка, діти, друзі. “Варто тільки кожному з нас повністю піти в Царство Розуму, як він зразу ж забуде все, що з ним відбувалося тут” [338, с. 101].

Злившись із Богом, безсмертна душа померлого мудреця споглядатиме Ум і його джерело – Благо. Значить, мета філософії полягає в пізнанні абсолютного буття, що можливе після смерті. Ось чому “філософствувати – значить вчитись помирати” [12, с. 125]. Оскільки ж згідно з космічним порядком (законом відплати) кожен повинен отримати по заслугах, грішники, що не потрапили до незначної кількості обраних мудреців, уже тут готують собі долю подальших переселень душі, яка опускатиметься ще нижче, в тіла тварин і рослин. При цьому новий стан душі відповідатиме її попереднім схильностям і водночас буде покаранням за її попереднє життя.

Таким чином, у Космосі, за Плотіном, здійснюється кругооберт, вічне життя у вигляді спадання, сходження духовного з вищих сфер у нижчі і його зворотного піднесення. При цьому матеріальний світ постає в мислителя як протилежний Божеству й ворожий істинній особистості людини. Проте тільки одиничним душам удається вирішити своє життєве завдання. Та навіть вони ніколи не перемагають цей світ, а здатні лише зректись його і з пустими руками втекти в лоно Божества. У результаті такий мудрець є не вільною особистістю, а аскетом і споглядачем, який уникає чуттєвого й соромиться свого тіла [130, с. 462].

Визнання Плотіном наявності в світі зла не означає, що він – песиміст. Тутешній світ для нього – лише гра в театрі. Ніщо не владне над благою душею, навіть Рок. Зло тільки вносить різноманітність у світ, про який турбується Божество. Наша істинна Батьківщина, сфера істинного буття, завжди поряд, завжди відкрита для душі. Останній потрібно тільки вміти зректись тутешнього, повернутися до істинного отця й любити його чистою любов’ю. Тобто душі слід лише повернутися до себе самої, пізнати свою істинну природу.

У цілому Плотін вільно ставиться до релігії, вважаючи достатнім внутрішнє служіння Богу. “Хай боги до мене приходять, а не я до них!” – відповідає він на пропозицію Амелія відвідати храм [130, с. 467]. На його думку, куди важливіше самому стати храмом, щоб у тобі проявилось Божество.

Плотін постає як один із найвизначніших метафізиків Античності. Щоправда, він мало уваги приділяє матеріальному Всесвітові й відмовляє унікальним, особливим властивостям людської особистості в якій-небудь цінності; для нього все це недійсні й малоцінні додатки, з якими слід поривати при досягненні Єдиного. І все ж це вчення володіє притягальною силою справжньої філософії, яка дає розумне і струнке уявлення про реальність. Оскільки неоплатонізм показує життєвий шлях, на якому душа спроможна досягти щастя й досконалості, він пропонує людині свою етику і спосіб життя. Навіюючи благоговійну відданість об’єкту поклоніння, ця філософія виявляється справді релігійною. Пропагуючи досягнення остаточного злиття з Богом, неоплатонізм увінчується містицизмом.



Великий лікополітанець надав платонівському світу ідей з його абстрактно-логічним характером конкретної життєвості в дусі Арістотеля і, піднявшись над дуалізмом у вченні обох мислителів, розвинув власний спіритуалістичний монізм. Завдяки цьому неоплатонізм став теоретичною основою перехідного періоду від Античності до Середньовіччя. Водночас учення Плотіна справило надзвичайно глибокий, сильний і різноманітний вплив на релігійно-філософську традицію наступних віків. Але, як зазначав Б. Рассел, філософія Плотіна “важлива не тільки історично. Вона представляє краще, аніж будь-яка інша філософія, дуже вагомий тип теорії” [367, с. 302].

2.2.3. ПОРФИРІЙ. Захоплений містицизмом великого лікополітанця, його учень Порфирій не претендував на роль оригінального мислителя і прагнув, здавалося б, лише наслідувати вчення вчителя. Проте це не завжди так. Хоча з його 77 творів до нас дійшло лише 18 (зокрема біографії Піфагора і Плотіна), тобто близько п'ятої частини спадщини, але й вона дає змогу зробити висновок про наявність у Порфирія власної філософської концепції.

Його дослідження стосуються насамперед коментування філософської спадщини Платона й Арістотеля. Щоправда, структура Універсуму (Надсуте, три начала чи іпостасі, народження Космосу шляхом еманации тощо), яку він подає в нарисі метафізики, лише віддінками відрізняється від поглядів Плотіна. Щоправда, він приписував деміургічну функцію не розуму, а вищій частині душі, яка завжди тяжіє до Абсолюту (Бога), хоча може схилитися й до нижчого. Окрім цього, душа має свободу волі, зокрема у виборі шляху; не вона перебуває в тілі, а тіло в ній. І все ж у цілому в онтології мислитель “дав скоріше коментар до світоспоглядання вчителя, ніж творчо розвинув і вдосконалив його” [59, с. 482]. У ряді інших питань він теж переважно слідує за Плотіном, викладаючи його думки в ясній і чіткій формі.

Але надалі Порфирій переходить до розкритикованого вчителем логічного вчення і пов'язує систему Плотіна з формальною арістотелівською логікою. У своєму знаменитому творі “Введення до “Категорій” Арістотеля” Порфирій як заповіт Античності майбутнім поколінням залишає так і не вирішене питання про статус родів і видів, котрі виражаються загальними поняттями: “Чи існують вони самостійно, чи знаходяться в одних тільки думках, і якщо вони існують, то чи це тіла, чи безтілесні речі, і чи володіють вони окремим буттям, чи існують у чуттєвих предметах і опираючись на них?” [350, с. 53]. Така постановка проблеми стала джерелом тривалої середньовічної полеміки про “універсалії” (загальні поняття), ініціатором якої був перекладач Порфирія, латинський неоплатонік Боецій. Власна позиція Порфирія, який акцентував увагу на арістотелівському розумінні категорій, зводилася до того, що він пропонував насамперед здійснити аналіз “п'яти звучань” (pente fonai – це друга назва твору) – понять роду, виду, видової відмінності, власної ознаки й ознаки випадкової.

В інших аспектах, де Порфирій виступає як самостійний філософ, він виявляє більшу схильність до розробки питань, пов'язаних із релігійними й етичними додатками філософії до життєвої практики, аніж до здійснення теоретичних досліджень. Отже, він активно розвиває прикладний аспект неоплатонізму, водночас різкіше, ніж Плотін, ставить проблему відмінностей духовного від тілесного. Так, вищу мету філософських досліджень Порфирій вбачає не просто в пізнанні істини, а в блаженстві душі, що виникає з цього пізнання, або, іншими словами, в “порятунку душі”, її звільненні від пороків, що можливе в моральному житті. Саме в турботі людини про здоров'я душі полягає спонукання до філософствування. У своєму творі “Про почерпання філософії з оракулів” Порфирій говорить, що Бог є благо, “якщо ми саме життя перетворюємо в молитву йому й досліджуємо його. Бо пізнання очищує, а наслідування викликає любов до нього, робить нас богами” [366, с. 353].

У цьому зв'язку мислитель проводить думку про необхідність морального вдосконалення людини в процесі її сходження по ступенях моральних чеснот, котрі він описує досить детально. Серед цих чеснот Порфирій вичленовує чотири головні, які разом становлять ієрархічну побудову, що вказує на щаблі сходження до Абсолюту: а) політичні, чи громадянські (сприяють приборканню афектів); б) катарсичні, чи очищувальні (звільняють душу від пристрастей, тобто земного, і доводять її до стану стоїчної апатії); в) душевні (звертають душу до Першопричини, до уподібнення Богу); г) розумові, чи парадейгматичні (засвідчують звернення до Ума-Νους'а і перемогу останнього в душі, духовному



житті). Інакше кажучи, прилучення до Божества відбувається не просторово й тілесно, а в “гносисі”, в знанні. Слід “прагнути до істини, бо тільки це наближає людей до Бога” [130, с. 456]. Для “знаючого” Бог є поряд, а для “незнаючого” він відсутній (хоча є присутній у всьому).

Теорія пізнання Порфирія ґрунтувалася на відомому в Античності принципі: подібне пізнається через подібне, іншими словами, пізнання – це уподібнення того, хто пізнає, до пізнаваного. Реальне пізнання Бога, на його думку, тотожне самопізнанню. “Сам через себе самого, – стверджуємо ми, – наблизившись до Бога, який прихований у ньому всередині, отримає він (філософ – *І.М.*) поради, що стосуються вічного життя, попрямувавши до нього всією душею й побажавши зробитися “співбесідником” великого Зевса” [351, с. 117]. Тому сходження до пізнання своєї сутності починається з любові до самого себе.

На відміну від Сенеки з його думкою “якби я жив цілком відповідно до мого вчення, хто б був щасливіший за мене” [138, с. 78], Порфирій вважав, що життя філософа має відповідати його вченню. Оскільки безтурботність і схильність до насолод шкідливі для розумного життя, Порфирій ще рішучіше, ніж Плотін, вимагає дотримання орфіко-піфагорійських аскетичних настанов – ухиляння від видовищ та інших розваг і особливо повної відмови від м’ясної їжі, здатної викликати низькі пристрасті, що заважають чистоті розуму і ясності споглядання. Саме розум мудрої людини є справжнім храмом Бога, який присутній у всіх добрих справах.

Але, незважаючи на високу оцінку розуму, Порфирій усе ж віддає перевагу екстазу. Душа, на його думку, повинна здійматися до Першосутного поступово, через проміжні ступені в ієрархії буття (демонів, видимих богів, Світову Душу, Нуса), які розташовані між людиною й Першим буттям. Відчуваючи силу демонології, він підкреслює нагальну потребу вшанування небесних істот, необхідність містичної практики, що включає гадання, астрологію, пророцтва і взагалі всю мантику, теургію тощо. Так, намагаючись здійснити в житті ідеї Плотіна шляхом пропаганди магії (теургії), тобто роблячи поступки культовій практиці, Порфирій діяв як “відновлювач політеїзму” [461, с. 56].

Проте релігійний переворот, здійснений у душах християнством, руйнував основи його релігії. Адже остання усвідомлювалася Порфирієм як засіб удосконалення людини, а не її ослаблення, що він приписував християнству. Оскільки жодна релігія не здавалася йому настільки антитворчою як християнство з його універсалізмом, що не допускав ніякого відхилення від догматів, філософ написав великий полемічний твір у 15 книгах “Проти християн”. Послідовники Христа, що “і по-еллінськи не мислять, і варварського вчення не дотримуються”, сприймаються ним як “нечестиві безбожники”, котрі “відвернулися від вітчизняних богів, завдяки яким тримається кожний народ і кожна держава” [366, с. 360, 361]. У своєму бажанні зупинити навернення культурних людей у нову релігію Порфирій (як пізніше – Юліан) використав для її критики всі провідні аргументи, якими користувались атеїсти аж до наших днів. Згідно з декретом імператора Феодосія II (408-450), трактат у 448 р. був спалений і від нього збереглися лише фрагменти у творах його християнських критиків. У цьому зв’язку церковний історик Сократ Схоластик зазначав, що “ворог богошанування Порфирій” написав “беззаконні твори проти служіння Богу”, але “нечестиві книги його зникли” [394, с. 53].

Звичайно, презираючи християнство, Порфирій водночас не міг погодитися багато з чим у вірі й культурі свого часу. Тому, беручи народні вірування під свій захист, він намагається витлумачити всі їхні елементи з погляду розуму, щоб таким чином створити з них очищену, раціональну, філософську релігію. З цією метою він вчить бачити в античних міфах лише алегоричне вираження філософських істин, у зображенні богів і священних тварин – символи надчуттєвого, у пророцтвах – тлумачення природних прикмет. Подібну методологію він демонструє в невеликому творі “Про печеру німф”, де майже кожна деталь у зображенні ітакійського гроту в XIII книзі “Одіссеї” подається в алегоричному й символічному значеннях: печера – образ світу; два входи до неї – два шляхи, одним з яких душі сходять вниз, до народження, а другим – здійснюються вгору, до істинного буття; олива біля печери – символ божественного Ума та ін. [255, с. 383-394].

Водночас у листі до єгипетського жреця Анебона, від якого у своїх богословських міркуваннях відштовхується згодом Ямвліх, Порфирій висловлює суттєві зауваження щодо панівних народних



уявленнь про богів і демонів, пророцтва й жертвоприношення, виступає проти зловживань мантикою й теургією, тобто “богоробленням”, жрецьким містичним мистецтвом. Оскільки “боги – це чисті уми”, вважає він, “моління не підходять для того, щоб звертатись до чистоти ума” [485, с. 68, 70].

З’ясувати обставини такого, здавалося б, суперечливого ставлення Порфирія до язичницької релігії допомагає Августин, який відзначає, що у філософа був трактат “Піднесення душі”, де він розвивав учення про “подвійний шлях” – шлях теургії як магічного спілкування з Божеством для натовпу й шлях чистого споглядання – для філософів. Тобто, для себе й собі подібних Порфирій, як і Плотін, залишає шлях чистого умоспоглядання, особисту релігію філософа, вільну від сумнівних елементів народних культів. При цьому мислитель тільки формулює запитання, відповіді на які слід отримати для того, щоб перетворити магію в гармонійну частину платонівської філософії. І над цим питанням працювали його послідовники.

2.2.4. ЯМВЛІХ. Тенденції до сакралізації філософії посилюються в сирійця Ямвліха. На жаль, до нас дійшло надто мало з його багатющої спадщини (зокрема, 5 із 10 творів, що входили до “Зведення піфагорійських вчень”, трактат “Про містерії” та інші), основну частину якої складали коментарі платонівських і аристотелівських текстів.

Ямвліх визначив “коло” платонівських діалогів, що виступали для неоплатоніків “священними текстами”, які піддавалися тлумаченню. Відтепер курс платонівської філософії в Афінській та Александрійській школах включав читання в певній послідовності 12 платонівських діалогів, що становили два блоки: а) **вступну частину**, до якої входили діалоги “Алківіад I” (Alcib. I) – самопізнання як початок звернення до філософії; “Горгій” (Gorg.), “Федон” (Phaed.) – етика; “Кратіл” (Krat.), “Теетет” (Theaet.) – логіка; “Софіст” (Soph.), “Політик” (Polit.) – фізика; “Федр” (Phaedr.), “Бенкет” (Simpos.) – теологія; і читання “Філеба” (Phileb.) як підсумок вступної частини; б) **основну частину**, що передбачала читання і тлумачення “Тімея” (Tim., фізика) і “Парменіда” (Parm., теологія). До них можна ще додати “Закони” (Legg.), які пізніше коментував Сіріан, і “Державу” (Resp.), що її прокоментував Прокл.

Мислитель намагається модернізувати вчення Плотіна, здійснюючи реформу неоплатонічного коментаря й широко використовуючи поширені на Сході під іменем Гермеса Трісмегіста “герметичні” твори. Водночас Ямвліх опирається на філософію Плотіна, розробляючи богослов’я політеїзму, яке мало об’єднати в одну систему всі містичні культу давніх релігій та східні теософські вчення, і цим завершує релігійний рух, виключивши з нього християнство. Він значно більшою мірою “умоглядний богослов, ніж філософ” [449, с. 319], який прагне створити філософську основу для релігії та її догми. Некритично й залюбки черпає він елементи богословських учень із різних джерел, шукаючи в богів допомоги проти незгод земного життя. Тому неоплатонізм набуває в нього цілковито релігійного характеру.

Народившись у країні найрізноманітніших релігійних змішувань і виріши в середовищі, де панувала схильність до таємничості та містичних побудов, Ямвліх прагне використати плотинівську філософію для здійснення синтезу всіх релігій, і завдяки цьому постає істинним засновником філософського синкретизму. Його вчення сформувалося під визначальним впливом халдейської теології і особливо неопіфагореїзму. Не випадково у творі “Життя Піфагора” він неодноразово називає себе “піфагорійцем”, а піфагореїзм іменує “божеським ученням”. Перебуваючи в полоні піфагорійської містики чисел, Ямвліх вдається до астрологічних маніпуляцій, говорить про традиційні релігійні уявлення, магічні операції – і все це він включає у свою доктрину.

Насамперед, опираючись на неоплатонівську метафізику й неопіфагорійську систему чисел, богословське вчення орфіків і халдейські оракули, Ямвліх шляхом алегоричних та символічних тлумачень втискує образи численних богів у проміжні ступені між єдністю (Єдиним) і похідною (еманованою) від неї множинністю, між Божеством і людською душею. Кількість богів у нього зростає до неймовірності. Іпостазуючи чисто абстрактні поняття, перетворюючи в окремого Бога будь-який логічний момент, Ямвліх надзвичайно ускладнює й без того складне вчення Плотіна та міфологізує його, чим, звичайно, ще більше відокремлює Абсолют (Праєдине) від матеріального світу. У результаті те, що в Порфирія було поступкою традиційній формі віри, у Ямвліха постає серцевиною його діяльності. При цьому він часто “не мав іншого джерела для цієї генеалогії, крім власного натхнення чи теургії” [461, с. 61].



В основу своєї містико-догматичної системи теогонії Ямвліх поклав плотинівське вчення про три субстанції та систему еманациї, але вдосконалює і надає йому того вигляду, який став основою для міркувань про ієрархію автора "Ареопагітик". Так, на думку Ямвліха, Плотінове Єдине мало б допустити існування над собою без'якісного, безтілесного Праабсолюту, з якого воно й еманувало б себе й Космос. Це означає, що воно не може бути ототожене з Благом (Άγαθόν). Тобто, Ямвліх по суті "розколов" божественне Персоначало, першу іпостась платонівської тріади на дві складові. З них саме перша, додана Ямвліхом, і стала відповідати вищому, Абсолютному Єдиному, "невимовному (нічим не окресленому – *Ι.Μ.*) началу", яке вище за буття, раціональне пізнання й найменування, і перебуває по той бік протилежностей. "Вище за істинно суще і всі начала стоїть єдиний Бог, що переважає навіть першого Бога (Благо – *Ι.Μ.*) й царя, перебуває непорушним в єдності власної одиничності. Адже до нього не примішується ні умоспоглядання, ні будь-що інше" [485, с. 205].

Водночас як другу, нижчу частину Єдиного Ямвліх зберіг Просто Єдине, суще, Благе буття (Άγαθόν) як початок, вищий принцип усього буття й пізнання, як причину гармонії й джерело розуму. Це і є Єдине (Έν) Плотіна, "саморідний батько самого себе", "самодостатній Бог", який "випромінив сам себе" [51, с. 335]. Завдяки цьому "Єдиному" Ямвліх намагається перекинути місток між Абсолютним Єдиним і Умом, між Єдиним і множинним, між надбуттям і буттям. "Наявна деяка парадигма свого власного праотця, свого власного нащадка і єдиного народжуючого Бога, істинного Блага... Благо є як по той бік сутності, так і таке, що перебуває у відповідності з сутністю" [485, с. 205, 50]. А вже за цією подвійною основою йде буття чи умоглядна сутність, в якій перебувають боги.

Таким же способом і похідний від Просто Єдиного Ум (Νοῦς), як принцип божественного буття, в якому Плотін констатує протилежність між об'єктом і суб'єктом, Ямвліх розділяє на світ (ум) мислимий ("вічно сутий"), інтелігібельний, умоосягнений (Κόσμος νόητος), і світ (ум) мислячий, усвідомлюючий, розумний (Κόσμος νόετος), перший з яких є світ прообразів та прототипів, а другий – світ ідей – "родів сутого" [441, с. 614]. Причому обидва світи (θεοί νόητοι, θεοί νόετοι) населені власними богами. "Ум, що мислить самого себе і звертає свої думки на самого себе", є, таким чином, ділимий, "саме в ньому перебуває перше мислення і перше світоспоглядане" [485, с. 206]. Отже, один Ум постає неділимим в усьому Космосі, а другий – розділеним по космічних сферах. Тобто, в другому світі відособлюється, розчленовується, набуває індивідуальності те, що в першому світі є неподільним.

Та й після цього мислитель продовжує виводити з кожного принципу все нові й нові складові, створює нові сутності. Процес набуває ланцюгової реакції, коли тріадичністю побудов Ямвліх демонструє характерні для пізнього неоплатонізму схоластичність і схематизм. Так, "вічно сутий" Ум (νόητος), незважаючи на єдність, яка повинна виключати з себе будь-яку множинність, розпадається на трійцю – Отець чи дійсне буття (πατήρ, ὑπαρξίς), Сила чи потенція (можливе буття) (δύναμις) і Мислення чи власне Ум (νόησις). Більше того, кожний із членів тріади в свою чергу розділяється на окрему тріаду самостійних божеств.

Другий світ теж розпадається на три частини (Ум, Життя, Деміург), кожна з яких розділяється на тріади, причому остання, здається, перетворюється на "семерицю" [449, с. 319]. Всі члени тріад оголошуються особливими божествами й самостійними сутностями.

Подібну тріадичність Ямвліх переносить і на Душу та всі її частини. Від подвійного Ума він відділяє Першу надкосмічну Душу, яка виконує акт світотворення й від якої мислитель виводить дві інші, нижчі Душі, котрі теж роздрібнюються на тріади і творяться третім рядом богів. Душа "причетна сили деміурга" в міру своєї розумності й, розташовуючись над усіма внутрікосмічними душами як монада, "володіє власним началом для піднесення до умоспоглядуваного" [485, с. 209].

Заплутані теоретичні побудови Ямвліха пронизані містикою й населені великою кількістю богів, що розділяються на особливі розряди. Так, за пантеоном надсвітових (надкосмічних) богів (туди входили грецькі, римські, східні божества), який охоплює сфери чистих Умів і Душі, ідуть три класи внутрікосмічних богів: а) 12 небесних, що керують 12 світовими сферами (земля, вода, повітря, вогонь, ефір, 7 планет), і число котрих спочатку потроєнням доводиться до 36 (що становлять 12 тріад = 12 · 3),



а потім – до 360 (добуток $36 \cdot 10$ або те, що символізує 360 днів найдавнішого єгипетського календаря); б) 72 піднебесних (земних) як похідних від небесних; в) 42 боги природи, що походять від 21-го бога-правителя ($21 \cdot 2$). За богами йдуть архангели, ангели, добрі й злі демони (духи), повелителі, душі героїв, архонти (правителі), і, нарешті, душі людей. “У цілому боги вище демонів, ці останні – (вище) напівбогів, герої – вище людей”, – так характеризує філософ дану ієрархію в “Житті Піфагора” [483, с. 87].

Додаючи до наведеного ще й богів-покровителів окремих народів і особистостей (у групу богів) разом із міфами про них, Ямвліх, здається, здійснює спробу відновити олімпійську релігію з її віруваннями, обрядами, переказами про чудеса, прикметами і молитвами, і, взагалі, з усім її культом. При цьому центральним пунктом єдності в нього постає Геліос (Сонце), тоді як інші боги виступають його складовими або його еманациєю. У результаті не тільки “весь лад богів полягає в єдності”, яка пронизує божественний порядок згори донизу, але “Бог є все і може все, і все наповнює собою” [485, с. 77, 129]. За всім цим, безперечно, проглядається розвиток Платонового образу Першоєдиного як того сонця, що все осяває і визначає саму можливість сприймати це світло.

Щодо численних співвідношень окремих метафізичних істот, в які Ямвліх зі звичним йому синкретичним свавіллям перетлумачує богів народу, то їх основу складають якісь традиційні релігійні уявлення і магичні операції або астрологічні розрахунки, смисл яких сьогодні навряд чи можна відновити. “Неоплатоніки, можна сказати, охоплені якоюсь пристрастю до встановлення безкінечних ієрархічних ступенів буття; і тут у них не яких-небудь два чи три ступені, але десятки й сотні різного роду ступенів, кожен з яких вони формулюють із захопленням і з якоюсь невичерпною енергією” [253, с. 169-170].

Незаперечним є те, що з подібними богословськими умоспогляданнями у Ямвліха поєднується, за прикладом неопіфагорійців, умоспоглядання про числа й геометричні фігури, яким він надає ще більшого значення, ніж платонівській системі ідей чи науковій математиці. На його думку, “божественний художній Ум створив будівлю і склад світу і всього в світі, погоджуючи з числовими схожостями і подобами, ніби з якоюсь парадигмою” (παραδείγμα) [255, с. 415]. Математичні субстанції Ямвліх вважає безтілесними самостійними сутностями, які знаходяться між ідеями й логосами (λόγοι) і, як непорушні, відрізняються від душ. Число постає в нього як ейдос сутого. Саме за допомогою символіки чисел душа споглядає вищі істини.

Разом із Плотіном та іншими неоплатоніками Ямвліх вважав, що видимий світ є вічна еманация, відображення світу невидимого, й лише гіпотетично припускав творення світу у вигляді часового процесу. У його космології природа ототожнюється з долею (εἰμαρμένη) і зображується як сила, що пригнічує людину. Оскільки “людський рід малий і слабкий” [485, с. 128], людина може звільнитися лише завдяки сприянню богів. У психології Ямвліха, який визнає падіння й переселення душ, ще сильніше, ніж у Порфирія, проявляється прагнення зберегти проміжне становище душі між надлюдськими істотами й істотами, що стоять нижче людини.

Піднесенню до Першоїістоти сприяють чесноти, вищим проявом яких, на думку Ямвліха, постають віра в богів і практичне спілкування з ними. Найнеобхіднішими для цього засобами мислитель вважає аскетизм, очищення душі, завдяки якому вона тільки й може звільнитися від чуттєвого світу й фатуму. Але якщо Плотін розрізняв лише три щаблі на “шляху навернення” душі до Єдиного, а Порфирій – чотири, то Ямвліх нараховує вже п'ять щаблів чеснот: а) очищувальні; б) громадянські чи практичні; в) споглядальні чи теоретичні; г) парадигматичні (завдяки їм душа ототожнюється з ідеями); г) освячувальні чи “жрецькі” (в них думки з'єднуються з божественним Праєдиним). Зрештою, вища Душа, “відкинувши власне життя, отримує взамін найблаженнішу дійсність богів” [485, с. 66].

Велику увагу мислитель приділяє практично-культовому аспекту філософії. На відміну від Плотіна, який наголошував на тому, що шлях повернення до Абсолюту (Бога) лежить через екстаз, Ямвліх, навпаки, стверджує, що це стає можливим через теургічні (магічні) дії, серед яких він називає чари, різні обряди, словесні заклинання та ін. Магія у нього вперше перетворилася на науку. Поряд із теургією й мантикою Ямвліх започаткував у неоплатонізмі й практику вшанування зображень, причому в обґрунтуванні цих дій він суперечливо поєднує саму ірраціональну віру в чудеса з бажанням



представити чудо як щось цілком раціональне. У результаті мислитель переходить від започаткованої ще Платоном філософізації релігії до синтезу жрецького служіння й спекулятивного мислення. У творі “Про містерії” він з великим мистецтвом захищає від заперечень Порфирія, висловлених у його листі до Анебона, жертвоприношення й заклинання, пророцтва і чудотворіння, мантику й теургію на тій підставі, що вищого можна досягти тільки через посередництво нижчого і що людина зі своєю чуттєвою природою не може спілкуватися з богами безпосередньо, без таємничих дій, молитов, жертвоприношень тощо. Філософ пропагував систему засобів впливу на богів, щоб змусити їх служити волі заклинателя.

Проводячи думку про те, що ні найвищу істоту, ні світ богів, ні демонів збагнути розумом неможливо, Ямвліх, сильніше, ніж Плотін, окреслював позиції ірраціоналізму. Зазвичай у пізнанні об’єкт і суб’єкт розділені, другий протистоїть першому. Наголошуючи на тому, що істинне знання Божества передбачає піднесення суб’єкта до об’єкта і їх подальше з’єднання, Ямвліх на цій основі посилює містичні елементи.

На відміну від своїх попередників він ставить філософію у службове положення до теології (лат. “Philosophia est ancilla theologiae”) і перетворює її в релігійно-філософську доктрину. “Все життя полягає в тому, щоб наслідувати Богові, і саме слово про це є слово філософія” [483, с. 94]. Прагнучи сприйняти стародавню релігію разом з усіма її положеннями, мислитель хоче лише філософські її пояснити, привести в струнку систему.

Водночас він підкреслює, що тільки божественне одкровення може просвітити нас (насамперед теургів-жерців, що здійснюють заклинання) стосовно засобів, за допомогою яких можна спілкуватися з Божеством. Ось чому жерці, як носії божественного одкровення, стоять вище за філософів, а теургія (боготворчість, священні дії) – вище за “феорію” (богоспоглядання). Ямвліх дає теорію теургічного богослужіння, зазначаючи, що боги самі закликають до себе душі теургів, а останні діють як проникнуті божественною істотою. Тому саме “теургам і відкривається шлях угору”, і “тільки божественна мантика, що стикається з богами, воістину дарує нам участь у божественному житті”, оскільки “вона пов’язана з божественними видовищами і пізнавальними умоспогляданнями” [485, с. 150, 223, 102].

Без теургії душа не зможе дійти до стану екстазу. Саме ж попереднє піднесення до невидимих богів здійснюється через діючі в матерії сили. Тому “у відповідності з грецьким мистецтвом слід розпочинати священні дії з матеріальних (нижчих – *I.M.*) богів: адже інакше не могло б здійснитися піднесення до нематеріальних” [485, с. 176]. Якщо Плотін, попри зацікавленість теургією, все ж був прибічником кеносиса (сходження богів до людини), то Ямвліх виступає за піднесення людської душі до Бога. Причому, воно зображується ним в образах, близьких до пізнішого християнського ісихазму з практикою тривалої молитви, спалахів світла тощо. Говорячи про опосередкованість наближення до Божества, Ямвліх підкреслює, що “не зображення у виліплених і вирізьблених з міді статуях схожі на людей, але божественні образи, які все охоплюють і проникають думкою, мають природу і образ всього; сповіщають же про них обряди, очищення і так звані містерії, в яких міститься найточніше знання про Бога” [255, с. 116]. Пізніше ця ідея набуде великого значення в християнстві.

Ямвліх по суті реабілітує магію і цим відкриває нову епоху духовного розвитку, дозволяючи віднині культурній людині зізнаватися про свої заняття магією як оточуючим, так і самій собі, не наносячи при цьому шкоди своїй культурі. Тепер, з одного боку, стало зрозуміло, що магія теургів безпосередньо пов’язана з магією папірусів, витікає з неї. З другого боку, виникнувши на основі чаклунської практики, магія зрештою переорієнтувалася на потреби елітарної свідомості. Ось чому розмови про ірраціоналізм Ямвліха та його послідовників безпідставні, оскільки існувало свідоме обґрунтування специфічної тенденції духовного життя часів пізньої Античності.

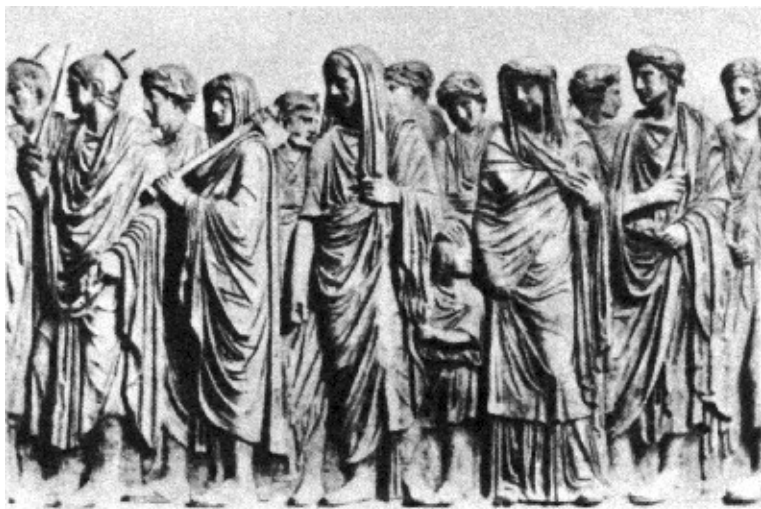


Язичницькі ісрофанти. Дура-Европос



Самого Ямвліха сучасники уявляли як чудотворця, приписуючи йому здатність творити чудеса, в тому числі викликати богів, з якими він, натхненний, ніби-то перебував у постійному зв'язку. Вважалося, що сам Дельфійський оракул дав цьому чудотворцю титул “божественний сірієць”. Біограф Ямвліха, Євнапій із Сард, зазначає, що великий теург під час молитви підносився “над землею вище, ніж на десять ліктів”, при цьому його тіло й одяг “починали сяяти золотовидною красою” [478, с. 230].

Ямвліх став ключовою фігурою, яскравим символом пізнього античного неоплатонізму. Саме в прагненні до відродження занепадаючого язичництва – не як сукупності численних окремих міфів і культів, а як єдиної закінченої релігії, виробленні для неї відповідної догматики, впорядкуванні, впровадженні і обґрунтуванні обрядності й розробці його моралі всупереч моралі ворожого античній культурі християнства, – полягає секрет популярності мислителя серед язичників пізньої Імперії.



Урочистий хід

2.2.5. ЮЛІАН. З середини IV ст. імператорська влада посилює наступ на стару віру. Так, відповідно до ряду едиктів Констанція II (337-361), виданих у 341-356 рр., були закриті всі нехристиянські храми й під страхом смертної кари заборонені обряди й жертвоприношення язичницьким богам [496, с. 261-265]. Почалося справжнє полювання на інакомислячих. Перемігши, християнство тепер виявляє різку нетерпимість до щойно зваленого ворога.

1. Обдарованість. Проте старі вірування теж не здавалися просто так і протистояли християнству як переможена, але не зломлена сила. І чим більше вона відступала, тим більше чинила опір.

Політеїзм “продовжував виявляти ще немало ознак життя, хоча вони і були лише результатом його передсмертної агонії” [21, с. 39]. Щоправда, ця агонія виявилася бурхливою і тривалою. Еллінізм і вся система античного способу виробництва і світоспоглядання поступалися своїми позиціями з боєм, бо язичництво акумулювало немало внутрішніх сил і резервів. До того ж, коли в ряди офіційного християнства нерідко вливалися сумнівні елементи, завдяки яким “віра продавалася і вроздріб, і оптом” [375, с. 19], в середовищі опальних язичників зосереджувалися найкращі благородні представники еліти, йому служили література й наука, школа й освіта.

Погано приховані надії на повернення попереднього порядку релігійних справ усе ще продовжували бродити в головах язичників. Їхніми активними виразниками були наближені до неоплатоніків три знамениті ритори пізньої Античності – **Лібаній** (314-393), **Фемістій** (317-388) і **Гімерій** (315-386), які часом у завуальованій формі вели полеміку з християнством. У суспільстві поширювалися пророцтва про близьке падіння нової віри й відновлення старої. Важливим було те, що останню підтримував неоплатонізм, який у натхненних учнів і послідовників Ямвліха набув цілковито богословського характеру. Тому язичництво нагадувало стиснуту пружину, яка чекала тільки поштовху, щоб випростатись. Цим поштовхом стала недовга, але енергійна й невтомна діяльність Юліана – племінника імператора Константина I, незвичайної особистості, людини з геніальними здібностями.



У грецькій школі

Важко зустріти в історії постать, подібну Юліану, про яку б існували настільки різні й суперечливі відгуки та судження. Під пером язичницьких письменників (Амміана Марцелліна, Лібанія, **Зосіма**, **Євнапія**, Гімерія та ін.) він виступає як ідеальний правитель, філософ на троні, геніальний і блискучий



представник еллінізму, надміру обдарований усіма достоїнствами й чеснотами. За словами наближеного Юліана, його охоронця, Амміана Марцелліна, це була “прославлена великими справами” людина, що ніби “зійшла з небес” [20, с. 245]. Інший його біограф, Євнпій, зазначав, що “загальна любов усіх людей до Юліана, постійна всіх про нього думка є щось незвичайне...” [84, с. 90].

Навпаки, християнські автори (Кирило Александрійський, Сократ Схоластик, Гермій Созомен, Феодоріт Кірський, Філосторгій, Іоанн Златоуст та інші) не знаходили слів, щоб з надмірною пристрасністю зобразити особистість і діяння Юліана в найпохмуріших і найнепривабливіших рисах [394, с. 251-316; 154, с. 301-380; 143, с. 369-382, 458-501]. Вбачаючи в імператорові надто небезпечного ворога церкви, християни оголошували його зловісним метеором, що з’явився на їхньому горизонті, а Григорій Богослов навіть порівнював Юліана з нечестивими царями Ієровоамом та Ахавом, називав його фараоном і Навуходоносором, “драконом” і “великим демоном” [103, с. 146]. Проте це були лише емоції релігійних опонентів.

Важко спростувати думку, що Юліан – явище незвичайне в історії, котрому в просвітницькій літературі віддавали шану як “першому вільному мислителю”, але яке, за окремими винятками, не знайшло належної оцінки в радянській науці. “За своїми природними здібностями і розвитком, талантом досвідченого полководця, визначної державної людини і письменника він, безперечно, займає на троні римських цезарів одне з помітних місць” [21, с. 3]. Голова йде обертом від самого переліку тих справ, які він встиг здійснити впродовж неповних 32 років свого земного життя.

2. Злет. Флавій Клавдій Юліан був сином Юлія Констанція (зведеного брата Константина I) і Базіліни, яка походила зі знатного роду Аніціїв (до нього належатиме і Боецій). Він народився в Константинополі і, здавалося б, мав повне право розраховувати на щасливе майбутнє. Але особиста доля Юліана склалася так, щоб зробити його ворогом християнства й віддати в руки захисників язичництва. У 6 місяців він втратив матір, а в 6 років – батька, котрий разом з родичами був убитий під час жакливого різанини, вчиненої за спонукання Констанція II, сина Константина I і старшого двоюрідного брата Юліана. Сироту виховували під суворим наглядом тюремників та аріанських учителів, здебільшого євнухів – спочатку в столиці Константинополі, а потім на засланні, в Каппадокії, де він перебував 6 років (345-351). Тяжкі роки дитинства, загибель його рідних, інтриги й жорстокості при дворі, жорсткий примус і моральна зіпсутість у середовищі аріанського духовництва дуже вплинули на характер майбутнього імператора, змалечку викликали в нього відразу до всього того, що видавалося за християнство.

Водночас вразливий дух Юліана ніколи не задовольнявся і не припиняв внутрішніх пошуків. Таємне знайомство з елліністичною літературою та філософією викликали в його тонкій і пристрасній душі глибоку любов до класичної давнини. Щоправда, щоб вижити серед ворогів, Юліан змушений був, подібно до шекспірівського Гамлетові, прикидатися безвольною людиною, ревним послідовником пануючого віровчення, хоча щирим християнином він ніколи не був.

Велику роль у його житті відіграло таємне знайомство з промовами риторів Лібанія та з ученнями представників Пергамської школи неоплатонізму, куди інтерес до науки привів 20-річного юнака, звільненого на той час із заслання під нагляд. Це знайомство остаточно визначило його долю й зумовило перехід до язичництва. Культура й релігійні концепції неоплатоніків, як носіїв монотеїстичного й синкретичного культу Сонця, здавалися Юліану незрівнянно вищими від непорядкованої теології отців IV ст., втягнутих у нескінченні суперечки. А найвищим авторитетом став для нього тамаург (маг) Максим, котрий зумів розбудити в душі Юліана не лише переконаність у всемогутності ідеї, але й віру у своє божественне покликання рятівника еллінізму. Якщо християни були його особистими ворогами, то серед язичників він зустрів уважних і щирих друзів, що розкрили перед ним світ стародавньої гармонії, краси й літератури, співзвучних його містичному настрою. Про свою глибоку повагу до вчених, літераторів, філософів Юліан писав у листі до неоплатоніка Пріска: “Я ж клянусь... що хочу жити тільки для того, щоб бути чим-небудь корисним вам. Коли я говорю “вам”, я маю на увазі істинних філософів” [173, с. 241].



Реалізація величних намірів Юліана не могла відбутися без владних механізмів, але його шлях до влади виявився надто важким. Вбачаючи в молодшому братові суперника, Констанцій II кидає його до в'язниці. Проте згодом, завдяки заступництву імператриці, Юліан отримує дозвіл навчатися в Афінійській академії. Навчання тут у риторів Гімерія та **Проересія** (275-367), до речі, разом з пізнішими отцями церкви Василієм Великим та Григорієм Богословом – також відіграло суттєву роль у духовному зростанні юнака, що було закріплене таємним посвяченням в Елевсинські містерії (355). Доторкання до ґрунту, на якому народився дух еллінізму, бесіди в густих алеях Академії з риторами та філософами поглибили його пізнання систем Платона й Арістотеля.

Відтак неочікуваний звив долі: нездатний сам управляти велетенською імперією, нездарний і бездітний август Констанцій II у 355 р. несподівано призначив Юліана своїм співправителем-цезарем, по-

шлюбив його зі своєю сестрою й відіслав до Галлії. При цьому імператор все ж сподівався, що недосвідчений юнак накладе головою в боях з варварами, які шматували західні провінції. Але 6-річне перебування в Галлії (355-361) серед суворих воїнів, підступних інтриганів і войовничих германців спричинили до остаточного формування його характеру борця. Тут з усією повнотою виявилися талант і різнобічні обдарування молодого філософа, який із ученого-теоретика з легкістю перетворився на талановитого й хороброго полководця, здібного військового адміністратора.



Юліан-цезар в Галлії. Монета (аверс і реверс)

Юліан завдає численних поразок переважаючим силам варварів і, витіснивши їх з Галлії, переходить Рейн. Водночас він намагається полегшити економічні умови життя провінціалів. Під пером учасника його походів, історика Амміана Марцелліна, Юліан постає як "доблесний муж, що не мав собі рівних за хоробрість і любов'ю до Батьківщини" [20, с. 134]. Справедливий, працьовитий, скромний, милосердний, він відзначався простотою побуту, ділив з воїнами всі незгоди похідного життя, дивуючи при цьому всіх своєю працездатністю: подібно до Юлія Цезаря та Марка Аврелія, він навіть у похідному наметі вдається до наукової творчості. "Приїжджай, і ти побачиш, як багато праць я написав за минулу зиму у вільний час", – запрошував молодий цезар неоплатоніка Пріска [173, с. 241]. А сам мужньо переносив особисте горе від втрати сина й жінки. Сучасники вважали, що здійснені ним подвиги перевершили багато визначних діянь давнини. За це Юліана поважали воїни й місцеве населення. Не випадково всі були переконані, що "в Галлії загоралася зірка кращих днів" [20, с. 120].

У 360 р. заздрисний Констанцій II наказує Юліану перевести на Схід його доблесну армію. Обурені підступними діями Констанція, легіони повстали в Парізіях і проголосили улюбленого полководця імператором. Тепер Юліан дістав змогу відкрито порвати з християнством і заявити про свою відданість язичництву. Армії братів-суперників рушили назустріч одна одній. Але в поході хворий Констанцій II помирає (361), а Юліан вступає в Константинополь і стає одноосібним правителем величезної держави. Безкровним шляхом прийшовши до влади, він усього за 18 місяців правління зробив набагато більше, ніж інші імператори протягом усього життя. Прагнучи перебудувати Римський світ на розумних засадах, Юліан сміливими реформами у військовій, адміністративній, фінансово-податковій і судовій галузях пом'якшив суспільні протиріччя, і громадяни зітхнули вільніше.



Зал у палаці терм, де легіони проголосили Юліана імператором. Париж



3. Теоретизування. Але ситуація ускладнювалася тим, що август-неоплатонік розривався між служінням Батьківщині й олтарю. Перекоаний у винятковому значенні релігії в розвитку суспільства, він поставив боротьбу за релігійну істину своїм чи не найвищим обов'язком. Тому основні сили Юліан присвятив поверненню людства в лоно віри в старих богів. Отже, перш за все “приготував він Музам нову весну” 307, с. 384]. Як безмежно релігійний і набожний служитель Бога Сонця, Юліан чи не в останній раз здійснив відчайдушну спробу відродити державний статут язичництва як основи традиційної духовної культури, як засобу відновлення гуманістичних начал, якими так гордилася антична цивілізація. Особливо активну діяльність він розгорнув в Антіохії, куди перемістив свою резиденцію перед походом на Схід.

Імператор оточує себе філософами, теургами, літераторами і прагне воєдино зібрати всі сили умираючого еллінізму для вирішального бою з християнством. Разом з тим у своїх заходах він схиляється перед авторитетами і в їх дусі релігійно осмислює античну літературу, представники якої були для нього ще й пророками. “Я... уникаю нововведень в усьому, а особливо в тому, що стосується богів, бо знаю, що ми повинні дотримуватися здавна переданих нам батьківських звичаїв, котрі, як відомо, дали боги” [175, с. 228]. Але в цілому Юліан виступає не стільки в ролі відновлювача старої віри, скільки, подібно давньоєгипетському фараону Ехнатону (1372-1354), радикально реформує її чи навіть творить нову.



Юліан в Антіохії.
Монета (аверс)

Ерудований імператор розумів необхідність одухотворення уламків старих вірувань як раціоналістичною філософією Платона, так і містикою неоплатонізму, і намагається обґрунтувати цю ідею у своїх творах. Один із кращих і плідних письменників свого часу, котрий залишив велику й різнопланову літературну спадщину (промови, трактати, сатири, поетичні твори, листи та ін.), Юліан виходить із вчення Ямвліха, яке він ще більше теологізує, зображуючи віковичний процес сходження всього сутого від верховного Божества – Єдиного – і наступного повернення до нього. У цій верховній істоті, котра постає як першоджерело, нерозрізнувані сила й дії. Згідно з неоплатонічними уявленнями Юліана, вона є Благом, Першоосновою всякого буття, основним принципом єдності й краси, досконалості й безкінечності всього існуючого.



Сонячне божество. Пальміра. Храм Ваал-Шаміна

Головні світоглядні ідеї Юліана найповніше сформульовані у його промові “До Матері богів” і в гімні-промові “До царя Геліоса”. Йдучи слідом за Ямвліхом, Юліан розрізняв три світи: а) вищий (інтелігібельний, умоспоглядальний, мислимий) світ ідей (νόητος); б) нижчий (чуттєвий) світ (αισθητος); в) середній (розумний, мислячий) світ (νόερος) як опосередковану ланку між небом і Землею, як відображення першого світу і зразок для останнього. Центром кожного з цих світів є окремий Бог – Сонце, причому саме Геліос (Сонце середнього світу) поставав для Юліана як істинний Бог – отець і цар розумового й чуттєвого світу і всіх людей, душа всієї природи, відображення Сонця вищого ідеального світу, справжній об'єкт пізнання [441, с. 596]. Як чуттєвий світ є копією вищого світу, так і матеріальне Сонце – лише видиме відображення невидимого Бога як джерела світла, що сходить від нього у вигляді променів.

Народжений вищим началом (Єдиним), Геліос – “живий, наділений Умом і Душею благодійний образ умоспоглядального світу... що дає день і ніч, своїм приходом і відходом викликає зиму і літо, найдавніший з богів, до якого підноситься і від якого сходить все” [175, с. 245, 248]. При цьому Юліан схилявся до Платонового трактування творення світу Деміургом, що подано в його діалозі “Тімей” (Tim.). Тому і Геліос Юліана, як творець безсмертних істот і людської душі, як посередник між Благом і людьми, протиставлявся Христу і був однаково близьким як Деміургу Платона, так і Логосу християнських апологетів II ст. н.е.



Намагаючись виділити вищу єдність серед численних абстрактних богів, геніїв і героїв, Юліан примирєє свого досконалого Бога з іншими божествами як частковими еманациями, іменами або індивідуальними відображеннями його атрибутів. Йому тотожні головні боги всіх країн. Інші боги для Юліана – це ті ж платонівські ідеї, що сходять від єдиного начала, чи лише символи, за допомогою яких різні народи намагаються з'ясувати буття, природу й долю світу.



Сонячне божество під захистом римських орлів. Пальміра

Вищий світ населяють великі боги (θεοὶ νόητοι), що є першими ступенями буття; середній – божества-творці, правителі (θεοὶ νόεροι), які діють на нижчий, чуттєвий світ через свої образи – видимі небесні світила (θεοὶ αἰσθητοὶ) як породження Геліоса.

Цікавим є вчення Юліана про національних богів, котрі за дорученням верховного Божества управляють окремими народами, властивості й особливості яких відображаються в кожній нації. До центрального культу він додає культу східних богів (Кібели, Мітри, Гора, інших), які набули на той час помітної популярності серед населення. Намагаючись залучити до своєї справи всі антихристиянські сили, Юліан не лише мав намір відновити Єрусалимський храм, але й включити іудаїзм до своєї системи. На його думку, іудеї “дуже благочестиві, бо вшановують... Бога, який воістину всемогутній і благий, і управляє чуттєвим світом, якому, як я прекрасно знаю, і ми поклоняємось, але під іншими іменами” [175, с. 228]. Цими заходами він прагне створити єдиний язичницький пантеон і зосередити під його дахом усіх небожителів.

4. Реформаторство. Вважаючи, що язичництво має переваги перед християнством і повинне служити універсальною релігією для всього людства, Юліан не просто вливає нове вино в старі міхи, але шляхом символічного й алегоричного тлумачення язичницьких понять, уявлень і міфів, через посередництво філософських ідей намагається побудувати грандіозну систему релігійного синкретизму. За допомогою методів екзегетики, застосовуваних до стародавніх текстів, Юліан прагне виявити в них божественне одкровення. Саме давністю міфів він хоче освятити релігійну практику, оскільки сам активно займався гаданнями, жертвоприношеннями, теургією. “Він без усякої міри приносив у жертву тварин, і можна було боятися, що не вистачило б биків, якби він повернувся з Персії” [20, с. 337], – не без сумної іронії зазначав Амміан Марцеллін. Щоправда, імператор був швидше марновірним, ніж точним у виконанні священних обрядів, тоді як інші вважали його надлюдиною, котрій покровительствують самі боги.

Юліан хотів також сформулювати символ віри та догмати, побудовані в результаті синтезу розрізнених елементів світогляду стародавніх народів. Як людина, що цінувала емоційність і сама горіла полум'ям містичного ентузіазму, він з позицій язичництва розвиває ідею безсмертя, котрого жадала більшість. І вважав, що саме Бог дарує безсмертя. На думку Юліана, Божество уві сні, в екстазі чи безпосередньо здатне впливати на уми й серця тих, хто очищається від гріха шляхом аскетизму як засобу досягнення небесного блаженства.



Жертвоприношення бика



Ритуальне читання і жертвоприношення. Помпеї. Вілла містерії

Виходячи з принципів теократії Юліан прагне створити міцну церковну організацію і внести в неї ієрархічну структуру. Вищим керівником, главою релігії ("Великим Понтифіком") мав бути імператор, якому підпорядковуються сакральні колегії та головні жреці провінцій (архієреї), а останнім – численні жреці-служителі. Будучи сам прекрасним оратором, що володів неабиякою пам'яттю, Юліан вважав, що жреці повинні вміти проголошувати проповіді, а також розвивати теологію, здійснювати символічне тлумачення священних дій. Водночас він відкриває й реставрує старі храми, будує й прикрашає нові. Імператор мав навіть намір створити язичницьке

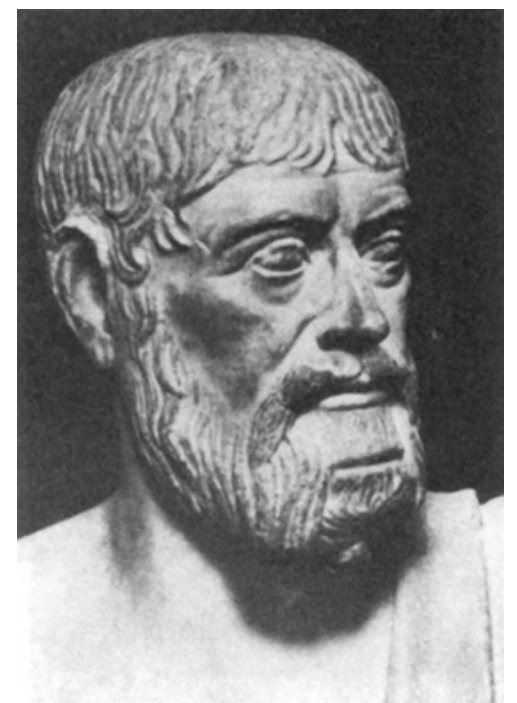
чернецтво та сітку язичницьких монастирів для аскетів, наслідуючи, таким чином, християнству.

Але все це передбачало необхідність моралізації створюваної Юліаном світової релігії, етичні вимоги якої він розглядав як релігійний обов'язок. "Нехай кожен із нас виходить із таких звичаїв: благоговіння до богів, благоговіння до людей, тілесної чистоти, і нехай він сповниться справами благочестя" [175, с. 231]. Причому моральний приклад мали демонструвати самі жреці, стосовно яких Юліан вважав за необхідне ввести практику покаяння. Намагаючись вирвати в християнській церкві духовну монополію, він вимагає введення благодійності. У результаті все мало цементуватися на вищій моралі, заснованій на протиставленні духу матерії, на служінні першому, вимогах особистого вдосконалення і любові до ближнього. У листі до жреця Арсакія він зазначав: "Причина того, що еллінська віра не має такого успіху, як цього хочеться, – в нас, її прибічниках" [174, с. 258]. Тому свою ідею молодий август проводив з незвичайною романтичною натхненністю і полум'яним ентузіазмом.

5. "Відступництво". Своїми заходами Юліан перетворював язичництво на гідного конкурента християнства, боротьбу з яким він розгорнув паралельно зі своїми реформаторськими акціями. У фундаментальному трактаті "Проти галілеян" (у 3 книгах), який згодом був знищений і дійшов до нас у фрагментах, імператор-філософ різко розкритикував християнство, зазначаючи, що "підступне вчення галілеян – вигадка людей, злісно придумана. Не утримуючи в собі нічого божественного, використовуючи схильну до вигадок дитячу, нерозумну частину душі, воно надавало чудесним вигадкам видимість істини" [366, с. 399]. У християнстві він вбачав лише ненависну політичну силу, "торжествуюче невігластво" й "безбожництво", що уособлювало для нього всі темні сили й пороки, а християн сприймав як "безумців, охоплених злими демонами".

Щоправда, відзначаючись при цьому дивовижною для свого часу терпимістю, Юліан прагнув не знищити, а переконати своїх ідейних суперників. Прибічник мирних засобів впливу на "галілеян", він особисто ніколи не допускав насильства стосовно кого-небудь із них, бо вони "швидше жалю, ніж злості гідні" [175, с. 247]. Людина добродушна, Юліан часом мовчки вислуховував навіть образи з боку християн, але не переслідував їх. "Хай право зробити мені докір у м'якосердечності, – вважав він, – але закони милосердя імператора повинні стояти вище за інші" [20, с. 90].

Імператор видав едикт про віротерпимість, в якому деякі християнські автори безпідставно вбачали мотивацію до гонінь. У дійсності ж едикт лише позбавив християн державного покровительства, а водночас повернув із заслання всіх християнських єпископів, навіть єретиків. Щоправда, цим справа не обмежилася. Намагаючись не допустити,



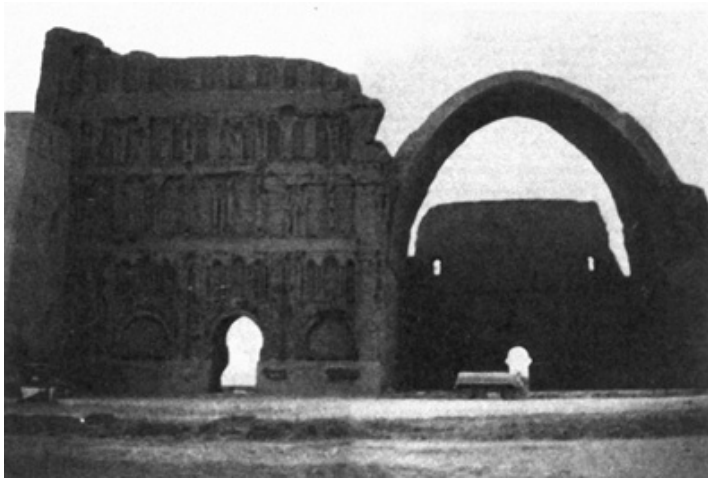
Юліан в Антіохії



щоб хтось боровся з ним його ж зброєю, Юліан іншим декретом заборонив християнським риторам викладати в школах. Він наголошував, що "галілеяни" не мають морального права вчити тому, в що самі не вірять, наприклад, у міфи Гомера і Платона. "Тепер же, коли боги дали нам свободу, мені здається жахливим вчити людей тому, що сам не вважаєш хорошим... Якщо ж вони (християни – *І.М.*) гадають, що ті (язичники – *І.М.*) помилялися в тому, кого найбільше шанували, нехай ідуть в церкви галілеян і там тлумачать Матвія і Луку..." [174, с. 248].

Таким чином, Юліан боровся з християнством не силою зброї, а шляхом літературної полеміки. Належачи до числа найосвіченіших людей свого часу, володіючи літературним талантом і відзначаючись надзвичайною працелюбністю, він давав язичникам небезпечну для християн зброю. То ж хоча не було ні страт, ні ув'язнень, християни публічно молилися в церквах за загибель "Апостата" ("Відступника"), якого, незважаючи на м'якість його душі, вони проклинали ще завзятіше, ніж жорстокого гонителя християн імператора Діоклетіана. Адже правління Юліана значно більше, ніж акції Діоклетіана, загрожувало церкві якщо не абсолютним знищенням, то нечуваним занепадом.

6. Крах. Здійсненню грандіозного проекту Юліана перешкодила замислена ним у душі Александра Македонського війна з персами, які грабували імперію. 95-тисячна римська армія переможно рухалася з Сирії на південь Месопотамії, наносячи ворогові поразку за поразкою. Шах попросив миру, але імператор вирішив повністю знешкодити загрозу Імперії зі Сходу. Все йшлося до того, що Юліан, захопивши одну



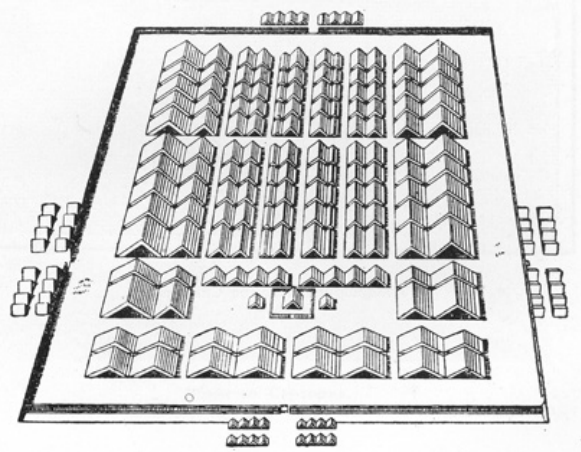
Палац, де відбувся бій Юліана з військами Шапура III. Ктесіфон

із перських столиць, Ктесіфон, міг повернутися додому тріумфатором. Проте під час однієї сутички з ворогом поблизу селища Маранга імператора, який кинувся в бій без панцира, було смертельно поранено списом, котрий прилетів невідомо звідки. Хоча, як уже зазначалося вище, сучасники твердо вірили, що фатальний удар був завданий рукою воїна-християнина.

Стікаючого кров'ю імператора перенесли з поля бою в похідний намет у військовому таборі. Невтішне горе поійняло випробувані в боях легіони, у скорботі стояли довкола свого вождя і друга його наближені й серед них – філософи Максим та Пріск, які разом з військом вирушили в цей фатальний перський похід. Смертельно поранений Юліан із сократівською не-

зворушністю глибокодумно попрощався зі своїми враженими й пригніченими побратимами. Зібравши останні сили, він звернувся до присутніх: "Надто рано, друзі мої, настав для мене час піти з життя, яке я, як чесний боржник, радий віддати природі, що вимагає його назад. Не сумую я і не плачу, як можна думати, оскільки перейнятий спільним переконанням філософів, що дух набагато вищий за тіло, і гадаю собі, що будь-яке відокремлення кращого елемента від гіршого має навіювати радість, а не скорботу... Справедливо кажуть, що однаково малодушний та боязкий і той, хто бажає смерті передчасно, і той, хто тікає від неї, коли настане його смертна година..." [20, с. 333].

Помітивши сльози на очах присутніх ветеранів і навіть раніше незворушного теурга Максима, котрий, дивлячись на помираючого геніального учня, заплакав уперше в житті, імператор дорікнув їм, що негоже оплакувати государя, вже прилученого до неба й зірок. Всі змовкли, лише він сам глибокодумно говорив про високі властивості духу людського, доки рана не відкрілася ширше й життя не залишило його.



План римського військового табору



Так, глибокої червневої ночі 363 р. за рікою Тігр у своєму похідному наметі в розквіті сил і слави помер останній римський імператор з династії Константина – Флавій Клавдій Юліан. Його життя – чи не найповніший вияв відповідності між словами і вчинками стародавніх філософів. Саме ідеям неоплатонізму він був зобов'язаний своїми кращими душевними якостями – мужністю й скромністю, гуманністю і благородством. “Боги повелівають мені в усьому, наскільки можливо, дотримуватись чистоти, і я ретельно підкоряюсь їм”, – з повним на те правом заявляв Юліан [174, с. 237]. Він вірив, що за свої вчинки триматиме звіт перед богами. Водночас філософія навіяла йому презирство до смерті. Ось чому імператор залишив життя як мудрець, переконаний в безсмерті духа і в тому, що момент смерті, який звільняє душу від матерії, робить душу здатною до споглядання Божества.

Тим часом, випереджаючи армію й гінців, сумна звістка облетіла всю Імперію. Особливо тяжко вразила вона Лібанія, котрий писав ритору Фемістію про свої тяжкі відчуття з приводу передчасної смерті улюбленого учня: “Вбито мужа, який мав великі наміри й володів великою силою, але заздрощів ворогів не міг уникнути. З цього часу ... я заглибився в мовчання, і все, що раніше тишило мене, тепер обтяжує; ненависна мені агора, ненависний мій дім, я тікаю в поля й розмовляю зі скелями” [321, с. 167]. І навіть через роки не пройшов його біль, у зв'язку з чим в одному з листів він скаржився, що Юліана вже давно “немає з нами, а я все ще тут. Тому я весь час живу, обливаючись сльозами, і думаю про те, що вавилонська земля наситилася кров'ю найкращого з людей” [321, с. 167]. У 379 р. Лібаній навіть звернувся до Феодосія I (379-395) з проханням розслідувати обставини загибелі Юліана й покарати винних. Але слідство не відбулося, оскільки воно не відповідало інтересам імператора – ортодоксального християнина.

Більше того, знайшлися навіть люди, котрі прославляли вбивство найкращого імператора як подвиг благочестя. Так, у християнських храмах ще довго проголошувалися вдячні молитви Господу за покарання “Апостата”. Серед радикальних послідовників Христа навіть поширювався міф про те, що Юліана за дорученням християнського Бога вбив ... язичницький Бог Меркурій! Розповсюджувалися й інші нісенітничі на кшталт того, що перед смертю Юліан начебто розчарувався у своїх язичницьких уявленнях і, змахнувши скривавленою рукою в бік сонця, вигукнув: “Ти переміг, галілеянин!..”. Істина ж була іншою – імператор-неоплатонік помер в оточенні друзів-однодумців, перед якими й сповідувався як переконаний язичник.

7. Романтизм. Юліан прожив хоч і недовге, але бурхливе й діяльне життя. Один із небагатьох рідянських дослідників, хто гідно оцінив цю неординарну особистість, палкий шанувальник Античності О. Лосєв зазначав: “Великий і геніальний невдаха Юліан. Його трагічна доля не може в наш час не викликати почуття гіркоти й жалю” [255, с. 405]. І з цим не можна не погодитися. Було б несправедливо осуджувати імператора за надмірну вірність тому, що він вважав істинним. Силою ж своєї віри і благочестя він не поступався суперникам.

Щоправда, в добу занепаду античної духовності нестримне еллінофільство Юліана поділяли далеко не всі навіть серед його ближніх, куди вдалося проникнути деяким лицемірам та шарлатанам. Широкі прошарки еллінського суспільства тим більше були нездатні відгукнутися на пристрасний заклик молодого володаря-романтика, виявилися неспроможні сприйняти його інтелектуальні поривання. Це означає, що невдачу Юліана слід пояснювати не просто занепадом язичництва (що стало фактом у V ст.), а глибокими відмінностями релігійних уявлень імператора й більшості його язичницьких підданих. У своїй реформаторській діяльності він не знайшов достатньої підтримки мас, тому титанічна праця імператора була змарнована через зростаюче на той час громадське невігластво.

Поряд з цим одинаку протистояв ворог з величезним духовним арсеналом, що проповідував світового Бога, досконалого й разом з тим доступного всім Спасителя, який був близьким серцю знедоленої людини. Майбутнього розквіту християнства “не міг передбачити ні Юліан, ні хто б то не був з його сучасників. Вони також не могли передбачити, що Геліос-Цар, непереможний і блискучий, буде зрештою скинутий зі свого трону силою, що переважає його власну силу: новою релігією, яка народилася з людського страждання” [44, с. 237]. Християнство мало могутню організацію, яка



консолідувалася перед грозою, тоді як язичники не встигли створити єдину ієрархію. Сам імператор мав нещастя ще з дитинства дізнатися про християнство далеко не в кращому вияві (в формі аріанства), що відштовхнуло його від нової віри. Тому, надмірно обдарований від природи, Юліан не зрозумів нового світу, що відкривався в християнстві, внаслідок чого на боротьбу з останнім розтратив усі свої сили й час. То ж йому судилося увійти в історію чи не найбільшим ворогом церкви, яка дала йому прізвисько “Відступник”.

Звичайно, якби переміг Юліан, відступником був би Константин I, якого його племінник перевершував чи не в усіх відношеннях. Оскільки ж умовний спосіб, здається, неприйнятний для історії, погодимося з думкою одного з дослідників про те, що гідною захоплення є відвага, з якою Юліан кинув виклик силі, яка набагато перевершувала людську. Адже, вступаючи в боротьбу з християнством, що стихійно поширювалося, він намагався зупинити нестримну ходу історії, повстав проти самої долі.

2.2.6. ІПАТІЯ. Невдовзі, після невдачі практичних намірів Юліана і теургів, головним осередком неоплатонічної філософії стала Александрія, де на благодатному єгипетському ґрунті розквітла діяльність “десятої музи” – незрівнянної Іпатії, батьком якої був астроном, математик і поет Феон (IV ст.). Багатьма своїми творчими здобутками прославився Феон, але, як вважали сучасники, найкращим з його творінь була дочка, котрій він передав свої глибокі знання й великі здібності. Саме їй судилося набути найбільшої слави серед усіх знаменитих жінок, яких знала Античність.

1. Муза. Даних про життя Іпатії збереглося дуже мало, хоча відомо, що вона користувалася надзвичайним авторитетом у сучасників. Уже в 393 р. надмірно обдарована дівчина розпочала читання курсів математики, астрономії та філософії в александрійському Мусейоні, в якому на той час зосереджувалося духовне життя занепадаючої Імперії і якому Іпатія віддала половину відведеного їй долею життя.

Багатогранна діяльність Іпатії вражала всіх. Навіть церковний історик Сократ Схоластик (IV-V ст.) зазначав з цього приводу: “Вона досягла такої вченості, що перевершила сучасних їй філософів і стала сподкоємницею платонічної школи... Бажаючим вона викладала всі філософські науки. Тому ті, що хотіли вивчати філософію, звідусіль стікалися до неї” [394, с. 326].

У школі розмірковували про мету життя й межі знання, про безсмертя душі й свободу духу. Молода наставниця володіла чи не всіма знаннями, які на той час були доступні людям. Водночас Іпатія конструювала різноманітні астрономічні та фізичні прилади, писала численні філософські праці, математичні трактати-коментарі до “Арифметики” Діофанта про невизначені рівняння, про конічні перетини Аполлонія Перзького та до “Математичного канону” (на жаль, вони не дійшли до нас). Не меншою мірою загальне захоплення викликали її дивовижне красномовство і незрівнянна врода, її добродішність і порядність. “За незвичайну скромність усі її поважали й дивувалися з неї”, – писав про язичницю Іпатію християнин Сократ Схоластик [394, с. 326].

Ніхто не мав підстав зазіхнути на її репутацію. Навіть пізньоеллінський поет-скептик Паллад (IV ст.), який не приховував своєї зневаги до кращої половини людства, не міг утриматись, щоб не написати про свою знамениту землячку:

*“Коли переді мною ти і чую твою мову,
Благоговійно зір свій до зірок
Підводжу я – так все в тобі, Іпатія,
Небеснеє – і справи, і краса промов,
І чисте, як зоря, премудрої науки світло!” [23, с. 314].*

Іпатія не тільки викладала в Мусейоні, але й виступала перед численними юрмами, що збиралися повчитися в неї на вулиці, біля воріт її будинку. То ж не дивно, що в Александрії в ті роки можна було зустріти не лише греків і римлян, але й багатьох іноземців, які прибували з різних країн, щоб побачити й почути нову Музу.



2. Доля. Одним із найвидатніших учнів Іпатії був лівієць Сінезій із Кірени, який приїхав до Александрії разом із братом Євотієм у 394 р. і для якого Іпатія була “геніальною філософською вчителькою”. “Тебе і добродетель я вважаю нероздільними для себе благами”, – писав він згодом прекрасній гречанці, яку, безумовно, щиро кохав [529, с. 1 347]. Іпатія теж шанувала його, але вирішила присвятити своє життя філософії.

Історія їх взаємин сповнена піднесеного ліричного романтизму, глибокого драматизму й неймовірних хитросплетінь долі. Вже в 397 р. знатні родичі змусили Сінезія повернутися на Батьківщину. Щоправда, якийсь час він мандрував, але навіть в Афінах його душа не знаходила розради. У листі до брата він писав: “Нічого в Афінах зараз немає... Філософія залишила цей край... У наш час тільки Єгипет вирощує насіння, посіяне в його землі Іпатією” [529, с. 1 523].

Християнський клір звернув увагу на багатого, розумного й авторитетного юнака. Невдовзі за наполяганням александрійського архієпископа Феофіла Сінезій був одружений, охрещений і рукопокладений єпископом Птолемаїди, столиці Кіренаїки. За умов тодішньої ситуації для Сінезія не залишалось вибору, про що він зазначав у листі своєму другові Олімпію, разом з яким свого часу слухав лекції Іпатії: “Якщо я зречуся єпископського сану, я змушений буду відмовитися і від Батьківщини, або мені доведеться жити, оточеному презирством, у натовпі людей, які ненавидять мене” [321, с. 174].

Водночас обіймання посади давало йому змогу активно впливати на суспільні справи. Але для Сінезія настали важкі часи. Після хрещення друзі-язичники відійшли від нього, а прийняття сану змусило його залишити сім'ю; невдовзі померли діти. Хворий Сінезій постійно відчував гостру потребу в духовному спілкуванні з Іпатією: “Якщо в Аїді навіть пам'ять про живих згасає, – писав він їй, – то й там я пам'ятатиму про дорогу нашу Іпатію. Зусібіч обсіли мене біди, які переслідують мою Батьківщину, я пригнічений ними... Тільки заради тебе, мені здається, я міг би залишити мою Вітчизну й переселитися в інше місце, щоб, нарешті, відпочити” [529, с. 1 503].

Лише з творів Сінезія ми й можемо судити про світогляд Іпатії, який ґрунтувався на неоплатонічному переконанні про сходження всього від духовного Першоначала й наступне повернення до своєї первісної єдності. Учителька Сінезія вважала, що філософ покликаний до вищого споглядання істини. Саме під її впливом Сінезій обстоював ідею цілковитої автономії філософії стосовно релігії і твердо дотримувався незалежності філософських переконань від церковних догматів.

Подальша доля була ще більш несправедливою щодо Іпатії й Сінезія. Лівійця поглинули церковні справи й турбота про рідну землю, а Іпатія включилася в громадське життя Александрії. Водночас вона допомагала антихристиянськи зорієнтованому префекту Єгипту Оресту вирішувати найскладніші питання управління провінцією, аби полегшити життя земляків. Але саме це викликало найбільше роздратування тих представників духовенства, які піддалися підступному клевету, ніби Іпатія підбурює префекта до антицерковних дій. Сінезій же не міг суттєво вплинути на хід справ, оскільки він у той час із незначним військом керував обороною Птолемаїди від варварів, які підступили звідусіль. У 413 р. він повідомляв Іпатії: “Я диктував цього листа, лежачи хворим у ліжку, а ти, сподіваюсь, у доброму здоров'ї отримаєш його, мати моя, сестра і благодійниця моя в усіх справах. Якими ще почесними іменами назвати мені тебе?” [529, с. 1 351]. Це був останній лист Сінезія – невдовзі він загинув, захищаючи рідне місто від ворогів.

3. Трагедія. А в цей час дух нетерпимості дедалі більше охоплював Александрію. Спираючись на радикальне єгипетське чернецтво, крутий за вдачею архієпископ Кирило розгорнув



Римський легіонер



безкомпромісну боротьбу з інакомислячими, переслідуючи одночасно єретиків, язичників, іудеїв. Під гнів церковної ієрархії попала й Іпатія. Їй не могли простити освіченості, популярності серед мирян, довіри магістрату, з яким окремі високопоставлені особи не могли порозумітися. Ревний християнин Сократ змушений був визнати: “Ось проти цієї жінки і настроїлася тоді заздрість” [394, с. 326]. Коли ж заздрість об’єдналася з насильством, а пиха – із жорстокістю, що могла вдіяти хай навіть найпрекрасніша і найдостойніша, найблагородніша і найдоброчесніша, але все-таки слабка жінка?

Християнський автор лаконічно, хоча й небезпристрасно, не в змозі приховати емоцій, відтворює перебіг подій на вулицях Александрії під час Великого посту в березні 415 р. Збуджений натовп фанатиків, підбурований церковним читцем Петром, перепинив дорогу Іпатії, коли вона поверталася з лекції додому. Беззахисну жінку по-варварськи витягли з нош і поволокли по бруківці до головної християнської церкви Кесаріон (Цезареум) на березі моря, де вбивці зірвали з неї одяг і гострими черепками розшматували її тіло, а потім кинули його у вогнище, влаштоване з книг Іпатії...

Сучасники стверджували, що причиною жакливого злочину став не стихійний фанатизм, а підбурювання архієпископа Кирила. Проте неповнолітній імператор Феодосій II (408-450) не був спроможний належно відреагувати на подію, яка вразила тисячі людей. Щоправда, Константинопольський патріарх Аттік (407-426) надіслав в Александрію для розслідування злочину чиновника Едесія, але того підкупили, тому слідство було припинене і винні unikли покарання.

Зі смертю 45-річної Іпатії фактично згасло світло александрійського неоплатонізму. Щоправда, християнізувавшись, школа ще діяла більше двох століть, але вона більше ніколи не досягла попереднього авторитету. Водночас звернення в подальшому найвідоміших представників християнської церкви до неоплатонічної спадщини свідчило, що служіння науці античних мудреців, і серед них Іпатії, не було марним. А останній смерть принесла не меншу славу, ніж її наукові та філософські досягнення.

2.2.7. ПРОКЛ. Після александрійських подій центр філософії знову перемістився в Афіни, це стародавнє святилище Муз, яке все ще залишалося свого роду “республікою в імперії”. Оскільки Александрія все більше ставала християнським містом, філософія звідти поступово почала перебиратися в сад Академа, “щоб померти там, де була її колиска” [348, с. 216]. Щоправда, в V ст. Афіньська школа вже перебувала в стані напівзаконспірованого, пригніченого й переслідуваного владою товариства.



Акрополь (вигляд зі сходу). Афіни

Афінський неоплатонізм поза всяким сумнівом був пов’язаний з Ямвліхом. Для його представників, котрі таємно займалися магією і теургією, свідченням одкровення стали не лише платонівські діалоги, але й халдейські оракули та орфічні вірші, перед якими вони благоговіли. І хоча школа повернулася також до серйозного заняття діалектикою й поглибленого вивчення логіки Стагіріта, на останніх платоніках уже лежала “печатка старіючої науки” [461, с. 214].

Останнім систематизатором античного неоплатонізму став Прокл, людина великих духовних запитів, що був водночас філософом і теургом, поетом і чудотворцем, мрійником і аскетом. “У нього емоційність вихована Ямвліхом, а розум – Порфирієм” [11, с. 62]. Прокл та-

кий же богослов, як і Ямвліх, і в такій же мірі натхненний ідеєю реставрації язичництва, але, володіючи рідкісною силою мислення (хоча й обмежуваною схильням перед авторитетами), він привів міфологічні фантазії неоплатонізму до формального завершення. Ним була розроблена велична й надзвичайно складна система, в якій відводиться певне місце всім результатам його попередників і в якій не гребуються навіть містерії та марновірства. “Він є справжнім систематизатором язичництва, схоластом еллінізму” [85, с. 309]. У його вченні поєдналися аристотелізм і теософія Ямвліха.



Досить глибоко вивчивши і засвоївши філософію Платона та Арістотеля, Прокл відзначався великою обдарованістю, прекрасною ерудицією і діалектичним стилем мислення. Вже в добу Середньовіччя його вважали найбільшим знавцем Платона. На жаль, протягом наступних 500 років європейська наука не спромоглася присвятити Проклу жодного всеохоплюючого дослідження, тому величезна й багатопланова спадщина мислителя, яка за обсягом перевершує чи не все, що збереглося від класичної античної філософії (так, лише коментар на платонівського “Тімея” (Тім.) становить понад 1 тис. сторінок), до сьогодні залишається маловивченою. І це тоді, коли серед неоплатоніків Прокл новизною й оригінальністю ідей поступається лише Плотіну, перевершуючи його аналітичною силою розуму.

Лаконічний виклад системи неоплатонізму Прокл подає у своєму видатному теоретичному творі – трактаті “Першооснови теології”, який він написав у зрілому віці.

1. Тріадологія. Дійсно, вражаюча логіка Прокла будується на законів тріадичного розвитку, на основі якого він розробив теологічно-філософську систему. При цьому мислитель ретельно дотримувався загальної формули неоплатонізму, в якій збережено три універсальні іпостасі: божественне Єдине (Благо), Ум, Душа, а також Космос як тілесне здійснення цих трьох іпостасей. Щоправда, залишивши незмінною неоплатонівську тріаду, Прокл поділяє кожен із її трьох членів ще на одну тріаду і т.д. Тобто, він застосовує свою тріадичну схему до всякої окремої частини надчуттєвого світу й Космосу, змушуючи її повторюватися в самій собі до найдрібнішого розгалуження, причому кожний образ його метафізичної теології розчленяється на три інших, з яких кожний наступний підлягає тій самій долі та ін. Філософія і релігія для нього – одна й та ж істина, викладена лише двома мовами (ідеї і символу). Можна сказати, Прокл належав до “людей, які люблять віддавати свої таланти на службу справі втраченій, справедлива вона чи ні” [348, с. 218].

2. Еманация. Спираючись на ідеї Плотіна про походження множинного з єдиного, Прокл ще чіткіше розглядає елементи цього відношення. “Будь-яка множинність, – зазначає він, – тим чи іншим чином причетна єдиному” і тому “вторинна в порівнянні з єдиним” [355, с. 25, 31].

Витворене водночас і подібне своїй причині (Першопочатку), від якої передається, і відмінне від неї, бо розділене відрізняється від цілісного. Завдяки подібності воно залишається, “перебуває” в ній, завдяки неподібності – “відокремлюється” (τρίοδος,) від неї, “виступає” з неї. І все ж, виникаючи внаслідок єдності зі своєю причиною, витворене є залежним від неї, тому, незважаючи на свою відокремленість (через несхожість) від причини, воно все-таки мусить повернутися до останньої через уподібнення їй. “Усе емануюче з чогось за сутністю повертається до того, з чого еманує” [355, с. 34].

Отже, перебування (μονή, буття) витвореного в своїй причині (в собі), його сходження (τρίοδος, еманация) з останньої чи перехід єдності у множину і повернення (επιτροπή) з інобуття назад до себе (зведення розірваної множини знов у неподільну єдність) – це три моменти, в безкінечному повторенні яких із первісної єдності розвивається вся різноманітність витвореного буття. Прокл розширює сам еманацийний процес буття щодо його примноження, поділу й диференціації на нові іпостасі (демони, ангели, боги різних релігій). “Усе викликане причиною і залишається в своїй причині, і еманує з неї, і повертається до неї” [355, с. 36]. Тобто, саморух Єдиного є його поверненням до самого себе.

Цей закон Прокла нагадує три моменти розвитку абсолютної ідеї Гегеля (самототожність тези, вихід за її межі в антитезі, зняття цього сходження в синтезі як “заперечення заперечення”), хоча систематизація мислителями невпорядкованого змісту ідей відмінна: у Прокла вона характеризує відношення міфологічних сил, у Гегеля – відношення понять. До того ж у тріаді Гегеля “еманация” мислиться як зростаюча, а в Прокла “розвиток” має регресивний характер.

Чим частіше відбувається даний процес у низхідному напрямку, чим глибше ми спускаємося в ряду витворів, тим роздрібненішим і недосконалішим стає буття, і, навпаки, чим вище сходимо в протилежному напрямку, тим воно стає досконалішим, оскільки при проходженні кожної вищої істоти через усі нижчі істоти свого порядку ці останні не можуть сприйняти в себе всіх сил вищого. “Боги при всьому присутні однаково; проте не всі однаково присутні при богах” [355, с. 104].



Таким чином, найпростіші істоти є найбільш досконалими, а найбільш складні – найнедосконалішими. Але чим досконаліша істота, тим більша її сила, тим більше творчої здібності вона має, тоді як у міру зростання складності сила зменшується. “Всяка потенція більша, якщо вона неділима, якщо ж вона ділиться, – менша” [355, с. 52]. Іншими словами, сума дій і сума ознак істот знаходяться в зворотному відношенні. Найзагальніші поняття виражають собою найвищі причини, найбільш особливі причини – з самою обмеженою силою.

3. Перебування. Першу іпостась (Першосуте) Прокл визначає як Першоєдине, Першодобро, Першопричину тощо, характеризуючи його як таке, що здійснюється над будь-яким буттям і пізнанням, як дещо вище, ніж єдине, як ні Суте, ні наявне, та ін. “Бог вище сутого, вище життя, вище мислення” [355, с. 85]. Першосуте є незмінною, таємною й невимовною причиною всього, яка все творить і все повертає до себе. Ми не можемо знати, що вона таке є, а можемо знати, що вона не є.

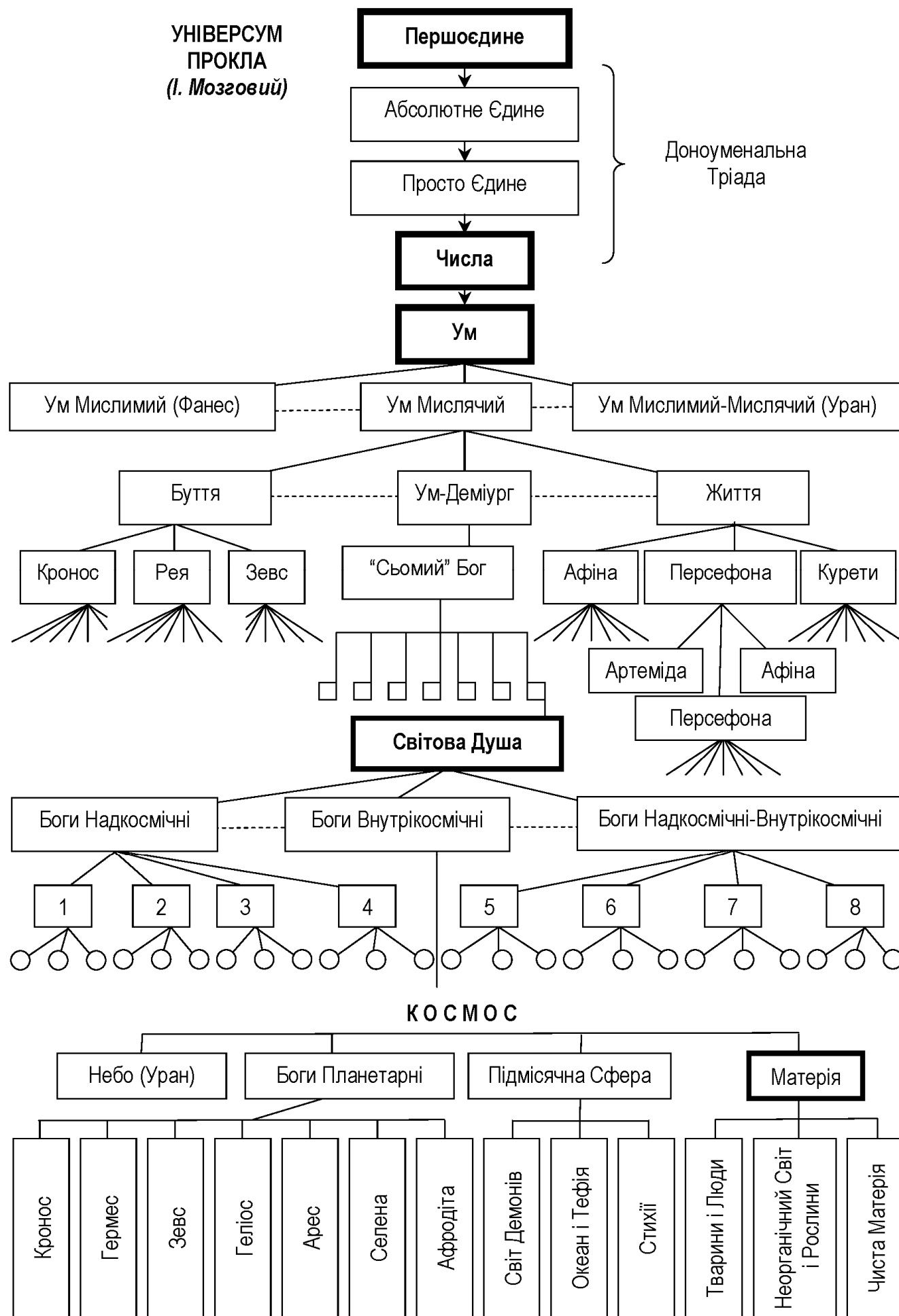
Отже, поняття Єдиного дається Проклом тільки в негативному плані. “Усе божественне внаслідок своєї надсутнісної єдності саме невимовне і невідоме ні для якого вторинного” [355, с. 91]. Більше того, воно однаково здійснюється над будь-яким запереченням і над будь-яким ствердженням. У ньому заперечується мислення, воля й інші властивості, бо вони передбачають буття іншого, на що самі звернені або чим взаємно обмежуються. Першопричина також не підводиться під поняття діяльності й сили і навіть не ставиться під поняття причини, оскільки з останнім поняттям пов’язане уявлення про діяльність і рух.

4. Сходження. Прокл намагається розчленувати Єдине й доводить до кінця роботу, започатковану Ямвліхом. Тому від Абсолютного Єдиного він відділяє Просто Єдине, яке ніби витворює проміжну ланку – невизначене число самостійних божественних єдностей, надчуттєвих одиниць (εὑάδες), котрі замінюють друге Першосуте Ямвліха. Це ніби Єдине, розчленоване на множинне. Як творіння Першосутого ці генади складають внутрішньо єдине, надсуте Число (оскільки існують цілком одне в одному) й водночас мають особистісний характер. Сукупність цих одиниць дає все існуюче, тобто Абсолютне Єдине. “Всяке божественне число єдине” [355, с. 84]. Причому число не тільки не зменшує Першої єдності, а навпаки, саме отримує її характер і теж здійснюється над буттям, життям і розумом. Це – чисті форми думки, понадбуттєві божества, кількість яких може бути меншою, аніж кількість ідей.

Першосуте не може передаватись нічому іншому й не може бути пізнане, тоді як єдності – передавані, й у цьому переданні повідомляють про себе. Від них уже виходить усяка дія Божества на світ. Походячи від Першосутого Єдиного, числа подібні йому за своєю єдністю, але в той же час відрізняються від нього і є самостійними. Змішуючи метафізичні визначення з релігійними уявленнями, Прокл вважав ці єдності числами-богами, найвищими з багатьох богів, що знаходяться біля Єдиного й діють на світ. “Всякий Бог є досконала-в-собі єдиничність, і всяка досконала-в-собі єдиничність є Бог” [355, с. 85].

До містичного вчення про божественні єдності примикає вчення про Ум. Ця сфера умоспоглядуваного буття також, згідно з принципом тріадичності, розпадається на три сфери (окремі розумні сутності чи окремі уми): а) чисте умоспоглядання (мислиме), перебування Ума-в-собі (інтелігібельний Ум); б) розумне (мисляче), вихід Ума-з-себе (інтелектуальний Ум); в) умоспоглядуване й розумне (єдність мислимого й мислячого, буття й мислення), повернення Ума-до-себе (інтелігібельно-інтелектуальний Ум). Називаючи кожну з сфер Богом, Прокл, таким чином, представляє одного Бога ніби Троїстим. “Це не стільки різні начала чи особи, скільки різні прояви однієї істоти на різних ступенях потенції і розглядувані причому з різних точок зору” [461, с. 225-226].

Оскільки все існує в усьому, кожне з начал перебуває в іншому, тільки скрізь своїм особливим чином: перша тріада утримує в собі решту як буття, в другій тріаді буття й мислення виступають як життя, а в третій сфері, як синтезі двох перших, буття і життя представлені як загальне мислення чи деміургічна ідея. Ум, який перебуває в самому собі чи ум на ступені $\mu\omega\upsilon\acute{\nu}$, як буття мислиме, утворює свою тріаду: межа, життя й саможиття; межа ж утворює свою тріаду: знову власне межа, безмежне, сутність. Ум, який виходить із себе, тобто Ум на ступені $\tau\rho\acute{o}\beta\omicron\varsigma$, як мислення самого себе (арістотелівський Бог), є суб’єкт і пов’язується Проклом з богами Кроносом, Реєю, Зевсом.



Примітки: 1 – Боги-Деміурги (Зевс, Посейдон, Аїд); 2 – Боги Оживлюючі (Артеміда, Персефона, Афїна); 3 – Боги Повертаючі (Артеміда, ін.); 4 – Корібати-Охоронці (Немезіда, ін.); 5 – Боги-Деміурги (Зевс, Посейдон, Гефест); 6 – Боги Оживлюючі (Деметра, Гера, Артеміда); 7 – Боги Гармонізуючі (Гермес, Афродіта, Аполлон); 8 – Боги Зберігаючі (Гестія, Афїна, Арес)



Усі ці визначення досить складні й заплутані, але система Прокла розгалужується й далі. Перші два ступені завершуються поверненням $\nu\beta\epsilon\rho\sigma$ до $\nu\theta\eta\tau\sigma$, у результаті чого постає новий синтез: ум мислимомислячий, що породжує деякі числа, “сімки” (гебдомади). Зокрема, складові тріад розпадаються на сім гебдомад (чисел). Ототожнюючи окремих членів кожного ряду з одним із богів народних релігій (як еллінських, так і варварських) і вважаючи, що міфи є символічним вираженням відношення між буттям і його виявленням, Прокл входить у міфологію.

Остання гебдомада інтелектуальних богів у сьомому члені здійснює перехід до Душі, що постає як творче начало ($\Delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$), цар, причина і владика світу, що “отримує існування безпосередньо від Ума” [355, с. 136]. Як середня ланка між умоспогляданим і чуттєвою природою, вона охоплює всі речі в їх первісному вигляді як відбитки й відображення. Прокл наділяє її такими здатностями: а) чуттєвого; б) судження; в) інтуїції. Душа теж виступає в трьох образах (божественна, догматична, людська), тобто розділяється на три класи часткових душ, які в свою чергу розпадаються на декілька видів богів.

Цих богів оточують демони, що розділяються на ангелів, власне демонів та напівбогів-героїв, і відображаються з домішками всіляких марновірств. До демонів примикають душі небесних тіл (астральні душі), душі тварин і, нарешті, людські душі, що є вічними за своєю природою, але тимчасово вступають у матеріальні тіла. І саме на їх рівні відбувається повернення на небо. Тому дві перші тріади – це моменти третьої. Уся ця складна побудова містично осмислюваних діалектичних тріад постає як вираження безмежності в найдосконалішому. Водночас вона зумовлюється потребою “вказати кожному образу політеїзму яке-небудь місце в тій ієрархії міфологем, на яку перетворюється в Прокла грецький світ понять” [85, с. 311].

Процес, що панує в цілому, повторюється в кожній його частині. І якщо при цьому у Плотіна сукупність витвореного буття виступає як проста лінія, що тягнеться зі своєї вихідної точки прямо, то в Прокла – спіральна лінія, яка після кожного нового віддалення вперед повертається до своєї вихідної точки, хоча при цьому відстань, що відділяє їх, постійно збільшується.

Велике значення мала розроблювана Проклом діалектика Космосу. На відміну від Плотіна, він виводить матерію безпосередньо з безмежного ($\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\rho\omicron\nu$) – першої умоспоглядуваної ($\nu\theta\eta\tau\acute{\omicron}\nu$) тріади, і формує її за допомогою Світової Душі. За своєю сутністю матерія не є добро, але вона й не зло. Оскільки все у світі більшою або меншою мірою є божественне, зло, відповідно, виступає не як самостійна субстанція, а лише як відвернення від вищого блага заради нижчих благ. Відносячи, як і Плотін, зло лише до власної провини створеного, котре володіє свободою волі, Прокл обґрунтовує свою теодіцею ідеєю про непричетність Провидіння до зла. Водночас, розташовуючи Природу (чуттєвий світ) нижче Душі Світу, на останній стадії еманції Прабуття, він визнає загальну одухотвореність Космосу й окремо – небесних тіл. Тобто, з одного боку, матерія в нього є фактично темрява чи небуття ($\mu\acute{\iota}$ $\acute{\omicron}\nu$), з другого боку, вона все ж – від Бога.

У порівнянні з естетично зображуваним Космосом вияви земного матеріального життя під впливом орфічної традиції постають у Проклових гімнах як “оселі мороку”, де “туман безпросвітний”, потворність, зло хвороб і гріхів, “жахливі страждання”, темна імла тощо [355, с. 157-161]. Відповідно до цього, він розвиває вчення про людину, котру вважає вільною, але разом з тим підвладною природній необхідності (фатуму), за якою в певний період кожна душа після періоду передіснування сходить у земне життя.

Отже, сходження в Прокла йшло від вищого Блага до нижчого, від світла до пітьми, від енергії до повної втрати енергії. Вище ж благо мислитель, як містик, вбачав не в долішньому світі, а в світі надчуттєвому.

5. Повернення. Піднесення душі, її повернення в горішній світ можливе лише тим шляхом, який вона обрала при своєму падінні з нього. “Всяка внутрішньосвітова душа робить кругооберт свого життя і здійснює повернення в попередній стан” [355, с. 140]. Душа досягає Бога без посередництва, причому в її піднесенні до надчуттєвого велику роль Прокл відводив *чеснотам*. Далі йде наукове



пізнання (мислення), що є безпосереднім спогляданням Першосутого й божественних єдностей. Але вищий тип знання можливий лише завдяки божественному осяванню. Виходячи з античної ідеї – “подібне пізнається подібним”, Прокл робить висновок, що богопізнання все ж здійснюється не завдяки почуттям чи розуму, а через самопізнання (пізнання божественного в людині), яке стає можливим завдяки божественному *просвітленню*. Природним світлом людського розуму неможливо збагнути чи пізнати Прабуття, воно непізнаване (*αγνωστον*).

Поділяючи ідеї Платонового “Федра” (Phaedr.), Прокл висуває три засоби (тріаду) піднесення до Божества: любов, істина, віра. Так, *чиста любов* (*έρως*) через сприйняття прекрасного (*любов до краси*) готує людину до екстатичного стану й безпосередньо веде до істини. Умоспоглядальне ж пізнання *істини* наближає людину до божественної Першоістоти, її мудрості. І лише *віра* забезпечує злиття з Божеством в “екстазі”, котрий виступає як процес, зворотний еманациї. Тобто, віру мислитель ставив вище від науки, вважаючи, що шлях віри є єдиною можливою дорогою до пізнання Бога (Єдиного). Поєднання з Богом Прокл описує як спокій духу й цілковите занурення душі в Божество, як обожнення, коли припиняється будь-яка діяльність мислення, вгасає, замовкає (*σῆσις*) вся пізнавальна розумова активність і настає містичний стан, через який дух мимоволі і осявається божественним світлом, і наближається до Праєдиного. Цей містичний стан, на думку Прокла, становить мету всього інтелектуального, морального та релігійного життя.

Справи віри означають тривалі вправи, необхідні для приготування душі до споглядання, через яке вона здійснюється до джерела буття і стає учасницею верховного блаженства. Такими допоміжними засобами у Прокла виступають насамперед *молитва, пророцтва, теургія*. Причому, прагнучи до з’єднання з Богом, душа проходить через влаштування богів усіх ступенів небесної ієрархії. Оскільки ж екстаз проявляється дуже рідко, повне злиття людини з Божеством можливе лише після смерті.

Прокл із благоговінням пише про богів. І все ж висновок окремих дослідників, що його система – це лише “філософська апологія політеїстичної релігії” [461, с. 236], є неточним. Звичайно, при формальній відданості язичництву, Прокл сам виступав як ідол для своїх прибічників. Але мислитель тяжіє насамперед до пантеїзму і, розглядаючи все наявне в єдності, модернізує віру, зображує богів як прояви єдиного вселенського Бога, котрого він так часто згадує [355, с. 85-89].

Філософія Прокла – найдосконаліша система стародавньої мудрості, останнє слово афінської філософії, “посмертний заповіт” грецької думки. Завдяки його генію і знанням неоплатонізм досяг свого повного й досконалого розвитку. Отже, значення Прокла полягає в тому, що “він намагався всю область неоплатонічної віри охопити правильно накресленою логічною сіткою, впорядкувати цей хаос, кожному окремому предмету визначити його певне місце й поновити всі прогалини, які кидалися в очі”, прагнучи водночас “примирити всі суперечності” [461, с. 217]. І хоча після Прокла школа мала відомих представників, але серед них не було жодного, кого за науковою силою і впливом можна порівняти з лікійцем. Тому творчість Прокла фактично завершила язичницьку версію неоплатонізму, хоча певну значущість мала також творчість Дамаскія.

2.2.8. ПОРАЗКА. Розквітнувши в добу присмерків великої цивілізації, філософія неоплатонізму подала як послідовний моністичний ідеалізм і навіть надідеалізм. Її найбільш значущим моментом виявилось вчення про потойбічність, надрозумність і навіть надбуттєвість Першоначала всього сутого і про містичний екстаз як засіб наближення до цього Першоначала. Тому в ученнях представників неоплатонізму антична філософія прийшла до того, з чого почала індійська філософія в “Упанішадах” з їх непізнаваними розумом Атманом і Брахманом.

Світова система уявлялася в неоплатонізмі строго ієрархічною, причому вона будувалася не знизу вгору, а згори вниз. А на чолі ієрархії сутого стояло одне начало, Єдине як таке, надбуттєве й надрозумне, котре можна збагнути тільки в стані екстазу й виразити тільки засобами апофатичної теології. Отже, пафос філософії неоплатоніків полягав у зведенні множинного до єдиного і у виведенні цього єдиного за межі множинного. До того ж неоплатонізм виходив за межі філософії, якщо під філософією усвідомлювати розумний світогляд. Неоплатонізм був надрозумним. У ньому спостерігається ніби



повернення до міфології чи реміфологізація. Його носії підняли гасло повернення філософії до Бога, хоча, на відміну від Бога Платона, Бог неоплатоніків непідвладний думці. А це вже містика.

За допомогою своєї філософії неоплатоніки намагалися захистити язичницькі вірування, які в добу пізнього еллінізму приходять у занепад. У результаті їхні вчення стали ніби гаслом руху на захист традиційної культури. Саме за допомогою неоплатонізму Античність боролася зі своїм головним ворогом – християнством, яке підривало ідейні засади язичницької духовності. Тож не дивно, що в бій були кинуті всі ресурси, якими володіла тисячолітня антична культура, і боротьба йшла не на життя, а на смерть.

Неоплатонізм програв цю грандіозну битву, чим і закінчив свій самостійний розвиток. При цьому він фактично так і не зміг вийти за рамки невеликого кола обраних освічених людей, котрі вважали релігійне спілкування з Богом кульмінаційним пунктом своєї філософської спекуляції. Надто складне вчення неоплатоніків навряд чи могло стати складовою масової свідомості. Крім того, християнство підняло такі питання, котрі неоплатоніки в силу певних соціальних обставин не прагнули осмислити.

Щоправда, філософи намагалися реформувати політеїзм, щоб у світовій Імперії створити світову релігію, побудовану на традиціях солярного культу. Тим більше, що на завершальній стадії Античності назріла гостра потреба сповідувати єдине Божество, позбавлене всіляких земних недоліків, властивих язичницьким богам [413, с. 15]. Тому мислителі намагалися реконструювати стародавні міфи, в які вже ніхто не вірив, у вигляді досить тонких алегоричних побудов, чому були присвячені сотні їхніх трактатів.

У зв'язку з тим, що авторитарне знання тоді було тісно пов'язане з коментарем, в останні віки античної філософії "саме коментарі (переважно до творів Платона й Арістотеля) виявилися практично єдиним продуктивним жанром філософської літератури" [467, с. 69].

На той час загальна ситуація в Імперії змушувала людей шукати спасіння на небі. То ж за умов соціальної кризи філософська система неоплатонізму все більше набувала містичного й теїстичного характеру, ставала, "по суті справи, магіко-релігійною системою" [206, с. 215], перетворювалася на свого роду релігію одкровення, в якій важливу роль відігравав Переказ. Саме через віру в останній, алегоричне тлумачення дійсних текстів та пропагування подробиць неоплатоніки творили нову чи переробляли стару релігію.

Але пізньоантична мудрість не змогла піднятися до християнського розуміння Бога, оскільки все створене Богом вона з пантеїстичних позицій сприймала як самого Бога. В язичницькій релігії було відсутнє внутрішнє духовне життя, і неоплатонізм не зміг надолужити цей недолік. Тому творима його представниками релігія не сприймалася масами населення. Невдовзі радикальна течія в неоплатонізмі була переможена християнством, а поміркована – поглинута ним. Тепер на зміну вільному розвитку філософської думки, що існував за умов античного світогляду, прийшла духовна диктатура церкви з її офіційною доктриною. Неоплатонізм помер, але навіть завдяки своїй смерті він увійшов у число "саг вченого передання" і "мав значний вплив на середньовічну науку, яка головним чином через нього отримала вчення Платона й Арістотеля" [461, с. 240].

Таким чином, систематизувавши результати багатовікових духовних пошуків античного суспільства, неоплатонізм постав як одне з найскладніших і найрозвинутіших філософських учень в історії розвитку загальнолюдської теоретичної думки. Водночас, узагальнивши висновки своїх попередників, здійснені ними в процесі їх апеляції до релігійної проблематики, стародавні неоплатоніки виробили досконалу систему засобів філософського обґрунтування теології монотеїстичної релігії, і ці засоби об'єктивно могли скласти суттєвий фундамент для подальшого розвитку християнського богослов'я.

Велична антична цивілізація була приречена на загибель. І саме поразка філософії знаменувала факт загибелі цієї цивілізації, для якої неоплатонізм був останньою духовною опорою. Поступово "чисельність тих, хто вмів насолоджуватися життям, настільки повно, невпинно скорочувалася, оскільки криза імперії, віра в демонів і страх потойбічного підірвали і дух язичників" [64, с. 358]. Тому в той час, коли цезарі й філософи досить ретельно, проте марно шукали Бога, нова християнська релігія переможно проходила по території античного світу.



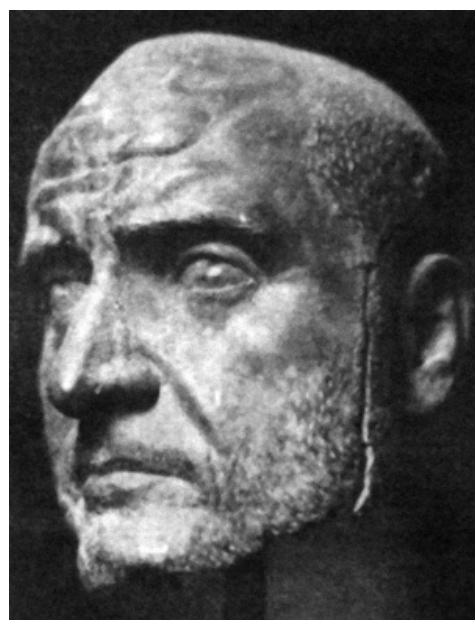
2.3. “Могильник” неоплатонізму (патристика)

2.3.1. ПАТРИСТИКА, ЇЇ ПЕРЕДУМОВИ Й ПЕРІОДИЗАЦІЯ. Розквіт греко-римської язичницької культури, започаткований у “золотому віці” Октавіана Августа, не дав змоги сучасникам об’єктивно оцінити значущість християнства як суспільного явища, що зародилося на далеких східних околицях Імперії, проте волею історії мало стати своєрідним “могильником” її традиційної культури.

Немає нагальної потреби з’ясувати соціально-економічні та ідейно-теоретичні фактори, які сприяли виникненню нової релігії, оскільки це питання виходить за рамки даного дослідження, до того ж воно досить широко висвітлене в історико-релігієзнавчій літературі [205; 225; 239; 365; 373; 378 та ін.]. Варто лише підкреслити, що ця релігія започаткувала себе саме в тому регіоні, багатонаціональне культурне середовище якого чи не завжди, а особливо з часу македонських завоювань, виявляло помітну схильність до містичних настроїв. Кинуті спочатку в Палестині, потім у Малій Азії та Єгипті, зерна християнства починають проростати і пускають корені в самому Римі. Небезперешкодно прокладаючи собі шлях від гарячих пустель Іудеї до туманних рівнин Альбіону, християнство особливо яскраво розквітло на сході Імперії, бо й саме воно було продуктом розвитку синкретичної культури еллінізму.

У радянській науці взаємовідносини християнства й культурної спадщини Античності часом характеризувалися за спрощеною схемою: “християнство як продукт античної цивілізації стало її ж могильником”. Але будь-яке діалектичне заперечення передбачає також сприйняття елементів заперечуваного. Звичайно, “сприйняття чужих ідей здійснюється тоді, коли з’являється попит на ці ідеї” [452, с. 34]. Християни були дітьми античного світу, тому вони неминуче мали прийти до усвідомлення свого “синівського” обов’язку щодо “батьківської” спадщини, її філософії. У результаті, витісняючи язичництво з його цінностями, діячі церкви починають черпати в філософії матеріал, по-своєму переробляючи його в догматичному богослов’ї.

Звичайно, за умов ідейних блукань нової релігії її відносини з античним суспільством склалися небезболісно. Подібно будь-якому вченню, що прагнуло витіснити й замінити собою всі інші світогляди, котрі існували до нього, християнство мало “витримати важку і тривалу боротьбу не тільки з язичницькою релігією, але й з іншими найважливішими елементами язичницької культури, що знаходилися в близькому відношенні до політеїзму” [342, с. 43-44].



Требоніан Галл.
Флоренція. Археологічний музей



Октавіан Август

Спочатку в ранніх християнських громадах домінувало неприязне ставлення до античного суспільства та його спадщини. До деякої міри ця конфронтація була зумовлена жорстокими переслідуваннями послідовників нової релігії з боку язичників, які, “не маючи можливості знищити християнство дипломатичними заходами, вдавалися до меча” [388, с. 3]. Язичники справді тривалий час вели рішучу боротьбу проти нової релігії, застосовуючи найрізноманітніші методи – від критики пам’ятників християнської писемності до фізичного вигублення проповідників віри Христової чи їх ідеологічної дискредитації. Серед цих жорстокостей церковно-історична традиція виділяє 10 великих і ряд малих гонінь на християн (64-313). Великі гоніння, згідно з церковною історією, відбувалися за імператорів Нерона (54-68), Доміціана (81-96), Траяна (98-117), Марка Аврелія (161-180), Септімія Севера (193-211), Максиміана Фракійця (235-238), Деція (249-251),



Требоніана Галла (251-253), Валеріана (253-250) та Діоклетіана (284-305), малі гоніння – за часів Адріана (117-138), Антоніна Пія (138-161), Авреліана (270-275), Галерія (293-311), Максиміна Дазі (305-313), Ліцінія (308-324) й інших імператорів, які видавали антихристиянські укази.

Проте цими фактами не можна вичерпати огляд причин конфронтації двох світоглядних систем. Аналіз історико-релігійних джерел дає змогу стверджувати, що масових гонінь на християн не було до середини III століття – перед тим проявлялися насильства локального характеру. Подальші гоніння були викликані не стільки релігійними переконаннями християн, скільки світоглядними орієнтирами та соціальною позицією прибічників нової релігії. Бо останні прагнули стати вище античної освіченості, хоча їхня віра, як наголошували язичники, й вийшла з середовища варварського народу, який викликав до себе презирливе ставлення, а її засновник був підданий найганебнішій в римській практиці страті. Як явище низової культури, послідовники котрого при цьому дотримувались утаємниченого способу зібрань і богослужінь, християнство в очах традиційного римлянина поставало лише як безглузде марновірство, форма чаклунства чи навіть атеїзм.



Христос. Рим. Національний музей

Щодо інших релігій, то до них римляни ставилися терпеливо, свідченням чому було масове поширення в імперії східних культів. “Язичники, – писав видатний церковний історик С. Голубинський, – не дивляться на свої віри, котрих дотримуються, як на релігії, єдино істинні, але... всі віри, скільки їх не бачать у людей, вони вважають релігіями однаково істинними, що беруть початок від одного й того ж Бога, і тільки різними через відмінності між людьми. На цій основі віротерпимість язичників є те, що впливає з суті їх поглядів на віри” [99, с. 17]. На фоні цієї толерантності язичників, чий плюралізм поглядів детермінувався природою античного політеїзму, християнство, як релігія монотеїстична і ревелюційна (релігія одкровення), з самого початку виступало під стягом віронетерпимості, з претензією на свою винятковість і духовну монополію.

Перебуваючи під впливом есхатологічних і хіліастичних ідей та претендуючи на всесвітній характер свого вчення, перші християни були вороже налаштовані до релігії та звичаїв язичницького світу, мимоволі ображали національну гордість і святині греків та римлян, не сприймали державну міфологію з її системою цінностей і, головне, ставили церкву вище держави. То ж, визнаючи імператора як главу держави, вони відмовлялися поклонятися йому як Божеству. А це вже був підрив священних основ влади, чого остання допустити не могла. Тому гоніння в імперії спрямовувалися не конкретно проти виразників богоодкровенної релігії, а взагалі проти таємних товариств і послідовників тих неофіційних учень, які відмовлялися виконувати імператорські декрети чи дотримуватися звичаїв, що побутували в суспільстві [136, с. 186; 247, с. 263].

Часом же християни свідомо йшли на мучеництво, розглядаючи його як необхідний етап уподібнення стражданням Сина Божого, як добродієність, за поруку отримання життя вічного. Так, засуджений до страти на арені цирку за невиконання указу імператора Траяна, єпископ Ігнатій Антіохійський (пом. бл. 107) відкинув щонайменшу можливість уникнення кари і в посланні до одновітців ясно дає зрозуміти, що в цих репресіях вбачає не зло, а благо: “О, якби не позбутися мені підготовлених для мене звірів. ...Я сам заманю їх, щоб вони зараз же зжерли мене. ...Якщо ж добровільно не захочуть, – я їх примушу. Живий пишу вам, палаючи бажанням



Колізей (амфітеатр Флавіїв). Рим. Сучасний вигляд



померти” [316, с. 406-407]. З такою ж стоїчною незворушністю прийняли смерть від мучителів інші провідні діячі християнства (Кодрат, Юстин, Оріген, Кіпріан).

Отже, прихильники нової релігії ще в апостольські часи кинули виклик античному світові. Як неминучий продукт розкладу антагоністичного рабовласницького суспільства, християнство протистояло йому, об'єднуючи всі ті опозиційні елементи, які відторгав від себе старий світ. Але, втілений у релігійній формі, цей стихійний протест проти соціального, а іноді й національного гніту в надії на прийдешнє звільнення від рабства й убогості в потойбічному житті, на небі, проявлявся насамперед в орієнтації на очікування близького кінця світу, що зумовлювало розуміння земного життя як тимчасового, а отже, несуттєвого. Не випадково вже новозавітним творам, зокрема Євангеліям, властива орієнтація на відкидання цього життя: “Не любіть світу, ані того, що в світі” (1 Іоан. 2, 15).

Ставлення християнства до філософії не можна зрозуміти без послань апостола **Павла**, в основі яких лежить ціла гама суджень про те, що “думки мудрих... марнотні” (1 Кор. 3, 20), що “мудрі хитрі” (1 Кор. 3, 19), що вони “Божу правду замінили на неправду” (Рим. 1, 25). Це зумовило негативізм щодо філософії як “мудрості світу цього”, вище якої ставиться навіть юродство, бо “Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих” (1 Кор. 1, 27). Якщо ж у людини і є знання, то воно від Бога й доступне тільки тим, хто любить Бога (1 Кор. 8, 3). Тобто, знання розумілося як тотожне вірі. Турбуючись, щоб віра стверджувалася на силі Божій, а не на мудрості людській (1 Кор. 2, 5), Павло закликав, “щоб ніхто вас (християн – *І.М.*) не збаламутив філософією” (Кол. 2, 8). Тому світогляд перших розрізнених і нечисленних християнських громад, що об'єднували переважно низи греко-римського суспільства, які, незважаючи на окремі розбіжності, віддавали перевагу “духовному” (небесному) перед “мирським” (земним), виражав несприйняття античної цивілізації та її культури. Так християнство з перших кроків “піддало анафемі стихії, з яких воно виростало” [92, с. 39].



Євангеліст



Катакомби ранніх християн. Александрія

Слід підкреслити, що первісна християнська тенденція “заперечення світу” мала переважно емоційне, а не теоретичне обґрунтування – і не тільки в Писанні, але й у творах “мужів (чи учнів) апостольських” (кін. I – поч. II ст.) – **Климентя Римського, Ігнатія Антіохійського, Варнави, Полікарпа Смірнського, Папія Гієрапольського, Єрми та автора “Дідахе”** (“Учення дванадцяти апостолів”). Ці автори, не акцентуючи уваги на питаннях язичницької культури, досить похмурими фарбами зображували навколишній світ: “Тут ідолюслужіння, зухвалість, пихатість своєю силою, лицемірство, нещирість, перелюбство, вбивство, крадіжка, гордість, віроломство, підступність, злість, зарозумілість, отрутотворення, чародійство, зажерливість, небогобязність” [316, с. 74-75].

Але в міру того, як ідея другого пришестя все більше відходила в галузь догматики, на перший план у практичній сфері замість віросповідних суперечок з іудаїзмом поставало питання вживання в реальний світ, тобто власного існування, а задля



цього – обґрунтування свого ставлення до цінностей нехристиянської культури. Це сприяло тому, що розробка проблем богослов'я активізується насамперед у середовищі найбільш підготовлених діячів християнства. На основі богоодкровення починає складатися теорія християнської віри – теологія як парафілософія (грец. *παρὰ* – близько), яка стала концентрованим вираженням християнського світогляду. У результаті з II століття започатковує себе література *патристики* (патріотика), в якій разом із провідними питаннями християнського віровчення систематичну розробку отримали й вихідні принципи оцінки філософської спадщини Античності, що стали методологічною основою вирішення багатьох проблем духовного життя в подальшій історії богоодкровенної релігії. Адже в патристичний період були розроблені всі найважливіші філософські ідеї християнства, всі найголовніші методи обґрунтування й захисту релігії. Не випадково патристика як “пряма спадкоємиця апостольської традиції має найвищу після Біблії авторитетність. Створена нею філософія, перша за часом у християнстві, повинна служити прообразом будь-якого майбутнього філософствування, його класичним зразком” [264, с. 9].

Традиційно під патристикою мається на увазі сукупність богословських, філософських та політико-соціологічних доктрин християнських письменників II-VIII ст. Саме догматико-екзегетичний аналіз їхніх творів і є предметом патристики. Слід зазначити, що в православ'ї “патристика” (від грец. *πατήρ* і лат. *pater* – батько, отець) часом ототожнюється з “патрологією” – церковною дисципліною, яка розглядає “зміст писань Отців Церкви у зв'язку з їх життям і вченням, стосовно до потреб системи Православного богослов'я” [229, с. 72], тобто з святоотцівською літературою. Насправді ж патрологія, взята в *широкому розумінні*, є наукою історичною, літературно-критичною і водночас догматико-екзегетичною. У ній при кожному з отців подається біографія, бібліографія і його теологія. У *вузькому розумінні* патрологія обмежується біо- і бібліографією отців. Тобто, патристика – це сукупність знань, вилучених з патрології в окрему дисципліну, яка викладає в систематизованому вигляді вчення отців щодо віри й звичаїв як догматичний матеріал у його історичному розвитку. При цьому залучаються дані й з інших чинників церковного Переказу.

До отців церкви зараховуються найвизначніші богослови, “ті християнські письменники, які своїми творами... сприяли впровадженню в церкві вчення Небесного її Нареченого і Його Апостолів”, або “напучували сучасників тільки усною своєю проповіддю” [229, с. 72], а саме учасники I-VII Вселенських соборів. У зв'язку з абстрактністю подібних критеріїв богослови до сьогодні не мають остаточно узгодженого списку отців церкви. Навіть найбільш фундаментальні видання їхніх творів – як грецьких (*Patrologiae cursus completus: Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – V. 1-161. – Parisiis, 1857-1876*), так і латинських (*Patrologiae cursus completus: Series latina / Accurante J.-P. Migne. – V. 1-217 + 4 vol. indices. – Parisiis, 1844-1885*), що вийшли друком у минулому столітті на Заході, є незакінченими й доповнюються іншими численними виданнями, присвяченими грецьким і латинським, а також сирійським, коптським, ефіопським, арабським, перським, вірменським отцям.

Більшість патрологів обмежує діяльність отців церкви часовими рамками: на Сході – від початку церкви (I ст. н.е.) до середини VIII ст. (часом до церковного розколу в 1054 р. чи навіть до Флорентійського собору в 1439 р.), на Заході – від II ст. до 30-х років VII ст., а на думку інших – до початку XIII ст., тобто до часів Фоми Аквінського та понтифікату папи Іннокентія III (1198-1216). У православ'ї немає канонічної постанови з цього питання. Тому східні богослови вважають, що, оскільки церква одна й володіє одними й тими ж благодатними силами, в ній у будь-який час може з'явитися особа, яка здатна набути дарунку святоотцівства й може бути визнана отцем церкви згідно з рішенням самої церкви. Не випадково в Руській православній церкві період власного святоотцівства продовжується аж до XIX ст. включно.

Але традиційно до отців церкви відносять найдавніших богословів-письменників, серед яких особливо авторитетних називають “*великими учителями церкви*”. До таких на Сході зараховують Афанасія Александрійського, Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Златоуста, а на Заході – **Амвросія Медіоланського** (333-397), **Євсевія Софронія Ієроніма Стрідонського** (бл. 345-420), **Августина Аврелія Блаженного** (354-430) та **Григорія I Великого** (540-604). Далі йдуть “*учителі церкви*” (тобто отці, де-що нижчі за авторитетністю від вищенаведених), серед яких на Сході шануються Єфрем Сирін, Кирило



Єрусалимський, Кирило Александрійський, Іоанн Дамаскін, а на Заході – Іларій Піктавійський (бл. 315-368), Петро Хризолог (пом. 450), Лев Великий (395-461), Ісідор Севільський (бл. 570-636). Потім виділяється велика група власне “отців церкви”, які теж розрізняються за статусом авторитетності. Потім зустрічаємо “церковних письменників”, до яких відносять тих давньохристиянських церковних авторів, котрим бракує ознак святості життя або правовірності вчення чи вони згодом відпали від церкви (Климент Александрійський, Оріген, Тертулліан, Євсевій Кесарійський та ін.). Нарешті особливу групу складають отці – учасники Вселенських соборів, хоча їхні думки відображені лише в актах соборів.

Тому, якщо спочатку до отців церкви відносили всіх єпископів взагалі, а потім – і тих богословів, які боролися з єретиками, згодом підставою для визнання святоотцівства стала наявність у церковного письменника чотирьох у своїй сукупності ознак: а) давність; б) святість життя; в) правовірність учення; г) схвалення (апробація) церквою (церковність). Відповідно і предметом патристики сьогодні вважається вчення тих провідних діячів раннього християнства, які зробили вагомий внесок у виклад і тлумачення віровчення і, як правило, або канонізовані, або освячені церковним звичаєм, а їх творіння схвалені на I-VII Вселенських соборах і прийняті церквою як керівництво до дії [229, с. 72-73]. Щоправда, доля творів отців церкви різна: одні з них збереглися повністю, другі – частково (у фрагментах, цитатах, витягах та переробках), треті – пропали безвісти (у кращому випадку відомі лише їхні назви).

У церковній традиції здавна утвердився поділ патристики на східну (передусім грецьку) й західну (латинську). Хоча на той час існувала формально “єдина й неподільна” церква чи, офіційно, пентархія патріарших церков (Римська, Константинопольська, Александрійська, Антіохійська, Єрусалимська), такої фактичної єдності ніколи не спостерігалось, оскільки в специфіці соціально-економічного й культурного розвитку двох регіонів Римської імперії (східного й західного) вже з перших століть нашої ери визрівали й давали про себе знати в мовних неузгодженостях та гострих богословських суперечках симптоми прийдешнього розколу в християнстві.

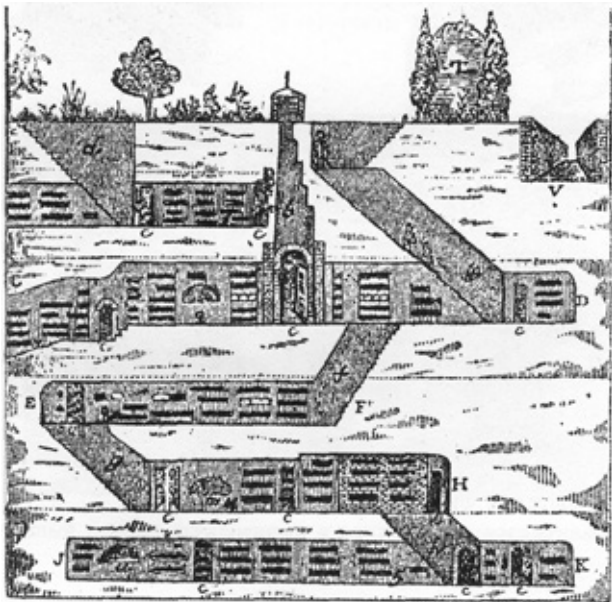
Даний факт визнають і самі православні автори. “Ця відмінність, – підкреслює нинішній патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, – була значною між східними і західними отцями і вчителями церкви, між східними і західними подвижниками і до розділення” [437, с. 56]. При цьому західній ментальності було далеко до точності й тонкощів східної теології. Отців церкви розрізняють також географічно – палестинські, єгипетські, малоазійські, сірійські (на Сході) та італійські, африканські, галльські, іспанські, паннонські (на Заході). Групуєть їх і за школами (Александрійська, Антіохійська, “Каппадокійська”, Кесарійська в Палестині, Едеська, Нісібінська та ін. на Сході, Лерінська, “Августинівська” та ін. на Заході), хоча діяльність багатьох отців проходила поза межами цих шкіл.

Загалом же, як правило, виділяють три етапи в розвитку святоотцівської думки, що тривалий час еволюціонувала: а) ранній (серед. II – поч. IV ст.); б) класичний (поч. IV – серед. V ст.); в) пізній (серед. V – серед. VIII ст.).

2.3.2. РАННЯ ПАТРИСТИКА. Рання патристика (“патристика катакомб”, за визначенням богословів) зародилася й поширилася переважно на Сході в часи переслідування церкви (донікейська доба). Її перші представники не просто обґрунтовували найважливіші богословські питання та моральні принципи релігії одкровення. Діючи за принципом “кращий засіб захисту – напад”, вони в своїх творах – “апологіях” (грец. *απολογία* – захищаю), з одного боку, спростовували язичницький світогляд з метою його заміни християнським світоспогляданням (полемічний аспект), а з іншого – захищали християнство логічними або філософськими засобами від нападок язичницьких учених і філософів, щоб переконати правлячі кола та інтелектуальну еліту в корисності нової релігії для суспільства й цим утвердити істинність, правильність віровчення, а по можливості й навернути самих критиків у лоно нової релігії чи бодай зробити їх толерантними щодо неї (апологетичний аспект).



Катакомби св. Цецілія. Рим



Розріз катакомб

Таким чином апологети “зробили спробу з більшою або меншою об’єктивністю дати оцінку християнству як релігійно-філософському вченню порівняно з язичеством та іудаїзмом” [238, с. 25]. Апологетика як донаукова (в церковному розумінні) форма розкриття християнської істини, виразники котрої (“адвокати”) захищали нову релігію від наклепів і гонінь в епоху Римської імперії, хоча генетично й пов’язана, але не тотожна апологетиці як галузі новітнього богослов’я, що має на меті захист і виправдання власного віровчення за допомогою доказів, звернених до розуму.

Давньогрецькі апологети, ці “обрані душі серед язичеських учених, котрі зуміли оцінити вищість християнського віровчення порівняно з доктринами різних філософських шкіл і без вагань прийняли його” [238, с. 25], першими окреслили початкові контури головних філософсько-богословських проблем, над якими билася святоотцівська думка. Ціла плеяда апологетів з’являється в період правління династії Антонінів (98-192).

Серед апологетів першого покоління, котрі адресували свої твори римським імператорам і сановникам, – афінянин **Марціан Арістід** (серед. II ст.) і александрієць **Афінагор** (пом. бл. 177), сирієць **Феофіл Антіохійський** (II пол. II ст.) і асирієць **Татіан** (бл. 110-180), “філософ” **Гермій** (II пол. II ст.) і єпископ **Мелітон Сардський** (пом. бл. 177), уродженець Палестини **Флавій Юстин Філософ** (бл. 103-166) і виходець із Малої Азії **Клавдій Аполлінарій Гієрапольський** (II ст.), грецький апологет **Кодрат** чи Квадрат (серед. II ст.) і латинський – **Марк Мінуцій Фелікс** (бл. 180-210) та ін. Ще більший внесок у розвиток богослов’я зробили єресіологи-антигностики (насамперед Іринеї і Тертулліан, який був водночас апологетом). Якщо **Квінт Септімії Флоренс Тертулліан** (бл. 155-222) був представником західної патристики, то **Іринеї Лугдунський** (бл. 126-202) за характером своєї діяльності належав Заходу, а за народженням і вихованням – Сходу. До цієї доби належать і церковні вчені (Климент, Ориген та ін.).

Криза античного раціоналізму значною мірою сприяла розвитку ранньої патристики, яка зуміла уникнути багатьох глухих кутів свого опонента. На Сході релігії одкровення протистояла синкретична культура еллінізму, яка хоч і проіснувала тут до середини I тисячоліття нашої ери, проте для християн була не стільки живою культурою, скільки здобутком умираючого світу, спадщиною минулого. Як сучасники й виразники суперечливих тенденцій перехідної епохи в історії народів Східного Середземномор’я, яка неминуче вела до перелому в суспільній свідомості, до революції в духовному житті, апологети спробували дати їй надійне обґрунтування. Рішучий перегляд усієї античної системи цінностей вони розпочинають із критики політеїзму. Виходячи з принципів істинності віри (а такою проголошувалася богоодкровенна релігія), апологети вважали язичництво релігією хибною, справою злих духів, що є винуватцями ідолотатрії та вшанування демонів. Греки, на думку Татіана, не богошанувальники, а богоборці, “атеїсти” [317, с. 152].

До подібного висновку у своєму викритті язичницького культу приходять і богослов другого покоління Климент Александрійський: “Це містерії атеїстів. Атеїстами ж називаю я, і звичайно, не без підстав, тих, хто не знає



Біблійні сцени. Катакомби св. Калліста



істинно сутого Бога” [220, с. 83-84]. Оскільки ж, на думку апологетів, у язичницькій релігії антична культура потонула цілком, вони поширюють свою критику на всю систему нехристиянських цінностей і, насамперед, на її серцевину – грецьку філософію, на якій ґрунтувався світогляд найбільш розвинутої частини населення. “Протилежність язичницького життєствердження і християнської релігійної віри були настільки вражаючими, що коли виникла необхідність їх примирення чи суміщення, це завдання виявилось одним із найскладніших” [209, с. 292].

В уяві чи не всіх апологетів християнська філософія була настільки ж вищою за язичницьку філософію, наскільки Слово Боже вище за слово людське. Намагаючись перебороти світогляд, заснований на началах греко-римської мудрості, вони показують неспроможність останньої як в теоретичній сфері (не дає істинного знання), так і в практичній (не сприяє моральному вдосконаленню суспільства). Один із перших апологетів, Юстин Філософ, висунув згодом підхоплену його спадкоємцями цілу систему тверджень на користь своєї ідеї про те, що античну філософію можна вважати мудрістю, але нижчого порядку, порівняно з християнством. По-перше, стверджував він, богоодкровенна істина Писання перевершує авторитетність язичницьку мудрість, котра є творінням недосконалого людського розуму. По-друге, філософські твори написані складною, заплутаною мовою, зрозумілою лише небагатьом, і тому поступаються простій і доступній формі Писання. По-третє, давність наслідуваної від єврейських пророків традиції християнства, яка обґрунтовувалася її витокami зі Старого Завіту, була рівнозначною святості й виступала неспростовним аргументом на користь релігії одкровення як вищої і найдосконалішої мудрості. По-четверте, універсальна відкритість християнської мудрості перевищує елітарну язичницьку мудрість. По-п'яте, у християнстві наявна єдність думки, як і належить мудрості, тоді як філософія розділена на багато ворожих шкіл.

Розглядаючи всю культуру як її шлях до християнства, під кутом наявності в ній тих ідей, котрі згодом будуть прийняті останнім, Юстин висунув тезу, що “Мойсей давніший за всіх грецьких письменників” [200, с. 74]. На цій основі він обґрунтовує ідею “плагіату” греків. Суть її зводилася до того, що елліни, починаючи зі співця Орфея, були “зłodіями і розбійниками”, тому що, “сприйнявши до пришестья Спасителя у єврейських пророків деякі частини істини, не тільки не зізнаються в цьому, але ще й присвоюють їх собі, ніби то це були вчення, що дійсно їм належать” [222, с. 95]. Цим був започаткований принцип: “Після цього, значить з причини цього” (*Post hoc ergo propter hoc*).

Щоправда, на греків більше вплинули раціоналістична релігія вавілонян та містична релігія єгиптян, ніж положення іудаїзму. Свідченням неповноцінності філософії була також, з точки зору ранньохристиянських богословів, відсутність у ній єдності поглядів. Істина, вважали вони, повинна бути єдиною (так як вона єдина в Біблії), тоді як елліністична філософія складається з багатьох шкіл-суперниць та вчень, котрі суперечать одне одному. Звідси, замість аналізу вчень, виступів по суті справи, апологети, відображаючи умонастрої переважно малоосвічених мас, ведуть боротьбу з язичницькою мудрістю шляхом риторичних закликів і пристрасного викриття ідейних суперників. Тому й підкреслюється, що філософи лише “суперечать самі собі і базикають, що кожному прийде на думку. Багато в них незгод; один другого ненавидить, сперечаються між собою в поглядах” [317, с. 139].

Таким чином, ранньохристиянські автори розглядали оригінальність думки як її головний недолік, а співзвучність із авторитетом – як головне достоїнство. Не випадково саме з часів отців церкви Середньовіччя виробляє антитворчий підхід до процесу освоєння теоретичної спадщини, поставивши, з сьогodнішньої точки зору, все з ніг на голову, коли оригінальність могла зійти за єретизм (бо новації викликали підозру), а вірність традиції вважалася обов'язком. У зв'язку з цим їхні твори часто мали компліятивний характер.

Як виразники вчення, котре було народжене еллінізмом, але більше тяжіло до близькосхідної, а не грецької традиції, апологети відходять від циклічної замкнутості в сприйнятті часу і стають на позиції безкінечної лінеарності – адже Христос “один раз умер для гріха” (Рим. 6, 10). У такому ракурсі, з позицій провіденціалізму, вони намагаються подати всю дохристиянську культурну історію як тією чи іншою мірою фактор “приготування” богоодкровенної релігії, неминучність зародження котрої зумовлювалася жертвою Христа як одвічно передвизначеною.



У систематизованому вигляді цей принцип християнського історизму як провіденціалістський варіант пізніше був обґрунтований “батьком церковної історії” **Євсевієм Кесарійським** (Памфілом) (бл. 263-340). Зображуючи всесвітній процес у руслі біблійної традиції, він зазначав, що тривалий час людство готувалося Богом до досягнення ідеї трансцендентного. “Коли ж Закон, даний євреям, став відомим і, ніби якесь пахуче віяння, поширився серед усіх людей, коли в більшості народів через своїх законодавців і філософів склад думок пом’якшився, звичаї замість диких і лютих стали лагідними, дружба і взаємне спілкування породили глибокий мир, коли всі люди і народи у Всесвіті виявилися ніби підготовленими і здатними пізнати Отця, тоді знову Той же Вчитель добродетності – Помічник Отця в усьому благому, Божественне і Небесне Слово Боже – з’явився на початку Римської імперії...” [145, с. 17].

Звичайно, в подібному тлумаченні культурно-історичного процесу з усією очевидністю простежувалася тенденційність. Оскільки саме суб’єктивна позиція автора зумовлювала міру сприйняття елементів дохристиянської культури, яка або оголошувалася позитивною, тобто такою, що “готувала” християнство і тому певними своїми проявами не суперечила йому, або ж розглядалася як така, що ухилилася від істинного шляху і, значить, вимагала переважного заперечення. Насамперед це простежується при вирішенні проблеми оцінки філософської спадщини Античності, яка своєю пов’язаністю з проблемою взаємовідношення самодостатнього розуму і “християнського” немудрування надавала методологічного звучання саме питанню “про ставлення віри до знання, розуму до одкровення” [342, с. 88].

Гострі суперечності епохи – як в язичницькому світі, що йшов до свого занепаду, так і в суспільстві християнському, що зазнавало “хвороби зростання,” – зумовили й поляризацію поглядів ранньохристиянських богословів, коли, поряд із нечіткою визначеністю позиції деяких її представників (Мелітон Сардський, Мінуцій Фелікс та інші), виділилися дві основні лінії у ставленні теології до нехристиянської філософії. Умовно їх можна визначити як “радикальну” (Арістід, Татіан, Феофіл, Гермій) і “помірквану” (Юстин, Афінагор, Климент, Оріген).

Відстоюючи, як правило, світоглядні позиції тих низів, котрі відчували зневажливе до себе ставлення з боку еліти греко-римського суспільства, радикали проявляли відповідну неприязнь до всієї спадщини Античності, розглядаючи елліністичну культуру як історичну помилку. Оскільки розум не привів до пізнання Творця (1 Кор. 1, 21), вся “мудрість цього світу – глупота в Бога” (1 Кор. 3, 19). На цій підставі радикали відкидають язичницьку філософію як небезпечну і шкідливу, а всіляко засуджуваним знанням та розуму протиставляють “простоту” й “немудрування” християнського вчення.

Навпаки, помірковані богослови, в основному вихідці з еллінізованих прошарків суспільства, були знавцями грецької філософії і виступали за “виправдання” й часткове використання античної культури, за її примирення з християнством. Вони визнавали за філософією право називатися мудрістю, хоча й попереджали одновірців від легковажного захоплення нею. Вважаючи, що християнство дає все ж досконаліші відповіді на філософські питання, вони припускали необхідність лише такого міркування, яке сприяє богопізнанню, оскільки “що не від віри, те гріх” (Рим. 14, 23).

Спершу під впливом близькосхідного містицизму в грецькій патристиці домінував негативізм щодо античної мудрості. Так, уже для Марціана Арістіда, автора першої “Апології” (адресованої Антоніну Пію), що дійшла до нас, несприйнятливими є грецька наука й філософія, бо “велика та омана, в яку філософи вводять своїх послідовників” [346, с. 15]. Автор наголошує, що лише християни володіють істинною філософією і їм відкрита дорога до пізнання Бога. Надто різко ставиться до грецької філософії та її представників Гермій, який вважає, що всі філософи без винятку – “тупі”, а їхня премудрість “отримала початок від падіння ангелів”. Розглядаючи наявність у філософії різних точок зору як перешкоду для досягнення істини, він вигукує: “Як назвати ці думки? Чи не химерою, як мені здається, чи дурістю, чи безумством, чи безглуздістю, чи всім цим разом?” [320, с. 8].

Упереджену позицію до філософії елліністичного світу займає Татіан із Ассирії. Як виразник опозиційних умонастроїв, поширених серед найбідніших прошарків населення периферійних провінцій Римської імперії, він не приховує своєї неприязні до всього нехристиянського, причому насамперед



засуджує філософів, які, не спираючись на надійні передумови віри і, “розділяючи мудрість, віддалилися від мудрості”, а тому всі вони – “ніщо” [317, с. 167]. Наносячи головний удар по серцевині язичницької філософії – вченням Платона й Арістотеля, він часом приправляє свої судження небилицями, позбавленими будь-якої аргументації.

У цьому плані погляди Татіана часто близькі точці зору Феофіла, шостого єпископа Антіохійського (168-179), який не вбачає відмінностей між ученнями античних філософів, тому відносить до безбожників не лише “безумця” Епікура, але також Піфагора, Платона і їх послідовників. Займаючи крайні позиції в тлумаченні ідеї “плагіату”, він вважає еллінську мудрість не тільки викраденою, але й безнадійно спотвореною греками – навіть “те, що, мабуть, сказане ними справедливе, змішане з помилкою. Як смертоносна отрута, змішана з медом чи вином, робить все змішання шкідливим і непридатним, так і їх красномовство виявляється марною працею чи швидше – згубою для тих, котрі вірять йому” [319, с. 39].

В апологетів-радикалів ще практично відсутнє властиве класичній патристиці прагнення до синтезу грецької та близькосхідної культур. Підкреслюючи як історично зумовлений спадкоємний зв'язок християнства з традицією іудаїзму, ранньохристиянські автори відкидали претензії останнього на роль богоодкровенної релігії. Тому для апологетів першого покоління характерне протиставлення грецькій філософії християнської любовності, заснованої на старозавітній традиції. Щоправда, як уже підкреслювалось, ранньохристиянська філософія докорінним чином відрізнялась від філософії античної, оскільки, опираючись на теологію, вбачала своє покликання в роз'ясненні і захисті істини, вкладеної в Писання Богом. Зародившись у процесі інтерпретації новозавітних творів, вона мала екзегетичний характер, тому для неї було характерним не новаторство, а наслідування авторитету. До речі, це властиве й давньоруській філософії. Так, Климент Смолятича звинувачували в тому, що він писав від “Гомера, і Арістотеля, і Платона”, а Кирило Турівський наголошував, що викладає не “від себе своєю неосвіченою мовою, а вибирає з Божественних Писань” [223, с. 283; 217, с. 74].

І все ж ставлення апологетів до реального елліністичного світу, в якому вони вирости й творили і від якого марно прагнули відмежуватись, не було однозначним. З одного боку, вони протиставляли себе йому, з іншого – зверталися до багатьох джерел його цінностей і, таким чином, хай непослідовно, проте все ж реалізовували ідею спадкоємності. Апологети та інші ранні богослови сприймали не тільки іудейську традицію, а й елементи спростовуваної ними грецької культури, наприклад, засоби, що використовувалися в риториці й логіці, методи філософського обґрунтування релігії. І навіть у нападках на античну філософію вони не були оригінальними, а повторювали аргументи, запозичені насамперед у кініків і стоїків. “Вашою зброєю ми боремося проти вас. Власні ваші письменники допомагають нам”, – пізніше відверто зізнається в своєму “Напученні до еллінів” Климент Александрійський [220, с. 100]. Саме за допомогою грецької філософії християнські письменники перекладали образну біблійну мову на мову понять, надаючи їй вигляду логічної послідовності. Цьому сприяло і те, що деякі богослови (Юстин, Афінагор, Феофіл, Климент) перейшли в християнство після засвоєння платонізму.

Створюючи свою культуру в процесі коментування духовних цінностей минулого, апологети, єресіологи й катехізатори використовували вироблені античною філософією засоби інтерпретації стародавніх міфів, щоб забезпечити своє джерело віровчення від критики з боку освічених греків. Так, під впливом античної традиції склалися ранньохристиянські теологічні школи з протилежними напрямками біблійної екзегези – символіко-лінгвістичним (алегоричним) в Александрійській школі й вербальним (дослівним) – в Антіохійській. Перша, в особах Климента й Орігена, прагнула подати Писання як систему символічних образів, за якими приховується таємничий зміст, спиралася на методи алегоричного тлумачення Старого Завіту, вироблені Філоном із Александрії, а згодом обґрунтовані неоплатоніками. У подальшому Александрійська школа, користуючись методами платонівської діалектики, стала оплотом правовір'я в його боротьбі з єретизмом Арія, породженим розумовим арістотелізмом Антіохійської школи. Християнські школи виникли також у Кесарії Палестинській, Антіохії, Афінах, Константинополі, Кесарії Каппадокійській, Нікомедії, Нісібіні, Ефесі, Римі та інших містах. “Та обставина, що християнські школи перших століть мали філософський характер, пояснюється важливим значенням, яке представники християнської інтелігенції приписували філософії як для наукового розкриття догматів віри, так і для захисту їх проти язичників і єретиків” [342, с. 170].



Уже ранні апологети, часом всупереч своєму бажанню, жили духом античної культури, хоча й прагнули переосмислити її з християнських позицій. “Вони спробували використати термінологію язичницької філософії, вкладаючи в поняття зовсім інший, новий, вищий зміст” [238, с. 30]. Так, наприклад, Арістід брав цілі пласти в еллінській філософії, мислив її категоріями і прагнув знайти нові терміни для висловлення концепції віри. Освічений Афінагор намагався поєднати християнські догмати з філософією Платона. А Татіана філософські ідеї навіть призвели до гностицизму.

Інакше кажучи, вже в II ст. християни, протиставляючи себе світу язичників і відмежовуючись від нього, все ж “оперували його уявленнями, його термінологією, мислили, по суті, в тих же поняттях, тільки “перевертаючи” і переоцінюючи їх” [378, с. 194]. Сутність подібної переоцінки полягала в тому, що, сприймаючи ідеалістичні погляди еліно-римської Античності, ранньохристиянська філософія відсікала зв'язки стародавніх з їх пантеоном і ставила ці погляди на службу своєї догматики, покликаної піднести надприродне.

Перші серйозні спроби довести наявність спадкоємності між грецькою філософською думкою і християнською доктриною робить сучасник Татіана – Юстин, грек із Східної Палестини, який досить співчутливо ставиться до мислячого грецького духу. “Без філософії і здорового розуму, – зазначав він, – ніхто не може володіти мудрістю. Тому кожна людина повинна філософствувати і вважати це справою найважливішою і найчудовішою” [200, с. 137-138]. Юстин готовий визнати, що майже всі ідеї християнського вчення, щоправда, ще в нерозгорнутому вигляді, були сформульовані язичницькими філософами (ідея “християнства до Христа”), бо вони тому досягли духовних висот, що мали спільне з християнством джерело – божественного Логоса, розлитого по всьому Космосу. “Ті, котрі жили згідно зі Словом, є християни, хоча б і вважалися за безбожників: такі між еллінами – Сократ і Геракліт і їм подібні” [200, с. 76-77].

Свого часу Юстин у пошуках істини навчався у стоїка, перипатетика, піфагорійця та платоніка. “Дуже захоплювало мене Платонове вчення про безтілесне, і теорія ідей надавала крила моїй думці, – згадував він. – Невдовзі, здавалося, я зробився мудрецем, і в своїй нерозсудливості сподівався згодом споглядати самого Бога, бо така мета Платонової філософії” [200, с. 136]. Саме засвоєння останньої підготувало його до прийняття християнства (бл. 132). Але й після цього Платон залишався великим авторитетом для Юстина, що він змушений був визнати у Другій Апології: “Вчення Платонове абсолютно відмінне від Христового, тому що не в усьому з ним схоже, як і вчення інших... Бо кожний з них говорив прекрасно, тому що почасти пізнавав споріднене з посяним Словом Божим” [200, с. 119].

І хоча Юстин шанував язичницьку мудрість менше, ніж християнську, все ж він вважав, що для більш глибокого розуміння божественної істини необхідна наділена благодаттю Святого Духа єдина християнська філософія, яка б зуміла перебороти недоліки роздробленої філософії Еллади, узагальнивши її результати. Адже саме в Христі Логос проявився в усій його повноті. “Багато хто не відгадав, що таке філософія і з якою метою вона послана людям. Інакше не було б ні платоніків, ні стоїків, ні перипатетиків, ні теоретиків, ні піфагорійців, тому що це знання тільки одне” [200, с. 134-135].

Юстин, таким чином, не тільки виявляє глибокий інтерес до античної філософії, але й активно прагне використати для обґрунтування віри елементи ідеалістичних учень Філона, стоїків, платоніків. Своїм визнанням за язичницькою філософією високої місії в історії людства як засобу його приготування до сприйняття істин одкровення він відкриває першу сторінку багатовікової християнізації елліністичної духовної спадщини. Не випадково представники сучасного православ'я підкреслюють, що Юстин став “одним із перших християнських письменників, які перекинули міст між християнством і всією попередньою йому стародавньою мудрістю” [190, с. 68].

Процес філософізації релігії одкровення пожвавився з кінця II – початку III ст. У результаті прискорюється навернення в християнство представників заможних верств населення, більш глибоко знайомих із греко-римською культурою, насамперед із філософією, що знаменувало вивітрення з християнства його революційно-демократичного духу. Сприймаючи свою релігію як новий, більш високий етап культури, що започаткувався на основі кращих досягнень культури минулого, а також усвідомлюючи необхідність залучення до віри освічених язичників і примирення церкви з державою, помірковані



богослови другого покоління прагнуть відшукати в народній мудрості моменти, що передують християнським ідеям і тим самим привести в єдину систему біблійне вчення й елементи античної культури, поєднати філософію з християнським богослов'ям, щоб "показати язичникам, що всі скарби еллінської мудрості утримуються в істинній церкві і що цією (християнською – *І.М.*) філософією вони перевершені" [258, с. 225].

Подібне прагнення насамперед властиве знаменитим представникам Александрійської школи, **Тіту Флавію Клименту** (бл. 150-215) й **Орігену** (185-254), які пов'язані з катехітичним училищем (першою богословською школою), яке в 180 році створив і очолив визначний богослов (раніше – стоїк) **Пантен Сіцилійський**, учень Афінагора. На характер діяльності училища суттєвий вплив справили ідеї платонізму, широко розповсюджені в Александрії, цьому найбільшому з часів Птолемеїв осередку культури античного світу, а також закладена ще в теософії Філона традиція синтезу старозавітного вчення і грецького мислення. "Як іудейство в боротьбі за існування з язичницькою духовною культурою повинне було мало помалу пристосовуватися до навколишнього інтелектуального середовища і в інтересах самозахисту поєднуватися з елементами грецької освіченості, так і християнство було поставлене в подібне становище в Александрії" [342, с. 228]. Знайомству з античною філософією сприяло також спільне навчання Орігена і Плотіна, основоположника неоплатонізму, в школі Амонія Саккаса, який стояв біля витоків неоплатонізму, цього знаменитого філософського синтезу.

Своєю діяльністю александрійські катехізатори ніби висловлювали протест опозиції "шаленого" західного апологета Квінта Флоренса Септімія Тертулліана (бл. 155-222) до філософської освіти, яка виражалася вже в його риторичному запитанні: "Що спільного між Афінами і Єрусалимом, між Академією й Церквою, між єретиками і християнами?.. Ми не потребуємо ні допитливості після Христа, ні досліджень після Євангелія" [409, с. 155-156]. На цій підставі африканський богослов вважав, що знання полягає в тому, щоб не знати нічого, "супротивного правилу віри". Парадоксальність ситуації полягала в тому, що сам Тертулліан був добре обізнаний в античній культурі.

Прибічник концепції чистої віри, він розглядав філософію як джерело віри, але при цьому вважав, що самих філософів слід кидати на поталу звірам. Перебуваючи в опозиції до сучасної йому цивілізації, Тертулліан найповнішою мірою розкривав ірраціоналістичну тенденцію в християнстві. Виявом цього стала така його думка: "Син Божий був розіп'ятий: я того не соромлюся, тому що треба було б соромитися. Син Божий помер: належить тому вірити, тому що розум мій обурюється проти того. Він устав з домовини, в яку був покладений: справа вірна, тому що здається неможливою" [411, с. 11]. Саме на цій підставі йому згодом приписувалася фраза: "Вірую, бо абсурдно" (*Credo, quia absurdum*).

Але якщо навіть Тертулліан все ж змушений був скористатися відкидуваною ним філософією, тим більше до неї апелюють александрійці. Вони часто звертаються до творів грецьких авторів. Так, Климент, який у 190 році очолив школу, близько тисячі разів цитує їх. При цьому головну для нього проблему – проблему співвідношення віри і знання, релігії і філософії – Климент розкриває через учення про гносис (істинне знання про Бога). Оріген з метою глибшого розуміння християнського вчення реалізує свою ідею через алегоричну екзегезу Біблії, раціоналістичне обґрунтування догматики. Щоправда, цей метод алегоричного тлумачення Писання давав змогу "бачити в священному тексті що завгодно" [342, с. 228]. Здійснюючи спробу охопити християнське вчення в форму філософської системи, Оріген вважає, що правильно усвідомлена Біблія не суперечить здоровій філософії, як і правильно застосована філософія не шкодить Біблії. Тому він сприймає алегоричну екзегезу, започатковану Филоном і підхоплену в християнстві Папієм, Юстином та Пантеном. А Климент уперше в історії християнства формулює принцип "гармонії віри і знання", які, на його думку, не можуть існувати одне без іншого. Язичницька філософія, вважав він, зобов'язана проблисками істини, що містяться в ній, тому "натхненню Божому", яке простилається на всіх людей взагалі" [220, с. 133], тобто, вона має божественне, а не диявольське (як гадали радикали) походження. Отже, в грецькій науці й філософії "є такі вчення, якими не можна ігнорувати" [222, с. 7].



Звичайно, вважали апологети, науки важливі не самі по собі, а лише як “ступені, що сприяють сходженню по них до філософії, котра виступає їх володаркою. І як вони службові щодо філософії, так і сама вона є підсобницею до набуття істинної (християнської – *І.М.*) мудрості” [222, с. 33-34]. Отже, філософія має пропедевтичне і службове значення. Оголосивши її “служницею богослов’я”, александрійці продовжили започатковану Юстином інтерпретацію проблеми співвідношення віри й розуму. І якщо у Климента ми знаходимо положення про те, що релігія є своєрідним довершенням елліністичної філософії, то Оріген чітко заявив, що саме філософія є єдиним чи найкращим джерелом християнського віровчення, з якого християнство черпає свої ідеї. Тому в християнських догматах, наголошував він, немає нічого такого, що було б протиприродним чи нерозумним.

Поділяючи панівну в апологетиці ідею “плагіату” греків, єгипетські богослови все ж виставляли еллінів “зłodіями” не тому, що вони “вкрали” у варварів (іудеїв) мудрість, дану їм через Мойсея Богом (тим більше, без волі Всевишнього не могли “вкрасти”, оскільки будь-яке знання – “дар Божий”!), а тому, що греки не зробили “необхідних” висновків із цієї мудрості. Філософія, як “підготовче знання, що прокладає і вирівнює шлях до Христа” [222, с. 31], покликана була відіграти для греків ту ж роль, що й Писання для іудеїв. Тобто, вона підготувала грецький народ до сприйняття ідеї Спасителя подібно тому, як Закон мав підготувати євреїв до сприйняття вищої мудрості. Проте грецькі мудреці, привласнивши собі “чуже”, роздрібноли істину по школах, багато чого спотворили в ній. І все ж, на відміну від радикалів, александрійці вважали, що в античній мудрості залишилося й “дещо з учення істинного”, котре здатне працювати на християнство як більш досконале вчення. Отже, з’єднавши всі розсіяні в філософії, але вихідні від єдиного Логоса частини істини, можна буде споглядати самого “Логоса”. Схожість між християнською догматикою і вченням язичницьких філософів здавалася Клименту настільки значною, що він вбачав у творах Платона натяк на основний догмат християнства – вчення про Трійцю [222, с. 612]. А Оріген розглядав християнство як завершення античної філософії.

Зобразивши східці для сходження від світських наук до богослов’я і вище (наука – філософія – віра – чесноти – гносис – вічне життя), Климент вважав корисним вивчення наук і філософії не тільки для катехумена, але й для християнина-гностика, який прагне до пізнання Першопричини. Цю ідею він розвиває в своїй книзі “Стромати”, що стала першою спробою “угоди віри і науки” [342, с. 205]. Климентів ідеал “гностика” як християнського суб’єкта пізнання абсолютно чужий гностичу, представнику ворожого християнству й засуджуваного ним як єресь синкретичної релігійно-філософської течії I-II ст. – *гностицизму*, досить близького до пізнішого неоплатонізму за своєю системою філософської аргументації.

Не менш високо цінує античну мудрість Оріген, цей різнобічно розвинутий християнський геній, який багатьма аспектами свого вчення може бути більш охарактеризований як філософ, ніж богослов. Ніхто з отців церкви не написав стільки, як він. На жаль, із приписуваних йому 2-6 тисяч творів збереглося близько 100, тобто не більше 5 відсотків. Вважаючи, що гармонія між вірою і знанням досягається вивченням наук, які викладаються в язичницьких школах, Оріген ввів їх у програму катехітичного (оповіщального) училища, яке він очолював після Климента і в якому започаткувалася ціла школа його послідовників-орігеністів. Александрійці не приховували причин значущості наук для богослов’я – “ми охороняємося філософією, ніби якимось міцним оплотом, відкриваючи в ній деякого союзника, спільно з яким і обґрунтовуємо потім нашу віру” [222, с. 27]. Іншими словами, “зовнішня” мудрість оцінювалася досить прагматично, залежно від її здатності наблизити людину до Бога, сприяти богопізнанню.

Як уже відзначалося, союзника александрійці вбачають не в усій філософії, а тільки в “розсіяних” у ній “частинах” істини, хоча останні, на їхню думку, присутні чи не в усіх відомих ідеалістичних системах. Знаходячись під сильним впливом платонізму, що переважав у них над кініко-стоїчним впливом (як це було у перших апологетів), Климент і Оріген розглядали Платона як мислителя, котрий більше за інших наблизився до істини. На основі платонізму Оріген сміливо будує систему християнської філософії і догматики, що навіть зумовило його конфлікт з церквою.

У той же час александрійці прагнуть переосмислити античну спадщину, “переорієнтувати” її ідейний потенціал, “прочитати” стародавню філософію з позицій потреб часу. Християнин-гностик повинен відмовитися від “старого мотлоху” й оновитися душею, сприйняти іншу спадщину – “скарб спасіння”.

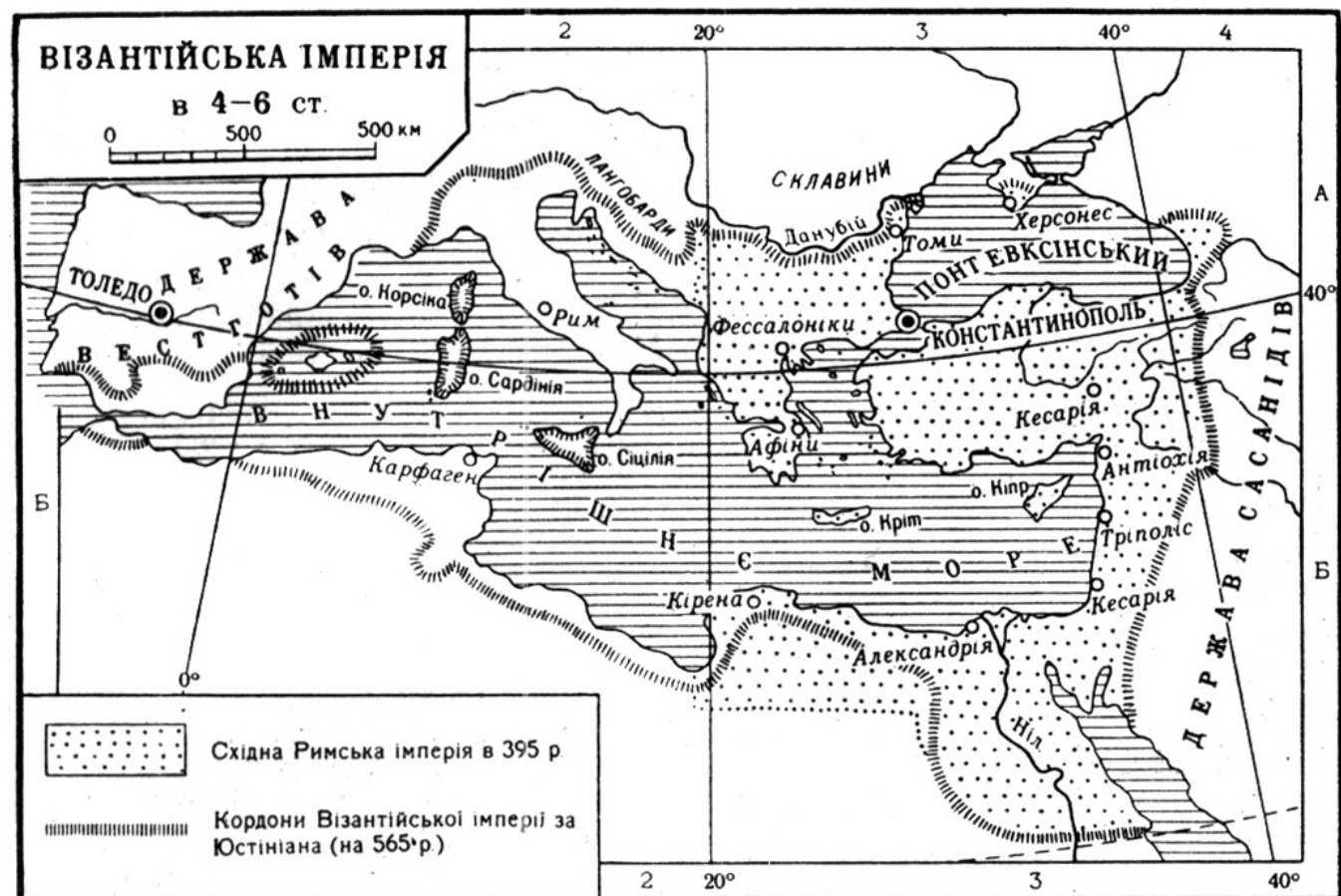


При цьому александрійці не тільки беззастережно заперечували вчення “учителів безбожництва” Демокріта й Епікура, але часом суворо судили про всю античну філософію, ніби забуваючи про її високе покликання щодо християнства. “У греків і варварів багато хто обіцяв істину, – зазначав Оріген, – але ми після того, як увірували, що Христос є Син Божий, і, переконавшись, що від нього нам слід навчитися істині, перестали шукати її у всіх них, оскільки вони вміщують істину разом із помилковими думками” [311, с. 36]. А Климент слідом за гностиками навіть заявив про перевагу знання (гносиса) над сліпою, непросвітленою вірою. З іншого боку, він, як і Філон, обмежує область гносиса сферою раціонально інтерпретованих положень віри. “Варварська” (єврейська) філософія, на його думку, передана Богом, а еллінська є результатом діяльності розуму.

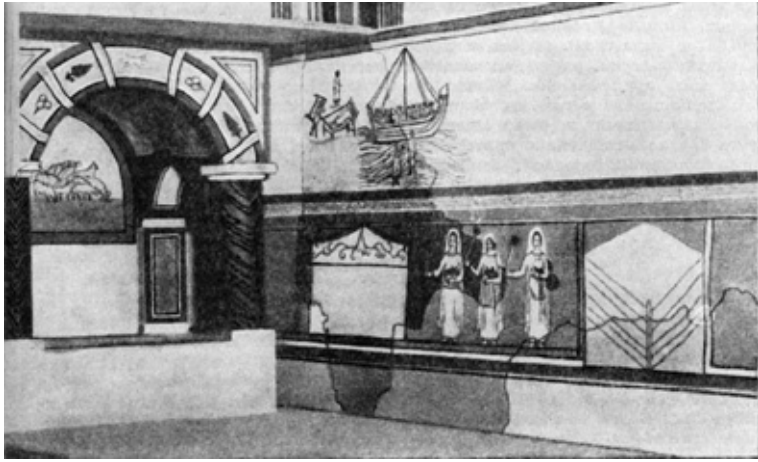
І все ж саме в працях Климента й Орігена християнська філософія досягла свого найвищого розвитку в донікейський період, а розпочата ними “інтелектуалізація” християнства сприяла його подальшому прийняттю освіченою частиною язичницького світу. У цілому ж апологети, ересіологи й катехізатори першими здійснили спробу зблизити християнство з греко-римською цивілізацією. Апологети ціною надмірних зусиль створили новий стереотип сприйняття християнства як явища нормативного й навіть елітарного, представляючи нову релігію як продовження античної філософії і як вершину розвитку античної культури. Друга частина їхньої програми не отримала подальшого розвитку, і християнство не стало елітарним явищем, зате воно стало явищем нормативним.

Отже, “якщо завдання богослов'я полягає в тому, щоб істини одкровення перекладати на сучасну мову та розкривати їх зміст за допомогою сучасних понять”, то ранньохристиянські письменники “виконали своє богословське завдання” [238, с. 30].

2.3.3. КЛАСИЧНА ПАТРИСТИКА. За три століття християнство настільки зміцнило свої позиції, що сам імператор Константин I (306-337) побачив у цій релігії кращий засіб для того, щоб піднятися до рівня августу Pax Romanae. Завдяки перенесенню столиці в Константинополь (330 р.) та поділові імперії (395 р.), на Сході відбувається формування Ромейської (в пізнішій літературі – Візантійської) імперії, де проявилася “перша в історії спроба жити за Христом, за Євангелієм” [91, с. 15]. Завдяки цьому відбувається остаточне відокремлення східного богослов'я, хоча конфесійно християнство все ще залишається єдиним.



Візантія в IV-V ст.



Християнська базиліка. Дура-Европос. Реконструкція

Затвердження Нікейського символу віри (325 р.) та зміна статуту нелегальної і переслідуваної релігії на офіційну (згідно з Медіоланським едиктом 313), що супроводжувалася внутрішньоцерковною боротьбою з єресями, викликали новий творчий сплеск у середовищі її діячів, стурбованих тепер потребою глибшого розкриття змісту християнського вчення. Це зумовило становлення класичної патристики чи “патристики базилік” (період від Нікейського собору до Халкедонського), яка сприйняла і далі розвинула аргументацію та проблематику апологетів і поставила за мету опрацювання й систематизацію церковних доктрин. Її спадщина сьогодні становить одну з найвагоміших частин церковного Переказу.

Погляди апологетів, зокрема раннях александрійців, справили суттєвий вплив на поміркованих представників класичної патристики, насамперед, на членів Каппадокійського “гуртка” – **Василія Кесарійського (Великого)** (бл. 329-379), **Григорія Назіанзина (Богослова)** (бл. 328-390), **Григорія Ніського** (бл. 325-394) й **Амфілохія Іконійського** (бл. 339-394). Світогляд усіх каппадокійців формувалася під впливом філософської освіти, набутої ними в найбільших культурних центрах античності. “Афіни – оселя наук... для мене справді золоті й такі, що доставили мені багато доброго”, – говорив про цей вплив Григорій Богослов [106, с. 53]. Звідси – глибоке знання й висока оцінка каппадокійцями грецької вченості – “хто назве науки їством душі, той не погіршить проти істини... Наука робиться корисною для того, кого навчають” [111, с. 192].

Проте, високо цінуючи і сприймаючи досягнення античної культури, освічені отці з Малої Азії прагнули, подібно ранням поміркованим богословам, подати ці досягнення як підготовчий матеріал для засвоєння вчення Христа. “Звеселяйся науками, – звертається Григорій Богослов до одного з адресатів. – ...Коли ж розум твій, як на ниві, достатньо спізнає сили свої в різних творах словесності, тоді займи його богонатхненними Писаннями” [107, с. 260]. Виходячи з основної для нього проблеми співвідношення розуму й віри, Григорій Богослов вважав християнську мудрість спадкоємицею мудрості античної, а завдання розуму вбачав у символічному тлумаченні божественного Слова, відображеного в Писанні.

А іноді каппадокійці навіть прагнули послабити раціоналістичні тенденції александрійців, щоб зазначити, що в Писанні присутня “оголена істина”, а в науках і філософії – “натягнута правдоподібність” чи навіть “багатосумна суєтність”, “марнослов’я”, оскільки еллінські мудреці “через низькість своїх мудрувань не можуть досягати поглядом висоти істини” [72, с. 8, 26]. Тому, підкреслюючи корисність зовнішніх наук, глава “гуртка” Василій Великий відзначав, що “не слід раз назавжди, віддавши цим мужам кермо корабля, слідувати за ними, куди не поведуть, але, запозичуючи в них усе, що є корисного (не суперечить вірі – *I.M.*), треба вміти інше й відкинути” [75, с. 345]. Людина, вважав Василій, повинна свідомо обмежити свої “мудрування” і, навчаючись Писання, не давати собі свободи уявити розумом що-небудь інше, крім “дозволеного”. Отже, і успадкування ідей дохристиянської філософії має здійснюватися за принципом “узгодженості з Писанням”. Водночас Василій підкреслював, що християнський філософ має уподібнитися бджолі, “збираючи найцінніше в творах стародавніх авторів” [75, с. 344-366].

Схожість поглядів каппадокійців, безумовно, не нівелює їх індивідуальних особливостей, тому важко змішати розсудливість Василія, глибину абстрактного мислення найвидатнішого з мислителів IV ст. – орігеніста Григорія Ніського, поетичність і красномовство Григорія Богослова. І якщо перший прив’язаний до класичної грецької культури, то другий дає досконалий зразок християнського містицизму, який мав багато спільного з містицизмом античним, особливо неоплатонічним. Так, уже його обґрунтування догмату Трійці спирається на головні принципи неоплатонізму – Єдине, Ум, Душа, хоча він постійно намагається уникнути думки про нерівність іпостасей.



Особливо неоднозначна позиція богослова з Назіанзина, якому більше за інших отців властива внутрішня роздвоєність і суперечливість як результат трансформації світогляду. У його теологічних розвідках неважко помітити багату термінологію, запозичену саме з неоплатонізму, а також спроби логічно обґрунтувати численні релігійні положення. Так, Бога він іменує “Єдиним”, кожного з ангелів – “Умом” (Νόυς), що вказує на неоплатонівське джерело. Тихий смуток за колишнім життям звучить у його поетичних творах. Виснажуваний хворобами, Григорій, за його словами, знаходив у віршах “відраду, як старий лебідь, переказуючи сам собі віщування сопілкових крил, – цю не плачівну, але останню пісню” [108, с. 83]. Тому зовсім не безболісним став для нього процес світоглядної переорієнтації: “Одна слава була для мене приємна – відзначатися пізнаннями, які зібрали Схід і Захід, і краса Еллади – Афіни; над цим я працював багато і тривалий час. Але всі ці пізнання, кинувши додолу, поклав я до ніг Христових, щоб вони поступилися Слову великого Бога” [106, с. 231]. Ступивши на ниву християнського служіння і прагнучи відкинути раніше ціниме, Григорій Богослов, здається, швидше себе, ніж інших, прагне переконати в шкідливості для церкви поглядів багатьох грецьких філософів, стосовно яких він часом досить різкий: “Поражай Піфагорове мовчання, Орфесві боби... Поражай Платонові ідеї... поражай Епікурове безбожжя... поражай Арістотелів небагатообіцяючий Промисел... поражай зарозумілість стоїків, ненажерство і блюзнірство кініків” [105, с. 11].

Як виразники поглядів східного чернецтва, каппадокійці іноді досить різко ставляться до “порочного зовнішнього впливу”. Тому, віддаючи перевагу аскетизму і християнській “любомудрості”, вони радили “мудрувати горнє, презирати земне” [109, с. 422]. У той же час каппадокійці продовжили зусилля александрійців щодо створення еkleктичної філософії об’єктивно-ідеалістичного напрямку, опираючись, наприклад, при розробці тринітарної та христологічної проблем на основні філософські системи Античності і, насамперед, на неоплатонізм.

На філософію при розробці своєї доктрини опирається і найвидатніший учитель західної церкви Августин Блаженний, на якого часто посилаються сучасні православні автори. Неоплатонізм навіть становив один із етапів його світоглядної еволюції, і цей вплив не пройшов з роками. Він часто цитує твори Плотіна й Порфірія (в латинському перекладі Марія Вікторина), яких високо цінує і на основі яких навіть проводить паралель між Євангелієм і неоплатонізмом. Останньому Августин зобов’язаний багатьма ідеями, доктриною і методом “пізнай себе”. З цього приводу він зазначав у “Сповіді”: “Читання книг платоніків напоумило мене шукати безтілесну істину” [1, с. 187].

Тут не можна обійти мовчанням одну з найсвоєрідніших фігур перехідної епохи, отця церкви, єпископа Птолемаїдського (бл. 409-413) **Сінезія**, який часто залишається поза увагою дослідників. Колишній улюблений учень дочки математика Феона, геніальної і нещасної Іпатії, яка була для Сінезія “мати... сестра і вчителька, і благодійниця”, він через складні політичні обставини зразу ж після хрещення був рукопокладений в єпископи, хоча й висунув умову прийняття посади: “Якщо вона поєднана з філософією, то прийму її” [529, с. 1 351, 1 347].

Доля постійно ставила його перед випробуваннями. Тому його листи (подібно листам імператора Юліана та ритора Лібанія) своїм психологізмом і душевною відвертістю нагадують “Сповідь” Августина. У них відбилися страждання, сум і горе автора, який, втративши всіх близьких, часто доходив до відчаю і писав шанованій Іпатії, що він “настільки нещасний, наскільки може бути нещасною людиною” [529, с. 1 346]. Сприймавши християнство, Сінезія намагався примирити його чесноти з античною освіченістю. Дотримуючись філософських поглядів Іпатії і очолюваної нею Александрійської школи, він водночас поєднував у своєму світогляді християнські і язичницькі елементи. Так, поділяючи ідею боголюдини, єпископ фактично ототожнює Бога-Сина з Плотіновим Нусом і намагається алегорично пояснити ті християнські догмати, які не узгоджувалися з його філософськими поглядами. Але, вирішивши, що “філософія знаходиться в суперечності з багатьма з цих обнародуваних (християнських – *І.М.*) учень” [529, с. 1 487], він відстоює ідею автономії філософії щодо релігії (аналог ідеї “подвійної істини”).

Інші отці церкви давали зрозуміти, що їм чужа не філософія взагалі, а ті її форми, де виражається самодостатнє прагнення досягти істини позацерковним шляхом. Найбільш відверто цю думку висловив **Іоанн Златоуст** (бл. 347-407), який вважав, що “зовнішня мудрість була б мудрістю, якби прийняла Духа” [187, с. 58].



Ставлення отців церкви до античної духовності, зокрема філософії, проявилось під час правління Юліана, який, не бажаючи, щоб християни боролися з ним уже озброєні язичницькою писемністю, видав указ про заборону викладання їхніх учителів у школах. Богослови побачили в цьому більш небезпечний захід, ніж криваві переслідування, котрі завжди зумовлювали співчуття народу до жертв (тому Августин і називав цей захід “одинадцятим гонінням”). Вони вважали, що імператор хоче довести християн до повного невігластва, оскільки церква через кілька років могла б упасти в первісну простоту, а її віддані – перетворитися на натовп сліпих і безумних фанатиків. Щодо обдарованих християнських юнаків, то навчання під керівництвом язичницьких учителів сприяло б їх переходу в еллінізм.



У грецькій школі

Усе це зумовило різке обурення діячів церкви. Тому закон засудили Сократ Схоластик і Созомен, Феодоріт Кірський і Руфін, Амвросій Медіоланський і Августин, а особливо Григорій Назіанзин. Останній підкреслював, що віра християн не суперечить їх заняттям науками й філософією, що останні належать не тільки винахідникам, але й усім, хто користується ними. Кожний вносить результати своєї культурної діяльності в загальну скарбницю, і ці результати стають спільним надбанням. Тому, користуючись плодами освіченості, яка розвинулася в язичницькому світі, християни діяли лише згідно з тим загальним законом історичного прогресу, за яким новий розвиток здійснюється вже на готовому ґрунті культурних здобутків минулого.

Щоправда, ще жила думка, що світська мудрість є суєтністю, оманливим блаженством, проте помірковані отці підкреслювали, що класична освіченість готує до сприйняття Писання, як земне життя – до небесного. Під впливом цих ідей закон Юліана був відмінений після його загибелі, і вже ніщо не могло вирвати освіченості в християнства, не могло перешкодити його остаточному торжеству. Церква внутрішньо консолідувалася, ортодоксальне християнство за Феодосія I (379-395) набуло статусу єдиної державної релігії. Але, хоч як це не парадоксально, її очищенню і зближенню з античною культурою значною мірою сприяла та загроза, яку для неї створив імператор-філософ Юліан.

На кінець IV ст. античний світ став світом християнським, і язичники почували себе досить незручно в ньому. Інтелектуальний клімат для прибічників елліністичної культури став нестерпний. Варвар-християнин став кошмаром для освіченого язичника. Проте стара релігія і надалі відступала не безмовно, що не могло не відбитися на ставленні церкви до античної філософії. Тому якщо навіть у поміркованих каппадокійців нерідко спостерігається зміщення акцентів у бік радикалізму, то відверті прибічники останнього – Александрійські архієпископи Афанасій і Кирило, а також Єпіфаній Кіпрський – взагалі були фактично прямими продовжувачами лінії крайніх апологетів в оцінці філософської спадщини Античності.

Насамперед радикали розвинули висунуту ще апологетами ідею породження єресей (грец. *αἵρεσις* – відокремлення) філософією. Гострі дебати навколо Символу віри вивели в число найбільш шанованих у православ'ї богословів **Афанасія Александрійського** (бл. 295-373), котрий “на своїх плечах виніс Нікейський символ з бурі сумнівів” [466, с. 31]. Як найбільш завзятий борець проти аріанства, цього ворога християнства “номер один”, Афанасій вбачав у язичництві ідеї, близькі освіченим єретикам. Але, впадаючи в крайність, він фактично ототожнював учення Арія, котре називав “безбожним язичництвом”, і античний політеїзм. “Виганяючи” елліністичну філософію з Александрійської катехітичної школи, якою він опікувався, непримиренний архієпископ відкидав усілякі спроби деяких християн, учорашніх язичників, зблизити релігію одкровення з культурною спадщиною Античності, оскільки не вбачав у грецьких “письменах” (наукових і філософських творах) якої-небудь користі для християнина. “Скільки писали мудреці еллінські, – резюмує цей “батько православ'я”, – але й малої кількості людей з близьких до них місць не могли переконати в безсмерті і схилити до добродісного життя” [36, с. 148]. Невдовзі така практика вбиває саму Александрійську школу. Боротьба переходить із неї на Вселенські й помісні собори.



Відносить провідні грецькі філософські школи до “безглузких філософських сект” і **Єпіфаній Кіпрський** (307-403), який навіть серед радикалів вирізняється своєю нетерпимістю до будь-якої іншої думки. У гігантському, адресованому ченцям творі “Панарій”, визначеному ним як “Картотека лік для лікування ересей”, Єпіфаній, діючи інколи досить необачно, найтемнішими фарбами зображує 80 християнських сект, 20 із яких ... передують християнству! На його думку, наслідування еретиків “Арістотелю й іншим мирським діалектикам” було причиною того, що “віршотворці й історики, всілякі письменники, астрономи, запроваджувачі інших хибних понять, що підготовляли уми до тисяч дурних спонукань і шляхів, засмучували і затьмарювали поняття людства” [150, с. 215; 147, с. 43]. Розглядаючи еллінізм як одну з “матерів” ересей, Єпіфаній повторює давні звинувачення на адресу греків, подаючи масу своїх, іноді найнеймовірніших. На його думку, всі філософи – “фанатики”, а їхнє вчення – “неправда”, тому ніхто не заслуговує доброго слова: стоїки зі своїм “пошкодженим розумінням” розвивають “нечестиве вчення”, Платон перебуває в гріхові багатобожжя, ідолошанування та інших марновірств, у піфагорійців (які чомусь ототожнюються з перипатетиками) – “нечестива думка”, а “безбожні” епікурійці взагалі піддані всім порокам [147, с. 38-42].

Ворогуючи з Єпіфанієм і александрійським кліром з богословських питань, нерідко близький до своїх опонентів в інтерпретації філософсько-етичної спадщини Античності представник Антіохійської школи, архієпископ Константинопольський Іоанн Златоуст. Отримавши освіту в школі знаменитого язичницького ритора Лібанія, близького до кола імператора-неоплатоніка Юліана, Іоанн Златоуст використав ораторське мистецтво у боротьбі з моральними пороками суспільства, що склало основну тематику його проповідей і принесло йому славу найзнаменитішого ранньохристиянського проповідника.

Розцінюючи античну культуру як джерело аморальності й “гордині сатанинської”, столичний предстоятель і мудрість язичницьких філософів розглядав як “немічну” і “безплідну”, оскільки вона, “розкриваючи багато вульгарностей і навіюючи слухачам багато дрібниць, відпускає їх з пустими руками, що ні багато, ні мало не здобули собі чого-небудь хорошого” [179, с. 7]. Звинувачуючи в аморальності і самих філософів, він пропонує при цьому суворий аскетизм і чернечий спосіб життя як засоби зцілення. Звідси заклик полишити заняття “науками в музеях” заради віднаходження християнської любовності в тишині “пустині”, оскільки “істинна мудрість і істинна освіта є не що інше, як страх Божий” [179, с. 102].

Тим часом панівна церква переживає не кращі свої дні. Гострі христологічні суперечки, які досягли своєї кульмінації на середину V ст., викликали нову хвилю віронетерпимості, під знаком якої в східній патристиці знову набирає ваги радикалізм. Негативне ставлення філософів до християн, яке виросло на взаємній неприязні, продовжувалося і після перемоги останніх. Тому переможці почали похід на філософію, знищуючи неугодні їм твори, а то й самих авторів. Центр конфронтації релігії одкровення з елліністичною мудрістю знову переміщується в Александрію, де протікала діяльність архієпископів **Феофіла** (пом. 412) і **Кирила** (376-444), непримиренних борців як з язичницькими “помилками”, так і з християнськими “відступниками”. Виходячи з того, що над людиною, яка перебуває в “розумовому рабстві”, володарює гріх, сила диявола, Кирило Александрійський оцінює “мирське потьмаріння” як “потемніння, що походить від дурних і суєтних розваг, забруднює чистий і прозорий ефір розуму. ... Від них належить віддалятися бажаним непорочно служити Богові” [211, с. 63]. З Кирилом Александрійським боролися, причому невдало, навіть сирійські богослови на чолі з **Кирилом Єрусалимським** (бл. 335-386), які схилилися до духовних цінностей Античності. Але згодом і сам александрійський предстоятель у полеміці з Юліаном користується даними філософії, віддаючи, зокрема, належне Піфагору і Платону, хоча і вважає, що вони “вкрали” мудрість у Мойсея. Так, засуджуючи античну мудрість, найвизначніші отці церкви апелювали до неї.

На богослов'я цього періоду помітний вплив починає справляти нова духовна сила – містичний і аскетичний світогляд *чернецтва*. Останнє – явище не лише християнське. За свідченням Філона з Александрії, вже серед язичників і юдеїв були такі, “котрі віддалися мудрості... поселяються поза міськими стінами, в садах чи на відлюдних місцях, прагнучи до усамітнення... з метою уникнути товариства людей абсолютно іншого складу життя” [438, с. 8, прим.]. Великий вплив на світогляд тих, хто усамітнювався, справила методика аскетичних вправ кініків.

Християнське чернецтво, яке з III ст поширюється в Єгипті, потім у Палестині, Сирії, Малій Азії, розвинулося на основі масового протесту проти соціального гніту і прагнення ствердити справедливі



форми суспільного устрою в середовищі тих кіл населення, які зуміли вистояти під натиском еллінської цивілізації. Але в V ст. чернецтво перетворюється на особливий церковний інститут, котрий розглядав кіноті як образ небесного гуртожитку на Землі і пропагував необхідність ізоляції від світу, аскетизм в ім'я спасіння душі, через призму яких сприймалися всі життєві цінності.

У становленні аскетичного богослов'я значну роль відіграли східні сподвижники **Макарій Єгипетський (Великий)** (301-391) і **Євагрій Понтійський** (бл. 346-399), **Пимен Великий** (340-450) і **Ніл Синайський** (пом. бл. 430) та багато інших. Уже з самого початку чернечий рух постає у двох формах: самітницькій, засновником якої був **Антоній Великий** (бл. 250-355), і монастирській (гуртожитній), започаткованій **Пахомієм** (бл. 292-347). Звісно, анахорети турбувалися насамперед про духовний стан віруючого. "Не дай душі померти, – закликав подвижник IV ст. **Єфрем Сирін** (306-373), – але підживлюй її Словом Божим, псалмами, співом і піснями духовними, читанням божественних писань, постом, неспанням, молитвами, сльозами, надією, думками про майбутні блага" [155, с. 61].

На той час відбувається зближення Александрійської і Антіохійської богословських шкіл, чому сприяв розрив першої з "гносисом" Климента. Остаточне затвердження на IV Вселенському соборі (451) догматичної системи Символу віри означало, що класична патристика виконала свою історичну місію, забезпечивши торжество в Візантії ортодоксального православ'я. "Ніякий інший період церковної історії не виставив стільки великих, вселенських учителів віри і благочестя, як четверте і п'яте століття" [55, с. 3].

Як бачимо, одразу ж після після Нікейського собору з'ясувалося, що ідеологи християнства мають гостру потребу у філософії, зокрема у теоретичному потенціалі неоплатонізму, який духовно межував з новою релігією і був найбільш прийнятним для неї в процесі осмислення цілої низки власних проблем, систематизації християнського віровчення та логічного обґрунтування багатьох догматів. Усе це вже в IV-V ст. зумовило своєрідний альянс філософії неоплатонізму та християнського віровчення, хоча нерідко цей союз мав досить суперечливий характер.

2.3.4. ПІЗНЯ ПАТРИСТИКА. Представники *пізньої патристики* після Халкедонського собору (451) займалися насамперед "збиранням", систематизацією церковного вчення, осмисленням нагромаджених понять, повним довершенням накопиченого їх попередниками матеріалу. Але, внівши мало нового в обґрунтування позиції церкви стосовно античної філософської спадщини, вони водночас здійснили широкі заходи щодо залучення цілих пластів грецької мудрості з метою всебічного витлумачення найважливіших філософських питань.

У II пол. V ст. якийсь таємничий богослов, що його умовно називають **Псевдо-Діонісієм Ареопагітом**, стосовно ідентифікації якого існує немало гіпотез [122; 299-303; 503], але відсутня загальноновизнана точка зору, на основі поглядів каппадокійців будує систему грекомовної християнської філософії з її основною ланкою – вченням про споглядання як внутрішній процес осягнення сутого. Автор виходить із понятійного апарата Плотіна та Прокла, поглибивши і видозмінивши їхні вчення про еманацию, містичне осягнення божественних сутностей тощо. На основі ідей Писання, апологетики, гностицизму і неоплатонізму Діонісій зумів "дати практично першу цілісну картину християнського світогляду в єдності онтологічного, гносеологічного, етичного, естетичного й містико-богословського аспектів" [68, с. 211].

"Ареопагітики" стали відомі у Візантії в 533 році під час богословської полеміки православних із монофізитами, коли останні намагалися спертися на їх авторитетність. У VII ст. Максим Сповідник вириває цю зброю з рук єретиків, розкриваючи в своїх "схоліях" (коментарях) православний характер Діонісієвих творів. З того часу вони користуються незаперечним авторитетом як на Сході, так і на Заході. Щоправда, в Середні віки історичне місце "Ареопагітик" змінюється на протилежне. Легендарний Діонісій, єпископ афінський, соратник апостола Павла, стає автором, в якого ніби-то запозичує положення своєї системи Прокл. При всій близькості до неоплатонічних тенденцій "Согрус Агеорагітісум" не відступає від догматичних положень християнства і тому увійшов у широкий вжиток у наступній богословській літературі і сприяв ознайомленню читача з античною філософською спадщиною. Поєднавши і замкнувши на собі пізньоантичну й ранньохристиянську традиції, Псевдо-Діонісій по суті відкриває нову еру в богослов'ї. В Європі Платона знали саме в неоплатонічних оповідях, а останні утверджувалися завдяки Псевдо-Діонісію.



Пізня патристика невіддільна від ідеології чернецтва, яка в цей час остаточно ствердилася на історичній арені і яка так помітно відбилася на формуванні таємничого богослов'я і надрозумного пізнання. Її виразниками була більшість східних отців цієї доби.

Тенденція до втечі від світу, якому протиставляється затворництво й мовчання, чи не найповніше проявилася в практиці одного з систематизаторів аскетичного богослов'я **Іоанна Лествичника (Синайського)** (бл. 526-606). Провівши понад 60 років у "пустині", він у своїй книзі "Лествиця" зобразив шлях, який веде на небо (драбину – "лествицю") і складається з 30 ступенів: покірливості, терпіння, плачу, немудрування тощо. Уже перший "ступінь" він визначає як "зречення світу" заради набуття життя вічного: "Зречення світу є самовільна ненависть до речовинності, вихвалюваної мирською, і зречення єства для отримання тих благ, котрі вище єства" [190, с. 5]. У чернечому середовищі панівним стає принцип – "хто зубожіє в мирському, той збагатиться в Богові" [191, с. 47]. А звеличуючи духовне перед "плотським" і зводячи перше до релігійності, чернецтво неминуче мало звернутися до сакралізованої язичницької філософії, щоб черпати з неї матеріал для обґрунтування свого містичного богослов'я.

Відкидаючи раціоналістичні тенденції грецької філософії, подвижники апелювали до ідей "Ареопагітик", які дозволяли їм здійснювати вихід на містичний пласт неоплатонічної спадщини. Особливо помітний внесок у розвиток містичного богослов'я зробили анахорет **Ісаак Сирін (Ассирійський)** (VI-VII ст.) і активний борець проти єресі монофелітства **Максим Сповідник** (бл. 580-662) – продовжувач і коментатор творчості Діонісія в розробці системи богопізнання й піднесення до Бога. Вважаючи себе спадкоємцем Діонісія, Максим порівнює його з Сонцем, а себе, "меншого", – з Місяцем [328, с. 297].

Для представників пізньої патристики характерне прагнення до обробки нагромадженого раніше матеріалу, до систематизації церковного вчення, що також передбачало звернення до напівзабутої традиції античного філософствування. Так, **Леонтій Візантійський** (бл. 475-543) подібно до Боеція здійснює на основі елліністичної спадщини кодифікацію наук під егідою теології. Ставлячи на місце патристичного умоспоглядання метод скрупульозного розчленування понять і відшукання нового поняття, він започатковує на Сході перехід до схоластики. Ще виразніше це простежується на прикладі однієї з найвизначніших постатей цього періоду, **Іоанна Дамаскіна** (бл. 675-753), який, опираючись на платонівсько-аристотелівську традицію і містику "Ареопагітик", прагнув обґрунтувати християнський Переказ відповідно до вимог античної логіки. "Якщо й із язичницьких письменників можемо отримати яку-небудь користь, то й це не заборонено. Будемо лише вправними мініялами, приймаючи справжнє і чисте золото, а підроблене відкидаючи. Візьмемо собі, що сказано ними доброго; а богів, вартих висміювання, і безглузді байки кинемо собакам; з усіх цих самих письменників нам можна вибирати сильні спростування проти них самих" [176, с. 271]. Тобто, керуючись правилом – "я нічого не скажу від себе", Іоанн Дамаскін ніби відсилає читача до філософських установок ранніх александрійців і каппадокійців.

На той час еллінізм поступився християнству, тоді як античність із її світоглядом стала чужою й малозрозумілою для багатьох богословів, тому її опосередковане сприйняття з компіляцій попередніх отців церкви виявлялося часто просто деформованим. Зрештою, руйнування, заподіяні під час Великого переселення народів (IV-VI ст.), перевтома й знеохочення, викликані безперервними богословськими суперечками, а також натиск ісламу спричинили згасання патристики.

2.3.5. ПРИНЦИП СПАДКОЄМНОСТІ. У союзі з імператорською владою церква зуміла нанести остаточний удар по "безбожній" античній культурі. Так, в кінці IV – на початку V ст. були прийняті численні декрети проти нехристиянських культів, що стимулювало розгул фанатизму, який часом набагато перевершував жорстокість колишніх гонителів християнства. По всій імперії прокотилася хвиля безумств, що забрала життя безцінних шедеврів греко-римської архітектури (храми, музеї, театри, бібліотеки), живопису і скульптури, літератури і філософії, а часом навіть призводила до самосудів над представниками старого світу – язичницькими жерцями, філософами, вченими. Прагнучи символічно підкреслити перемогу своєї релігії над "паганством", духівництво на місці зруйнованих язичницьких храмів заохочувало спорудження християнських соборів. До речі, подібна практика згодом була перенесена і на Русь – за сприяння грецьких священиків князь Володимир наказав "поскидати кумирів – тих порубати, а других вогню оддати", після чого "повелів він робити церкви і ставити (їх) на місцях, де ото стояли кумири" [250, с. 66].



“Християнство, породжене еллінізмом, саме ж виконало роль його могильника”, – резюмував В.К. Чалоян [452, с. 108]. При цьому часом не тільки ліквідовувалася ідеологічна основа, але й руйнувалися чи усувалися на цілі століття самі цінності й традиції. І це зумовлювало ситуацію, коли спадщина минулого іноді, здається, була для мас своєрідною “річчю-в-собі”. Якщо ж богослови й дозволяли що-небудь залишити, то лише для “зайвого напучування”. Так, наприклад, у “Житті Пимена Великого”, подвижника IV-V ст., розповідається, що одного разу в пустинному храмі, де стояла скалічена статуя язичницького Божества, він зустрів “невченого” ченця, який, встаючи рано-вранці, кидав камінням в обличчя статуї, щоб таким способом засвідчити зневагу до нехристиянської культури. Щоправда, високоосвічені богослови більш толерантно ставилися до античної духовності. Так, на думку Феодорита Кірського, не тільки грецькі науки, але й мистецтва – “Божий дар, що подається на користь людям”, більше того, вони надають людині “не тільки потрібне, але навіть те, що понад потреби” [427, с. 152; 431, с. 233].

Закриття в 529 р. язичницьких шкіл і конфіскація їх майна завершили останню сторінку в історії античної культури і знаменували “смерть еллінізму”. Тому в атеїстичній літературі часом натрапляємо на думку, що коли “негативний дух” християнства ствердився і став панівним духом часу як істинна абсолютна сутність, перед лицем якої все інше мало зникнути як суєтне і нікчемне, то як неминучий наслідок цього загинули не тільки мистецтва, але й науки як такі.

Висновок, звичайно, трохи перебільшений, хоча, скована вузькими прагматичними цілями, церква справді подеколи лише частково включала в свій культовий ужиток театралізовані дійства, що виростили на античному ґрунті, тоді як назавжди змовк грецький театр. На перших порах християнське мистецтво не вирізнялося багатотою творчістю, тому його ідеологи просто на свій лад “перетлумачували” готові рішення, знайдені еллінами. Філософська ж спадщина, як найбільше досягнення греків, піддавалася суттєвому “перекроюванню”, а деякі твори взагалі залишилися забутими чи нерозкритими в монастирських архівах. Щоправда, з апологетичною метою, для пропаганди християнської доброчесності, склалися спеціальні збірники, що включали висловлювання не тільки ченців, але й грецьких мудреців. І це означало, що, відсторонюючись від філософії, отці церкви водночас тяжіли до неї.

Богослови запозичували передусім ті елементи ідеалістичних побудов, які можна було використати для філософського обґрунтування релігії, хоча це й перетворювало філософію на служницю богослов'я. Християнство виступило з безумовною претензією на унікальну і всеохоплюючу істину. Це ставлення до істини визначило й ставлення християнства до філософії. Ті чи інші філософські вчення могли увійти складовою частиною в християнську ідеологію, лише піддавшись християнізації. Тим більше християнство було в змозі асимілювати ті наукові теорії та ідеї, які не могли нанести йому шкоди.

У духовному плані рівень християнського віровчення, розрахованого на широкі маси, був значно нижчим за античну культуру з її основами наук, витонченою філософією, високохудожніми пам'ятниками мистецтва. І все ж у цілому не можна погодитися з думкою, що візантійське православ'я “піддало анафемі стихії, з яких воно виростало” [92, с. 39].

Історично так склалося, що в період Середньовіччя церква була чи не єдиним інститутом, який “безпосередньо зберігав і всіляко підтримував спадкоємний зв'язок із своїм античним минулим”, апелював “до традицій, які склалися в античному світі” [264, с. 28]. Звичайно, подібна діяльність не була однозначною, оскільки детермінувалася факторами богословсько-ідейного характеру. Отці церкви вбачали триєдине завдання у прилученні до античної філософської спадщини: а) набуття знань для теоретичного розвитку богослов'я; б) оволодіння красномовством для пропагування віри; в) з'ясування християнського вчення з метою його захисту перед язичниками і еретиками. У результаті християнство сприяло тому, що величезний пласт попередньої мудрості не залишився недоступним для прийдешніх поколінь.

Звичайно, часом цій спадкоємності були властиві схематизм, спрощення, пристосування, тому те, що засвоювалося, було ніби “коротким конспектом античної культури” [421, с. 281]. І все ж із своєї переможної боротьби з язичництвом християнство вийшло не таким, яким вступило в неї. Щоправда, “до змісту вчення, даного церкві апостолами, не було додано нічого суттєво нового, але цей зміст



став усвідомлюватися людьми значно ясніше й чіткіше, тому що він був підданий порівнянню з філософськими доктринами й витримав випробування у боротьбі з ними” [342, с. 236]. Будучи спочатку представлена неосвіченими проповідниками з Палестини, які вороже ставилися до античної мудрості, нова релігія, зрештою, постає у вигляді стрункої системи богослов'я, забезпеченої філософськими та іншими доказами.

Філософія нової релігії склалася в цілісну систему насамперед завдяки неоплатонізму, без наявності ідей якого перша просто б розпалася. На рівні фундаментальних принципів богослов'я вона стала закономірним підсумком зусиль отців церкви в процесі інтелектуалізації їх учення, оскільки, за словами С. Аверінцева, “християнської філософії, як величини, порівнюваної з такою величиною, як неоплатонічна філософія, не існувало хоча б тому, що філософія християнського філософа також могла бути неоплатонічною, але могла й не бути” [11, с. 44]. За допомогою неоплатонічних ідей отці “переробляли” (а не просто адаптували) образну біблійну мову, надаючи логічній послідовності своїй аргументації. Тому часто їхні міркування є прямим висновком із неоплатонізму й ніби демонструють подвійність світогляду отців.

Здатність до складних теоретичних побудов християнству надала саме патристика. Завдяки тому, що “християнські вчені й письменники намагалися поєднати й узгодити зі своїм релігійним світоспогляданням ідеї і принципи стародавньої греко-римської науки й літератури”, наповнюючи їх християнським змістом, “на ґрунті античної освіченості стала поступово розвиватися нова, християнська цивілізація” [55, с. 5].

Слід зазначити й те, що, знищивши язичництво як інститут, християнство не змогло знищити корені світоглядної традиції. Тому навіть у добу Середньовіччя офіційна релігійність співіснувала з багаточисленними проявами вільнодумства в народній культурі. Зокрема, світська думка простежувалася в ученнях різних єресей (маніхеї, павликіани, катари, альбігойці та ін.), що мали в цілому антиклерикальний характер. І це пояснювалося тим, що в епоху духовної диктатури церкви будь-які громадські та політичні рухи змушені були набирати теологічної форми.

Окрім того, імператорська влада, частина візантійської аристократії, представники середніх прошарків населення часом не обмежувалися християнством, але апелювали й до культурних традицій Античності, на які опирався освітній процес. Громадськість досить дбайливо зберігала й переробляла багату класичну спадщину в сферах науки, філософії, мистецтва, літератури, яка була найважливішим джерелом так званих “ренесансів” в історії візантійської культури (“македонського”, “комнінського”, “палеологівського”). Нарешті, важливу роль у збереженні й передачі античної спадщини відіграли діячі перської, арабської та закавказьких культур.

Таким чином, розвиваючись за умов суперечливих процесів, котрі відбувалися в пізньоантичному суспільстві, раннє християнство, зрештою, змушене було адаптуватися до його середовища в ім'я власного виживання. Це спричинило до обґрунтування в рамках східного богослов'я проблеми ставлення представників нової релігії до культурних надбань Античності, до розвитку положень власної релігії. Засобом такого обґрунтування могла стати лише та філософська традиція, яка сформувалася за багато віків попередньої історії і яка на пізній стадії виявляє активний потяг до систематизації, сакралізації та універсалізації теоретичної думки. І першорядну роль у забезпеченні такого підґрунтя відіграв блискучий філософський синтез Античності – неоплатонізм, який сконцентрував у собі все найцінніше, що було вироблене греко-римською думкою за тисячолітній період її історії.

Розділ 3

Неоплатонізм і патристика в діалозі систем: онтологія



Богослови завжди вважали вчення Христа самодостатнім. Але, всіляко коментуючи біблійні положення й розгортаючи їх цілісне віровчення, теоретики християнства вже з перших століть нашої ери прагнули водночас виробити систему спеціальних понять. Оскільки це вимагало розвинутої умовляючості, певних навичок і культури абстрактного мислення, які можна було забезпечити лише спираючись на потенціал греко-римської духовності, вже представники патристики звернулися до античної спадщини, насамперед до неоплатонізму, за допомогою якого вони прагнули здійснити науково-філософське обґрунтування своєї релігії. Тому, борючись проти язичництва і його квінтесенції – філософії, християнство не могло засудити і з порога відкинути мудрість язичників. Для створення своєї богословської системи та християнської філософії воно мало сприйняти насамперед понятійну систему платонізму, осмислити своє вчення в термінах елліністичної філософії.

Найбільш освічені й далекоглядні богослови першими зрозуміли необхідність оволодіння всім арсеналом язичницької культури, використання її досконалої форми для побудови своїх концепцій. Тому в патристичній літературі ранньовізантійської епохи відбувається поєднання ідей християнства й неоплатонічної філософії, часом парадоксальне переплетіння старої форми з новим змістом.

Немало теоретиків християнства визнають факт схожості християнського й неоплатонічного вчень, але пояснюють це або запозиченнями Плотіна в отців церкви, або тим, що паралелі стосуються далеко не головних положень теології. Так, відомий патролог В.В. Болотов, зокрема, зазначав, що “в міру того, як філософські побудови ставали більш витонченими, вони дедалі більше й більше розходилися зі змістом християнського вчення. Філософські уявлення, чужі щодо ідеї християнського віровчення, відкривають надзвичайну стійкість і здатність до розвитку; догматичне значення в філософії набувають такі форми переконань, в які особливо важко було вкласти християнський зміст”, тому якщо християнські мислителі “могли скористатися деякими філософськими ідеями, то ці ідеї стосуються тільки другорядних пунктів вчення про Святу Трійцю” [54, с. 40].

Насправді ж вплив на святоотцівську літературу вчень Плотіна й інших неоплатоніків був настільки суттєвим, що можна говорити про “платонізм отців”, хоча вони при цьому й не переставали бути християнами. Причому цей вплив простежується з усіх ключових положень теології.

У центрі патристичної філософії знаходилося розуміння буття як досконалості, що дає своєрідне ідейне виправдання Космосу й людині. Центральне коло проблем античної мудрості до неоплатонізму включно теж було пов'язане з поняттям буття. За словами Арістотеля, “питання, яке здавна ставилося і нині і постійно ставиться і завдає труднощів, – питання про те, що таке суще, – це питання про те, що таке сутність” [30, с. 188]. У філософії воно поставало як власне буття (то εἶναι), як суще (то ὄν) або як сутність (οὐσία). Причому одні мислителі доходили до думки про нероздільність буття, інші – про його множинність, для одних (Парменід) буття було єдиним, для других (стоїки, Епікур) – тілесним, а треті вважали його постійним і самототожним [332, с. 358-372]. Найчастіше в ідеалістичній філософії, яка виходила з того, що першопричиною є дух, а не матерія, онтологічною (буттєвою) реальністю вважався Бог.

Онтологічне вчення християнства теж ґрунтується на вірі в абсолютну реальність існування Бога як первинної основи буття чи сутності світу, що знаходиться за межами фізичних явищ, але забезпечує обожнення світу й об'єктивне прилучення людської природи до божественної. Тому для християн



безсумнівною є переконаність, що “Бог існує”. У цьому зв’язку Григорій Богослов підкреслював: “До-сить велика різниця – бути впевненим у бутті чого-небудь і знати, що воно таке” [105, с. 16].

Отже, буття чи перебування Бога-в-собі є вихідним пунктом християнського філософсько-теологічного вчення, тобто єдине й просте буття постає тут як початок усього. Бог – справжнє буття, а не символічне. Щоправда, специфікою християнського віровчення є уявлення про єдиного Бога в трьох іпостасях: Бога-Отця, Бога-Сина і Бога – Духа Святого. Це тринітарне вчення склалося в процесі тривалих суперечок IV століття навколо центрального догмата про Трійцю, які закінчилися прийняттям узгодженого Символу віри на Нікейському (325) та доповненням його на Константинопольському (381) Вселенських соборах.

Віра в троїстість Божества настільки близька й природна людському розуму, що сліди вчення про неї знаходяться в релігіях багатьох народів (у халдеїв, перських магів, єгипетських жерців, гімнософістів, орфіків), в античній філософії (Піфагор, Парменід, Платон). Та в жодному вченні ця ідея не розвину-та з такою повнотою, як у неоплатонізмі з його високим ступенем онтології. Щоправда, зазначаючи, що “розум людський ніде не вживав таких титанічних зусиль до спорудження вчення про троїчність Божества, як в особі представника неоплатонічної школи Плотіна”, богослови водночас говорили про безкінечну віддаленість неоплатонічного вчення як “вуглого створіння розуму” від християнського “догмата Богоодкровення” [335, с. 7].

І все ж саме в Плотіна ми зустрічаємо геніальне передвідчуття християнської Трійці, відображене в його тріадології, котра розсіяна по всіх шести Енеадах, але в концентрованому вигляді постає в трактаті “Про три первинні іпостасі”. Щоправда, перший досвід теоретичного обґрунтування Трійці, спираючись на платонізм, пропонують уже апологети. Але, черпаючи це вчення з Писання й Апо-стольського Передання, коли останнє виступало в необробленому вигляді, вони йшли ніби навмання, роблячи невмілі кроки вперед і знову відступаючи назад. Учення про Трійцю апологети викладають абстрактно, не в усьому обсязі, майже не звертаючи уваги на Духа Святого. Тут “на перший план ви-ступають не Троїчність Божества, але єдність Його” [397, с. 3]. Тому в донікейський період було на-явне не церковне вчення про Трійцю, а ряд самостійних богословських побудов, деякі автори якого згодом були звинувачені в ересі, часом за свої ухили в бік платонізму.

Лише вчення Плотіна про Бога було перехідним ступенем до християнства, яке освоїло неопла-тонізм шляхом “приземлення” його філософських ідей. Одним із перших християнських авторів, хто серйозно прочитав Плотіна, був церковний історик Євсевій Памфіл (Кесарійський) (263-340). Його вразила схожість учення про “начала” в платонізмі й християнстві, що він і відзначив. Згідно з тлума-ченням Євсевія три початкові іпостасі у Платона (Благо, Ум, Душа) представлені як Божество, При-чина і Світова Душа, у Плотіна ж їм відповідає тріада Єдине – Ум – Душа, і обидві ці тріади можна співвіднести з християнською Трійцею (Отець – Син – Дух Святий) [468, с. 125]. Завдяки Євсевію за-значений вище трактат Плотіна став популярним у християнських авторів. Пізніше заповнення Авгу-стина у 10-й книзі його трактату “Про місто Богове”, що Плотін та Порфірій знали про Трійцю, вже нікого не здивувало.

На ідеях неоплатонізму побудована богословська система каппадокійців, які заклали фундамент власне візантійської філософії і які вважали, що неоплатоніки найкраще мислили про Божество. Справді, і Плотін, і отці формулюють свої думки про Бога у висловлюваннях, нерідко схожих між собою. Тому тріада Плотіна дуже нагадує християнську Трійцю. Так, Єдине, як начало “безумовне”, як “Отець” і “Пер-ше Народження”, відповідає безначальному Отцю. Ум, як вияв самототожності Єдиного й повнота смис-лового змісту, відповідає Сину-Логосу, тобто божественному “смислу” чи “Слову”, в якому розкриває себе безмовність Отця. Нарешті, Душа, що одухотворяє світ і узгоджує смисл із життєво-стихійним прин-ципом становлення, відповідає Духу, який названий у Нікео-Константинопольському Символі віри “живо-трепетним” і який, згідно з іншими візантійськими текстами, “скрізь присутній і все наповнює”.

Плотін і отці однаково визнають не лише факт троїстої множинності (триіпостасності), але й факт єд-ності (простоти) в іманентному житті Божества. Неоплатоніки й християни цілком згодні з тим, що хоча іпостасей три, божественних начал не три, а одне (ідея “єдиноначальності”). Три іпостасі по-стають як прояви єдиної сутності. Іншими словами, троїсність у філософів зводиться до абсолютної єдності і в цьому її достоїнство. Розділення іпостасей було б “язичництвом”.



Щоправда, вважаючи, що хоча “трійця неоплатоніків за *суттю* своєю і *взаємним відношенням її осіб* ніскільки не схожа на християнську (вона схожа на аріанську...), але за своїм відношенням до світу схожість між тією і другою незаперечна”, В. Полісадов зазначає, що саме Аммоній і Плотін “взяли з Одкровення ідею Троїстого Божества” [347, с. 91]. Насправді ж догмат про троїчність у розгорнутому вигляді є фактичним переосмисленням отцями вчення неоплатоніків про тріаду.

Спираючись на неоплатонічну спадщину, отці церкви всебічно обґрунтовували вчення про Трійцю, стосовно співвідношення іпостасей якої дискутували на соборах. Згідно з їх рішеннями, всі три іпостасі перебувають у єдиному зв'язку, всі вічні і єдиносутнісні одна другій. За словами Іоанна Дамаскіна, християни сповідують “єдине Божество в трьох досконалих іпостасях, незлиттєво з'єднаних і нерозлучно розділених (що воістину незбагненно)”, причому “Боже єство цілком перебуває в кожній іпостасі Божества: все в Отці, все в Сині, все в Дусі Святому” [176, с. 16, 151]. Ще раніше інтерпретацію троїстого догмата здійснює Максим Сповідник, за яким Бог є абсолютно проста Єдність, а троїсність Осіб слід розуміти як їх повне взаємопроникнення. Отже, обґрунтування тринітарного вчення в християнстві здійснювалося за неоплатонічною методологією.

Таким чином, Свята Трійця є “в трійці одиниця”. Але, незважаючи на її внутрішню єдність за природою (сутністю), іпостасі розрізняються за властивостями, якостями, функціями і проявами.

3.1. Перша іпостась

Ранньохристиянські отці церкви в своєму тринітарному вченні виходили з основоположного принципу теоцентризму, за яким єдиний Бог проголошувався абсолютним началом і центром Всесвіту, началом, що зумовлює собою *Буття* і смисл існування всього живого, а також є джерелом *Блага*, *Істини* й *Краси*. У такому значенні надсвітовий Бог мислився як *Творець*, його можновладець, хранитель і *Керівник* (ідея Провидіння, Промислу Божого). При цьому Бог постає як трансцендентний, тобто такий, що перебуває поза межами людського буття, мислення й пізнання, перевершуючи все за своєю природою. Щоправда, як уже зазначалося, християни вірять в єдине Начало, єдиного Бога, субстанція якого є простою, але водночас єдиною сутністю в трьох іпостасях (неподільна Трійця). Проте тлумачення ідеї християнського Бога ґрунтувалося насамперед на сприйнятті його першої іпостасі – Бога-Отця.

3.1.1. БОГ ЯК НАДБУТТЯ. Бог у самому собі як результат усього сутого і є абсолютним буттям для християнської свідомості. На зміну ранньому, антропоморфному розумінню Бога тут приходять його абстрактне визначення як сутого, вічного, безсмертного, умоглядного, безкінечного Творця, як справжнього буття, незбагненого для людського розуму. Є “єдиний Бог, Котрий все зробив і створив, і Котрий усе привів із небуття в буття” [311, с. 36]. Вседосконалий і непорочний, він завжди перебуває в єдності й тотожності, тому “бути” й “мати” збігаються в ньому. Найчастіше в патристиці буття Боже “показується”, а не доводиться. Водночас святі отці, опираючись на “сакральну” тенденцію античної філософської традиції (починаючи переважно з Філона й закінчуючи Проклом), поєднували біблійний образ Бога з платонівською теорією ідей, відображеним у “Тімеї” (Тім.) платонівським ученням про Бога-Деміурга, яке було запозичене ранніми апологетами і, особливо, представниками Александрійської школи релігійної філософії.

Уже апологет Афінагор стверджує єдиничність Бога в дусі Ксенофана – Бог безмежний, тому іншому Богові немає місця. Згодом, підбиваючи підсумок патристичному філософствуванню, що ґрунтувалося на витоках із античної мудрості, Іоанн Дамаскін зазначав: “Бог є досконалий і не має недоліків, і за благістю, і за премудрістю, і за силою – безначальний, нескінченний, іншими словами, досконалий у всьому. Отже, якщо припустити багатьох богів, то слід буде визнати й відмінність між цими багатьма. Бо якщо між ними немає ніякої відмінності, то правильніше сказати, що Бог один, а не багато. Якщо ж буде між ними відмінність, то де буде досконалість? Якщо в котрого не вистачатиме досконалості чи за благістю, чи за силою, чи за перевагою, чи за часом, чи за місцем, то він не буде Бог. Якщо ж у всьому буде тотожність, то це означає, що Бог один, а не багато” [176, с. 10-11].

Іоанн Дамаскін ставить риторичне запитання: якби богів було багато, то яким чином збереглася б їх безмежність? Адже де існує один безмежний Бог, там не може бути інший. До того ж чи може світ,



що керується багатьма, не зруйнуватись і не загинути, коли боротьба відбуватиметься між самими правителями? Сама відмінність між ними зумовить їх протиборство. Якщо ж припустити, що кожний із них управляє своєю частиною, то хто ввів такий порядок і хто зробив між ними поділ? Ясна річ, таким розпорядником може бути Бог. Отже, є “Єдиний Бог досконалий, необмежений, Творець усього, утримувач і правитель, Вседосконалий – вище і раніше за всяку досконалість” [176, с. 11].

Вже катехізатори вважали, що Бог – усемогутня істота, піднесена над світом. Так, за Климентом, Бог є трансцендентний, єдиний, благий і справедливий. Перебуваючи поза часом, простором і думкою, він безмірний і не обмежений конкретною формою [209, с. 576-591]. Як у Платона ідея означає єдність щодо роду (багатьох чуттєвих речей), так і Климент убачає в Богові єдність стосовно всього сутого. Тому про цю єдність можна лише сказати, що вона “є”, існує. Цього погляду дотримувалися й інші отці.

3.1.2. БОГ ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТНЕ. Для свого піднесеного уявлення про Бога отці церкви завжди прагнули знайти аналогічні форми саме в філософсько-неоплатонічних термінах. Під впливом неоплатонізму в християнстві остаточно формується концепція єдиного Бога, відмінного від світу як його творіння, позамежного світові. І хоча неоплатонізм, як ми бачили, був ворогом християнства, проте він мав із ним схожість у багатьох релігійно-філософських началах, і насамперед – у розумінні трансцендентності монади – Єдиного (Єдиного-в-собі). Уже у Плотіна простежується близька до пізнішої святоотцівської думка про повну протилежність (хоча й трохи пом’якшену) між Богом-Єдиним, як простим або чистим буттям і тому істинно сутим, і між світом-множинним, як складним і опосередкованим буттям і тому неістинно сутим (примарним буванням). Це змусило його віднести абстрактне Першоначало “в недосягненні трансцендентні висоти, визнаючи його винятково надчуттєвим, неповідомлюваним і невітлюваним у світі” [82, с. 183].

Єдине, яке в жодному з діалогів Платона не відіграє головної ролі, є предметом постійних роздумів Плотіна. Він підкреслює трансцендентність Єдиного, яке в той же час є джерелом усього наявного. У лікополітанця це початкова основа й кінцева мета істинного буття. Першоначало повинне бути абсолютно єдиним і простим; водночас чим більше буття утримує в собі складних елементів, тим далі воно знаходиться від ідеалу істинного буття. Єдине Плотіна не має ні волі, ні добродетності, ні самосвідомості, і вище за життя, хоча саме воно і є причиною життя. Звідси воно визначається як безначальність (ненароджуваність) і незмінність. Якщо у Платона Єдине, взяте саме по собі, “ніяк не причетне ніякому часу”, не причетне буттю, то в Плотіна Першоєдиний – “до (раніше – *І.М.*) всякої сутності і до всіх їх разом”, хоча й “перебуває лише сам в собі” [334, с. 428; 340, с. 356-357]. Неважко помітити відображення подібних думок у християнському богослов’ї, для якого незмінний і єдиний Бог теж перебуває поза часом і простором.

3.1.3. БОГ ЯК ДУХ. Вже в античній філософії стверджується думка про надприродне як духовне начало. Згодом багато теологів схвалюють і неоплатонічне вчення про надсуте Божество. Ще раніше основні принципи платонізму про Бога реалізує Оріген. Бог у нього – самодостатнє буття, монада, дещо абсолютно Перше і Єдине, але він також генада – неповторна одиничність і досконала простота, що не допускає розкладу й поділу. Бог є нематеріальний, чиста думка, що мислить сама себе [311, с. 43]. Аналізуючи тринітарне вчення Орігена, В.В. Болотов зазначає, що, на думку ранньохристиянського мислителя, в Єдиному “все має потребу, а воно не має потреби навіть у самому собі”, але, оскільки, все залежить від нього, “Єдине – благо не для себе, а для інших” [54, с. 25-26]. Отже, Оріген, як і Плотін, не міг утриматися на крайньому рівні абстрагування стосовно думки про Божество.

Проте якщо Єдине Плотіна не має ні думки, ні руху, ні енергії, Бог Орігена є розум, самосвідома особа, що пізнає себе. Бог є “простою духовною природою”, він є “ум і в той же час джерело, від якого отримує початок всяка розумна природа чи ум. Але ум, щоб рухатись чи діяти, не потребує ні речовинного місця, ні чуттєвої величини, ні тілесної форми, ні кольору, ні чогось іншого, що властиве тілу або матерії” [311, с. 43].

Результатом впливу неоплатонізму є властивий тринітарному вченню Орігена “іпостасний субординаціонізм”, який часом переходить в “істотний” і під яким мається на увазі ідея “нерівночесності” іпостасей Святої Трійці. Вона полягає в тому, що перша особа – Отець – за божественною гідністю



вище Сина й Духа Святого, оскільки є Причиною і джерелом їх буття. Згідно з Плотіном, до Єдиного не можна застосувати навіть поняття “сутності”, оскільки воно “не є що-небудь із наявного” [340, с. 356-357]. У своїх пізніх творах Оріген теж схиляється до думки про те, що Бог вище сутності. “Взагалі, питання про істоту, особливо про істоту у власному значенні, тобто істоту нематеріальну й незмінну, – передає смисл думки Орігена В.В. Болотов, – є питання складне й важке. Нелегко вирішити, чи вище від істоти за гідністю і силою є Бог, що подає істоту такою, якою Він подає її через Слово, а також і Самого Слова чи й Сам Він – Істота, хоча за природою невидима й безтілесна. Потрібно також дослідити й те, чи не слід називати Істотою Істот, Ідеєю Ідей, Началом Єдинородного, а Отця Його й Бога вважати вище всього цього” [54, с. 196].

За Орігеном, “джерело Божества в Святій Трійці – Отець. Лише Він – Самобог, Бог в абсолютному смислі (Αυτοθεός чи ὁ θεός). Євангеліст Іоанн не випадково спочатку говорить “Слово в Бога було”, а вже потім “Бог було Слово” (Іоан. 1, 1). Це, на думку Орігена, необхідне для того, “щоб показати, що Слово стає Богом за причетністю, внаслідок того, що Воно в Бога було”. Таким чином, “Першородний усієї тварі (Син – *Ι.Μ.*) – як перший, що обожнився через існування у Бога” [54, с. 196]. Навіть у самих найменуваннях в євангеліста Іоанна – “ὁ θεός” (“Отець”) і “θεός” (“Син”) – Оріген вбачає вказівку на їх нерівночасність.

Тут помітний вплив на Орігена справили як вчення Плотіна, так і вчення Філона. Останній вважав, що оскільки Бог – один, а тих, які називаються богами у невласному смислі – багато, істинного Бога слід відзначати членом (ὁ), а про Бога у невласному смислі говорити без цього члена. Плотін же називав Першоначало “το Ἀγαθόν” (Благо), а не просто “Ἀγαθόν”. Водночас він зазначав: “Ми не схваляємо навіть виразу “Він є Благо” і вважаємо, що взагалі ніякого слова (тобто, “то” – *Ι.Μ.*) не слід ставити перед словом “Благо” [340, с. 314-315]. Втім, всупереч думці Орігена, підкреслює В.В. Болотов [54, с. 307-308], можна помітити, що в Новому Завіті і про Бога-Отця іноді говориться без члена “ὁ”, тобто “θεός” (Рим. 1, 7; Філ. 2, 16).

До зауваження В.В. Болотова можна додати, що дане міркування Орігена пов’язане не тільки з думкою Плотіна, але й Платона, відображеною, зокрема, у його діалозі “Парменід” (Parm.), де, як наводилося вище, говориться про те, що Єдине, взяте в абсолюті, є вилученим з часу і становлення. Але оскільки причетність до буття може здійснюватись лише через становлення, “Єдине ніяк не причетне до буття” і “ніяким чином не існує” [332, с. 428]. Втім, це не остаточне твердження, тому питання в діалозі Платона, як і в Орігена, залишається діалектично відкритим.

Є в тринітарному вченні Орігена й інші відмінності від неоплатонічної тріадології. Так, Плотін вважав, що Єдине безмежне (ἄπειρον), тому “безглузда була б усяка спроба уявити Його” [340, с. 75]. Оріген же, заперечуючи, на відміну від Климента, безмежність Бога, вважав, що за самою природою безмежне, як таке, котре містить у собі елемент невизначеності, є непізнаване. Отже, і Бог, якби він був безмежним за своєю істотою і силою, не міг би пізнавати самого себе, так само, як і його справи залишилися б поза сферою його діяння, якби були безмежні. Адже визначення “Бог є Дух”, на думку Орігена, означає насамперед мислення і самосвідомість. “Тих ускладнень, які змусили Плотіна заперечувати мислення в Єдиному, Оріген або не усвідомлював, або не визнавав і завдяки цьому склав поняття про Бога, що значно відрізняється від неоплатонічного вчення про Єдиного” [54, с. 194].

3.1.4. БОГ ЯК ПЕРШООБРАЗ. Антична, особливо неоплатонічна філософія, визнавала ідею Бога як первинного образу, з яким співвідносилася дійсність. Згодом неоплатонічну онтологію християнізували отці церкви, передусім каппадокійці. У період боротьби з аріанством “тонкому розуму грецькому, що звик обертатися в споглядальних сферах, належало пояснити найглибше і найсуттєвіше питання християнства” [226, с. 20]. Так, Василій Великий, поділяючи все суще на нестворене і створене, відносить до першого тільки Бога в трьох його іпостасях. Бог вічний, безначальний, незмінний, надрозумний. Він є чистий дух і чиста трансцендентність, але разом з тим – прообраз і Деміург усього наявного.

Та особливо неоплатонічну техніку залучав Григорій Богослов, який з поняттям Бога узгоджував “достойність і перевагу над усілякою сутністю і природою” [105, с. 55]. Міркуючи про умоспоглядальний



і чуттєвий світи відповідно як про першообраз і образ, світло й тінь, він називає Бога “Єдиним”. При цьому Григорій відштовхується від положення віри про те, що Бог є буття (οὐσία), яке ґрунтується на словах, сказаних Богом Мойсею: “Я Той, що є” (Вих. 3, 14). Бог, зазначає в дусі неоплатонізму Григорій, “все проникає і все наповнює”, він “завжди був, є і буде”, він “дає видимому буття” [105, с. 17, 196, 25].

3.1.5. БОГ ЯК СВІТЛО. Отці церкви, як і неоплатоніки, активно вдавалися до світлової символіки. Щоправда, якщо неоплатонічне Єдине, будучи останньою основою всієї реальності, належить самій цій реальності, як центр круга належить кругу, то Єдиний, на думку Григорія Богослова, розташований поза світом чи над світом, як точка над площиною круга. Світло, що виливається від Єдиного, в одному випадку є світлом усередині світу, а в іншому – потойбічним світлом. “Бог є світло і світло найвище, тому всяке інше світло, скільки б не здавалося осяваючим, є тільки маленьким його струменем чи відблиском, що розсіюється” [105, с. 120].

Псевдо-Діонісій теж уподібнює Бога світлу, ототожнюючи “Божественне світло” з тією “темрявою”, що за її допомогою подається образ Бога в Писанні (Втор. 4, 11). Водночас Діонісій називає Бога “Життям” та іншими іменами, що зустрічаються в Писанні (“Слово”, “Ум”, “Істота”), хоча це далеко не точні його назви. Адже “Божество перевершує будь-яку істоту й життя; ніяке світло не може бути виявленням Його; будь-який розум і слово безкінечно далекі від того, щоб бути Йому подібними” [131, с. 8].

3.1.6. БОГ ЯК ІСТИНА. Божество за своєю надсутнісною величчю незрівнянно переважає видиму й невидиму силу, і так здійснюється над усім, що навіть найперші істоти ніскільки не схожі на нього. Воно все охоплює, а його не можна охопити. Бог, вважає Діонісій, “вище від усіх, вище і начала Божественності, і начала благості” [133, с. 240]. Він усьому себе передає, не зменшуючись при цьому сам.

Під впливом ідей неоплатонізму перебували й західні отці. Так, Бог для Вікторина – це цілком трансцендентне Першоєдине, яке не є відносно буттям саме через те, що не піддається ніякому визначенню. Особливу ж роль відіграла неоплатонічна філософія в житті Августина, відкривши йому вищий спосіб уявлення про Бога як про найвищий ум, найвищу силу й найвищу любов, як про істоту найпростішу, що все утримує своєю волею. Для доказу буття Бога Августин користується ідеєю “причетності”, що випливає з платонівського положення про реальне існування “загального” (універсальї), незалежно від людського розуму й від одиничних речей, які сприймаються ним. Окремі істини можуть існувати лише тому, що вони “причетні” до ідеї Істини, до Істини як такої. Ця Істина реально існує, так само, як і будь-яка інша ідея. Якщо ж припустити, що Істина зникла, то залишилося б істинним положення, що “Істина зникла”, а це положення може бути істинним лише остільки, оскільки існує Істина. Значить, Істина існує. Водночас Августин “вихрещує” плотинівську тріаду. При цьому надбуттєве неоплатонічне Першоєдине стає в нього християнським Абсолютом, котрий **є самé буття**, тоді як усе суто тільки **має буття**, отримане від буття абсолютного.

3.1.7. БОГ ЯК ПРИЧИНА. Розглядаючи трансцендентне Божество як Першопричину всіх явищ, отці церкви, зокрема Псевдо-Діонісій, ставили його вище буття і часто навіть називали, як і в неоплатонізмі, Єдиним. “Надсуттєва Безмежність перевершує всяку сутність, – зазначав Діонісій. – Одиниця, єдиностворююча всі одиниці, і надсуттєва Сутність – тобто все, що існує абсолютно невідповідно наявному, – саме воно не існує, оскільки поза межне будь-якому існуванню” [275, с. 15-16]. Пізніше, узагальнюючи думки Григорія Богослова й Діонісія, Іоанн Дамаскін наголошуватиме: “Бог усе проникає і все наповнює, ні з чим не змішуючись, а Його не проникає ніщо”, тому Бог “не в ряду істот, і це означає не те, що Він не існує, але те, що Він вище за все існування й вище за саме буття” [176, с. 8-9, 48-49].

На відміну від тодішнього богослов'я, в якому Божество характеризувалося етичними рисами, Діонісій наділяє його лише метафізичною природою, як про це вчили неоплатоніки. Водночас Діонісій вважає, що надсуттєве Божество, первісна єдність, нерозчлениме “з'єднання” умоспоглядальних образів присутнє все цілком у кожному з своїх численних проявів. У своїх “розділеннях” (в іпостасях Трійці, в світлі божественного Преображення) воно “примножується, проте не покидає єдності, об'єднуючись у розділенні і сповнюючись у з'єднанні” [275, с. 30]. Тут Псевдо-Діонісій,



наслідуючи антиномічному мисленню, що виробилося в нього, ніби переборює неоплатонічну теорію еманациї. Це і є те принципово нове, що суттєво відрізняє автора “Ареопагітик” (при всіх його неоплатонічних запозиченнях) від Плотіна і Прокла.

Поступінчата еманация духовних сутностей, що є основою неоплатонічної онтології, не була сприйнята Псевдо-Діонісієм як несумісна з християнською концепцією творіння з нічого. Тож Бог, відповідно до “Ареопагітик”, не еманує, але цілком присутній у кожному з своїх “розділень”, не втрачаючи при цьому своєї абсолютної єдності. Він одночасно і трансцендентний, і іманентний світові буття. Як це може бути, Діонісій не пояснює, проте вважає, що саме це сутнісне питання християнської онтології принципово недоступне людському розуму й розкривається за допомогою антиномії, зняття яких здатне здійснитися тільки шляхом містичного досвіду.

3.1.8. БОГ ЯК БЛАГО. Бог у патристичній філософії – не тільки вище буття (першопричина буття), але й вище благо, причина всіх благ. Уже в уявленнях Климента про Бога як творця вихідним пунктом є, за спостереженнями В.В. Болотова, “визначення Його як благої Монади... Благий – це найбільш чисте, безвідносно визначення Бога, що логічно передує Його визначенню як Творця. Він тому й побажав бути Творцем і Отцем, що він благий” [53, с. 80-81]. Таким чином, у повній згоді з платонізмом причиною створення світу Климент вважає благість Божу. Ранні апологети теж зазначали, що Бог милостивий і все робить заради людей. “Він Один тільки благий” [317, с. 21-22].

Згодом неоплатонічна ідея “Добра” (Блага) стала одним із джерел обґрунтування ідеї трансцендентності християнського Бога. Єдине в неоплатонізмі – це верховний Бог, Одиниця, Добро, що володіє всілякою повнотою і все перевершує силою і благістю. Як Благо (Αγαθόν), воно вище ідей і є межею умоспогляданого, “безодню (βάθος) Отця”. Отже, Благо – природа Бога, а не його атрибут. Уже Платон зазначав, що Бог є Благо, він “є” (існує), але в смислі вищому, порівняно з буттям творінь, тому що Благо й істинне буття тотожні, а зло є те ж саме, що й небуття [333, с. 25].

Григорій Ніський, який сам іноді наближався до пантеїзму, у полеміці з Євномієм підкреслював неможливість виразити сутність Бога в понятті і слові. Такі імена, як Премудрий, Всемогутній, Блаженний, Святий, Суддя, Спаситель тощо, є іменами не його сутності, а його потенцій, можливостей, сил [111, с. 33].

На основі висновків неоплатонізму висловлює судження про Бога й Августин, який вважає, що все те, що існує, оскільки воно існує (і саме тому, що воно існує), є благо. Останнє ж є субстанція, форма з усіма її елементами: видом, мірою, числом, порядком. А Бог, як чиста форма й найвища краса, є джерелом буття і блага. Принагідно зазначимо, що в Боеція Бог також розглядається як “блаженство”, і з нього, як джерела, витікають усі блага [56, с. 240].

Автор “Ареопагітик”, вчення якого про Бога має алегорично-спекулятивний характер, іноді дотримується вимог катафатичного (позитивного) методу і, незважаючи на теологічні розходження з неоплатонізмом, застосовує стосовно Бога ті ж найменування, що панували в пізньоантичному синтезі: “Благо”, “Краса”, “Суте”, “Премудрість” і т. ін., тобто, насамперед імена, котрі величають його як причину [275, с. 20, 24]. І цим визначенням надається метафізичне значення. Так, єдність означає досконалу простоту й неділимість Божества, благість – першопричинність усіх видів буття, які мають свої витoki в єдиному центрі, а краса – гармонійний лад усього, народженого любов’ю божественного Художника.

3.1.9. БОГ ЯК КРАСА. Оскільки вищим ідеалом і джерелом краси є Божество, досконалий дух, позбавлений матеріальних атрибутів, уже в неоплатонізмі наявне винесення прекрасного за межі земного, “в світ надчуттєвих ідей, і визнання примату цього ідеального світу” [236, с. 47]. Розкриваючи Бога через поняття краси, згодом Діонісій Ареопагіт теж вважатиме, що “Божественна краса” чи “Прекрасне”, поряд з блиском, є однією з найважливіших характеристик Першопричини. Перевершуючи все, “Благе-і-прекрасне” є причиною всіх видів руху, всіх істот, всілякого життя, розуму й душі, всіляких енергій, всілякого почуття, мислення, знання.



Одночасно Бог в “Ареопагітиках” постає “як Все суще, і як Ніщо із всього сутого”, котре “вище за все чуттєве й розумне” [275, с. 20; 133, с. 244]. Бог переважає все суще і не-суще, збагненне й незбагненне, є все у всьому і в нічому ніщо. Він перебуває по той бік буття й не-буття, пізнаваності й непізнаваності, по той бік “всеохоплюючого заперечення”. Тобто Бог переважає будь-яке “так” і будь-яке “ні”.

Сутність Божества проста й нескладна – “Бог сам-у-собі не розділяється” [133, с. 250]. При цьому кожне з численних імен (нествореність, безначальність, безтілесність, безсмертя, вічність, благість тощо), які присвоюються Богу в намаганні відобразити його властивості, “виражає не те, що Він є за сутністю, але показує або те, що Він не є, або яке-небудь Його відношення до того, що Йому протиставляється, або властивості, що вічно витікають із Його природи, або Його дії” [176, с. 32]. Отже, можна сказати, що Бог “є”, тоді як те, “що він є”, вказує на його дії, на те, що витікає з природи Божої, але не на саму сутність. Бог у самому собі утримує цілковите буття ніби деяку безмежну й безкінечну сутність. Тому Іоанн Дамаскін зазначав, що “з усіх імен, присвоєваних Богові, здається, саме власним є “ὁ Ὄν” – Сутий... Друге ім'я Боже є “ὁ Θεός” – Бог” [176, с. 32].

3.1.10. БОГ ЯК ТВОРЕЦЬ. Бог називається отцями Творцем того, що він створив, Царем того, над чим царює, Пастирем того, що пасе, Господом того, над чим панує. Ця ідея Творця і Промислителя, яка наявна вже в ранній патристиці, надалі отримує своє повне обґрунтування в патристиці під впливом неоплатонізму. В останньому Єдине (Бог) просте, але охоплює собою незбагненним чином усе багатство змісту наявно й мислимого взагалі. Тому в онтологічному смислі воно є умовою будь-якого існування. Безкінечно здіймаючись над усім множинним і різноманітністю емпіричного буття, Єдине не може бути мислиме ізольованим і безумовно самозамкнутим. Плотін змушений констатувати, що воно є причиною множинності і якісної визначеності світу.

Те ж саме говорили чи не всі отці періоду класичної патристики. Зокрема, у Псевдо-Діонісія Бог – Творець і вседосконалий Промислитель є джерелом життя, яке “саме в себе виливається і саме в собі існує, яке є деяка єдина проста, саморухаюча, самодіяльна сила”, що “себе не залишає і не змішується ні з чим” [134, с. 4, 12]. Вічний і тотожний собі, Бог освітлює нижчі чини, завжди залишаючись тим самим. Він вище законів мислення, розуму й буття. І хоча неоплатонізм “не відмовлявся ні від політеїзму, ні від міфологізму, але в той же час підпорядковував їх більш високому принципу і навіть розчиняв у понятті Єдиного” [264, с. 145].

3.1.11. БОГ ЯК ЄДИНЕ. Всі істоти, що отримали від людей назву богів, у неоплатонізмі є тільки різні прояви одного й того ж вищого принципу. На чолі світу перебуває Першоістота, Першопричина всього буття, на чолі ж окремих частин світу поставлені нею окремі божества, на допомогу яким додані ще інші істоти, – не зовсім божественної, але й не зовсім людської природи, не вічні, але й не швидкоминучі (демони, герої, генії тощо). При цьому вся світова життєва сила в усій її повноті належить тільки вищому Богу, Отцю, окремим же богам він може давати окремі її прояви, одну з сил. Це вже не олімпійські боги, а абстрактні поняття. “Від колишньої релігії залишається тільки назва” [13, с. 33], у зв'язку з чим теоретики християнства й запозичували понятійний апарат неоплатонізму.

Намагаючись узгодити філософський монотеїзм із народним політеїзмом, пізньоантичні філософи прийшли до визнання універсального начала у Всесвіті, і це означало, що вони від абстрактного монізму схиляються до монізму конкретного. Оскільки Плотін ототожнював Єдине з вищим Божеством, його система легко могла бути витлумачена як релігійний монотеїзм. Всі інші боги – це боги лише за назвою, блаженні лише через причетність до вищого Блага. Вони не мають самостійного індивідуального існування, а є тільки еманациєю загального поняття Божества, яке поглинає їх усіх, як свої частини. Тільки Єдине відповідає християнським уявленням про Бога. Отже, “за основним характером неоплатонізм не міг бути ворожим християнству” [13, с. 32]. Все й це демонстрували творіння отців церкви.

3.1.12. БОГ ЯК ПРОМИСЛИТЕЛЬ. Неоплатонічне поняття єдиного Божества, яке або зливається зі світом, або протистоїть йому, будучи безособистісним, абстрактним, не викликало релігійного почуття, не формувало моральних принципів. Єдине в неоплатонізмі – лише перша ланка в ланцюгу, що



тягнеться в безкінечність. Тут зникає і особистість, і свобода. У неоплатонізмі Бог постає як Промислитель. Під Промислом Плотін розуміє світовий порядок, природну закономірність всілякого буття і неухильного спрямування Космосу до Блага. Бог є Благо і причина Блага. Все з нього походить, і все до нього повертається. Метафізичне Єдине не має ніякого зовнішнього буття, окрім як для Ума, що сходиться від нього. Це абстрактне Божество, абстрактна одиниця, яку Прокл “ледве не знищив, відокремивши від неї всіляку реальну форму буття, щоб не змішати свого Бога зі світом істот, що вийшли з нього” [54, с. 260-261]. Тому “чисте буття” в неоплатонізмі фактично нічим не відрізняється від абсолютного “ніщо”.

Християнський Бог, на відміну від Єдиного, є незалежним від земних явищ, від світу, який складає предмет його творчості. Водночас, незважаючи на всі негативні визначення Божества, Бог для отців церкви все ж є буттям у вищому значенні цього слова, близьким до світу, найближчим до людини. З їх точки зору для Бога “бути” – значить “бути особистістю”. Тобто, їх Бог – це насамперед жива особистість, яка усвідомлює сама себе, є предикатом абсолютної досконалості, на відміну від містичної “Єдності” неоплатоніків, трансцендентної світу, байдужої і чужої людині, безмежно далекої від неї. Бог для отців – це “не абстрактне, надсуте (вище за буття й далеке від життя) “Єдине” неоплатонізму, не безособистісна й абстрактна монада чи енада Плотіна, а істота найреальніша, конкретна, Дух Живий, Особистісний, Самоусвідомлюючий” [82, с. 185]. Тому, зрештою, християнство постає як теїзм (що визначає єдність і особистісність Бога, відокремленість його від природи), тоді як неоплатонізм залишається пантеїзмом.

Щоправда, неоплатоніки часто коливалися між пантеїзмом і теїзмом. Їх Першоістота настільки замкнута, що не може вийти з самої себе, і настільки відмінна від усього іншого, що визначається поняттями безпосередньо. Пізньоантичні філософи переважно відходили від народного політеїзму, визнаючи Бога вільним від відчуттів і пристрастей. І такого Бога вони називали вічною істотою, яка вища за людські почуття, є доброю, мудрою і справедливою.

Але благий Бог неоплатоніків фактично не управляє світом, останній байдуже слідує вічним законам, які випливають із божественної природи. Цей Бог “не любить творіння, тому що не знає його” [460, с. 581]. Він не може вийти з повноти всеохоплюючого буття і звернутися до чого-небудь окремого, недосконалого. Щоправда, з точки зору неоплатоніків, “Бог у своїй простоті схиляється до виникнення” [56, с. 266], в результаті чого постає божественний Ум. Та лише в християнській релігії “так Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне” (Іоан. 3, 16).

Таким чином, в основі двох систем – пантеїстичної і теїстичної – була єдина божественна Істота з близькими властивостями й ознаками. Неоплатонізм, здавалося, міг замінити християнство, оскільки своїм прагненням до єдиногобожжя здійснював спробу створити одну універсальну релігію, в якій злилися б наявні культури. Тому, незважаючи на певні відмінності в розумінні Бога, і в неоплатонізмі, і в християнстві саме Перша божественна іпостась породжує Другу.

3.2. Друга іпостась

3.2.1. ЛОГОС І НУС. Серцевиною тринітарного вчення в християнстві є вчення про другу іпостась Трійці – Бога-Сина. Згідно з основними догматами, Син Божий є єдинородний Отцю, народжений одвічно, нестворений, єдиносутний Отцю і водночас Спаситель. Син споконвічно перебуває з Отцем, і був “народжений” ним із своєї сутності як Слово (Логос): “Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово” (Іоан. 1, 1). Згодом новозавітне вчення про втіленого Логоса-Христа було закріплене за допомогою догматів про боговтілення, спокуту, воскресіння, вознесіння, друге пришестя тощо.

Учення про Логоса, яке було великим кроком стародавньої думки вперед, наявне вже в античній філософії (Геракліт, Сократ, стоїки), де згодом воно стало її фундаментом. “Еллінізм у його кращих виявах і християнство походять з одного джерела і служать одній меті – воцарінню Логоса у світі. Вся минула культура людства була примирена з християнською релігією і нерозривно пов’язана з нею” [397, с. 8]. Згодом ідея “посередника” відобразилася в інших античних ученнях.



Особливо значний внесок у розвиток цієї ідеї належить Філону, Логос якого поєднує три групи значень: а) вироблені грецькою філософією (світовий порядок, краса й гармонія світобудови, закон, що приводить усю множинність речей до єдності, – від Логоса всіляка форма, світовий розум, сила, що підтримує існування світу, царство ідей); б) виведені з Біблії (розум і енергія Бога, другий Бог чи Логос божественний, космічний і людський); в) надані самим Філоном (Першородний Син, “архангел”, “небесний Адам”, тобто посередник).

У Філона Логос є образом Бога, який творить світ силою Слова. Коли Логос був ототожнений із Христом, сферою впливу філонівської філософії стала християнська думка. Запозичивши у Філона ідею Логоса, ранньохристиянські автори розвинули її в дусі своєї релігії. Вони зробили її центральним пунктом християнства і з цього погляду висвітлили всі питання не тільки суто релігійного, але й історико-культурного характеру. Сприйняли вони й елементи стоїчного вчення про Логоса, який уявлявся філософами розсіяним по всьому світові, зокрема серед людей. Але цій ідеї, на якій стоїки засновували свій універсалізм і космополітизм, отці надали чисто християнського характеру. Тепер з нею пов'язується смисл усього життя людини, який полягає в необхідності пізнання Бога і його Слова, з'ясування того, яке єднання у Сина з Отцем, яке спілкування в Отця з Сином, що таке Дух, у чому полягає єдність і відмінність цих істот (Отця, Сина й Духа) [318, с. 26-27; 319, с. 42-43].



Христос.
Церква св. Аполлінарія Нового

Християнська філософія отців і вчителів церкви, на противагу всій античній філософії, є насамперед “проповідь про боговтілення, євангеліє богосинівства людей у Христі, релігія найтіснішого єднання світу з Богом” [82, с. 184]. Учення про істинне боголюдство Христа, здавалося б, різкою межею відокремлює християнських філософів від язичницьких мислителів і філософствуючих еретиків з обґрунтованою ними ідеєю Людино-Бога.

Філософське поняття про Логоса – поняття космологічне, і потрібне було філософії для пояснення походження світу (кінцевого з безкінечного), щоб наповнити безодню, яка відділяє світ від Бога. Проте Бог філософії не потребує посередника, його потребує світ. Ось це поняття про Логоса апологети й перенесли з філософії в богослов'я. На їхню думку, Логос споконвіку існує в єдиному Богові, Отцеві всього, і є його умом чи ідеєю. Він невіддільний від Отця, вічно співприсутній у ньому, оскільки неможливо уявити, щоб Бог в якийсь момент свого буття був позбавлений розуму. Щоправда, спочатку він існував усередині Бога, потім останній народив його – Бог вимовив, але не позбувся Слова. Тобто, це не є відсіченням чи витіканням (τροβολη), Бог народив Логоса без зменшення для себе. Тепер Логос перебуває біля Бога, а не всередині нього, через Логоса Бог творить світ.

На цій основі апологети розвинули логологію – учення про Христа як втіленого Логоса. Останній постає в цілісному вигляді, люди ж володіють лише сім'ям чи частиною його [200, с. 113, 115]. Тільки в Христі втілюється і зробився людиною весь Логос, тобто Христос – Логос за тілом, словом і душею. Тут Логос набуває універсального значення, постає як “сила Бога”, що діє в пророках і філософах, що правда, в останніх представлена тільки частина істини, котра в усій повноті наявна лише в християн. Ось чому “все, що коли-небудь сказане і відкрите хороше філософами і законодавцями, все це зроблене ними в міру знаходження і споглядання Слова” [200, с. 115]. Оскільки ж Логос, як джерело добра, блага і всього розумного в світі і в людині, діє насамперед на християн, “все, що сказане ким-небудь хороше, належить нам, християнам” [200, с. 119].

Проте визначення Божества апологети беруть ще переважно з філософії, а не з Біблії. При цьому вони намагалися зблизити Логоса-Христа з Логосом грецької філософії, який наявний у системах Геракліта, Платона, стоїків та Філона. Буття їх Логоса, який народжується в часі, хоча й до створення світу, маломотивоване. Логос менший за Бога, підпорядкований йому, є істотою нижчого порядку і, подібно “тварям”, походить завдяки волі чи хотінню Отця [200, с. 339-340]. У нього менше властивостей, ніж



у Отця, тому він тільки “з’являється” в світ (Юстин), перебуває лише в раю (Феофіл). Зокрема, вживаючи вперше в християнській літературі термін “Трійця”, Феофіл не обґрунтовує співвідношення її іпостасей.

Слабкості богословствування ранніх апологетів характерні і для Климента, який намагається з філософських позицій зобразити Трійцю. Він говорить про Бога не тільки в його єдності, але і в троїчності осіб, хоча це вчення не є політеїзмом. Климент звертається до загадкових слів Платона, де той розкриває природу Першопричини: “Все тяжіє до Царя всього, і все здійснюється заради Нього, Він – Причина всього Прекрасного. До другого тяжіє друге, до третього – третє”, причому під царем усього мислитель розуміє Бога – “Творця (ποίητας) і Отця (πατήρ) цього Всесвіту”, тобто монотеїстично сприйнятого Деміурга, під “другим” – вічні ідеї, під “третьим” – Душу Світу, з якої створюються чуттєві речі [334, с. 511; 333, с. 469, 493]. У словах Платона Климент вбачає натяк на троїчність Божества, де “третьій означає Духа Святого, а другим вказується на Сина” [209, с. 612]. Зазначимо, що й Плотін убаचाє у діалозі Платона “Парменід” (Parm.) розрізнення трьох начал – “перше – це єдине в абсолютному значенні слова, друге – єдино-множинне і третє – єдине і множинне” [340, с. 134].

У своїй тріадології Климент вказує на нерівночасність (субординаціонізм) Отця і Сина. У Слові немає тієї безумовної простоти, якою характеризується Отець. Бог вище Логоса й вище думки. Син не є ні безумовно єдине, ні множинне в смислі складеного з частин, але він є “все-єдино” і тому “все”. Бо він – круг об’єднаних у ньому сил й іменується “Альфою й Омегою” (Одкр. 1, 8), “якого кінець є і початок, а початок якого є і кінець” [209, с. 497]. У цих словах, безумовно, є моменти, близькі вченню Плотіна, але вплив останнього тут виключається, оскільки Климент Александрійський помер тоді, коли Плотіну було лише десять років. Безпосереднім джерелом для обох слугував Платон.



Христос
у вигляді доброго пастиря

Климент розвиває вчення про Логоса як про основу світового порядку. “Син одночасно є і мудрість, і істина, і наука, і, нарешті, всім Він є, що може мати найближче відношення до Бога. ...Син є не єдине що-небудь; не у вигляді математичної якоїсь одиниці Він існує; нижчу множинність, що з частин складається, Він собою являє; але це не є істота і якась багатоскладна, що допускає присутність у собі декількох частин... своєю єдністю Він охоплює все” [209, с. 496-497]. Для Климента, як і для платоніків, Логос є “енергією” Отця, через яку він творить світ і керує ним.

Як бачимо, апологети й катехізатори у своєму вченні про Сина перебували під впливом платонізму. Щоправда, у Платона немає детально розробленої концепції про божественний Нус (Ум), про якого вчив уже Анаксагор. Платон говорить про “парадигму” (образ), про Деміурга (упорядника), про первинні ідеї і дуже рідко, власне, про Ум. “Ум належить до того роду, який був названий Причиною всіх речей”, “Ум у нас – Цар неба і землі” [333, с. 36, 33]. Проте досить ґрунтовно про божественний Ум пише Плотін.

У Плотіна простежується ще вищий ступінь розвитку вчення про Ум як посередника, ніж Філон це демонструє вченням про Логоса. Єдине народжує Ум як сліпа стихійна сила: “Бог безболісно народжує Сина невимовної краси, а через Нього творить усе інше, і в Ньому ж усе створене зберігає без усякого зусилля, що Він, у радості за життя Своїх створінь і з любові до них, усіх їх до Себе ж звернув, у Собі ж, на Своїй всемогутній силі ствердив” [340, с. 208]. Подібні міркування Плотіна про іпостась Сина настільки пізніше вразили Августина, що він відзначив у своїй “Сповіді”: “Я прочитав там (у Плотіна – *І.М.*) не в тих же, щоправда, словах, але те ж саме (Іоан. 1, 1-5 – *І. М.*) ...“Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово” [1, с. 177].

Буття, життя й мислення у Плотіна (і в Порфірїя) є потрійним вираженням *Noûs*’а. Останній постає як результат першого кола еманациї, як перший момент переходу абсолютної простоти Єдиного до логічної складності в бутті. Причому цей процес – позачасовий і досвітовий. Уму властивий подвійний характер. Походячи від Єдиного, він споглядає його, і це несвідоме споглядання поступово



стає змістовним, що породжує свідомість і мислення споглядаючого. З цього моменту Ум починає споглядати себе і з простого сутого стає Умом [340, с. 189]. Отже, суте, отримавши від Єдиного зміст, приходить до самосвідомості і єдності. На цій вищій стадії свого розвитку Ум, ніби індивідуалізувавшись у самостійний духовний центр, продовжує своє буття вже у відомому відокремленні від Єдиного і характеризується як друге начало буття.

3.2.2. ЄДНІСТЬ І МНОЖИННІСТЬ. Ум, на відміну від Єдиного, – явище складного порядку, хоча ця складність – логічна, а не реальна. Єдине – Благо, до якого ніби спрямовується Ум і в якому воно проектує себе, відбивається в свідомості Ума й ніби відкладається у вигляді багатьох уявлень, що концентруються потім у цілісну, струнку й гармонійну систему ідей. Останні складають цілий умоспогляданий (ідеальний) світ, у котрому як частини в цілому перебувають усі роди й види наявного світу. Так, в іманентному житті Божества Ум постає як принцип єдності в множинності і множинності в єдності [340, с. 116]. Ум, на відміну від простого й без'якісного Єдиного, є реальна об'єктивація його внутрішнього змісту. Відношення між ними можна охарактеризувати як "відношення можливого до дійсного, ідеального до реального, прихованої енергії до актуальної" [82, с. 194].

Складність онтологічної структури Ума, на противагу абсолютній простоті Єдиного, процес його походження через народження і поступовий розвиток роблять Ум в очах Плотіна істотою нижчого порівняно з Єдиним порядком. І хоча друге начало існує поряд з Єдиним і є ніби другим Богом, проте, як народжене, воно за своєю гідністю поступається народжуючому. "Кожне знову витворене буття менш досконале в порівнянні з тим буттям, від якого виникло, проте при цьому зберігає подобу його в тій мірі, в якій зберігає з ним зв'язок і підкоряється йому" [340, с. 138].

У яскравих тонах зображуючи походження божественного Ума, Плотін зазначає, що "він, Син і Ум, найбільш близький до досконалого й абсолютно самодостатнього Першоначала, що не потребує ні думки, ні розуму, а тому Ум – перше наповнення й перше мислення. Те ж, що раніше і вище за нього, вже не містить у собі нічого і не потребує нічого, оскільки воно не було б тим, що воно є, а саме – Благом" [341, с. 110].

3.2.3. СУБОРДИНАЦІОНІЗМ І КООРДИНАЦІОНІЗМ. Положення Плотіна про те, що Син (Ум) має меншу божественну гідність, ніж Отець, зумовило субординаційні ухили в християнському богослов'ї, насамперед в системі Орігена. У тлумаченні Орігеном Логоса помітна вражаюча залежність його думок від поглядів Плотіна. Так, перший приписує Сину ті ж властивості, що другий – Нусу. Як і Ум у Плотіна, Бог-монада в Орігена є вищим за буття, життя, розум та істину, оскільки є їх джерелом. Логос же, навпаки, є буттям, життям і розумом-істиною, бо він породжується Богом (еманує з Бога). Причому і еманация Ума, і породження Логоса відбуваються поза часом, тому Логос так само вічний, як і Бог-Отець. Але Логос (Нус) нижче Бога-монади, оскільки є його наслідком і породженням, енергією й образом, хоча це породження і цей образ є така ж необхідна властивість божественної природи як сяяння – необхідна властивість світла. Словом, в Орігена навіть аналогії подаються в дусі неоплатонізму.

У неоплатонізмі і патристиці збігаються також ключові поняття. Так, Логос Орігена – це друга причина, що підпорядковується першій, і є меншою за неї. Логос стає Богом через "участь у Божестві", він є "образом цієї (Отця – *І.М.*) благості", але "не Благо саме по собі" [311, с. 59]. Відчутний вплив мали на Орігена і платонівські концепції. Оріген називає Бога-Слово ідеєю ідей, сутністю сутностей. Першонароджений являє собою ідеальний світ у тому розумінні, що мудрість є система ідей. Це доводиться існуванням ідей, за якими Бог усе створив своєю мудрістю, як говорить Писання (Пс. 104, 24). Таким чином, у Богові перебуває мислимий світ, який настільки переважає своєю різноманітністю і красою світ чуттєвий, наскільки розумна, чиста (від усякої матерії) основа Всесвіту підносить його над світом матеріальним. Первинним образом усіх образів є Слово, що споконвіку існувало в Богові [311, с. 48-49].

Логос, за Орігеном, – це сила, якою Бог творить світ. Водночас Логос розглядається як буття, енергія Бога, а не сам Бог, що свідчить про наявний у мислителя субординаціонізм. Істотний субординаціонізм (теорія підпорядкування) – це відмінність іпостасей уже не за походженням, а за самою сутністю чи буттям. Прикладом цього є найменування Орігеном Сина – "Бог менший".



У цілому ж Ориген тяжіє як до філонівського, так і до неоплатонічного субординаціонізму. Особливо це помітно в його міркуваннях про “ступені благоді” у святій Трійці. Так, він вважає, що Отець є Єдине, Спаситель же, як ідея ідей і сутність сутностей, “утримує в собі начала (initia-αρχαί), форми (formas-εἶδη) й види (spesies-τιποῦς) усієї тварі” [397, с. 102]. Тому Отець, на думку Оригена, “настільки ж чи навіть більше переважає Сина, наскільки Він і Святий Дух переважають усіх інших... Переважаючи (ангелів – *І.М.*) сутністю (υπερεχων τῆ ουσίᾳ), силою, гідністю і Божеством, Він ні в чому не зрівняний з Отцем”, тобто “Син відмінний (ἐτερος) від Отця за сутністю” [397, с. 108].

В.В. Болотов наводить текст Оригена, в якому той зазначає, що споглядання Отцем “Самого Себе – ...більше за споглядання в Синові. Споглядаючи Самого Себе, Він насолоджується невимовним блаженством, радістю і веселістю, радіючи про Самого Себе” [54, с. 331]. Хоча Ориген і апелює до Писання, текст насамперед надихнутий неоплатонічною тріадологією. Так, Плотін писав, що Першоєдиний має “життя і свідомість” і “мислення, але мислення, яке знаходиться в вічному спокої і відрізняється від мислення Ума”, оскільки ж Ум мислить те Першоначало, від якого походить, “Ум, таким чином, є буття не просте і єдине, але множинне, він є ноуменальний синтез, бо він споглядає множинне” [340, с. 166].

Ориген вважає, що відсутність абсолютної простоти в Логосі пов’язана з його особливою роллю у створенні світу: “Створивши – так би мовити – одухотворену Премудрість, Бог наказав їй, відповідно до вміщених у ній видів, дарувати матерії і всьому наявному буттю й форму” [54, с. 241]. Але подібну думку він міг запозичити тільки в Плотіна, який зазначав: “Мислення в Умі проявляється саме як творча сила, яка все створює з себе” [340, с. 317]. Втілення Логоса Ориген також розглядає в категоріях єдності і множинності: “Бог є (буття – *І.М.*) абсолютно єдине і просте, Спаситель же наш, заради багато чого стає багато чим” [54, с. 245]. Отже, Син (як і Нус неоплатоніків) є першим ступенем переходу від Єдиного до множинного.

Ориген розвиває думку про те, що не тільки божественна, але й людська природа Христа існувала до втілення. Тлумачачи акт народження Сина від Отця, він пояснює відмінність двох іпостасей як єдиного і єдино-множинного, що збігається з їх відмінністю як можливості (δύναμις) і дії (ἐνέργεια). У своєму цікавому дослідженні, присвяченому тріадології Оригена, В.В. Болотов пише, що “повнота божественної природи мислиться (Оригеном – *І.М.*) як можливе чи зобов’язуюче, і тому невловиме для людського уявлення, тим часом як у Синові вона є не “принципово”, не у своїй “чистій ідеальності” тільки, але як дія (πράξις). Отець є в точному значенні Бог таємничий, але разом із тим Бог живий і тому такий, що необхідно має відкритися; Син є Його повне внутрішнє самоодкровення і разом перше начало одкровення зовнішнього” [54, с. 247-248].

Подібні уявлення яскраво відбилися також у тлумаченні Оригеном тексту з Книги Мудрості (Муд. 7, 25, 26), згідно з яким мудрість є “подув (дослівно “випаровування” – *І.М.*) Божої сили й чистий вилив слави Вседержителя... вічного світла відблеск, безплямне дзеркало Божого діяння”. З цього приводу Ориген зазначає: “Треба уявити собі ту силу Божу, яка складає основу діяльності Бога, за допомогою якої Він влаштовує, утримує й управляє всім видимим і невидимим... Саме від усієї цієї безмірно великої сили походить випаровування і, так би мовити, могутність, яка має свою власну іпостась. Хоча ця могутність походить від самої сили, як хотіння від думки, проте й саме хотіння Боже стає також силою Божою. Таким чином, походить інша сила, існуюча в своїй особливості, чи, як сказано в Писанні, деяке випаровування першої, ненародженої сили Божої, яке від неї отримує своє буття” [311, с. 54-55].

Зрозуміти думку Оригена допомагає фрагмент із “Еннеад”: “Яким чином перший ноумен виробляє цю нову енергію, сам перебуваючи в собі?.. Перше начало перебуває незмінно у властивому йому стані; з повноти його досконалостей, з енергії, що складає його сутність, народжується друга енергія, яка, походячи від настільки великої сили... сама володіє буттям і субстанційністю. Перше начало, отже, вище за саму субстанцію” [340, с. 166-167]. У цьому зв’язку В.В. Болотов зазначає, що слова Плотіна “служать чи не найкращим коментарем на розглядуване місце Оригена, – в усякому разі схожість того й іншого дуже надзвичайна. Неоплатонічний філософ і християнський богослов мислять Перше начало як силу з характером можливості (δύναμις)... Друге начало у Плотіна є енергія з істоти, енергія в точному значенні, не потенційна, а діюча. Ця чиста енергія... стає іпостассю, отримує буття й істоту –



сама стає другою силою, тобто тим же стосовно реальності буття, чим мислиться й Отець. Порівнюючи цей погляд з ученням Плотіна, можна зрозуміти і те, що Оріген не вагається заперечувати народження Сина з істоти, мислити його швидше як діяльність Отця, проте приписувати Сину іпостась, реальне буття для себе. Логічне ускладнення – представити іпостазуючою діяльність... – таке ускладнення не існувало для мислителя того часу, навіть для такого послідовного, як Плотін [54, с. 234-235]. Подібний висновок, зрештою, можна підтвердити й думкою самого Плотіна про те, що другий принцип (Ум) “є актуальна енергія Першого, тоді як Перший є основа чи потенція всіх речей” [340, с. 160].

Оріген неодноразово стверджує відмінність благості Отця й Сина. У коментарі на євангельські слова: “Ніхто не благ, як тільки Один Бог” (Мт. 19, 17; Мр. 10, 18; Лк. 18, 19), які наводить імператор Юстиніан (527-565) у посланні до константинопольського патріарха Міни (536-552), Оріген пише: “Про Спасителя можна сказати, що Він – образ благості Божої, але не саме Благо. Можливо, і Син Благий, але не просто благий. Подібно тому, як Він образ Бога невидимого й тому Бог, а не Той, про Якого сам Христос говорить: “Хай знають Тебе – єдиного істинного Бога”, – Він образ Благості, але не як Отець... який ... Благий” [54, с. 319]. Оріген розрізняє тут незмінну благість Отця й діяльну багатоманітну благість Сина, що проявляється по відношенню до світу. Ця відмінність, звичайно ж, пов’язана з платонічним розрізненням Отця як “єдиного” і Сина – як “єдино-множинного”.

Попередньо цю думку висловлював Плотін: “Благо властиве Уму не так, як Воно є в Самому Собі, а так, як Ум може Його сприймати”, тому Ум “може бути названий, на відміну від Блага абсолютно Єдиного, благом багатовідмінним” [340, с. 284, 285]. Щодо здійсненого Руфіном латинського перекладу “Про Начала”, то з нього випливає лише та ідея, що джерело благості Сина – в Отці. “Ніхто не є Добрий (Благий – *Ι.Μ.*), крім Бога Самого” (Мр. 10, 18), тоді як Син є образ цієї благості.

Та, незважаючи на стверджувану нерівночасність іпостасей, все ж для Орігена це “три іпостасі”. Він уперше в християнській писемності вживає даний вираз, хоча, в його розумінні, відмінності між іпостасями переважають їх єдність. Наприклад, у творі “Про молитву” він говорить, що не можна молитися разом Отцю й Сину, бо в такому випадку стає неминучою форма множинного числа і слід говорити “рятуйте”, “допоможіть” та ін. Молитву у власному значенні можна складати лише Отцю. Разом з тим стосунки між Богом і Сином Оріген пояснює як стосунки між світлом і відблиском. Син Божий є образом світла, і як посередник стоїть між Богом і людиною. При цьому Оріген уперше вводить також термін “Боголюдина”.

Із Філоном Орігена ріднить уявлення про Логоса як посередника між Богом і світом, як другого Бога (Θεός), на відміну від Сутого як єдиного істинного Бога (ὁ Θεός). Із Плотіном Орігена зближує розрізнення першого і другого начал як абсолютно простого й розумово складного, розрізнення Єдиного, як Сили, і Ума, як енергії, що розвивається до істоти й самостійного буття. Одним із найбільш характерних для тріадології Орігена є таке висловлювання: “Спаситель і Св. Дух не порівняльно, а безмірно вищі за всіх тих, що виникли, але Отець настільки ж чи навіть ще більше переважає Сина, чим і наскільки Він і Святий Дух переважають усіх інших” [54, с. 274-275]. Субординаціонізм Орігена за ясністю його вираження наближається швидше “до тієї рішучої форми підпорядкування другого Начала першому, яку ми зустрічаємо у Плотіна, ніж до недостатньо визначеної форми цього погляду у Філона” [54, с. 377].

В Орігена ще немає чіткого розрізнення термінів “усія” й “іпостась”, хоча особу Оріген, як правило, називає “іпостассю”, а сутність – “усією”. Обидва значення характерні для тодішньої філософії, а відрізняються вони тим, що перше є стоїчним, а друге – платонічним. Для платоніків “усія” – це ідея, беручи участь у якій, річ є тим, чим вона є. Так, Оріген підкреслює: “Субстанція (ουσία) є матерія речей, з якої вони й виникли” [310, с. 108]. У стоїків обидва терміни означають річ як таку, сутнісну основу (субстрат), яка, не маючи власних якостей, є вмістилищем усіх якостей. “Іпостась” тут має значення дійсного сутнісного буття. Оскільки це значення стосується і “усії”, богословська відмінність між ними є умовною.

Як бачимо, Оріген, з одного боку, стверджує співвічність Отця й Сина, нествореність Слова, а з другого боку, хоче підпорядкувати Слово Отцю, коли прагне визначити роль Слова у створенні світу.



В останньому випадку він говорить про Логоса як Первінца і посередника творіння, який породив інші “логоси” – розумні істоти, що знаходяться в такому ж відношенні до Слова, як Слово до Отця. І хоча Оріген дотримується неоплатонічного субординаціонізму, його заслуги в теології безсумнівні. Навіть формула “три іпостасі і одна Трійця” увійшла в богослов’я саме завдяки йому. До досягнень великого богослова належить і учення про вічного Сина, який продовжує постійно народжуватись і є трансцендентним самоодкровенням Отця.



Арка Септімія Севера. Рим

Очевидна ж схожість учення Орігена з концепцією Плотіна, особливо в пунктах вічного іпостасного породження і спадаючої ієрархії образів, часом зумовлена не тільки прямим впливом неоплатонізму, але й тим філософським середовищем Александрії, де в Орігена і Плотіна був спільний учитель Аммоній. Оріген, на відміну від Климента, хоче раціоналізувати догмати. Щоправда, синкретизм його системи засудили неоплатоніки за те, що він, як учень античної мудрості, використав її для обґрунтування “варварського марновірства”. А християнська церква засудила його за те, що він, як захисник Біблії, використав її зміст для неприпустимо вільної філософської спекуляції. Проте “вчення Орігена було не більше й не менше “еретичним”, ніж більшість інших ранньохристиянських учень з характерною для них субординаційною тенденцією” [264, с. 94].

Оріген стоїть на поворотному пункті східної думки, завершуючи її ранньопатристичний період. Уроки Аммонія не пройшли для нього марно, тому в мислителя переплітались християнські й філософські ідеї. Цьому

сприяли й контакти Орігена з Юлією Маммесю, жінкою імператора Септімія Севера (193-211) і матір’ю імператора Александра Севера (222-235), який утвердив культ Сонця (“Логоса”) і намагався включити до нього християнство. Тому Оріген по праву вважається першим систематизатором світогляду й теологічного вчення християнства, маючи для Сходу таке ж значення, як Тертулліан для Заходу.

Ніхто з отців церкви не написав більше за нього. Його цінували навіть язичники (той же Порфирій). Отримавши прекрасну світську й церковну освіту, Оріген схилився до філософії і водночас втілював у життя гностичний ідеал свого вчителя Климента, хоча в своєму надмірному аскетизмі, прагнучи уникнути спокуси, оскопив себе. Він виражає кульмінаційний пункт, до якого змогло піднятися християнське просвітництво ранньої доби. “Це була людина, рівної якій за силою генія, широті й різноманітності пізнання, полум’яній відданості інтересам науки, несхитній волі й невтомній діяльності християнські народи як Сходу, так і Заходу не бачили нікого іншого протягом церковної історії” [342, с. 207]. Незважаючи на те, що деякі богословські думки Орігена, зокрема, його вчення про субординаціонізм, сформоване під впливом неоплатонізму, були відкинуті церквою на помісному Константинопольському соборі 553 року, його авторитет і вплив на розвиток християнського богослов’я не потьмянів і до сьогодні. А найсуттєвіший вплив він справив на каппадокійців, насамперед на Григорія Ніського.



Руїни палацу Септімія Севера. Рим

3.2.4. ЄДИНОСУТНІСТЬ І ПОДОБОСУТНІСТЬ. Орігенівський інтелектуалізм знайшов сприятливий ґрунт і в засудженому як єресь ученні аріанства, в боротьбі з яким пройшло все IV століття, що стало перехідною добою в становленні нового світогляду за умов, коли були ще живі старі вірування, а багато богословів під впливом античної філософії не могли перебороти внутрішнє роздвоєння.



Ця боротьба, що особливо розгорілася у вигляді тринітарних дискусій на I-II Вселенських соборах, була “переборенням орігенізму”, хоча при цьому “ім’я вчителя рідко називалося в суперечках. Бо й суперники аріанства були орігеністами”, тільки розвивали інші аспекти вчення Орігена [445, с. 9].

Пресвітер Арій Александрійський (256-336) був незвичайною особистістю, вченості й аскетичному життю якого віддавали належне навіть його вороги. Кілька років він очолював катехітичне училище, де викладав свої основні ідеї. Його вчення про Логоса було ніби відродженням поглядів Філона й опиралося на раціоналізм Антіохійської школи. При цьому субординаціонізм у нього вироджується в радикальну несхожість між Отцем і Сином, за якою божественна природа ототожнюється з Отцем, а Син відсторонюється в область тварного.

У своїх поглядах Арій виходив з поняття про Бога як досконалу єдність, самодостатню монаду. І ця божественна монада є для нього Бог-Отець. Все інше, що дійсно існує, чуже Богу за сутністю, має іншу, свою власну сутність. Завершеність божественного буття виключає будь-яку можливість того, щоб Бог повідомив чи передав свою сутність кому-небудь іншому. Тому Син Божий (Слово) як іпостась є лише подібний Отцю. Він дістає своє буття від Отця й за волею Отця, як інші тварі, приходить у буття як посередник у творенні світу. “Якщо існує один тільки Сутий, – писав Арій, – то ясно, що все, що виникло від нього, з’являється після нього, інакше було б два Сутих” [397, с. 148], два безначальних Начала. І, таким чином, вважав він, істина єдиногобожжя була б відкинута.

Отже, Син у Арія не співвічний Отцю. При цьому великий єресіарх часом розходився з Орігеном, який учив про вічне народження Слова й наполягав на незмінності божественного буття. В Арія ж Бог-Отець і Бог-Син не тільки не єдині за своєю сутністю, але сам Христос лише подобосутній Богу-Отцю. Бог-Син (Логос), вважав він, має іншу сутність, ніж Бог-Отець, він є його творінням у часі, а отже, як створений, не існував до народження й тому не рівний вічному Отцю, підпорядкований йому. На думку Арія, вислів “був завжди поперед віки” не тотожний вислову “ненароджений”. Тобто був час, коли Сина Божого не існувало. По суті, це було заперечення троїчності Божества. Тому “Арій був строгим монотеїстом, свого роду іудаїстом у богослов’ї” [397, с. 148].

Проти аріанства рішуче виступив архієпископ Александрійський Афанасій, який теж користувався неоплатонічним методом, проте наголошував на одвічності існування Сина, стверджував, що Христос не подобосутній (ὁμοούσιος) Отцю, а єдиносутній (ὁμοουσιος) з Богом, єдиний. Тому аріан називали “омойусіанами” (чи “оміусіанами”), а прибічників Афанасія – “омоусіанами”. Оскільки в першому слові додана лише одна грецька літера “йота” (ι), виник вислів “ні на “йоту” не відступати”. Афанасій не хотів приймати йоту, аріани не хотіли цією йотою поступатися йому.

Важко було б зрозуміти православних, без урахування містичної основи цього вчення. “Питання про Божество Христа було для Афанасія не питанням спекулятивного умозріння, а питанням самого життя, що мало глибоке етико-сотеціологічне значення” [249, с. 339]. Прийняти чи відкинути “йоту” для нього означало вирішити питання про життя і смерть людини, оскільки життя останньої є процес “обоження”, а це “обоження” немислиме без визнання божественної гідності Христа.

Оскільки Афанасій спочатку ототожнював поняття “іпостась” (ὑπόστασις) і “сутність” (οὐσία), аріани вбачали в його ученні савелліанство, засновник якого Савеллій (II-III ст.) об’єднав усі іпостасі в одну. Тому “ортодоксія мусила тут іти дуже вузькою стежкою: тим, хто недоречно випинав окремішність Отця і Сина, загрожувала небезпека аріанства, а тим, хто недоречно випинав їхню Єдність – небезпека савелліанства” [367, с. 287]. До того ж латинською мовою слова “οὐσία” і “ὑπόστασις” передавалися одним терміном – substantia. Коли на Захід прийшов переклад Нікейського Символу, латиняни, не маючи відповідного слова для вираження відмінності двох термінів, звинувачували греків в аріанстві за їх визнання трьох іпостасей, а східні називали латинян савелліанами за визнання ними однієї субстанції (іпостасі). Лише в період схоластики на Заході додумалися до терміну essentia, тотожного “іпостасі”. Стосовно Христа в Нікейському символі віри (325) було зафіксовано, що “заради нас, людей, і заради нашого спасіння (Господь – *Ι.Μ.*) зійшов і втілювався, став людиною, страждав і воскрес на третій день, зійшов на небо і прийде судити живих і мертвих” [202, с. 35].



Ідея єдиносутності була не чужою і тринітарній теософії Плотіна, в якого Ум, як вічне й незмінне породження Єдиного, знаходився в найтіснішому генетичному зв'язку з останнім, був його образом, енергією й Логосом [340, с. 131]. Їх генетична чи онтологічна спорідненість між собою зумовлює і моральний зв'язок одного з іншим. Щоправда, в ученні Плотіна про досвітовий, власне онтологічний, характер народження Ума з Єдиного нема висновків про безумовну єдиносутність Ума з Єдиним. Водночас із тринітарною проблематикою пов'язана середньовічна суперечка реалістів і номіналістів навколо поставленої Порфирієм проблеми існування загального й окремого, яка зумовлювалася питанням співвідношенням Трійці та її іпостасей.

3.2.5. ПРОСТОТА І СКЛАДНІСТЬ. Тринітарні суперечки, що розгорілися в часи імператора Константина, згодом передали естафету внутрішній боротьбі навколо христологічної проблематики, яка особливо хвилювала християнський світ у період III-IV Вселенських соборів (431-451). Тому в боротьбі з еретиками християнство виробило не тільки ортодоксальне визначення єдиносутності першої і другої осіб Трійці, але й єдності двох природ в одній іпостасі Христа, котрий єдиносутний Отцю по божественності, а нам – по людськості. На Халкедонському соборі, який забезпечив синтез александрійського й антиохійського богослов'я, прийнята формула чотирикратного заперечення “не”, оскільки визнавала з'єднання двох природ Бога “незлиттєво, незмінно, неподільно, нерозлучно”. І таке визначення, згідно з Іоанне Петріці, близьке поняттю неоплатонічної одиниці, в якій усі елементи “дані в єдності, а не в з'єднанні, незмішано, а не зливо” [327, с. 35].

Власне, в цьому немає нічого дивного, оскільки догматичні визначення тієї доби могли здійснюватися лише наявними засобами, а отже, повинні були відобразити її стиль і властивості. Тому, як відзначав С. Булгаков, “христологічні суперечки й визначення Вселенських соборів абсолютно виразно відображають на собі характер елліністичного мислення й духу. Вони суть, у відомому смислі, введення основної істини християнства на еллінську мову” [63, с. 72].

У боротьбу з еретиками, окрім Афанасія, активно включилися й каппадокійці. На їхню думку, Отець більше Сина і Святого Духа лише як причина їхнього буття, що зовсім не означає їх різної гідності, бо Божество трьох іпостасей – одне. Але навіть цю перевагу Отця краще вшанувати мовчанням з причини її повної незбагненності. Так, Василій Великий зазначав: “Перевага Отця стосовно старшинства немислима, тому що ні міркування, ні поняття ніяк не сягають далі народження Господа (тобто Сина – *І.М.*), після того як Іоанн (євангеліст – *І.М.*) прекрасно завершив розуміння в описаних межах, сказавши: “Споконвіку було Слово”. Бо... скільки не намагайся побачити, що першоначальніше Сина, не зможеш стати вище Начала” [74, с. 249].

Із середини IV ст. виразник крайнього аріанства Аецій розгорнув пропаганду аномейства, яку закріпив його учень Євномій, котрий стверджував “неподібність” Сина (як народженого) єдиному Богу-Отцю. У своїй тріадології Євномій теж наслідує Плотіна: іпостасі нерівночасні, їх божественна гідність і досконалість іде по низхідній у міру зменшення простоти.

Полеміка каппадокійців з Євномієм в галузі тринітарного вчення відобразила “конфлікт християнського богослов'я з неоплатонізмом” [167, с. 34]. Євномію, за словами Григорія Ніського, “сутність Отця уявляється чисто простою, сутність же Сина не зовсім простою, але з домішком єства складного, а природа Святого Духа має ще більшу складність, оскільки міра простоти наостанок поступово зменшується”; тому, говорячи про походження іпостасей, Євномій, як і Плотін, називає “сутність справою сутності, сутність другу справою сутності першої, а знову третю – другої” [113, с. 100, 89]. Євномій навіть не вважав за можливе поставити третю сутність в один ряд із першими двома. На його думку, “все наше догматичне вчення обмежується найвищою, у самому власному розумінні, так званою сутністю, ще тією, яка від неї існує, після неї ж передує всім іншим, нарешті, третьою, яка не перебуває в одному ряду ні з однією з названих, але підпорядкована одній як причині, а другій – як діянню, через яке прийшла в буття” [113, с. 68-69].

Заперечуючи Євномію, Григорій наголошує, що в Божестві не може бути різних ступенів досконалості, і наполягає на абсолютній простоті й незбагненності божественного життя: “Простота Святої Трійці, за самим своїм поняттям, не допускає більшого й меншого”, оскільки “некількісне не вимірюється,



невидиме не оцінюється, безплотне не зважується, безмежне не зрівнюється, незрівнянне не допускає до себе поняття про більше чи менше, тому що більше пізнаємо із взаємного порівняння речей між собою, а в чому незбагнений кінець, в тому не мислимо й більше” [112, с. 369-370]. Таким чином, надсвітову й незбагненну сутність не можна розрізнити за допомогою понять “вище” й “нижче”. Євноміанство, на думку Григорія, є лише “захистом іудейського догмата (тобто запереченням божественності Христа – *І.М.*)” [113, с. 77].

У “Великому оглашальному Слові” Григорій Ніський викладає християнську догматику в тому вигляді, в якому вона була прийнята на Нікейському соборі. Всі згодні, підкреслює він, що Божество не безсловесне; воно має Слово. Оскільки природа Бога нетлінна й вічна, то й Слово вічне. Сутність Слова полягає в житті, бо не можна думати, ніби Слово, подібно камінню, не одухотворене. Це життя Слова не є простою причетністю до життя, а є саме життя, тобто ідея життя в платонівському розумінні.

Характерною рисою Григорія Ніського є його широка філософська ерудиція. За справедливим зауваженням В. Несмелова, Григорій “спробував ввести філософський елемент у християнське богослов’я, спробував зробити саму філософію християнською і богослов’я філософським” [287, с. 6-7], тобто йому властиве було прагнення вирішити ту чи іншу філософську проблему з позицій божественного Одкровення і, навпаки, виразити ідеї Одкровення в філософських категоріях.

Звичайно, використовуючи античні форми, Григорій у своєму тринітарному вченні створює християнську доктрину, хоча й забарвлену в класичні відтінки, але з іншим змістом. Виходячи з останнього, Д. Тихомиров схильний недооцінювати вплив на Григорія ідей неоплатонізму. Але інший дослідник творчості каппадокійця, О. Мартинов, зазначав, що “ідеалізм Платона й неоплатоніків найбільш відповідає самозаглибленій, самозосередженій, схильній до споглядання природі Григорія. Внаслідок тієї ж особливості його характеру улюбленим його автором між християнськими письменниками був ідеаліст Оріген” [270, с. 13].

Діонісій Ареопагіт у своїй христології теж утверджує єдність втіленого Слова: “Єдине, просте і таємниче єство Ісуса, найбогоначальнішого Слова”, стало завдяки втіленню складним і видимим, але без зміни [328, с. 89]. При цьому втілення не зменшує ознак Слова: “Сам Ісус, найвищий Винуватець наднебесних істот, сприйнявши наше єство без усякої зміни Божества, не порушує встановленого й вибраного Ним порядку в людстві” [131, с. 22].

Діонісій розумів, що на цьому ступені не може знаходитися жодна з істот, за винятком Боголюдини, що не є повністю істотою. Цим ніби ще раз переборювалась ідея еманациї неоплатоніків. “Бог завжди має Слово Своє, Яке народжується від Нього, Яке не є безіпостасне й не розливається в повітрі як наше слово, але є іпостасне, живе, досконале, не поза Богом, але таке, що завжди в Ньому перебуває” [176, с. 11], – передає його думку Іоанн Дамаскін. З погляду останнього, Отець народжує Сина з власної сутності, однакового з собою за єством. Безтілесний Син народжується без витікання, яке не властиве простому Богові. Народжується він незбагнено, не в часі, безпристрасно, є невіддільним від Отця, існує з ним нероздільно. Він відмінний не за сутністю чи гідністю, а за способом буття. “Два єства в Христі з’єдналися між собою непорушно і незмінно; причому як Боже єство не залишило своєї простоти, і людське єство не звернулося в небуття, так і з двох природ не виникло одного складного єства” [176, с. 140]. Слово тоді отримало назву Христа, коли воно стало плоттю. Бог послав Спасителя людям, що впали в гріх. Христос і на небо зійшов з душею і плоттю. Таким чином, лише в християнстві була повною мірою розкрита ідея “втілення” Логоса грецької філософії.

3.2.6. ПЕРШООБРАЗ І ОБРАЗ. Проблема двох природ Бога-Сина знайшла відображення не лише в християнській догматиці, але і в естетичній концепції отців церкви. Вже апологети вважали, що, оскільки єдиний Бог є трансцендентним і позбавленим будь-яких атрибутів, його не можна зобразити ніякими засобами мистецтва. Тому особливо різку реакцію ранньохристиянських авторів викликало таке яскраве зовнішнє вираження духовної культури античного політеїзму, як антропоморфні зображення Божества. Дотримуючись традиції іудаїзму – “Не роби собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі...” (Вих. 20, 4), апологети розглядали участь греків у створенні культурних цінностей, пов’язаних з язичницькою міфологією (літературна обробка міфів, виготовлення статуй і зображень



богів, спорудження їм храмів), як ідолотворення та ідололатрію (вшанування зображень божеств). За словами апостола Павла, язичники “служили створінню більш, як Творцеві” (Рим. 1, 25).

Уже один із перших апологетів, Татіан, заперечував можливість утілення в антропоморфному зображенні неопишаного й незбагненого Бога, якого “не можна бачити людськими очима й виразити ніяким мистецтвом” [317, с. 139]. Його наслідували інші теоретики християнства, які виступали проти визнання священними “демонічних” пам’ятників мистецтва та віддання їм божеських почесностей. “Дивуюсь, як вони, – скаржаться на греків Марціан Арістід, – бачачи своїх богів, яких майстри обробляють, прив’язують і крутять, які старіють від часу, руйнуються і знищуються, не зрозуміли стосовно них, що це не боги?” [346, с. 27]. Уявлення про статую Бога, як про самого Бога, піддає рішучій критиці й Феофіл Антіохійський. А Климент Александрійський виступав і проти спорудження храмів Богів, котрий, твердив він, не може перебувати в одному місці, оскільки храм для нього – це Всесвіт.

Але часом у своїх нападках на язичництво богослови приписували грекам погляди, не властиві тим, особливо в добу пізньої Античності. “Поклоніння ідолам у греко-римську епоху менш за все означало поклоніння матеріальним статуям і передбачало швидше деяку містичну комунікацію між віруючим і образом чи навіть між віруючим і символом” [264, с. 109]. Ще Гомер ясно давав зрозуміти, що

*“можна й богів ублагати,
Хоч перевищують нас вони в доблесті, шані і силі.
Їх вмилюють пахощі диму й побожні моління,
І узивання із жиром жертвним”.*

При цьому віруючий не зображення вшанує, але через зображення, звертаючись до Бога,

*“ревно благає
Ласки людина, хоча помилилась вона й завинила”.*

Грек користується таким посередництвом, оскільки не має іншого засобу спілкування з надприродним –

“Небезпечно-бо навч із Богом зустрітись” [100, с. 161, 336].

Щоправда, в епоху загальної кризи античної культури на буденному рівні суспільної свідомості іноді оживали й старі уявлення (що випливали з фетишизму) про тотожність Божества з його статуєю. Але проти них активно виступали представники різних філософських течій, насамперед стоїцизму і платонізму. Так, імператор-неоплатонік Юліан, розвиваючи думку Гомера та виходячи з поглядів Ямвліха, відзначав, що “предки встановили зображення і вівтарі, і зберігання вічного вогню і взагалі всі такого

роду символи присутності богів не для того, щоб ми вважали їх божественними, але щоб через їх посередництво ми поклонялися богам... Таким чином, споглядаючи зображення богів, не будемо вважати, що це просто дерево чи камінь, але не будемо вважати їх і самими богами” [174, с. 231-232].

Поступово, усвідомлюючи роль мистецтва в ідейній боротьбі і в пропаганді віри, теоретики християнства прагнули, на противагу античній естетиці, висунути свою позитивну програму мистецтва. Цей процес набирає сили з III ст., коли з язичництва в християнство переходять освічені “катехумени”, які шукають шляхи примирення релігії одкровення з Імперією, і з цією метою здійснюють поглиблене філософсько-теологічне пояснення світу та його цінностей. Певну значущість мистецтва відзначає вже Климент Александрійський; на його думку, воно приносить шкоду християнству лише тоді, коли його твори розглядаються як об’єкт поклоніння.



Вівтар

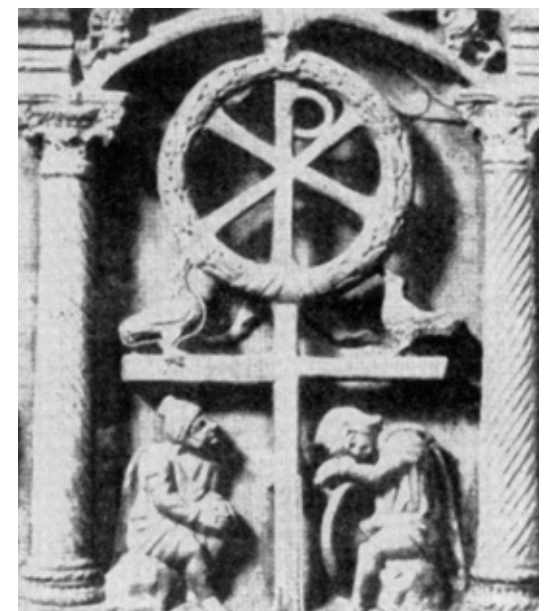


Позитивний аспект ранньохристиянської естетичної теорії, що будувалася на переосмисленні вчень Платона й неоплатоніків, теж впливав із взаємозв'язку естетичного й етичного елементів та протиставлення духу й матерії. Оскільки протест послідовників нової релігії проти наявного стану речей передбачав орієнтацію їх на потойбічний, а не на земний світ, то і в естетичних концепціях раннього християнства панувала думка, що мистецтво має бути цілком присвячене підготовці людини до іншого буття, де й відбудеться остаточне торжество добра над злом, духу над матерією.

Прекрасне, вважали катехізатори, абсолютно не пов'язане з матерією, яка є лише “кайданами” духу. Навпаки, те, що зовні потворне, але пронизане духом, насправді є прекрасне. Такий погляд на мистецтво означав відмову від реалістичного тлумачення об'єкта, перенесення джерел прекрасного у світ надчуттєвих ідей і висування на перше місце символики. Але відхід від класичного античного розуміння краси ще не давав можливості, за умов нерозвинутості тринітарного вчення, остаточно порвати з іудейською традицією заборони зображень трансцендентного Бога.

Ця дилема була і в полі зору класичної патристики, яка формувалася в період гострих христологічних дискусій. Вироблення отцями церкви ключової доктринальної ідеї Христа-Спасителя як Боголюдини, істоти, яка поєднує в собі дві субстанції – божественну й людську, – сприяла обґрунтуванню думки про людську плоть як прекрасну: адже людина створена за образом і подобою Бога. При цьому Христос, як посередник між світом абсолютної краси, що не може бути зображуваною, і світом краси матеріальної, що відображається в мистецтві, став зримим ідеалом, образом вищої абсолютної краси.

Теоретичні передумови можливості й необхідності втілення надприродного в пам'ятниках мистецтва ґрунтовно проявилися в корпусі “Ареопагітик”, анонімний автор якого успішно пристосовував до християнських поглядів естетичні побудови неоплатоніків. Біблійні символи, на думку Псевдо-Діонісія, покликані допомагати “через видиме благоговійно підноситися до невидимого” [131, с. 14]; оскільки ж “усі дії, що належать небесним істотам, за їх природою, нам передані в символах”, то “розум наш може сходити до близькості і споглядання небесних чинів не інакше, як через посередництво властивого йому матеріального керівництва, тобто визнаючи видимі прикраси за відбитки невидимої краси” [131, с. 3].



Монограма Христа.
Деталь римського саркофага

Остаточно ця проблема була вирішена в період пізньої патристики, коли на території Візантії розгорнувся іконоборчий рух (VIII-IX ст.), представники якого запозичували між іншим і деякі ідеї апологетів-радикалів. Щоправда, тепер активний захисник іконопоклоніння Іоанн Дамаскін, полемізуючи з противниками об'єктивації надприродної сутності в образній, чуттєво-конкретній формі, з позицій догмата про боговтілення доводить можливість зображення в пам'ятниках мистецтва лише людської природи Христа. “А споглядаючи тілесний його вигляд, ми уявляємо, наскільки це можливо, також і славу його Божества (тобто божественну природу – *І.М.*)” [177, с. 98]. Інакше кажучи, зображення на іконі усвідомлюються як першообраз, з якого знімається образ.

Не менш активно захищав іконошанування в боротьбі з іконоборцями **Феодор Студит** (759-826), який теж обґрунтовував можливість зображення людської природи Сина Божого: “Одне – Христос, а інше – ікона Христа за природою, хоча між іншим є й єдність за неділимістю найменування. Тому, коли дивимось на природу ікони, то споглядуване не можна назвати ні Христом, ні іконою Христа, бо природу ікони становлять дерево, фарби, золото, срібло чи якась інша речовина. Коли ж спостерігаємо одержуване на ній через уподібнення відображення першообразу, то називаємо її і Христом, і іконою Христа. Але тільки Христом через однаковість імені, а іконою Христа – через відношення, бо відображення припускає першообраз, так само, як однаковість імені – саме ім'я того, хто називається ним” [353, с. 24]. Тепер саме в язичницьких “теологів” (неоплатоніків) беруть отці аргументацію для виправдання іконошанування.



3.2.7. МОНАДА І ДІАДА. У період пізньої патристики ортодоксальному християнству довелося також вести боротьбу з монофелітством, яке виходило з того, що Христос має дві сутності, але одну волю. Заперечуючи представникам цього вчення, котре постало як спроба компромісу між православ'ям і монофізитством, Іоанн Дамаскін зазначав, що у Христа “дві природні волі, і дві природні дії” [176, с. 172].

У відомого захисника вчення про дві волі, Максима Сповідника, думки розсіяні в численних творах, тому про богословську систему мислителя можна говорити лише в розумінні внутрішньої стрункості його поглядів. Глибокий знавець філософії, він часто використовує платонівсько-аристотелівські й неоплатонічні терміни, хоча й не афішує своїх симпатій. Тому Максим не проводить філософських паралелей, хоча прекрасно знайомий з неоплатонізмом пізньої формації, якому по духу так споріднені “Ареопагітики” [152, с. 21-27]. Можливо, це пояснюється загальною містичною орієнтацією автора, для якого взагалі характерна відсутність інтересу до раціонального обґрунтування своїх висловлювань, що в сукупності виступають як теологія в формі містики.

У праці “Ambigua” (лат. “невизначеності”, “сумніви”), що є відповіддю чи коментарем на запитання єпископа кізківського Іоанна стосовно важких місць у творах Григорія Богослова й Діонісія Ареопагіта, Максим викладає своє тринітарне вчення, згідно з яким Бог є чистою Монадою (Одиницею), неподільним джерелом, що з нього випливає множина, не порушуючи його чистоти. Монада є принципом деякого руху, через який проявляється її сутність. Причому першим рухом Монада породжує Діаду (Двоїцю), тобто Слово, що є проявом Монади, а потім із Діади через сходження Святого Духа утворюється Тріада (Троїця). На цьому перший рух Монади припиняється, бо її прояв стає досконалим.

Щоб зрозуміти філософський зміст цих міркувань, слід згадати розроблене піфагорійцями вчення про Монаду й Діаду як головні принципи буття. Монада, відповідно до цих учень, є принципом загальної єдності і форми, а Діада – принципом і першим проявом множинності й матеріальності. Ця ж концепція була ретельно розроблена в філософії Плотіна, де Діада є першою “еманацією” (втіленням) Монади. Маючи на увазі ці античні ідеї і порівнюючи їх з висловлюваннями отців, неважко зрозуміти, чому, на думку Григорія і Максима, прояв Божества не обмежується Двоїцею. Божество вище за “форму” й “матерію”, тобто одиничність і множинність. А троїчність суміщає в собі обидва ці принципи і переважає їх, роблячи прояв Монади досконалим. Тому на троїчності перший рух Монади зупиняється.

Усі характеристики Бога має Христос “Ареопагітик”: він – іпостась Пресвятої Трійці, загальна Причина, Промислитель і Спаситель. Тобто Христос володіє деякою “богомужньою силою” [133, с. 243]. Боговтілення, на думку Діонісія, здійснилося без шкоди і зміни для божественної природи Христа. При цьому Діонісій уникає терміна “особа”, тоді як поняття “природа” й “іпостась” у нього не уточнені й не протиставлені.

3.2.8. ТВОРІННЯ І ВТІЛЕННЯ. Незважаючи на певну термінологічну нечіткість, уже христологічна позиція Діонісія, що передбачає “єдність втіленого Слова”, знаходить деяке пояснення в неоплатонічній схемі сходження в множинність, що складає ієрархію істот. Ум, сходячи від Єдиного й Незмінного, але, будучи синтезом багатьох ідей, уже має в собі ознаки роздільності, не перестаючи, проте, бути єдиним. Єдність божественного Ума зумовлена тим, що його рух до світу множинності по низхідній ніби компенсується постійним поверненням до Єдиного. Ця неоплатонічна схема, очевидно, з'ясує, чому Ареопагіт так настоював на суворій єдності втіленого Слова, тобто незмінності його божественної природи після втілення.

Неоплатонічні схеми дають також змогу зрозуміти ту подвійну дію, яка, за Діонісієм, відповідає двом стадіям сходження Слова. На першій стадії богочахальства Слово є принципом єдності, причиною і досконалістю всякої небесної і земної ієрархії. На другій стадії Слово, що втілюється, як представник роду людського, є світлом наших умів. На тій і іншій стадії Слово одночасно здійснює низхідний рух, який повинен просвітити всі рівні, і, аналогічно, рух угору, який вдосконалює і об'єднує їх.

З погляду отців, Бог-Отець творить усе через Сина. Але ж, і на думку їх попередника Плотіна, в Умі мислення проявляється саме як творча сила, яка все творить із себе самої. У творчому плані друга



іпостась самостійна: “З одного боку, Ум, споглядаючи верховне Благо, не може не мислити, а з другого – він не може чи не повинен узріти в Ньому ті сутності, які йому самому належить створити, бо інакше вони не були б його створіннями. Тому Ум сприймає від Блага тільки силу творити ці сутності й наповнюється своїми творіннями” [340, с. 285].

Отці церкви детально не обговорюють дану проблематику, оскільки вона не має аналогів у Священному Писанні, де стосовно Сина-Логоса сказано просто: “Ніщо, що постало, не постало без Нього” (Іоан. 1, 3). Тому представники патристики більше схильні підкреслювати творчу єдність Отця і Сина, що видно зі слів Василя Великого: “Говорить Господь: “Усе, що Моє, то Твоє”, тому що до Отця зводиться початок створіння, “а Твоє – то Моє” (Іоан. 17, 10), тому що від Отця сприймає Він і те, щоб стати Причиною творення”, бо, “сповнившись Отчими благами, від Отця засіявши, все творить за подобою Того, Хто народив” [74, с. 260-261].

Псевдо-Діонісій говорить про парадигми (першообрази) всього сутого, які він відносить не до окремого Логоса, а до всієї Трійці. “Об’єднані в єдиній надприродній єдності, прообрази всього Сутого” існують у Першопричині “до свого втілення в буття, і, таким чином, народжуючи що-небудь суте, Надсутий виступає за межі своєї сутності” [275, с. 64]. Але той факт, що Діонісій все-таки іменує першообрази логосами, означає їх особливий зв’язок з іпостасю Сина. Проте зустрічаються в святих отців і міркування, які впливають із плотинівських. Так, Григорій Богослов пише: “Світородний Ум розглядав також у великих Своїх уможявленнях Ним же складені образи світу, який створений згодом, але для Бога і тоді був нинішнім... Усе породив у Собі Ум, а народження назовні здійснилося згодом” [106, с. 186].

3.2.9. УМ І БОГ-СИН. Як ми бачили, при розробці своєї христології представники східної патристики активно використовували теоретичний потенціал язичницьких філософів. Звичайно, попри всю схожість у розумінні другої іпостасі, між неоплатоніками й отцями церкви були також суттєві відмінності.

По-перше, буття Ума у Плотіна не передвизначене чітко Єдиним, у нього не з’ясована можливість цього народження. Тим більше, це суперечить його тезі про абсолютну простоту Єдиного, яка виключає будь-яку можливість наявності в ньому мислення й самосвідомості. Мотивоване головним чином онтологічним інтересом, буття обох начал у Плотіна значною мірою прив’язане до світу. А при такому розумінні таємниці троїчності абсолютної істоти-в-собі не знаходить задовільного вирішення. Натомість у християнській Трійці постає конкретна єдність, що володіє єдиною природою, постає як моральне й субстанційне існування з усіма досконалостями, а не як стихійно-необхідний, напівсвідомий, мимовільний процес. Відмінність між іпостасями полягає тут лише в способі їхнього буття разом з їхніми взаємними відношеннями.

По-друге, генеза іпостасей у Плотіна зумовлює їхню нерівність, тоді як у християнстві нема ні меншого, ні більшого: ідея божественних досконалостей тут повна в кожній особі Трійці. Не можна також зіставляти логічну складність Ума з подвійною природою Сина. До того ж неоплатонізм змушував своїх послідовників або губитися в хмарах абстракцій, або тонути в грубому простонародному язичництві. Щоправда, філософи вважали, що вони віддають почесні під різними формами одній і тій же істоті, вшанування якої й складало для них духовний союз. Проте для з’єднання Єдиного зі світом неоплатоніки змушені були заповнювати безодню безліччю істот і сил.

По-третє, Ум у неоплатонізмі знає тільки ідеальний світ, а не світ чуттєвий (земний), і не пов’язаний з людиною. Поняття другої іпостасі тут – лише важлива ланка в ланцюгу діалектичних перетворень від Єдиного до матерії, що не виконує функцій Спасителя. Християнський Логос, навпаки, є не метафізичною абстракцією, а постає в формі живій і загальнодоступній. Релігія одкровення не знає іншого посередника між Богом і людиною, крім Ісуса Христа. Щоправда, християнство визнає і ангелів, але їм не віддають почесней, яких заслуговує лише Бог. У Христі нерозривно й незлиттєво поєднані божественна й людська природи. Люди, як сказано в Євангеліях, бачили Слово, що зробилося плоттю, жило між ними, страждало за них, померло, воскресло й вознеслося на небо, – і все це лише для того, щоб облаженствувати людину, зробити її причетною до божественного єства.



По-четверте, пантеїстичний детермінізм Плотіна, який не визнавав утілення, чужий християнському спіритуалізму, що передбачає вільне з'єднання людської душі з божественною істотою Христа. Тобто, там – абстракція, тут – божественна особистість, там – логічна градація й метафізична необхідність, тут – єдиносущість і свобода божественної волі. Пристосовуючи для своїх церковних цілей ідеалістичні конструкції неоплатонічного вчення про Ум, що народжується від Єдиного, отці внесли в них такі елементи, які пом'якшують їх нежиттєво-холодний і абстрактно-метафізичний характер і повідомляють їм новий глибоко життєвий зміст і вищий духовно-моральний смисл, надають принципи любові й живого взаємоспілкування. Зняття ж суперечностей між земним і небесним, матерією й духом, гріховним і божественним досягається в християнстві не діалектично (як у неоплатонізмі), а містично, за допомогою Логоса-Спасителя, в якому з'єднані людська й божественна природа, смертність і безсмертя, страждання й воскресіння.

І все ж обидві системи передбачають тотожний вихід до наступної іпостасі. Народження Ума в найглибших надрах Єдиного – лише первинний момент аберації його внутрішнього іманентного життя, яким не закінчується перехід від ідеального Єдиного до емпіричного світу множинності. Ідеї, що породжені Умом і перебувають у ньому, не володіють таким ступенем активності й рухливості, щоб здійснити цей перехід. Втілити в життя незмінні й непорушні ідеї покликана Світова Душа, остання ланка, що замикає іманентний процес діалектичного саморозвитку Єдиного. А в християнстві як Отець ніколи не був без Слова, так і Слово – без Духа, що проявляє його силу. Отже, і тріада, і Трійця передбачають буття останньої іпостасі.

3.3. Третя іпостась

Поклавши в основу свого вчення догмат про нероздільну Трійцю, ранньохристиянські богослови підкреслювали, що кожна з трьох її іпостасей має сама в собі мету свого буття. Повною мірою це стосується й Духа Святого, який згідно з Нікео-Константинопольським Символом віри сходить від Отця. Дух прославляє Сина і говорить через пророків, виступає як наставник і як розрадник. Через Духа Бог входить у людську душу і, перебуваючи в людині, дарує їй знання про себе. Дух – це сила, яка, “подібно слову, існує іпостасно, живе, має свободу, сама по собі рухається, діяльна, завжди бажає доброго, в усякому бажанні має могутність, співрозмірна з хотінням, і не має ні початку, ні кінця” [176, с. 14].

3.3.1. ДУША І ДУХ. Ідея духовної субстанції була обґрунтована ще в античній філософії. Зокрема, вчення про Світову Душу як начало, що “здатне рухати саме себе”, постає як життя Космосу, тобто є причиною “змін усілякого руху речей” [334, с. 390-391], було розвинуто Платоном, щоб згодом знайти певне відображення в писаннях апологетів. Щоправда, “серед думок, що панували в апологетів, не було місця для вчення про Святого Духа, і якщо вони все-таки говорять про Нього, то в цьому треба вбачати тільки сліди впливу загальнохристиянської традиції, мало зрозумілої їм” [397, с. 10]. Так, ранні християни в євхаристичній молитві прославляли Творця всього через Сина його Ісуса Христа й через Святого Духа. Але питання сходження Духа та його благодаті розроблялося в східному християнстві менш активно, ніж христологічна проблематика.

Часом в апологетів проводилася думка, що через Духа до душі повертається подоба, а до плоті – образ Бога. Проте згадування про Духа зустрічаються у них переважно там, де вони наводять тринітарну формулу. Так, Юстин, який свого часу очолював генерацію апологетів, зазначав: “Ми знаємо, що Він (Христос – *І.М.*) Син самого істинного Бога, і ставимо Його на другому місці, а Духа пророчого – на третьому” [200, с. 42]. Дух в Юстина мало чим відрізнявся від Логоса, яким усе надихається. Афінагор підкреслював, що християни сповідують Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа Святого і визнають їх єдність у силі, але розрізняють у порядку [318, с. 23-24]. А Татіан вважав, що “спочатку Дух жив (у людині – *І.М.*) разом з душею, але потім залишив її, тому що вона не захотіла наслідувати йому”; ось чому Дух Божий перебуває не в усіх, а лише в тих деяких, що ведуть праведне життя [317, с. 151-152]. У той же час всепроникаючий Дух одухотворює світ.

Міркування про Духа характерні й для Климента, незважаючи на всю нечіткість положень його тріадології. Іноді він, подібно раннім апологетам, ідентифікує Святого Духа з Логосом і під образом



плоті говорить про Духа [221, с. 40]. Але частіше Климент все ж розрізняє Святого Духа й Логоса. При цьому його вчення про Духа має в основному сотеріологічний смисл: Дух посилається Богом, діє в душах і тілах святих, і дає нове народження в Христі.

Починаючи з Орігена, особливо відчутний вплив на святоотцівське вчення про Святого Духа справляє неоплатонічна концепція Світової Душі. Так, за Плотіном, Душа народжується від Ума, але за божественною гідністю вона нижча за нього. “Ум... народжує Душу”, яка, “з одного боку, тісно пов’язана з Умом, бере в ньому участь, його сприймає і ним наповнюється, а з другого – створює речі нижчого порядку і пов’язана з ними” [340, с. 133]. Згідно з Орігеном, Дух Святий походить від Отця через Сина. При цьому Оріген посилається на Євангеліє від Іоанна: “Усе через Нього (Сина – *І.М.*) постало” (Іоан. 1, 3), отже, і Святий Дух теж. Але Син є не тільки посередником в акті походження Святого Духа. Останній потребує Сина і для свого існування, і для того, щоб бути мудрим, розумним та ін. Всіма якостями він (Дух) володіє за причетністю до відповідних якостей Сина.

Виходячи з цього Оріген ставить Духа у підпорядковане становище стосовно Отця і Сина. Тут знову проявляється орігенівський субординаціонізм, вироблений під впливом неоплатонізму. “Сам Дух, – писав Оріген, – виник через Слово й мислиться як один з усіх, як нижче за Того, через кого вони виникли” [54, с. 373]. Дух є переходом до ідей і душ, створених через Сина. Завдяки дії Духу Святе Письмо є богонатхненною книгою. Щоправда, Оріген вважає, що стосовно іпостасі Святого Духа ніхто не може мати якесь припущення, окрім тих, хто знайомий із законом і пророками, хто сповідує віру в Христа. Але, підкреслює він, усі “благодіяння... подаються Отцем, і Сином, і Святим Духом, цією Трійцею, джерелом усякої святості” [311, с. 69].

На той час Плотін дає детальне обґрунтування вчення про Світову Душу, яке мало велике значення для християнської тріадології. Ця Душа розглядається мислителем як наступний за Нусом ступінь еманції, тобто третя початкова іпостась. Вона означає перехід від світу розумового чи ідеального до світу речовинного. Душа – Деміург (Творець) світу і всіх істот. Наша ж душа тотожна за природою божественній, проте після гріхопадіння вона поєднується з тілом.

Світова Душа, через яку Єдине здійснює перехід від множинного, є словом, енергією й образом Ума, з яким пов’язана як фізичне тепло, що поширюється від вогню й разом з тим залишається при ньому [340, с. 126]. Вона перебуває на межі двох світів – надчуттєвого, безкінечного й чуттєвого, кінечного, поєднуючи їх. Плотін ставить Ум вище Душі, уподібнюючи його Сонцю, її Місяцю і стверджуючи, що сама вона отримує світло від Сонця. Все ж, як сутність вищого порядку, вічна за своєю метафізичною природою, Душа теж належить до ідеального світу.

Думки Плотіна особливо близькі каппадокійцям, які значною мірою прилучалися до платонізму через його редакцію у вченні Орігена. Так, Василій Великий зазначав, що “загальні властивості створіння не можуть бути приписані Духу Святому; властиве Духу не може бути приписане тварі”, з чого робиться висновок, що “Дух не тварне”, він “сила освячуюча, самосутня, самобутня, самостійна” [74, с. 179, 181].

Варто також порівняти тлумачення функцій Душі в лікополітанця й Духа у глави каппадокійського “гуртка”. Плотін пише: “Яким чином велика Душа дає життя всьому Всесвіту й кожній істоті зокрема, зрозуміти це наша душа може, лише ставши гідною такого споглядання, зрікшись усякої спокуси тими речами, якими ще зваблюються інші душі, внутрішньо зосередившись із такою енергією й повнотою, щоб у її свідомість не вторгалось і не тривожило її не тільки тіло з усіма рухами, що відбуваються в ньому, але й ніщо оточуюче, щоб для неї все змовкло: і земля, і море, і повітря, і саме величне небо. І в такому стані душа хай уявить собі, як усе це застигло, змертво неперушне Децо ніби звідкись іззовні пронизується, наповнюється повсюди Душею, яка поширюється, освітлює цю нежиттєву масу подібно тому, як промені сонця просвічують темну хмару, позолочуючи її краї” [340, с. 124].

В уривку “Про Духа”, який приписується Василію Великому, простежується майже тотожне за змістом цитування Плотіна: “Що стосується способу подавання і того, як Дух буває в усіх і в кожному окремо,



хай розглядає це Ум, який гідний такого розгляду і звільнився від єретичної спокуси... І нехай підступає в безмовному стані. А безмовними нехай будуть не тільки тіло, що його облягає, й тілесне хвилювання, але й усе навколишнє: небо, земля, море і всі розумні істоти. І нехай уявляє собі, що все сповнене Духом, що Дух звідусіль у них упродовжується, ніби втікаючи, вливаючись, проникаючи і просвітлюючи все” [397, с. 523]. Щоправда, деякі дослідники вважають, що цей уривок не належить Василю. Та як би там не було, він показує, що “в другій половині четвертого століття ідеї неоплатонічні й християнські так тісно перепліталися між собою, що для звичайного читача важко вже було розрізнити, де знаходиться філософська спекуляція, а де лежить християнська релігія” [397, с. 529]. До того ж перефразування вище наведеного тексту дає й Августин: “Якщо в кому змовкне хвилювання плоті, змовкнуть уявлення про землю, воду й повітря, змовкне й небо, змовкне й сама душа й вийде з себе... і заговорить Він Сам один – не через них, а прямо від себе”, той, “котрого любимо у створіннях Його; хай почуємо Його Самого” [1, с. 228-229].

На багато запозичень із “Еннеад” натрапляємо в книзі Василя Великого “Про Святого Духа. До святого Амфілохія, єпископа іконійського”, - наприклад, зауваження отця церкви, що Дух є “подавач життя” (ζωής χορηγός) [74, с. 265]. Плотін теж розглядає Душу як “подавача” (χορηγός) істинного життя: “Душа подає життя, і ми робимося через неї богами” [340, с. 125]. Цікаво, що східна церква включила цей термін у молитву “Царю Небесний”, називаючи третю іпостась “Скарб благих і життя Подавач”, коли з Духом пов’язуються ті ж функції, які у Плотіна пов’язані з Душею – подання життя й обожнення [279, с. 8]. Зрештою, і плотинівське найменування Бога “крайньою межею” чи “останньою метою” бажань [340, с. 303] зустрічається у Василя Великого, який зазначав, що від Духа – “перебування в Божові, уподібнення Богу, і крайня межа бажаного – обожнення” [74, с. 267].

Цю ж думку висловлює і Григорій Богослов. Щоправда, з даного питання у Григорія існують і розходження з пізньоантичним філософом. Так, Плотін називає Душу “енергією”, завдяки якій Ум “вивергає” життя. Але в іншому місті він іменує енергією і Ум, і навіть Благо – “зовсім не будучи енергією, Благо є все-таки енергія” [340, с. 190]. Суть думки мислителя полягала в тому, що Благо є деякою джерельною Першоенергією, тобто термін “енергія” в даному випадку вживається умовно, оскільки до Блага не можна прикласти навіть поняття “сутність”, не кажучи вже про інші визначення. Саме з цього Першоджерела Ум, за Плотіном, отримує “умну” енергію, а Душа – животворну. Григорій же піддає критиці тих, хто називає Духа Святого “енергією”: “Слід припустити, що Дух Святий є щонебудь або самостійне, або в іншому уявлюване; а перше ті, хто розуміє, називають *сутністю*, останнє ж – *приналежністю*. Тому, якщо Дух є принадлежність, Він буде дією (енергією – *І.М.*) Божою... і якщо Він дія, то, без сумніву, буде творимим, а не таким, що творить, і разом із творчістю припиниться. *Бо така всяка дія. Але як же Дух і діє* (1 Кор. 12, 11)... і творить усе, що властиве рухаючому, а не руху?” [105, с. 87-88]. Як бачимо, Григорій у цьому випадку говорить про енергії в їх протиставленні сутності, чого немає у Плотіна.

3.3.2. СХОДЖЕННЯ І ОДУХОТВОРЕННЯ. Велику увагу неоплатоніки й отці церкви приділяли питанню сходження духовного начала. Так, Плотін заявляв, що Душа є образом Ума, від якого вона отримує свою іпостась [340, с. 133]. Григорій Богослов, навпаки, зазначав, що деякі єретики, насамперед аріани, посилаючись на Євангеліє від Іоанна, стверджували про походження Святого Духа від Сина й робили висновок про тварність першого (“онук” Божий). Вони вважали, що в вислові “усе через Нього (Сина – *І.М.*) постало” (Іоан. 1, 3) слово “усе” стосується і Святого Духа. Тоді Дух поставатиме як створений. Але, підкреслює Григорій, “не просто сказано: “усе”, але “усе, що почало бути”... Тому доведи, що Дух мав начало буття, і потім віддавай Його Сину, і зараховуй до творинь... Син не творець Духа, як чогось Йому службового, але прославляється з Ним, як із рівночасним” [105, с. 92-93].

Таким чином, Святий Дух, як безначальний, сходиться від Отця, а не від Сина. Цікаво, що, полемізуючи з єретиками, Григорій не згадує імені Орігена, який першим витлумачив наведений євангельський вірш у тому ж розумінні, що й єретики, тобто відніс слово “усе” до Духа і зробив субординаційний висновок про нерівночасність Сина й Духа. Питання сходження Духа турбувало також Іоанна Дамаскіна, який зазначав: “Дух Божий не відлучений від Слова і проявляє Його силу... самостійну силу, що проходить від Отця, і в Слові спочиває, і Його проявляє” [176, с. 13-14].



У подібних висловлюваннях не слід вбачати лише термінологічні відмінності. Варто згадати, що розходження між східною й західною церковними ієрархіями виникли саме в добу Раннього Середньовіччя і посилились після додання останньою до догмата про сходження Святого Духа від Отця слова *filioque* (“і від Сина”), що, зрештою, й підштовхнуло церкву до розколу. Як бачимо, різниця полягає в тому, що, за вченням східних отців, Святий Дух одержує Свою іпостась саме від Отця. Цю думку Іоанн Дамаскін розвиває так: “Говоримо також, що Дух від Сина, але називаємо Його Духом Сина... І сповідуємо, що Він з’явився й передається нам через Сина” [176, с. 31].

Позиція отців церкви в тлумаченні третьої іпостасі ґрунтується на думці Плотіна про те, що нематеріальна, надпросторова й позачасова Душа одухотворює світ [341, с. 133-134]. Плотін часом визнає за Душею, як і іншими іпостасями, факт особистісного існування, теж називає її “єдиносутньою”, а не “подобосутньою”. Звичайно, повної тотожності між двома системами немає, оскільки в неоплатонізмі Єдине не знає Ума, Ум не знає Душі, а останній невідомий світ істот, що походять від неї, хоча причинний порядок речей чи Душа, яка оживлює Космос і утримує в собі субстанції людських душ, походить від Ума. Тому вона втрачає смисл існування поза зовнішнім світом, до якого прив’язана. Навпаки, в отців церкви Дух більш тісно поєднаний із іпостасями Трійці і має самостійне існування поза світом.

3.3.3. ТРІАДОЛОГІЯ І ТРИНІТАРИЗМ. При зовнішній схожості неоплатонічного й християнського вчень існують і відмінності в їх суті. Тому неоплатонічна тріада і християнська Трійця не тотожні одна другій. По-перше, на відміну від Трійці, між складовими неоплатонічної тріади нема рівності, оскільки за часом і досконалістю третя йде за другою, а друга – за першою. Три іпостасі Плотіна не тільки різні, але й нерівні [340, с. 124-129].

По-друге, особисті властивості і дії другої й третьої іпостасей у неоплатонізмі також суттєво відрізняються від уявлення про іпостасі в християнському вченні. В язичницькій філософії структура тріади вертикальна (субординаційна), за якою перше (Єдине) народжує друге (Ум), а те – третє (Світову Душу), тоді як у східній патристиці перша особа (Отець) народжує другу (Сина) і третю (Духа Святого). Тому якщо в неоплатонізмі третя іпостась безпосередньо належить тільки до другої і вже опосередкована – до першої, в християнстві і друга, і третя іпостасі належать безпосередньо до першої як до свого вічного джерела. Отже, неоплатонічна ієрархія буття нагадує погляди Арія про нерівночасність іпостасей Трійці, згідно з якими Син не існував одвічно, а був створений Отцем, тоді як Дух створений Сином, хоча прямої аналогії тут немає, а є лише тотожна ідея походження. Отже, в патристиці єднання іпостасей Трійці тісніше, ніж у неоплатонізмі. Бог тут постає в абсолютній цілісній повноті.

По-третє, існують відмінності у ставленні Божества до світу. Останній у християнстві суттєво відрізняється від світу неоплатоніків. Божественні особи в релігії одкровення мають життя незалежне, самодостатнє поза світом, створеним ними не за необхідністю, але єдино через Благість. Вони відокремлені від світу, стоять над ним, тобто пов’язані зі світом не так, як між собою. На відміну від пантеїстичної картини світу в неоплатонізмі, світ у християнській теології не витікає з божественної сутності, але вільно створений Богом, виведений із небуття.

По-четверте, в християнстві Бог Троїчний за своєю природою, а не в силу необхідності відкривати себе світу. Тому, якщо іпостасі абстрактної неоплатонічної тріади – безособистісні сутності, ступені діалектичного процесу, в сповідуваній християнами живій Трійці представлені три “особи” (іпостасі), тобто Бог у трьох особах. Як би далеко не заходили в своєму абстрагуванні християнські письменники, вони завжди визнавали, що Божеству цілком властива самосвідомість і самовизначення, всевідання і всемогутність. У неоплатонізмі ж відсутня концепція Бога-особистості. Його Бог – це далека від людини сила, що виступає по відношенню до неї зовнішньою, байдужою, навіть чужою стихією, зв’язок людини з якою – холодний, “юридичний”. Жодній іпостасі плотінової тріади неможливо з’явитися у світ, оскільки останній і без того є їх “з’явленням”.

Усе ж, незважаючи на розходження, триєдина божественна істота і там, і тут є Першопричиною всього та метою, до якої прагне людина, що намагається пізнати Бога, повернутися до нього, злитися з божественною природою.



Щоправда, для релігії потрібен був, з одного боку, живий Бог, що стоїть в іманентній близькості до створіння, а не такий, що безособистісно губиться в світі умовних явищ у пантеїстичному розумінні; а з другого боку, – самостійний і позасвітовий Творець, Промислитель, проте не віддалений від творіння непрохідною стіною теїстичної протилежності. У християнстві це вирішується в ученні про Бога як про моральну особистість, про самостійну божественну особу – Логоса і в ідеї про Логоса-Боголюдину. Цього не було в трактатах Плотіна.

Але в своєму коливанні пантеїзм часто наближався до деїзму, а то й теїзму. Тому розроблюване Плотіном учення про еманачію Єдиного, про перехід прихованої сутності Єдиного в інші форми настільки було співзвучне християнській доктрині Троїчності Божества (*Єдине-в-собі, єдність множинного, єдність змінюваного множинного*), що його субординаціонізм легко міг бути перероблений у координаціонізм, в учення про три “види” Єдиного, в яких воно себе розкриває. Варто було це божественне відокремити від світу, в який воно проникає, протиставити йому як самостійну істоту – і ми отримаємо теїзм, отримаємо єдиного Бога в християнському розумінні єдиногобожжя. При цьому зникає пантеїзм: онтологія відривається від космології і зводиться до чистої теології. Після цього навіть еманачія, що має у Плотіна пантеїстичний смисл, могла бути поставлена на службу християнській теології. Не вистачало тільки ідеї особистісного Абсолюту, який протистоїть світу, ідеї, в обґрунтуванні якої отцями церкви, власне, і полягала сутність світоглядної революції християнства.

Розділ 4

Неоплатонізм і патристика в діалозі систем: космологія і антропологія



На початку свого становлення античний світогляд, власне, не розрізняв божественне і природне, оскільки останнє теж розглядалося як вічне. Та згодом у давньогрецькій філософії стверджується думка, що суте (наявне, те, яке існує) не є однорідним. Його поділяють на субстанцію, що має існування в самій собі, і акциденцію, як тимчасову якість, що цілковито залежить від субстанції і споглядається в ній.

У платонізмі ще чіткіше проводиться розмежування світу на ідеальний, небесний (буття) і матеріальний, земний (небуття). Ця ідея була посилена в сакралізованій пізньоантичній філософії, де єдино реальним, вічним вважався світ вищий, потойбічний (духовний), тоді як чуттєвий світ, що існує в часі й просторі, – це ілюзія. Небесний час статичний, а земний – тече. Неоплатоніки беззастережно ототожнювали істинне (вище) буття з надприродним (Богом).

Ранньохристиянські автори виходили передусім із відображеного в платонічній традиції дуалізму двох світів. Тому умоспоглядуваному світові, що належить до божественної сфери, у них протиставляється світ чуттєвих явищ. Так, каппадокійці, незважаючи на розходження в деталях, поділяли все на позачасове й часове, нестворене (Бог) і створене, “тварне” (світ), що зумовлювало визнання подвійності наявного (активного й пасивного начал). У них тимчасовий світ чуттєвих речей сягає вище першого (“повітряного”) неба, яке уособлювали хмари, вище проміжної області світла. Він обмежувався другим (“зоряним”) небом, тобто небесною твердиною чи Царством Небесним, областю позачасового, але створеного (небесних сутностей). На третьому небі знаходиться рай чи “небесна земля”. Окрім того, виходячи з Писання, каппадокійці говорили про “лоно патріарха” чи “надра Авраама” як рай для великих страждальців і праведників, та пекло для грішників, яке не обов’язково має ототожнюватись із підземною країною.

Космологія отців формувалася під відчутним впливом неоплатонічних ідей. Так, відображений у Василія Великого поділ буття на божественне (інтелігібельне) й чуттєве ніби копіює плотинівський поділ Начала (Єдине – Ум – Душа). Василій зберігає і плотинівську форму відношення між цими градаціями сутого: відношення образу й прообразу, світла й відображення. Його позачасовий ангельський світ є образом і відображенням світу вічного й божественного, і водночас – прообразом світу часового. Те саме маємо у Плотіна, де Ум – образ і відображення Єдиного та прообраз Світової Душі.

Схожість простежується навіть у деталях: усі частини зображуваного Василієм Космосу охоплені “симпатією” чи “співрозмірністю” [72, с. 33]. Ця універсальна космічна симпатія служить у Василія, як і в неоплатоніків, онтологічною основою для виправдування практики культових дій. Тлумачення отцем земного світу, всі речі якого складаються з чотирьох традиційних для античної філософії стихій, перемішаних між собою, теж впливає з неоплатонізму.

Оскільки упорядкування матеріального в неоплатонізмі чи створення світу в християнстві розглядалися як результат дії божественного (сходження духовного вниз), на цій основі будувалася структура Космосу, що передбачала поєднання небесного й земного. Надалі в пізньоантичному синтезі була вироблена схема розвитку всієї різноманітності наявного з Єдиного, що включала моменти “перебування” (передіснування в Благові), “сходження” (виливання з Блага) і “повернення” (зворотного руху до Блага). Ця схема відображала єдність, котра сходить у множинність і знову повертається до самої



себе. Як це показано вище, вона більше характерна для системи Прокла, але зустрічається і в Плотіна. Останній, наприклад, позначає зв'язок Єдиного й Ума в термінах “спокій – рух – повернення” (στασις – κίνησις – ἐπιστροφή).

Цю схему потрійного руху в різних термінологічних варіантах використовують святі отці. Так, Василій Великий, тлумачачи слова апостола: “Все з Нього, через Нього і для Нього” (Рим. 11, 36) і відносячи їх до Бога-Сина, пише: “З Нього, волею Бога й Отця, причина буття істот. Ним всі істоти перебувають... А тому, звичайно, все повертається до Нього” [74, с. 242]. Пізніше, у своїх міркуваннях про зв'язок Творця і творіння, Діонісій Ареопагіт теж часто спирається на неоплатонічну схему: “Божественна пристрасть найбільше і проявляє себе безкінечною й безпочатковою, – ніби такою, що вічно обертається по колу ... що в вічному обертанні повертається до самототожності, постійно виступає з себе, залишається в собі і до себе повертається” [275, с. 45].

Дану ідею Діонісій розвиває також у вченні про Бога як джерело руху і спокою істот. Щоправда, в цьому питанні він розходився з Оригіном, котрий причиною руху вважав не Бога, а гріхопадіння тварного світу. Тому таємничий богослов зазначав: “Усі істоти, що володіють розумом, душею і тілом, набувають у Ньому (Благові – *Ι.Μ.*) спокою і руху, оскільки те, що переважає будь-який спокій і рух, промислительно стверджує кожного з них відповідно до його призначення (Логоса), надаючи йому відповідний рух” [275, с. 40]. Коментуючи думку автора “Ареопагітик”, Максим Сповідник говорить про зв'язок Творця і творіння в термінах “народження – рух – спокій (γένεσις – κίνησις – στασις)” [522, с. 1217]. При цьому в Максима “спокій” має дещо інший смисл, ніж у Діонісія (Бог – джерело постійності) й означає, подібно точці зору Плотіна, спокій божественних енергій, рух по колу, повернення до Начала.

Щоправда, якщо Плотін вважав, що творення стало неминучим через природу Ума й відповідні дії Душі, для християн світ постає з нічим не стримуваного вияву вільної волі, “хотіння” Бога. Неоплатоніки вбачали вищу мету людського життя в досягненні єдності двох космосів (“мікро-“ і “макро-“), а отці, вважаючи, що малий світ повністю занепав, висували на перший план відношення “верховне буття – людина”, котре проявлялося в ідеї Боголюдини. Язичники займалися переважно світом видимим, роблячи з неба бліде відображення землі, а з життя майбутнього – лише повторення нинішнього. Тому язичництво поставало як релігія тутешнього життя, а християнство – як релігія життя потойбічного.

Круговій схемі безкінечного руху неоплатонівського Універсуму отці церкви протиставляли хрестоподібну схему свого Космосу, в якій стикалися всі чотири частини Всесвіту і в якій вертикальний напрям символізував взаємодію небесного й земного, де друге тільки один раз повертається до першого, а горизонтальний – співвідношення між окремими проявами нижчого буття (щоправда, останнє тут, як і в неоплатонізмі, наближалось до небуття).

Водночас система неоплатонізму постає як динамічний пантеїзм і в багатьох своїх положеннях наближається до християнського теїстичного вчення. Тому, незважаючи на зазначені розходження, для космології й антропології як неоплатонізму, так і патристики, спільною була ідея співвідношення “небесне-земне” і сходження від духовного до матеріального, тобто, *рух духовного начала вниз*.

4.1. Ієрархія буття

4.1.1. СУТЕ Й НЕ-СУТЕ. Розмежування в пізньоантичній і ранньохристиянській філософії небесного й земного зумовлювало постановку питання про співвідношення вищого буття зі світом і людиною. Неоплатоніки розв'язували це питання, виходячи з ідей платонівського “Тімея” (Тім.), хоча інтерпретатори дещо по-іншому розуміли діалог, ніж його автор. Християни ж відкидали вчення про еманацию та вічне існування світу й відстоювали думку про його створення. При цьому вони будували свою космогонію на шести днях творіння. Водночас, наприклад, Василій Великий у своїх “Гоміліях на Шестиднев” опирається й на язичницькі вчення, причому головним авторитетом для нього теж є “неоплатонічно” прочитаний “Тімей”, хоча мислитель використовує насамперед ті платонічні положення, які можна узгодити з Писанням.



Творцем неба й землі, ідеального й чуттєвого світу, невидимого й видимого в патристиці є Бог як причинний порядок речей. Отці підкреслювали, що Бог творить світ через Логоса й керує ним як Промислитель. Причому він створив єдиною волею все, а не частину, не залишивши нічого демонам, яким ангели силою Ісуса в Святому Дусі заборонили діяти. Оскільки ж, вважали отці, Мойсей не входив у деталі творіння, його виклад доповнювали новою інтерпретацією.

Підсумовуючи їхні погляди, Іоанн Дамаскін підкреслював, що Бог, “за безмірним багатством Своєї благості, не потерпів, щоб Благо, тобто єство Його, перебувало одне, і ніхто не був причетним до Нього. Для цього Він створив, по-перше, розумні й небесні Сили, потім видимий і чуттєвий світ, нарешті, людину з розумного й чуттєвого єства. Таким чином, усе, створене Ним, за самим буттям бере участь у Його благості; тому що Він для всіх є буття, все в Ньому існує (Рим. 11, 36) не тільки тому, що Він привів усе з небуття в буття, але й тому, що сила Його зберігає і підтримує все, Ним створене” [176, с. 247].

Перші спроби систематизації християнської космології за допомогою тих філософських термінів, які не суперечать Писанню, і спростування тих, що не узгоджуються з ним (учення про природу й походження матерії, душі тощо), зустрічаються вже в апологетів. Так, Юстин, ще не маючи концепції творення Богом світу з нічого, залишається на позиціях платонізму, згідно з якими Бог-деміург лише оформляє заданий йому матеріал у відповідності з ідеями-зразками й одухотворює створений ним світ.

Близької позиції дотримувались александрійці. Так, у Климента Бог, згідно зі Святим Письмом, творить світ із нічого, але це “ніщо” тотожне платонівському небуттю ($\mu\eta\ \acute{o}\nu$), чи є безладдям, що його в акті творіння впорядковує, за “Тімеєм” (Tim.) Бог [222, с. 599]. Ще більше в сфері космології наближається до язичницьких учень Оріген. Визнаючи одвічність творіння, він учив про вічність матерії, що вважалося єрессю, відступництвом від ортодоксального християнства.

Та найбільший відгук у християнській літературі знайшла космологія Плотіна. Ми вже бачили, що останній розуміє матерію як принцип становлення ідей у просторово-часовому інобутті, називаючи її “сприймальницею”, “годувальницею” ідей. Вона, на його думку, не є субстанційною, це лише можливість буття: “Матерія не належить буттю, вона є воістину не-суте ($\mu\eta\ \acute{o}\nu$), що прагне до існування” [517, с. 157]. Словом, матерія в неоплатонізмі вічна, не створена. Але сама по собі вона є без’якісний субстрат, чиста можливість, не-суте, таке, що не існує, “ніщо”. Іноді ж Плотін розглядає її як таку, що “існує в можливості” [340, с. 67]. І саме це визначення запозичене у Платона, котрий характеризував небуття як “небуття, що існує” [333, с. 377], і виходив із цього при розгляді зв’язку понять буття й не-буття.

Особливо далеко в напрямку асиміляції неоплатонізму йде Григорій Ніський, який розглядає творення світу як “здійснення” умоглядного Богом [109, с. 9-10]. Утім, переважно він говорить про ідеї як про “начала” чи “сили” світобуття: “Безтілесним єством вироблені ці умоглядні начала буття тіл, тому що умоглядне єство виробляє умоглядні сили, а взаємне поєднання цих останніх спричинює до буття єство речовинне” [109, с. 175].

Надалі в східній патристиці загальноприйнятною стала думка про творіння з не-сутого. Так, вважає Григорій Богослов, “слід сказати про первісну речовину, яка явним чином створена з не-сутого” [105, с. 49]. Виступаючи проти ідеї безначальності матерії і форми, він розмежовує те, що існує в дійсності (трансцендентна сутність Бога), і те, що не існує (“ніщо”, з якого Бог створив світ). А в Григорія Ніського буття потрібне і включає сутність, сили (потенції) та енергії. На його думку, всі речі й “події” створені зразу, але тільки в потенційній формі логосів-насінин, з яких у свій час розвивається все, що відбувається.

Афанасій Александрійський теж під терміном “не-суте” розуміє не матерію, а саме її відсутність. “Всесвіт... не з готової речовини створений, тому що Бог не безсилий, але з нічого привів у буття Бог Словом (цей) Всесвіт, що раніше зовсім не існував” [36, с. 83]. У тому ж дусі розмірковує Іоанн Дамаскін: “Він (Бог – І. М.) приводить із небуття в буття і створює все без винятку” [176, с. 52]. Цю ж думку, опираючись на філософську термінологію, розвиває ще раніше Василій Великий. Матерія



в смислі пасивності (“перша матерія” Арістотеля), вважає він, не має дійсного існування, а матерія вже оформлена, як сукупність тілесних речей (“друга матерія” Арістотеля), походить від Бога, який позачасово творить світ. Отже, від Бога і “ніщо” походить.

Щоправда, інший мислитель, Боецій, учить у дусі Плотіна про еманацию, про “роздріблення” Верховного буття. Водночас він зазначає, що “одна справа вести нескінченне в часі життя, яке Платон приписував світові, а інша – бути всеохоплюючою наявністю нескінченного життя, що можливе лише для Божественного розуму” [56, с. 287].

За Плотіном, матерія стає реальною речовиною лише тоді, коли через неї “проходять” ті чи інші ідеї (логоси). Оскільки саме ідеям належить буття і його якості, матерія, взята сама по собі, не має ні буття, ні яких-небудь якостей, вона є “ніщо”. Зазначимо, що Василій Великий спростовує цю думку, зазначаючи, що якості входять до поняття буття [72, с. 15-16].

Отже, Плотін розуміє матерію як “ніщо”, а отці церкви схильні ототожнювати її з речовиною. Але при цьому “творіння з нічого” у філософа означало б творіння з матерії, тоді як у християнському богослов’ї “творіння з нічого” означає відсутність якої б то не було нествореної речовини, що передувала б акту творіння. З іншого боку, на думку отців церкви, “творіння з нічого” означає, що Бог спочатку творить “ніщо” (тотожне платонівському інобуттю), а вже потім із цього “ніщо” творить матерію разом із формою. Отже, “ніщо” вказує тут на безодню між Творцем і творінням у тому розумінні, що Бог – вічний і незмінний, а тварна природа, взята сама по собі, – плінна, немічна, смертна. Афанасій Александрійський писав про цю “нікчемність” створеного: “Все, що створене, анітрохи не подібне за своєю сутністю Творцю, але поза Ним, за благістю і бажанням Його створене Словом... Яка схожість між тим, що з нічого, і між Творцем, що з нічого приводить це в буття? Чи яка можлива подоба в Сутого з не-сутим, яке має вже той недолік, що колись не мало буття, і розміщене серед речей створених?” [37, 188-189].

Нарешті, західний учитель Августин Блаженний теж зазначає, що Бог створив світ з нічого. Підтримання буття світу є постійний процес творення його Богом знову. Тож якби творча сила Бога була припинена, світ одразу ж повернувся б у стан небуття. Сам світ обмежений у просторі, а його буття обмежене в часі. Час і простір існують лише у світі й зі світом; початок творіння світу є разом з тим і початок часу. Час є міра руху і зміни. Будь-яка річ займає своє місце у світовому порядку. Матерія також перебуває у складі цілого.

Таким чином, вважали отці, якщо ми вживаємо поняття “ніщо”, то Творцем цього “ніщо” також є Бог. Бог, зазначав Діонісій, “істинно й існує, і є істинна причина всякого буття... Буття всього полягає в бутті Божества”, яке є “перше начало і провина всякої істоти” [131, с. 8, 18, 32]. Коментуючи ці думки Псевдо-Діонісія, Максим Сповідник вважає, що Бог сам є Винуватцем (Причиною) й “нічого” (ніщо), бо все, як наслідок, впливає з нього; саме ж “ніщо” є відсутність (ετερησις), бо смисл його в тому, що воно є “ніщо” з наявного. Йдеться про те, створена чи не створена матерія (речовина вона чи ні). Водночас отці, по суті, узгоджують християнську й неоплатонічну точки зору.

Але, враховуючи те, що платоніки вважали матерію все ж нествореною, вічною, приписуючи Богові лише деміургічну роль, отці церкви саме цьому питанню надавали особливого значення. Так, Василій Великий зазначав, що дехто міркує, ніби “форма дана світу премудрістю Творця всіляких, а речовину Творець мав ззовні, і виник складний світ, який має матерію і сутність іншого начала, а обрис і образ отримав від Бога”. Проте, якщо матерія не створена, то вона рівнозначна Богу. “Але Бог... поклавши в Умі і, зібравшись привести в буття не-суге, разом і помислив, яким повинен бути світ, і створив матерію, відповідну формі світу” [72, с. 26-27].

Ряд цікавих філософських думок розвиває у своїй “космічній” концепції Ориген. Так, він підхоплює ідею одухотвореності небесних світил, яку започаткували Піфагор і Платон, Арістотель і стоїки, Філон і Плотін. У християнстві його попередниками були ранні апологети, які підкреслювали, що Бог створив невидимий світ, в якому виявилися непокірні ангели. Ті, хто зловживав волею, були скинуті (чи впали) з неба і не можуть повернутися назад. Це демони, які тягнуть людей до земного,



відвертають їх від Бога і є винуватцями гріхів і хвороб [317, с. 151-154; 318, с. 49-53]. Оріген же вчив, що сонце, місяць і зірки – це теж живі істоти, які повинні були мати буття до свого тілесного існування. Подібно до того, як ми, люди, огорнулися грубими й важкими тілами за попередні гріхи, так, можливо, і більша чи менша яскравість небесних світил залежить від їх попереднього життя [311, с. 83-86].

Усе це свідчить про те, що філософія Орігена – стоїчно забарвлений платонізм. Проте важко погодитися з думкою О. Лосєва, що стоїчний пантеїзм та натуралізм назавжди віддалили Орігена від неоплатонізму й не дозволили скористатися його діалектикою [440, с. 166]. Адже вплив неоплатонізму досить відчутний у вченні мислителя. Насамперед це стосується визнаного згодом неправославним учення про безперервний вияв творчої сили Божества, що приводить богослова до схвалення започаткованої Анаксіменом, стоїками та Плутархом ідеї безкінечного ряду світів, які змінюють один одного.

Всупереч ортодоксальному богослов'ю, Оріген вважав, що, оскільки Бог всемогутній і завжди може створити світ, і в силу того, що він, благий, хоче його створити, це означає, що він і творить його з нічого (*ex nihilo*). “Ми віримо, що як після зруйнування цього світу буде інший світ, так і до існування цього світу були інші світи” [311, с. 232]. До того ж Бог незмінний, а творіння завжди матимуть волю, що здатна схилити їх до добра чи зла. Тому і з цього погляду необхідність світів у майбутньому залишиться, і ряд світів повинен продовжуватись невизначений час. Співзвучну неоплатонізму ідею вічного творіння Оріген доповнює стоїчною ідеєю світових циклів та ідеєю про численні світи-еони (*αἰών*), що приходять і зникають (гинуть), замінюючись наступними. Це означало фактичне визнання вічності світобудови, вічного буття світу.

Таким чином, Оріген здійснює “еллінізацію” християнства, привносячи в свою філософію відтінок язичництва. Звичайно, використовуючи деякі платонічні концепції, він не був переконаним платоніком. Тому Порфирій з усією суворістю зазначав: “Слава його (Орігена – *I.M.*) широко розійшлась серед учителів цієї віри. Він був учнем Аммонія, який у наш час досяг успіхів у філософії; Аммоній увів його в науку й багато чого йому дав, але у виборі життєвого шляху Оріген звернув на дорогу, протилежну дорозі вчителя: пішов зовсім іншим шляхом... Оріген – еллін, вихований на еллінській науці, спіткнувся на цій варварській забобонності, розміняв на дрібниці й себе, і свої здібності до науки” [145, с. 215-216].

А пізніше Орігена вже за “еллінізм” критикували християнські отці Мефодій Олімпійський і Петро Александрійський, Єпіфаній Кіпрський і Феофіл Александрійський. Проте на Заході ним захоплювався Ієронім, а на Сході його послідовниками були Євсевій Кесарійський і Григорій Ніський, що перетлумачували вчення александрійця. Оріген залишається одним із найбільших ранньохристиянських богословів, який передбачив і передрік ледве не всі богословські проблеми на століття наперед. Його аргументами й порівняннями користувалися найправославніші отці церкви. І якщо не весь Оріген православний, то майже всі пізніші думки, санкціоновані церквою, беруть початок від нього. Тому саме його можна вважати батьком християнського богослов'я, що вперше виклав учення церкви в систематизованому вигляді.

Орігенівську ідею вічності світу певною мірою поєднував з есхатологічними й хіліастичними тенденціями Григорій Ніський. Водночас інший отець церкви, Григорій Богослов, виступав проти орігенівських ідей творіння матеріальних істот нижчими божествами, проти визнання залежності світу від зірок, а не Промислу. Адже, як зазначав згодом згідно з поглядами каппадокійця Псевдо-Діонісій, “не можна передбачати ніякої зміни у влаштуванні і рухові неба без волі Творця, який і дав йому буття, і зберігає, і є причиною його руху, який... усе створює і змінює” [132, с. 286]. Августин теж вважав, що визнання багатьох послідовних світів є пустою грою уяви, оскільки світ один.

4.1.2. ДОБРО І ЗЛО. З антиорігенівської традиції часом виходив і Максим Сповідник. Розвиваючи християнські уявлення про матерію, він підкреслював, що коли вважати матерію відносно не-сутим (*μή όν*), то зло слід визнати абсолютно не-сутим. Якщо Бог є надсутнісним, то межею буття, безсутнісною є матерія, яка називається і такою, що не існує, і такою, що існує в Богові, виникаючи завдяки його благості. Цим він заперечував Орігену, котрий давав принизливу оцінку матерії, відкинуту



пізніше отцями. Коментуючи думку Діонісія, що “зло ... значно далі, ніж саме не-суте, знаходиться від Блага” [275, с. 47], Максим теж наголошує на тому, що зло більш віддалене від Добра, ніж матерія (не-суте). Саме по собі зло є абсолютне ніщо (*παντα ού δέν όν*). У матерії ж зло наявне лише через нестачу добра. Під впливом ідей язичницького і християнського неоплатонізму Максим сприймає платонічну доктрину про зло як не-суте, але вважає, що воно не має субстанційного буття й не створене Богом.

На думку неоплатоніків, саме матерія, як найвіддаленіша від Блага, є джерелом зла. Плотін підкреслював, що результатом втілення ідей у матерії є зменшення (*ετερησιον*) Блага, і в цьому смислі матерія проявляє себе як зло. “Зло матерії – джерело немічі й пороку, вона – перше зло” [340, с. 39]. Матерія спотворює ідеї, тому останні “гинуть” у ній, переходячи з вічності в стан становлення. Плотін зазначає: “Ейдоси, ув’язнені в матерії, не тотожні тим, якими вони були самі по собі: вони вже є матеріалізована Душа, вони зіпсовані матерією і змішані з її природою... Матерія стає господаркою всього, що попадає в неї; вона псує його й руйнує, вкладаючи в нього свою власну, протилежну природу” [340, с. 33].

Думка про те, що все створене прагне до нікчемності, була не чужою і християнству. Сприйняття матерії як кайданів духу зумовлювало спочатку негативне ставлення прибічників християнства до дійсності. Етичний ідеал раннього християнства – “це ідеал “маленької людини”, що свідомо протиставляє себе і свою громаду тому, що панує у світі, – владі, багатству, прагненню до накопичення, честолюбству, благородному походженню” [236, с. 43]. Тому світ був ворожим громаді, в якій перебував віруючий.

Під впливом таких ідей був і Оріген, який поставив собі завдання розв’язати поряд із проблемою співвідношення незмінності Бога з творенням світу і проблему співвідношення Божого правосуддя з благистю і походженням зла у світі. У повній суперечності з подальшою церковною традицією і в згоді з неоплатонічною він вважав зло лише ослабленням божественної еманції у світі, причому це послаблення знищується силою Логоса, тому будь-яке творіння, зрештою, відновиться в первісній чистоті і врятується.

Максим Сповідник розвиває свою “теорію логосів” в іншому напрямку. Його вчення про творіння суттєво відрізняється від поглядів Орігена, які він піддає критиці. Якщо Оріген вважав причиною виникнення матеріального світу гріховний рух чистих духовних істот, то Максим “деміфологізував” його вчення про гріх як причину падіння істот із чисто духовного стану в матеріальність і позабожественну множинність. Максим виходив із того, що весь множинний Універсум, як і його рух, створений Богом. Першопричина руху тварного світу (і тут Максим наслідував Арістотеля) міститься в самому Богові: “Бог є початок і кінець будь-якого походження і руху істот” [522, с. 1 217]. Для Максима рух є одним із основних елементів творення, що виходить із божественної субстанції і реалізується в енергіях. При цьому божественні енергії Максим часто називає “логосами”, наслідуючи в цьому Псевдо-Діонісія. Саме останній писав: “Першообразами ми називаємо об’єднані в Богові й наявні в Ньому до свого втілення в бутті творчі ідеї (логоси – *Ι.Μ.*)” [275, с. 64].

Подібна переоцінка цінностей була значною мірою зумовлена тим, що відкидання ранніми християнами жорстокого світу змінилося на той час його визнанням. Надалі отці церкви опираються на дві ідеї Плотіна: а) зло є не-суте; б) зло є недолік чи позбавлення добра. При цьому наявність прямого зв’язку зла з матерією заперечується. Вже на думку Плотіна, зло не має сутності (оскільки всяка сутність створена Богом), не має буття, тому “зло, по суті, лише нестача Блага” [341, с. 72]. Таких же поглядів дотримувались отці. Так, Григорій Ніський підкреслював, що після втрати єдності з Богом Ум, “подібно кривому дзеркалу, залишає незображеними світлі риси Добра, відображає ж у собі потворність речовини. І, таким чином, здійснюється походження зла, утворюване вилученням прекрасного” [109, с. 118].

З цього приводу висловлював свої міркування і Псевдо-Діонісій: “Поширений вислів: “зло властиве матерії як такій” неправильний, оскільки матерії властива різноманітність форм, а тому й вона причетна красі світобудови... А, крім того, чому матерія – зло? Справді, якщо вона взагалі ніде і ніяк



не існує” [275, с. 55]. Згодом його коментатор Максим Сповідник писав, що “зло є позбавленням добра, як і незнання є позбавленням знання” [269, с. 201]. Відгук святоотцівського вчення про несубстанційність зла зустрічається в Ісаака Сиріна. Він вважає, що будь-яка природа чи субстанція, яка створена Богом, є добром. Навіть демони злі не за своєю природою чи субстанцією (адже Бог сотворив їх ангелами), а за своєю злою волею. Таким чином, зло не створене Богом, не має самостійного буття, не має субстанції, а є лише відпаданням від початкового добра, тобто зменшенням чи недостаткою добра. Нарешті, підбиваючи підсумки святоотцівських роздумів, Іоанн Дамаскін зазначав: “Зло не що інше, як відсутність добра і ухилення від природного до протилежного” [176, с. 285].

Неоплатоніки відверталися від цього світу, як і християни. Їм “інший світ видавався гідним ушанування” [367, с. 248]. Щоправда, для неоплатоніків це був світ ідей, а для християн – царство небесне. Але тенденція втечі від матерії і земного існувала як в язичництві, так і в християнстві. І все ж християнський містицизм не ставить до світу як до метафізичного зла. Його завдання полягає в зреченні не світу, як творіння Божого, а світу, як явлення, що в злі перебуває, не матерії, як такої, а пристрасті до матеріальних речей, тобто надання переваги матеріально-чуттєвому життю над життям духовно-розумним. Зло – не речі, а неправильне користування речами. Надалі християни вважають, що зло походить від зіпсованості тіла, від гріхопадіння.

Усе, що створене, підкреслювали отці, створене заради певної мети. Світ створений для людини, а людина – для пізнання і прославлення свого Творця, для вічного життя в союзі з Богом. Бог заради людини “підготував світ” [319, с. 34]. Таким чином, світ служить ніби засобом для здійснення людського призначення. Одночасно світ служить школою випробування для людини. Створена вільною, людина може реалізувати своє високе призначення, тільки довівши відповідною поведінкою в цьому світі свою відданість доброчесності.

Але якщо Бог не є джерелом зла, чому ж він все-таки допускає його присутність? Плотін знаходить своєрідне космічне виправдання зла. Так, відштовхуючись від ідеї Космосу як цілого, зло слід вважати навіть корисним для цілого. Ті, хто звинувачує Промисел в існуванні зла, нагадують, на думку Плотіна, людей, які, будучи необізнаними в мистецтві живопису, звинувачують художників у тому, що вони не завжди користуються однаково яскравими фарбами [341, с. 78]. Краса Космосу різноманітна, світ зітканий із суперечностей, і тому присутність зла є свого роду необхідністю. Так, якщо взяти, наприклад, драму, то вона стане далеко не кращою, коли з неї вилучити негативних персонажів. Адже саме від них драма отримує свою повноту.

Цілком у плотинівському дусі міркує з цього приводу Псевдо-Діонісій: “Якщо ж зло і є причиною загибелі сутого, то це зовсім не означає, що воно випадає з буття, оскільки зло було, є і буде праотцем усього сутого” [275, с. 48]. У той же час у цьому погляді немає ніякої суперечності з християнськими догматами: Діонісій вважає, що завдяки Промислу зло може мати і благі наслідки. Цій ідеї він дає оригінальне пояснення. Бог є такий надлишок благодаті, який допускає навіть власне заперечення (позбавлення). “У тому і полягає всепереважаюча велич і могутність Блага, що не тільки істоти, позбавлені його, але й саме позбавлення може стати цілком причетним до Блага”, тоді як зло існує “своєю причетністю до Блага, утверджуючись у бутті й надолужуючи позбавлення Блага можливістю стати цілком йому причетним” [275, с. 49-50].

Але більшого поширення в святоотцівській літературі набула концепція, за якої все, створене Богом, “вельми добре” (Бут. 1, 31), в позбавленні ж добра винуваті самі створіння, що допускають його через неправильне користування вільною волею. Уже у Плотіна причиною існування світу є божественна благість, тому він засуджував гностиків, які знецінювали світ. Ця ідея перейшла в християнське богослов'я і стала тут загально визнаною. Тому Василій Великий підкреслював, що “це блаженне ество, ця незбіднювана Благість, ця Доброта, люб'язна й багатопристрасна... ось хто створив спочатку небо й землю” [72, с. 7]. Отже, ми є творіннями благого Бога.

Ще раніше, в дусі платонізму, Оріген теж приписував творіння божественній благості: “Бог, благий за природою, бажав мати тих, кому б зробити благодіяння і хто б волів отримати Його благодіяння” [289, с. 301]. Проте різноманітність творінь, різний ступінь їхньої одухотвореності ніби суперечать



божественній благоді. Здається, Творець виявляється несправедливим. Оріген вважає, що ця різноманітність може мати підстави тільки в попередньому самовизначенні творінь: “Ця відмінність отримала свій початок не від волі чи рішення Творця, але від визначення власної свободи творінь” [311, с. 143]. Іншими словами, в тому випадку, коли “різноманітність не є первісний стан (ατασισ) творіння” [311, с. 144]. Отже, Бог, на думку Орігена, не є несправедливим.

Весь подальший розвиток цієї наївної теодицеї має платонівську основу, хоча автор апелює до Святого Письма: “Скорбота ж тоді велика буде, якої не було від початку світу” (Мт. 24, 21); “Бо дні ті будуть таким лихом, якого не було від початку світу” (Мр. 13, 19); “Він нас вибрав перед заснуванням світу” (Ефес. 1, 4). “Творець” тут позначається словом “καταβολη”, а це, – зауважує Оріген, – “на грецькій мові означає швидше скидання, скинення вниз, а в деяких текстах – зведення всіх взагалі істот з вищого стану в нижчий” [311, с. 233].

Ідея створення світу з нічого в акті благої волі Творця поділяється всіма отцями, які на цій підставі підкреслювали, що у світі панує гармонія. Тому для Псевдо-Діонісія Ареопагіта беззаперечним є те, що найвище Божество за благістю своєю приводить до буття всі сутності речей, отже, “буття всього утримується в бутті Божества” [131, с. 18]. Згодом, посилаючись на “Ареопагітики”, Іоанн Дамаскін дійшов до висновку, що “первісне ім’я Бога є “ὁ Ἄγαθός” – Благий, оскільки не можна сказати про Бога, що в Ньому спочатку буття, а потім Благість”, отже, будучи Благим, він вивів нас “із небуття в буття” [176, с. 32, 37].

Причиною створення світу Максим Сповідник, під впливом платонізму, теж визнає благість Божу: “Вседозволений Бог вивів творіння з небуття в буття не тому, щоб вони у чому-небудь мали потребу, але щоб, згідно зі своєю сприйнятливістю, причащалися до Його блаженства й насолоджувалися” [269, с. 220]. Бог уявляється Максиму “благим і премудрим як самосуца Любов (αυτοαγαθότης)” [152, с. 46], що відповідало погляду Платона. На думку Максима, таємничим промінням благоді Божої, творчими і промислительними “логосами” [152, с. 112] увесь створений світ підтримується в бутті й діяльності.

Водночас Максим відштовхується від загальноотцівського визначення зла, як позбавлення добра, позбавлення ж буває після того, як щось малося чи після володіння ним, і лише за спрямуванням волі. І Адам виявився в злі, порушивши заповідь Божу. Таким чином, за словами Іоанна Дамаскіна, котрий наближається до цього висновку, “все добре через Нього (Бога – *Ι.Μ.*) робиться добрим і якою мірою віддаляється від Нього волею, а не місцем, такою мірою впадає в зло” [176, с. 286]. Систематизатор християнського богослов’я вважав, що Спаситель створив диявола як доброго, розумного, світлого ангела, але той “самовільно відступив від природної досконалості і впав у темряву зла” [176, с. 286].

Щоправда, при таких схожостях позицій існують і суттєві відмінності між неоплатоніками й отцями церкви в розумінні самої природи божественної благоді. Як уже зазначалося, світ у неоплатонізмі – не творіння вищого Бога, Єдиного, а еманція власної сутності світу, яка здійснюється не за волею Божества, а згідно з необхідним законом природи. Пояснюючи походження множинного світу з Єдиного, Плотін іноді користується терміном “витікання” (“απορρεω”), вважаючи, що, завдяки своїй повноті й невичерпності, божественна природа Єдиного ніби кипить життям і переливається через край [340, с. 137-138]. Але все ж частіше він уживає термін “виступ”, “сходження” (“τροόδος”), латинський еквівалент якого – *emanatio* – і означає “сходження”, “витікання”.

Звичайно, “витікання” з Єдиного – лише образ, оскільки Плотін порівнює Єдине з весною, що наповнює водою ріки, з корінням, яке подає вологу гілкам і листкам. І все ж саме цей образ, як одну з основних ознак пантеїзму, запозичували християнські автори. Наприклад, Псевдо-Діонісій теж зображує творення як “благі сходження поза межі єдності”, як “прояв пристрасті: простої, саморухомої, самодіючої, передіснуючої в Благові, такої, що з Блага виливається на все суще і знову до Блага повертається” [275, с. 45].



Проте в міркуваннях Плотіна про надлишок, достаток, виливання творчої благоді отці церкви вбачали також вказівку на деяку мимовільність творіння, яка з позицій Книги Буття (“і сказав Бог”), звичайно, уявляється неприйнятною, оскільки не відповідає уявленням про Бога як про особистість. “І тому, – зазначав Василій Великий, – хоча визнавали Бога Причиною світу, але причиною мимовільною, як тіло буває причиною тіні, а сяюче – сяяння ... пророк, поправляючи цю помилкову думку, вжив слова з особливою точністю, сказавши: “Напочатку Бог створив”. Бог був для світу не цим одним – Причиною буття, але *створив* як Благий – корисне, як Премудрий – найпрекрасніше, як Могутній – найвеличніше” [72, с. 14].

Подібні думки висловлює і Григорій Богослов: “Не насмілюємося іменувати це перевиливанням благоді, як осмілюся назвати один з філософствуючих еллінів (Плотін. Еннеади, V 2, 1 – *І.М.*), який, любомудруючи про першого і другого винуватця, ясно висловився – “як чаша ллється через край”. Не насмілюємося через побоювання, щоб не ввести мимовільного народження і якби природного і нестримного вихоплювання, що найменше погоджується з поняттями про Божество” [105, с. 43-44].

Щоправда, як вважав Іоане Петріці, християнське вчення про створення світу Богом (“Отчою причиною”) з нічого не суперечить вченню про еманацию світу з Єдиного, їх можна узгодити, розуміючи під “творінням з нічого” еманацию матерії з Єдиного [327, с. 186]. І це не порушує ієрархію буття.

4.1.3. СТРУКТУРА БУТТЯ. У неоплатонізмі боги, ідеї – першообрази і крайнє вираження певних сторін буття. Світ переходить у своє інобуття за допомогою Світової Душі, яка оживлює Космос і розташовує все відповідно до ієрархії буття. Проте, як уже зазначалося, разом із Ямвліхом неоплатонізм втрачає чисто філософську спрямованість, відкриваючи двері містагогії, теургії, оракулам, тобто елементам, які відсутні у Плотіна. Тому умоспоглядальний світ пізнього неоплатонізму залишається плотинівським лише в тому розумінні, що він існує в троїчній формі і тим самим співвідноситься з трьома іпостасями: Єдиним, Умом і Душею. Але якщо у Плотіна іпостасі безпосередньо співвідносилися з людським розумом, пізні неоплатоніки розмножили проміжні елементи до безкінечності і зробили висновки, що кожний із цих елементів потрібний. Умноження тріад створило порядок зменшеної універсальності, в якому кожна наступна тріада є окремим вираженням більш універсальної попередньої тріади. Кожна з цих тріад є потрібним членом “перебування”, “сходження” й “повернення”.

Твори “Про богів” Саллюстія, “Про містерії” Ямвліха та “Платонівська теологія” Прокла на основі алегоричного тлумачення міфів показують, що ієрархія божественних Умів, яка є причиною загальної гармонії, існує для них у вигляді тріад. У цій ієрархії нижчі чини підпорядковуються вищим, які в міру можливого передають першим властиве їм “ведення” і благість. Прокл остаточно систематизував ієрархію умоспоглядальних істот. Всяка реальність, як і сам рух Умів, існує, на його погляд, у трьох видах. Ангельський світ має три рівні ієрархії, кожен з яких включає три члени. Вони відповідають іпостасям Ума, Душі й Космосу і, подібно до них, вишиковуються в ієрархію відповідно до універсальності, що зменшується.

На вершині ієрархічної онтології неоплатонізму, замість платонівських ідей, перебуває трансцендентна монада, Єдине, Абсолют. Далі йдуть, спадаючи від ідеальних до менш ідеальних монад, три чини понадсвітових богів, що означають початок буття, умозбагненого (ідей, першообразів) і життя. Вони ніколи не сходять з небесного світу і не мають ніяких зв'язків зі світом зовнішнім. Нижче – чотири чини “космічних” богів: а) ті, що творять світ (Зевс, Посейдон, Гефест); б) ті, що оживлюють світ (Деметра, Гера, Артеміда); в) ті, що приводять усе в гармонію (Аполлон, Афродіта, Гермес); г) ті, що оберігають світ (Гестія, Афіна, Арес). Причому кожний чин богів відповідає чину ієрархії ідеального. За богами йдуть демони. А на самісінькому низу – абсолютна краса Першоєдиного в найослабленішому стані втілюється в земних реаліях. Так, “міфологічний Олімп зробився тотожним з умоосягненим світом александрійської філософії” [347, с. 113].

Неоплатоніки вірили, що боги й демони володіють буттям незалежно від умоспоглядального світу. Причому, зло походить і не від богів, і не від демонів, бо останні теж від богів отримують свою силу, є їхніми слугами й діють згідно з їхньою волею. Їх сутність не матеріальна, кожний чин демонів



(як і богів) має свій образ і свої ознаки. Щоправда, неоплатонізм так і не зміг створити єдиний культ богів. “Ніколи в історії ми не зустрічаємо повного їх зібрання” [13, с. 31].

У християнстві Оріген і Євагрій першими вчили, що відбитком структури божественних ідей – нестворених енергій – є структура тварного світу. Та особливо суттєве значення неоплатонічне вчення про ієрархічну структуру буття мало для “Ареопагітик”, де вплив пізньоантичної філософії виявляється найяскравішим і де язичницька демонологія трансформується в християнську ангелологію, а міфологія – в містику. Таємничий автор до логічного кінця доводить синтез християнського світобачення з теоретичною думкою неоплатонізму.

У вченні про небесний і земний світ Діонісій беззастережно наслідує тріадичну систему Прокла. Вищим началом у цього отця виступає Свята Трійця, яка випромінюється у вигляді світлових (буттєвих) еманцій. Від Трійці, “за благістю, витікають для всього сутого життя і всі блага життя” [328, с. 13]. Навколо неї по концентрованих колах розташовується світ різних за ступенем досконалості архангелів і ангелів. Через посередництво останніх божественна сила передається згори вниз із послідовно зменшуваною енергією всім видам буття, аж до повного згасання божественного світла в мороці й небутті матерії. Як геніальний живописець, Діонісій сміливо, широкими мазками накреслює яскраву картину християнського Універсуму, побудованого за ієрархічним принципом як у його горішній, небесній (духовній), так і в долішній, земній (церковно-соціальной) сферах.

Небесна ієрархія (невидимий, надчуттєвий ангельський світ) виступає посередницею між надсутим Богом і видимим світом. Вона систематизована й розділена за неоплатонічним принципом, відповідно до досконалості небесних істот, на три тріади, тобто на три потрібні чини (ступені) безплотних істот. Першу, найбільш близьку до Бога тріаду, становлять Серафими, Херувими і Престоли, найбільш повно причетні до божественного світла, краси і єдності. Друга тріада – Панування, Сили і Власті – причетна до Божества вже через посередництво першої тріади. Нарешті, Начальства, Архангели й Ангели становлять третю тріаду, найбільш близьку до земного світу і причетну до Божества через посередництво першої і другої тріад [131, с. 24].

Цей порядок є незмінним, тому перехід з однієї сфери до іншої неможливий. “По установленню ж Божому і наслідуванню Богу для кожної нижчої істоти вища істота є началом освітлення, оскільки через вище нижчому передаються промені світла Божественного” [131, с. 51]. Самі імена ангельських чинів взяті Діонісієм з Біблії, але в уявленні про структуру ангельського світу, як і в зображенні його діяльності, відчувається значний вплив Ямвліха і Прокла.

Особливо суттєве наслідування Діонісія Проклу простежується в розумінні поняття “осягнений” і “осягаючий”. Розумовий акт осягнення є не чим іншим, як “поверненням” даного ієрархічного порядку до попереднього. Цей вищий порядок передає нижчим Умам богоначальне осягання, знання. Вищий порядок для нижчого – це те, що повинне бути пізнане; для нижчого порядку пізнати попередній порядок – означає пізнати Бога. Таким чином, умоосягнений світ постає у вигляді подвійного ряду пізнаваних і пізнаючих Умів; один ряд тих, що поступово затемняються в міру віддалення від богоначальства, і зворотний ряд тих, що стають все більше ясновидячими в міру наближення до богоначальства. Ці два ряди можуть протиставлятися лише функційно. Даний порядок буде пізнаваний, якщо він розглядається як об’єкт споглядання наступного порядку, “чи то влади, чи то начальства” (Кол. 1, 16). Таким чином, той же порядок є пізнавальним щодо попереднього порядку.

Умоспоглядальний світ Прокла відповідає світу Діонісія, незважаючи на те, що останній використовував не тільки дані філософії, але й дані одкровення. І Прокл, і Діонісій приписують ангельському світу передачу божественних таємниць чи посвячення, таємноведення. Три види ієрархічної діяльності (очищення, осягання, єднання) відзначені і в Прокла, і в Діонісія. Передача Умами небесних повелінь виправдовує їхню назву “вісників” (ангелів) і носіїв Одкровення. Звичайно ж, Діонісій хотів показати умоглядний світ таким же багатим, яким він постає в неоплатоніків. Тому він включив у своє богослов’я всі розряди небесних сил, що згадуються в Писанні й Переказі Церкви, упорядкувавши їх за принципами філософів-язичників.



Оскільки “понадсвітові Уми”, вважає Діонісій, незчисленні, принцип ієрархічності створює серед них благоуладок, благочиння. Ідея незліченності належних до ангельського чину взята з Писання. Діонісій нагадує [131, с. 57], що пророк Даниїл говорить про “тисячу тисяч” і “тьму тем” ангелів (Дан. 7, 10), – це ж підтверджує Одкровення Іоанна (Одкр. 5, 11). Послання до Євреїв говорить про “безліч ангелів” (Євр. 12, 22), а сам Спаситель наголошує, що Отець міг би прислати йому на допомогу більше 12 легіонів ангелів (Мт. 26, 53). Але ніде в Священному Писанні всі ангельські сили не подані в чіткій ієрархічній послідовності.

Щоправда, вже Григорієм Богословом перераховуються “Ангели, Архангели, Престоли, Панування, Начала, Власті, Світлості, Сходження, розумні Сили чи Уми, природи чисті..., що безперервно звеселяються навколо Першої Причини” [105, с. 40]. Проте він не обґрунтовує їх певний порядок і систему взаємовідносин. Не внесли нічого нового у висвітлення цього питання і Григорій Ніський та Іоанн Златоуст. Зате Іоанн Дамаскін повністю визнає класифікацію Діонісія, його “дев’ять небесних сутностей”, їх розмежування на “три потрібних ступені” [176, с. 56]. Авторитет Дамаскіна сприяв широкому визнанню в християнстві системи ангелології Діонісія.

Псевдо-Діонісій розробляє також християнську “соціологію”, тобто проблематику людської спільноти, прийняту як церква (вчення про церковну ієрархію), котрою він доповнює космологію неоплатонізму (вчення про небесну ієрархію) і породжене нею вчення про символ. Для Діонісія небесна (ангельська) ієрархія з її трьома чинами, кожен з яких ділиться на три підчини, повторюється в ієрархії земній (церковній), котра відтворює істину в неясних відбитках, віддалено схожих на зразки, символи – “найсвятіша наша ієрархія утворена за подобою понадсвітових небесних чинів, і неречові чини представлені в різних речових образах і уподібнювальних зображеннях” [131, с. 3].

У церковній ієрархії “Ареопагітики” розрізняють три потрібних кола: а) священні дії чи таїнства (хрещення, євхаристія, миропомазання), які є ключовими “чинами” в цій ієрархії, оскільки вони служать для з’єднання незрівнянних і нероз’єднуваних величин – небесного й земного; б) священні чини як “образи дій” (єпископи, пресвітери, диякони; в) нижчі чини (ченці, миряни, оглашені). Через останній ступінь ієрархії, тобто паству, Дух Святий виходить у світ, опосідає душі людей, моделює їхній менталітет, вчинки, світовідчуття, взаємини, їхню різнобічну діяльність – усе те, що разом становить їхню культуру, яка формується, таким чином, за образом і подобою Бога. При цьому “кожен повинен перебувати в чині свого служіння” [133, с. 253]. Все це було ніби освяченням соціальної структури середньовічного суспільства.

Завдяки даній ієрархії церква постає як структура, безпосередньо наділена відбитками невидимої благочинності, а значить, найбільш наближена до престолу. “А наше священноначальство ми бачимо сповненим ... різноманітних чуттєвих символів, за допомогою яких ми, у властивій нам мірі, священноначально підносимось до однообразного обожнювання, до Бога і Божественної доброчесності” [328, с. 12]. Главою церковної і пов’язаної з нею небесної ієрархії є Логос, який через Боговтілення з’єднав рід людський з Богом. Своїми стражданнями і хресною смертю він викупив людей від диявола і поклав початок нашому обожненню. Отже, існувати – означає мати хоча б якусь причетність до Логоса.

4.1.4. ГОРИШНЄ Й ДОЛІШНЄ. Отці церкви активно використовували ідеї платонізму й неоплатонізму для закладення філософсько-світоглядного фундаменту християнської теології. При цьому автор “Ареопагітик” ніби віддаляється від креаціонізму в бік пантеїзму, надто зближує Бога і природу, Творця і творіння. Бог у нього постає як “початок і основа всього видимого і невидимого благовлаштування” [328, с. 161]. У дусі неоплатонізму богослов зводить фізичну природу до простої видимості, коли про неї не можна сказати нічого, як і про Єдине Плотіна. Причому в “космізмі” Діонісія навіть наявні елементи субординаційності. Тому при еманации від ієрархії до ієрархії абсолютний архетип у нього поступово втрачає міру своєї святості, а вже внизу вона ледве не знеособлюється. Як видно на прикладі Діонісія, вчення Плотіна отці “включили як один із провідних структурних елементів до християнської картини світу” [171, с. 22].



Водночас своїм ученням про “нероздільності Божественного розділення”, про те, що Бог перебуває всецілим і неподільним у кожній силі, яка йде ззовні, Діонісій послаблює неоплатонічне вчення про еманациї – часткові і зменшені сходження з божественного Першоначала. Тому Діонісій відкриває нову епоху в теології і виступає батьком візантійського богослов’я. Опираючись на неоплатонічну онтологію і космологію, за якими Божество та існуючий завдяки йому Космос уявляються у вигляді низхідної ієрархії небесних сил, грандіозна релігійно-філософська система “Ареопагітик” поєднує античну традицію з християнством. Як і в язичницькому неоплатонізмі, Ареопагітова схема християнської культури теж включається в ієрархічно структуровану світобудову при двох поверхах (горішньому й долішньому). Завдяки цьому відношення між Богом і світом встановлюється за допомогою входження в ієрархічний порядок буття. Бог виявляється присутнім у світі через свої сили й енергії, через результат творіння. Це творіння світу і промисливецьку діяльність Бог проявляє в осяюванні, яке йде від нього до вищих чинів, а від тих – до середніх і т.д. Таким чином, християнське вчення про безперервний прояв творчої сили Божества вибудовувалося на основі ідеї проходження світла через ряд сутностей у неоплатонічній системі.

Порівняння Єдиного (Отця) з сонцем або джерелом часто зустрічаються в патристиці, хоча іноді з критичним коментарем. У цьому відношенні характерна думка Григорія Богослова, який з позицій апофатики констатує неадекватність будь-яких образів і порівнянь у тріадології: “За прикладом інших уявляв я собі струмок, джерело й потік, і міркував: чи не мають схожості з одним – Отець, з другим – Син, а з третім – Дух Святий? Адже струмок, джерело й потік не розділені часом і співперебування їх безперервне, хоча й здається, що вони розділені трьома властивостями. Але побоявся, по-перше, того, щоб не допустити в Божестві якої-небудь течії, що ніколи не зупиняється; по-друге, щоб такою подобою не ввести і числової єдності. Бо струмок, джерело і потік по відношенню до числа складають одне, різні ж тільки в способі уявлення. Брав знову до розгляду сонце, промінь і світло. Але й тут побоювання, щоб у простій природі не уявити якої-небудь складності, що спостерігається в сонці і в тому, що від сонця; по-третє, щоб, приписавши сутність Отцю, не позбавити самостійності інші Особи, і не зробити їх силами Божими, які в Отці існують, але не самостійні. Тому що і промінь, і світло суть не сонце, а деякі сонячні виливання і суттєві якості сонця” [105, с. 107-108]. Проте критичність щодо термінології неоплатонізму не завадила Григорію наслідувати суті вчення пізніх платоніків.

Тему початку світу піднімає також Ісаак Сирін, який говорить, що “в перший день створено дев’ять духовних природ у мовчанні і одна природа Словом; і це – світло” [191, с. 78]. Подібна думка узгоджується з ідеями таких церковних авторитетів, як Василій Великий, а пізніше – Іоанн Дамаскін, на думку яких ангельський світ створений у перший день, і саме він мається на увазі під “небом” у першому вірші Книги Буття. Стосовно уявлень про божественне світло, то вони найглибше обґрунтовані в “Ареопагітиках”, за якими сходження божественного на земне здійснюється через еманацию (витікання) з Бога небесного світу (світу ангелів, що складається з трьох чинів, котрі зменшуються за своєю світлоносністю) і світу тілесного (де в мороці матеріального небуття божественне світло остаточно гасне).

4.1.5. ПЕРЕДІСНУВАННЯ СВІТУ. Віддання святими отцями данини ідеям неоплатонічного еманатизму простежується і в їх міркуваннях про передіснування світу в Богові, які дуже нагадують плотинівські думки про ідеальний Космос. Так, Максим Сповідник вважає, що Бог містить у собі буття всього, що існує і коли-небудь повинне здійснитися. А Іоанн Дамаскін зазначав, що Бог “бачив усе раніше, ніж воно стане” (Дан. 13, 42), що він “від вічності уявляє все в Умі своєму”, і кожна річ отримує своє буття в “передвизначений час, внаслідок вічної Його, з хотінням з’єднаної думки, яка є передвизначенням, образом і порядком дій” [176, с. 33]. По суті, це є перефразування неоплатонічної думки про те, що світ постає як “наслідок необхідності реалізації творчих потенцій вищих сутностей”, тому “в цілому він – прекрасний” [341, с. 69].

Висновки Плотіна стосовно джерела земної краси – Першообразної краси Бога – Августин зіставляє з євангельськими образами. На його думку, Плотін вважає, що Провидіння “найвищого Бога, краса Якого незбагненна й невимовна для людини... поширюється до земних і нижчих предметів, і, наводячи як приклад красу маленьких квітів і листочків, стверджує, що все це, мабуть,



нікчемне і швидкоминуче, не могло б мати такої досконалості форм, якби не отримувало про-світлення звідти, де перебуває незбагненна й непорушна форма, що все утримує в собі. На це вказує і Господь Ісус, коли говорить: “Погляньте на польові лілеї, як зростають вони” (Мт. 6, 28)” [6, с. 130].

Для Августина світ, як витвір небесного художника, є прекрасним. При цьому, вважає він, відмінність божественного Творця від земного художника полягає в тому, що в першого творіння повністю відповідає задуму, а в другого – лише наближається до нього. Отже, й живопис та скульптура, як вияви творчості земних митців, є не тільки “несправжніми”, але й зумовлюють ідолопоклоніння [6, с. 45-54, 205-207], тобто поклоніння “тварі” замість Творця, про що йшла мова вище.

Отці церкви виходили з того, що краса в природі й людині визначається лише присутністю тієї чи іншої частини божественного Духа. Тому прекрасним є лише те, що пронизане Духом, кайданами якого є матерія. У цьому зв'язку Максим Сповідник підкреслював, що багатоманітність тварного світу є образом Святої Трійці: на основі буття сутого ми переконуємося в тому, що “є” дійсно Сутий Бог (Отець); на основі вічності видів сутого пізнаємо всю утримуючу Самосуту Премудрість (Сина); на основі руху видів досягаєм виконуюче суте Самосуте Життя (Святого Духа).

Зрештою, Душа віддаляється від Бога і стає причиною існування людини, що викликало до життя відповідне вчення про душу.

4.2. Психічна антропологія

На всіх етапах свого розвитку християнство приділяло особливо велику увагу духовному началу в людині, яке за своєю природою й функціями уявлялося суттєво відмінним від начала тілесного. Питання субстанційності й неречовинності душі, її походження, падіння, перебування в тілі, властивостей і здібностей розглядає *психічна* (від грецьк. ψυχή – “душа”) *антропологія*.

4.2.1. БЕЗСМЕРТЯ ДУШІ. Однією з основних ідей психічної антропології є ідея безсмертя й майбутньої долі душі, ідея, котра, зрештою, поряд з моральним аспектом, була тим чинником, що забезпечив перемогу християнства. Спочатку античному суспільству була невідома ідея безсмертя душі. Щоправда, вже для грецької міфології характерні уявлення про Тартар, де душі померлих перебувають у стані, близькому до сну, і, позбавлені сили, блукають, як тіні. Але лише для небагатьох душ героїв, блаженних і праведників виявляється доступним Елізіум, так само, як душам небагатьох злочинців загрожували покарання ерінній. У цілому ж масі простого народу потойбічне життя уявлялося в загальних рисах.

Уперше на античному ґрунті про майбутнє життя голосно заговорили орфіки, під впливом релігії яких невизначене царство тіней починає набувати більшої чіткості. Ще рішучіший крок до визнання безсмертя душі зробили платоніки. Їх близькі до християнства уявлення про потойбічне життя зумовлювались основним поглядом на Бога, на ідеальний світ, що відображав від себе копію у вигляді земного світу, проникнутого вічним божественним началом, котре залишало цей світ у міру його розпаду.

Починаючи з Платона, безсмертя душі визнають майже всі філософські школи. Так, пантеїзм стоїків зумовлював їх погляд на людину як на частину світу, одухотворену частиною Світової Душі, розуму, що сходить від Бога. Стоїки виходили з того, що душа людини має божественне походження, що в Логосі людина поєднується з Богом, сама стає Богом. У III ст. н.е. віра в безсмертя набуває загального поширення в імперії. Антична філософія невинно наближає язичництво до християнства. “З третього століття від н.Х. можна й античне язичництво називати релігією потойбічного життя, іншого світу” [13, с. 29].

Згодом у неоплатонізмі помітні майже християнські уявлення про безсмертя душі. Оскільки, на думку церковних авторів, “спіритуалізм александрійських філософів виключно був копією християнства”, він розглядався богословами як результат впливу останнього [347, с. 91]. Насправді ж вплив мав зворотний напрямок. Неоплатонічна концепція опирається не на християнську, а на глибоку античну



філософську традицію. За вченням неоплатоніків, душа є субстанцією, відмінною від Божества, але не абсолютно відокремленою. Навпаки, вона стикається з ним усіма сторонами своєї природи. Як частина надсвітової душі, вона з'єднана з Деміургом, а уявою – з демонами, геніями, героями і всіма посередницькими істотами, через які життя і світло переходять від світу божественного у світ видимий. Силою чистого мислення (споглядання) душа входить у союз з Умом як вмістилищем світу розумного, а вже через екстаз з'єднується з Єдиним. Тому сам термін “духовність” у неоплатонізмі був констатацією перемоги духу над тілом.

Звичайно, неоплатоніки, як і неопіфагорійці, мали відповідне уявлення про теологічну догматику в християнстві. Але при цьому неоплатонізм цілком самостійно став “чистим спіритуалізмом, релігією потойбічного життя” [13, с. 79-80]. Якщо в неоплатонізмі індивідуальні душі є складовими частинами Світової Душі, яка еманує з Ума, в християнстві людські душі походять від Бога-Отця через дію Святого Духа. Щоправда, згодом у своїх міркуваннях отці церкви теж опиралися на вікову античну традицію.

Уже апологети, під впливом платонізму, розрізняють природу складових людини: “Безсмертна душа живе в смертному житті” [317, с. 18]. На безсмерті й божественній гідності душі акцентує увагу Юстин, який зазначає, що “душа божественна і безсмертна, і є частиною того верховного Ума” [200, с. 140]. Але, вважаючи, що безсмертя є даром Бога, Юстин відкидає думку, що душа безсмертна сама по собі.

Надалі в своїх теоретичних розробках отці особливо активно використовують ідеї неоплатонічного спіритуалізму. Так, з точки зору Августина, душа – безсмертна, нематеріальна субстанція, а не проста властивість тіла. Підсумовуючи погляди отців на це питання, Іоанн Дамаскін зазначав, що душа є “жива, проста, безтілесна, тілесними очима за своєю природою невидима, безсмертна, розумом і умом осяяна, безвидна – така, що діє через посередництво органічного тіла і повідомляє йому життя, зростання, почуття й силу народження” [176, с. 92].

4.2.2. ПЕРЕДІСНУВАННЯ ДУШ. В античній філософії ідея безсмертя була пов'язана з думкою про передіснування душ, яку розвивали Емпедокл, Піфагор, неопіфагорійці, Плутарх, Філон. Найповніше її обґрунтували Платон і Плотін. Саме неоплатонічне вчення про передіснування нематеріальних душ (духів) Оріген розробляє далі у вигляді вчення про вічний круговорот душ.

Душу до відпадання Оріген називає Умом, дотримуючись тим самим неоплатонічного розмежування Ума й Душі. Причому це розмежування він намагається обґрунтувати словами апостола Павла, вважаючи в них протиставлення душевної й духовної (“умної”) природи: “Якщо душевна людина не сприймає того, що від Духа Божого, й, остільки, оскільки вона є душевною людиною, (вона) навіть не може сприймати розуміння кращої природи, тобто природи божественної, то, можливо, з цієї причини Павло і з'єднує, сполучає зі Святим Духом більше Ум, ніж Душу, бажаючи найочевиднішим чином навчити нас тому, яким саме є те, що ним ми можемо осягати вже те, “котре від Духа”, тобто “духовне”. Думаю, що саме цей орган осягнення духовного показує й апостол, коли говорить: “Буду молитися духом, і буду молитися й умом, співатиму духом і співатиму й умом” (1 Кор. 14, 15). Не говорить: “Буду молитися душею”, але – “духом і умом”, і не говорить: “буду співати душею”, але – “буду співати духом і умом” [311, с. 133].

По суті, Оріген тут дає неоплатонічну інтерпретацію думки апостола Павла, бо останній протиставляє ум і дух, а Оріген – ум і душу. Щоправда, хоча александриєць не уточнює свої думки про передіснування душі, але має на увазі все-таки передіснування індивідуальне, а не в складі універсальної душі, як це простежується у Плотіна.

Ідеї Орігена розвивав **Євагрій Понтійський** (346-399), в основу вчення якого була покладена думка про первісне існування всіх творінь як рівних і однаково досконалих “умів” (νοές), що споглядають божественну сутність. При цьому наявність різноманітних творінь і тілесно-матеріального життя людини пояснювались як результат вільного самовизначення й “падіння” цих творінь. Але церква відкинула платонічне вчення про передіснування душ, а Оріген та його учні Євагрій і **Дідім Сліпець** (313-398) були засуджені на помісному Константинопольському соборі 553 р., представники якого прагнули протидіяти тому, що ченці схилиються до чистого, платонічного спіритуалізму.



Звичайно, в оцінці душі у платоніків і отців церкви були не тільки схожості, але й відмінності. Для Платона істинна природа душі – це та, яка була до її зв'язку з тілом: “Щоб дізнатися, яка душа насправді, треба розглядати її не в стані розтління, в якому вона перебуває через спілкування з тілом і різним іншим злом, як спостерігаємо ми це зараз, а такою, якою вона буває в своєму чистому вигляді” [333, с. 443]. А для такого християнського мислителя, як Григорій Ніський, істинна природа душі – це образ Божий, ще не затьмарений гріхопадінням прабатьків, проте пов'язаний із деякою первісною “райською” тілесністю. У цьому плані погляд Григорія відмінний не тільки від платонічної традиції, але й від традиційного погляду західного богослов'я, де “первісною є природна людина” (тваринна природа), до якої потім долучається духовне начало. Натомість у Григорія первісним є “образ Божий”, з яким у результаті гріхопадіння поєднується “природна людина”. Отже, образ Божий – це істинна природа, а тваринна природа є наслідком гріхопадіння.

Відображену Орігеном платонівську ідею передіснування душ критикував Максим Сповідник. Антропологічній проблематиці присвячений його твір “Ambigua”, де складні для сприйняття місця у творах Григорія Ніського Максим інтерпретує в православному, антиорігенівському дусі. Так, VII розділ його твору присвячений тлумаченню вислову “ми, будучи частиною Божества і виникнувши зверху...” з 14-го “Слова” каппадокійця. Орігеністи розуміли ці слова як підтвердження ідеї вічного походження душ і наступного їх падіння в матерію. На думку ж Максима, смисл фрази полягає в тому, що Бог вміщує в собі “логоси” всіх істот, відповідно до яких у передвизначені часи він творить самі ці істоти. Дані логоси і є тими частинками Бога, про які говорить Григорій. Цікаво, що, піддаючи критиці платонічну ідею передіснування душ, Максим, зрештою, також опирається на платонізм, оскільки його “логоси” є не що інше, як ідеї, властиві божественному Уму.

4.2.3. ПАДІННЯ ДУШ. Вже у Платона передіснування душ пов'язане з ідеєю їх досвітового падіння. Мислитель, як відомо, зазначає, що, відпадаючи від споглядання Бога, душі “втрачають крила” і, падаючи на землю, оповиваються в чуттєві тіла. Людині, як “образу величного Бога”, була надана свобода волі, що містить у собі не тільки можливість блаженної любові до Творця, але й можливість відпадення від Бога, пізнання зла.

Своє вчення про досвітове падіння душ Оріген переносить у християнську догматику. У нього, як і в Платона, духовні істоти, що були спочатку ідеями та силами, “збурились”, ухиляються від первісного блаженства. При цьому процес відпадення від Бога Оріген зображує як перетворення тварних умів на душі, котрі, в свою чергу, вже отримали потребу в “грубих і міцних тілах” [311, с. 285]. Суперечливість поглядів мислителя виявляється в тому, що християнське вчення про гріхопадіння він з'єднує з традиційною язичницькою ієрархією й еманациєю Космосу, яка переходить від чистого вогню і Духа до поступового охолодження в злих духах темряви.

Першим таке етимологічне значення слова “псюхе” (ψυχή) подає Арістотель: “Ті, хто називає душу холодом, стверджують, що душа отримує свою назву від “дихання” чи “охолодження” (αψυχή) [30, с. 379]. Маючи на увазі цю етимологію, Оріген пише: “Чи не названа душа (ψυχή) душею, тому що вона охолоджена до запопадливості праведних і до участі в божественному вогні?” [311, с. 135-136].

Як бачимо, душами Оріген вважає лише духів, які охололи, проте знову прагнуть знайти первісне тепло і світло. Тобто, для Орігена все багатство тварного світу є результат спотворення, деградації природ духовних. Міркуючи з приводу поняття тварного буття, Оріген проводить демаркаційну лінію між спорідненою з Богом областю духовного і світом психоматеріальним, а не між істотою, божественною за своєю природою, і істотами, створеними з “не-сутого”. Його Бог – це насамперед Бог “духів”, а не Бог “якої-небудь плоті”.

Оріген, як і Плотін, вважає, що єднання з вищою істотою вимагало максимального напруження, на яке духи виявилися нездатними, тому при ослабленні цього напруження вони відпали від Бога, віддалилися від божественного споглядання і звернулися до гіршого, в результаті чого позбулися божественної любові і стали душами. Відпадення було викликане неправильним вибором, зробленим вільною волею душ: вони віддали перевагу творінню перед Творцем, що й символізувалося актом гріхопадіння. Внаслідок цього матеріальний світ постає як засіб виховання духів, що впали.



Відповідно до позиції Плотіна Оріген запитує: “Чи не тому ця субстанція (душа – *I.M.*) недосконала, що вона відпала від досконалості?” [311, с. 133].

Віддаляючись від Бога, створені ним душі зробились або ангелами, або душами людей чи демонами, і огорнулися в більш-менш тонкі тіла. Тобто, на знак покарання душі відіслані в матерію (людські тіла), де вони й перебувають певний час ніби у “виховному будинку”. Душі людей вступають у тіла, як стверджував Платон, у хвилину народження з якогось іншого місця, де вони існували від самого акту творення. Ум і Душа в Орігена відрізняються одне від одного так, як і в Плотіна. Причому коли Ум збочує з праведного шляху, він стає Душею, а остання, живучи добродібно, стає Умом.

Орігенівське уявлення про передіснування й постійне втілення душ поширювалося в деяких монастирях до VII ст. Тому, “паралельно з чернецькими захопленнями монофізитським спиритуалізмом, той же спиритуалізм чисто язичницький (неоплатонічний) вилучався деякими чернецькими течіями і з Орігена й доповнювався відомостями, розповсюдженими в неоплатоніків” [202, с. 355]. Проти них виступив Максим Сповідник, який зазначав, що слід говорити не про передіснування, а про співіснування душі й тіла. Душу людина отримує одночасно з тілом у момент зачаття, проте вона дається безпосередньо Богом, а не передається батьками. Тому душі не можуть не бути співвідносними з тілами. Отже, душа, на думку Максима, походить не з матерії, а дається через вдихання життя, за волею Бога, незбагненним способом, відомим лише Творцю.

Не визнаючи платонівський варіант досвітового падіння душ, церква, проте, у своєму вченні про гріхопадіння використовує окремі платонівські ідеї. Так, виходячи з подвійності людської природи, неоплатоніки визначили людську душу тим безсмертним, вічним началом, яке впливало з природи самого Бога (Душа була безпосередньою еманцією божественної істоти), а тому дивилися на тимчасове земне життя як на випробування душі, ув'язненої в нікчемному тілі. Усе земне життя, таким чином, розглядалося як стан віддалення від Бога, що стало наслідком відпадіння Душі від нього і призвело до ув'язнення її в тілі з усіма сумними наслідками такого ув'язнення. Отже, в основі погляду платоніків лежать близькі до християнських “ідеї падіння і гріховності” [13, с. 80].

4.2.4. ВТІЛЕННЯ ДУШ. Первісна людина, на думку отців, спочатку насолоджувалась деревом життя, тобто божественною Красою і Премудрістю. Оскільки зло було відсутнє, життя людини становило лише добро й було “єдинообразним”. Саме цей термін зустрічається вже у Платона і Плотіна. Надалі, завдяки свободі волі, душа віддалилася від Бога. Ідею Платона про свободу волі (діалог “Федр”, *Phaedr.*) запозичує Юстин, який вважає, що причиною появи гріховного (тобто гріхопадіння), смертного потомства є з'єднання божественного з людським.

Під визначальним впливом ідей платонізму, неоплатонізму та орігенізму формувався філософський світогляд Григорія Ніського, найбільш оригінальною частиною вчення якого є антропологія. У ній він виходить не з ідеї індивіда, а з ідеї людства як органічного цілого, деякої “колективної особистості”, чия сутність полягає в інтелекті (“плеромі”). І хоча ерудований мислитель остерігався робити остаточні пантеїстичні висновки зі своєї концепції, а, входячи в містику, висував ідею розмежування сфер філософії та богослов'я, проте він формулює близьку до платонізму думку про те, що немає ніякого самостійного існування зла поза вільною волею творинь. “Зло тому отримало в нас початок, що ми не захотіли залишатися в незнанні зла. Тому-то й наказано було прабабкам не набувати пізнання ні про добро, ні про те, що протилежне йому, але, віддаляючись від пізнання як добра, так і зла, насолоджуватись чистим, незмішаним і непричетним до зла благом” [115, с. 348].

Проте зло все ж здійснилося через гріхопадіння: розум, подібно викривленому дзеркалу, перестав адекватно відображати красу Першообразу і попав під владу похоті й гніву, над якими він покликаний був панувати. Душа віддалилася від споглядання божественної Краси, “приліпилася” до речовинного. Так відбувся розрив її “єднання з Прекрасним” [109, с. 119]. Саме у віддаленні від Бога як джерела життя “збіднюється благословіння” й людська природа виявляється приреченою на страждання і тління. Душа “спадає, захоплена важкістю тіла, в пристрасті земні, в гнів і страх, журбу і задоволення, милосердя і жорстокість, надію і пам'ять, боязкість і відважність, любов і ненависть, і в усі інші протилежні між собою дії” [114, с. 308-309]. Іншими словами, гріх – це те, що суперечить волі Бога.



Філософський розум Григорія не задовольнявся частковостями, тому він намагався охопити все християнське вчення в його цілісності. Теоретик, а не практик, каппадокієць прагнув до філософського осмислення догматичного змісту християнства, а не його переробки. Сповнений таких намірів, він розглядав філософію як допоміжний засіб до умоспоглядання.

Під впливом неоплатонізму перебував і західний учитель церкви Августин, який, проте, у питанні походження людських душ коливався між традукціонізмом (ідеєю передачі батьками душі з тілом) і креаціонізмом (ідеєю творення душ новонароджених). А Максим Сповідник, тлумачачи гріхопадіння через призму гносеології, розглядає його переважно як розпад первісної єдності. На його думку, призначення людини полягало в тому, щоб з'єднати множину в єдності свого знання і все це об'єднати в Богові, співвіднести з ним. Але людина зробила протилежне, розсіявши навіть те, що вже було в єдності, і відвернулася від пізнання Бога до пізнання речей. Тому зло є "недостача природної енергії, неправильний рух її, коли вільна воля розумних істот рухається мимо істинної мети – Бога... Людина відірвалася від Бога, довірилася речовині, яка сама по собі – небуття" [152, с. 62, 64].

Отже, "розчинюючись у множині, людина впритул підійшла до небуття. І незмінне почало рухатися в напрямку до занепакої природи, щоб її відтворити" [196, с. 66]. Так відбувається Боготвілення, що з'єднує людську природу з Божеством. Це воз'єднання Максим називає "обоженням".

Стосовно гріхопадіння прабатьків, то воно порушує первісне блаженне єднання людини з Богом. У "Питаннях-відповідях до Фалассія" Максим дає ще одну філософську інтерпретацію гріхопадіння. Дерево пізнання добра і зла є видиме творіння, що "пропонує знання добра, будучи духовним, і зла, будучи сприйняте тілесно" [266, с. 39]. Чуттєво вкусивши від цього дерева, людина пізнала зло, яке її "наповнило пристрасним пізнанням (γνώσεως) чуттєвого буття (των αίσθητων)" [266, с. 37]. Намагаючись пізнати це буття лише почуттями, людина посилює в собі невідання Бога, що є причиною існуючого, а сама стверджується в насолоді чуттєвим буттям.

Згідно з відомою неоплатонічною тезою, що зло – лише нестача добра, Ісаак Сирін наголошує, що в природі немає зла. "Я визнаю за істину те, що розум наш і без посередництва святих Ангелів може сам собою, не навчаючись, збуджуватись до добра, а ось пізнання зла без посередництва демонів не сприймають почуття... Бо добре народжене в природі, а зло – ні" [170, с. 81]. Ісаак вважав, що природа людини не втратила своєї доброї суті в результаті гріхопадіння, проте стала доступною впливу демонів. Нарешті, згідно з попередньою святоотцівською традицією, Іоанн Дамаскін підкреслює, що зло є "дещо випадкове", тобто "гріх", а останній – "винахід вільної волі диявола" [176, с. 285].

У подальшому помітний ще значніший вплив ідей платонізму на патристичну антропологію. Так, Платон говорить, що душа, падаючи на землю, з'єднується з тілом і створює з ним смертну істоту [331, с. 438]. Але тут, на землі, людина згадує про небо, про первісну оселю наших душ. Саме від Платона запозичене оригенівське вчення про те, що відмінність між душами і взагалі живими істотами походить не від Бога, а лише від свободи самих істот. Ориген повторює думку Платона про те, що у своєму земному житті людина відтворює пам'ять про краще, попереднє життя. Отже, і для філософа, і для богослова знання є не що інше, як пригадування (ἀναμνήσις). Щоправда, церква відкинула платонівське вчення про знання як пригадування, але роздуми отців про земне буття душі все ж близькі до платонівських.

4.2.5. ПРИРОДА ДУШІ. Чи не найважливішою передумовою християнської антропології періоду класичної патристики став платонічний погляд на природу людської душі. Так, на думку Плотіна, у складі душі є такі компоненти: а) організуюча (пластична) частина, яка управляє функціями тіла; б) відчущуюча; в) пристрасна, що породжує "бажання – гнів і все те, що нечисте, що тягне її (душу – *I.M.*) до землі" [340, с. 150]; г) розум, який у свою чергу поділяється на власне розум (дискурсивне мислення) і чистий ум (= дух). Цей погляд знайшов відображення в християнській літературі, оскільки спочатку отці церкви, наслідуючи вченню Платона про дуалізм матеріального й духовного, розглядали природу людини як дихотомічну (тіло й душа). Надалі вони частіше дотримуються трихотомічного поділу людини, що включає відчуття, розум (λόγος) і ум (νοῦς) і узгоджується з думкою апостола Павла про наявність у людині плотського, душевного та духовного. Це ж відповідало поглядам Плотіна про тріадичну природу людини (тіло, душа, дух). Відповідно до цих думок Євагрій Понтійський виділяв у людині "пристрасть", "шаленство" й "ум".



Григорій Ніський і Немесій Емеський, ще більше наближаючись до неоплатонічної класифікації, вбачали в людині п'ять начал – від простих органічних функцій до трансцендентних актів: а) тіло (σώμα); б) життєве начало (ζωον) – бажання, прагнення, відчуття; в) душа (ψυχή) – уявлення (φαντασία), пам'ять, погляди, міркування, розум (λόγος), воля; г) ум (νοῦς) – чиста думка (νόησις), споглядання (θεώρις); ґ) божественне начало (θεῖον) – любов (έρως), екстаз (εκστασις). Власне, душа тут, як і в неоплатонізмі, виступає одним із п'яти принципів, що постулюють життєві процеси. У цьому зв'язку Григорій Ніський зазначає: “У немовляти спочатку проявляється рослинна й живильна сила душі, потім – чуттєва і, нарешті, починає просвітлюватися розумна сила” [109, с. 201]. Згодом у тому ж дусі міркував Максим Сповідник: “З душевних сил одна живильна, друга – уявляюча і спонукаюча, інша, нарешті, розумна й мисляча” [269, с. 20].

Подібні думки отців прямо впливають із їх неоплатонічного джерела. Розділяючи чистий Ум і розум, Плотін наслідує Арістотелю, який вважав, що існує дві частини душі – “наділена судженням і позбавлена його”, тому “за допомогою однієї ми споглядаємо такі сутності, чиї начала не можуть бути іншими (тобто змінюватись), друга та, за допомогою якої ми розуміємо те, чиї начала можуть бути і такими, й іншими” [33, с. 172]. На думку Плотіна, чистий ум можна тільки умовно вважати таким, що належить душі, бо “він і наш, і не наш”, і якщо “дискурсивне мислення завжди знаходиться в нашому розпорядженні, духом ми іноді керуємось, а іноді – ні” [340, с. 142].

Чистий ум є власне божественною частиною душі, за посередництвом якої вона може відчувати ідеальний світ, спілкуватися з Богом. Чистому уму властиві простота, єдність і спокій, тобто відсутність дискурсивної діяльності. Це ніби інтелектуальна енергія, зосереджена в собі. Цитуючи фразу з “Федра” (Phaedr.): “Душа людини голову свою ховає в небесах”, Плотін пояснює, що ця голова і є чистий Ум. До нього душа повинна постійно підноситись, не піддаючись почуттям і “фантомам уяви”. Слід “увійти” в чистий Ум, ніби в якесь внутрішнє святилище, і, зрікшись усього, в повному спокої чекати милості Божої.

Таким чином, під впливом Платона, Арістотеля і Плотіна отці церкви розмежовували вищу, розумну душу (πνεῦμα, νοῦς), і нижчу, нерозумну (ψυχή), до яких Григорій Ніський додавав ще й “пристрасті”. “Визнаючи подвійність людської природи, християнство цікавилось тільки тією її стороною, якій передвизначалось життя вічне, його душею, духовними функціями людини” [13, с. 60], тоді як плотське принижувалось. У діалозі “Про душу і воскресіння, або Макринія”, написаному під впливом “Федона” (Phaed.) Платона, Григорій Ніський підкреслював, що образом Божим у людині є розум, а почування і пристрасті “походять ззовні” і є наслідком зв'язку душі з тваринним світом, “пристрастю до насолоди, задоволеннями” [112, с. 236]. Як і Климент, Григорій вважав, що пристрасті прив'язують душу до тіла і віддаляють її від Бога.

4.2.6. ДУША Й ПРИСТРАСТІ. Тотожна з Божеством за природою, душа наша через тіло з'єднана зі злом. Саме пристрасті живляться нерозумною частиною душі і шкодять діяльності розуму. Але пристрасті, чужі природі людини, у випадку підпорядкування розуму можуть сприяти доброчесності. Словом, саме чесноти мають вгамувати пристрасті. Ілюструючи цю схему, Григорій Ніський майже дослівно відтворює образ із платонівського “Федра” (Phaedr.), де душа уподібнюється “з'єднаній силі парного запрягу й візничого” [110, с. 181].

Розвиваючи цю думку, отець церкви пише: “Якщо розум... здобуде панування над тим, що увійшло в нас ззовні... то жоден з подібних рухів (душі – *l.m.*) не буде нам сприяти в послуговуванні пороку, тому що страх спричинить у нас послух, гнів – мужність, приведення себе в безпеку та й прагнення пристрастей дасть нам божественне й чисте задоволення. Якщо ж розум кине вудила і подібно якомусь візничому, прив'язаному до колісниці, буде волочитися позаду неї, зваблюваний туди, куди понесе нерозумних запряжених коней, тоді прагнення перетворюються на пристрасті, як це можна бачити і в тварин” [112, с. 242].

Водночас, на думку іншого отця, Немесія Емеського (бл. 380-410), учення Плотіна про чистий ум мало привід звинуваченому в ересі Аполлінарію Лаодікійському (IV ст.) стверджувати, що Логос у Христі замінив собою людський ум. Прихованою причиною цієї ересі, вважає єпископ Емеський,



є плотинівське розмежування людської душі й ума, згідно з яким вони не збігаються. Такої ж точки зору дотримувалися й інші отці, зокрема Іоанн Дамаскін та Максим Сповідник. Перший, наприклад, підкреслював, що душа має “ум, не як що-небудь відмінне від неї, але як найчистішу частину самої себе” [176, с. 92].

Згадаймо, що Платон розглядав душу як субстанцію, а Арістотель заперечував субстанційність, вважаючи душу лише формою (ентелехією) тіла. Немесій Емеський, колишній платонік, що потім перейшов у християнство, стає на бік Платона проти Арістотеля. Еклектично поєднуючи різні філософські течії античності включно до неоплатонізму, які модифіковані в християнському дусі, цей єпископ зазначає, що саме Платон має погляди, які найбільш відповідають уявленням про безсмертя душі. У своїй праці “Про природу людини” Немесій пише: “Платон не бажає визнати, що творіння складається з душі й тіла, а вважає, що воно є сама душа, яка тільки користується тілом і ніби одягнута в нього... Платон... розглядає те, що в людині найчудовіше, і тим звертає нашу увагу на божественність однієї душі й турботу про неї..., щоб ми, повіривши, що ми самі – душа, наслідували лише блага душі – благочестя й чесноти, і знехтували пристрастями тілесними” [286, с. 69, 20-21]. Таким чином, відкидаючи арістотелівські уявлення про душу як ентелехію тіла, Немесій у своїй праці в неоплатонічному дусі пише про зв'язок душі з тілом, але в стоїчному дусі подає психологію афектів (пристрастей).

Думки Немесія, “освячені” авторитетним іменем Григорія Ніського, як представника спекулятивної філософії в патристиці, відіграли важливу роль у Середні віки. Зіставлення визначень душі в платонізмі з визначеннями Григорія й Немесія показують їхню велику схожість, що пояснюється християнізацією платонічної спадщини. Так, Платон говорить про душу як таку, що “користується тілом”, як про “саморухаюче начало, що рухає тіло”. Згодом Плотін визначатиме душу як істинну сутність, що існує сама по собі і є цілком досконалою щодо тіла. У тому ж напрямку міркує Немесій: “Душа є субстанція (сутність) самоцільна й безтілесна” [286, с. 55]. Григорій Ніський теж вважав, що душа “існує сама по собі як особливе єство, відмінне від тіла”, що “душа за природою одна, розумна й неречовинна, яка за допомогою почуттів з'єднана з природою речовинною” [112, с. 212; 109, с. 132].

Згідно з цим поглядом, апатія (безпристрасність) для Григорія – це не усунення, а благозастосування пристрастей унаслідок підпорядкування їх розуму. Фактично, це було відзвучком класичної концепції античної філософії, якої дотримується не один отець. Наприклад, Сінезій Кіренський також вважав, що розум повинен підпорядкувати собі пристрасті. Стоїчне розрізнення “намірів” і “пристрастей” використовує і Григорій Ніський.

Апатія, за Григорієм, є одночасно “поверненням” душі до самої себе, до своєї справжньої природи. Цей образ використовується ним у “Тлумаченні на Пісню Пісень”. Так, в неоплатонізмі “повернення” душі до себе означає усвідомлення того, що властиве душі за природою має значно більшу цінність, ніж те, що чуже їй. Цю ідею Плотін ілюструє порівнянням із статуєю, яку треба відскоблити й відполірувати [340, с. 24], і образ якої запозичує Григорій. Аналогічну думку, хоча й дещо іншими словами, формулює Августин Блаженний, який вважав, що коли душа спонукається до самопізнання, це означає, що вона повинна відсікти те, що приєдналося до неї. Адже її внутрішній світ вільний не тільки від чуттєвості, але й від чуттєвих уявлень.

Констатацією антагонізму духовної і тілесної природи людини характеризується антропологія Ісаака Сиріна, який вбачає цей антагонізм у словах апостола Павла: “Тіло бажає протинного духу, а дух протинного тілу, і супротивні вони одне одному” (Гал. 5, 17). Душа, вважає Ісаак, безпристрасна за своєю природою. Пристрасті ж увійшли до неї внаслідок гріхопадіння: “Якщо добродетель природним чином є здоров'я душі, то недугою душі будуть уже пристрасті, дещо випадкове, що ввійшло в природу душі” [191, с. 28].

Тут помітний зв'язок зі святоотцівською традицією, особливо з поглядами Григорія Ніського, котрий також вважав, що безтілесній за природою душі чужі пристрасті. На його думку, немає ніякої схожості за сутністю між простотою і невидимістю душі та тілом, оскільки “невидиме не одне й те ж з видимим” [112, с. 222]. Обплутана речовинними й земними пристрастями, душа страждає і перебуває



в напруженому стані. Тож Ісаак вважає пристрасті результатом прив'язаності душі до тіла й до світу, прив'язаності, яка виникла в результаті відпадання від Бога. Тільки там, де “пристрасті припиняють свій біг, там світ помер” [191, с. 22].

Природа душі, на думку богослова, настільки протилежна тілу, що не лише перша терпить шкоду, коли наслідую останнє, але й тіло знемагає, коли його “примушують стати поза своїм добробутом і наслідувати душу”, оскільки “те, що становить власність душі, то – смерть для тіла” [191, с. 28-29]. Джерело пристрастей полягає в тому, що душа “здружилася” з тваринним тілом, тобто з тим, що протилежне її безтілесній природі. У ті ж моменти, коли душа звільняється від турботи про речовинне й тілесне, коли її “рухи” відповідають її безтілесній природі, – “вона вся цілком цвіте Духом у рухах своїх і серед неба носить в незбагненному” [191, с. 30]. І на думку Іоанна Дамаскіна, “пристрасть є нерозумний (αλόγος) рух душі внаслідок думки про добро і зло” [170, с. 106].

Виходячи з цього Ісаак Сирін говорить про три стани душі: природний, надприродний і протиприродний. “Природний стан душі є знання Божих створінь, чуттєвих і розумових. Надприродний стан є збудження до споглядання надприродного Божества. Протиприродний же стан є рух душі в бентежних пристрастях” [191, с. 26].

Спадщина Ісаака Сиріна, одного з найбільших християнських діячів, до сьогодні не оцінена посправжньому ні в церковній, ні в світській літературі. Тим часом він є одним із найвідоміших містиків, одним із найглибших ранньохристиянських філософів. Щоправда, він не приділяв достатнього часу роздумам про природу Бога, котрий у його творах постає як істинне Буття, Першопричина й досконале Благо. Але, як один із послідовників Євагрія та Псевдо-Діонісія, він залишив своєрідну духовну спадщину, пронизану духом неоплатонізму. Щоправда, йому приписували схиляння до несторіанства, проте, живучи в середовищі останніх, він мав з ними конфлікти і не був їх правовірним послідовником. Ісаак дотримувався александрійського (алегоричного) методу екзегези, якій протистояла антиохійська христологія, що на ній ґрунтувалося несторіанство.

На думку отців церкви, душа, яку людина одержала від Бога, є його подобою й обдарована Творцем здатністю до безмежного вдосконалення, до добра, до істини, що свідчить про її довершеність. У глибині своєї душі людина має особливе побожне почуття, потяг до вічності, до пізнання Бога. І це ж прагнення до ідеального світу було вищим бажанням уже платоніків. Але останні вчили, що душа підлягає переселенню в різні істоти, залежно від своїх чуттєвих схильностей. Лише в міру очищення від останніх душа піднімається до зірок, а за повної чистоти – в свою надчуттєву батьківщину.

4.2.7. ПЕРЕРОДЖЕННЯ Й ВІДПЛАТА. Як необхідний висновок із вчення про гріховність і очищення в процесі переселення та набуття якостей добра, Платон обґрунтував поняття відплати. Згодом цю думку Плотін розвиває у вигляді загального закону вічної справедливості, що передбачає ув'язнення душі при переселеннях саме в ті тіла (тварин, низьких людей тощо), перебування в яких служило б відплатою за вчинені дії. Таким чином, заради майбутньої долі і згідно з законом відплати душа проходить випробування за принципом “рівне за рівне”. Характеризуючи ці піфагорійсько-платонівські уявлення про “метемпсихоз” (μετεμψυχωσις) (дослівно – “переодушевління”), Арістотель зазначав, що будь-яка душа може проникати в будь-яке тіло, про що йдеться в “піфагорійських міфах” [30, с. 384].

Подібно до інших отців Оріген попереджає, що йому чужі уявлення про метемпсихоз. “Душам ні в якому випадку не можна сприймати того, що стверджують деякі у своїй зайвій допитливості, а саме, що ніби душі доходять до такого занепаду, що, забувши про свою розумну природу й гідність, звальюються навіть до стану нерозумних тварин” [311, с. 92]. Проте Ієронім Стрідонтський у листі до Авіта, а імператор Юстиніан у посланні до патріарха Міни звинувачують Орігена саме в цьому вченні. Зокрема, Ієронім ніби-то зі слів Орігена зазначає, що душі “за велике недбальство й нерозумність можуть зробитися тваринами”, а Юстиніан на основі твердження Орігена підкреслює, що душа, яка відпала від добра, “сходить до ступеня тваринності” [311, с. 92-93].



Висловлюючи у своїй праці “Про влаштування людини” думку Орігена про падіння тварних умів, Григорій Ніський теж вважає, що з неї можна зробити висновок про переселення душ: “Душа, яка одного разу послизнулася в житті вищому, не зможе зупинитися ні на якому ступені пороку, але, за схильністю до пристрастей, із словесного стану перейде в безсловесний, а з нього дійде до нечутливості рослин, до нечутливого ж деяким чином близьке неодухотворене, а за цим іде те, що не має буття” [109, с. 195]. Саме такий висновок зробили за Орігена Ієронім та Юстиніан. Насамперед перший вважав, що Оріген припускав, ніби душі можуть деградувати так само, як це відбувається з ними в метемпсихозі піфагорійців. У результаті думка про метемпсихоз стала приписуватися самому александрійському богослову. Але у власних творах Орігена немає ніяких суджень, що давало б підстави стверджувати про підтримку ним даної ідеї.

Як бачимо, неоплатоніки вважали, що людина вільна у виборі буття, але лише душі мудреців поєднуються з Богом, тоді як решту чекає переродження. Щоправда, в міру звільнення від пантеїзму, ідея потойбічного існування набуває особистісного характеру, а в пізніх неоплатоніків навіть висловлювалася думка про можливість нового поєднання по “той бік” з особами, улюбленими за життя.

Але недоступне народним масам вчення неоплатонізму не могло задовольнити їхніх потреб у вищому й неперехідному, а тому було неспроможне замінити чи зупинити християнство, яке запозичувало його ідеї. У християнстві відплата теж передбачається після смерті тіла, в яке душа вселяється при його народженні. Проте вона лише один раз у ньому одному проходить шлях випробування.

4.3. Соматична антропологія

4.3.1. СКЛАДОВІ АНТРОПОЛОГІЇ. Проблеми тілесної природи людини турбували всіх отців церкви, хоча вони й не однаковою мірою приділяли їм увагу. При цьому це вчення викладалося, як правило, згідно з першою книгою Біблії та доповнювалося ідеями з новозавітних текстів.

У такому тлумаченні людина поставала як створена Богом за його образом і подобою (Бут. 1, 26, 27). Але, спокушена Сатаною (дияволом), вона впала в гріх і була позбавлена слави Божої (Рим. 3, 23). Оскільки ж гріх перших людей тяжіє над усім людством, що заразилося ним (Рим. 3, 12-19), усі приречені на страждання і смерть. Самостійно людина не може врятуватись. Але надію на спасіння дав Христос через свою смерть за всіх людей. Щоправда, ця надія може бути реалізована, коли в самій людині через вплив Святого Духа здійсниться справа Божа.

Отже, християнська *соматична* (грец. σῶμα – “тіло”) *антропологія*, що розглядає влаштування тіла і його поєднання з душею, ґрунтується на таких догматах, як творіння, гріхопадіння, втілення, спокута, воскресіння тощо. А в обґрунтуванні цього вчення простежується більше, ніж паралель між неоплатонічною філософією і християнством – чи не всі ключові положення святоотцівської антропології зазнають впливу пізньоантичної традиції.

Вплив платонізму очевидний уже в ученні Орігена про тричасний склад людини (дух, душа, тіло). А сучасник Несторія і Євтихія, представник александрійської школи Немесій Емесський, опирається на твори Піфагора і Платона, Арістотеля і стоїків, а особливо пізньоантичних мислителів. На початку ХХ століття дослідники відзначали, що у своєму трактаті “Про природу людини”, цьому першому “компендіумі” християнської антропології, Немесій виявляє “широке знайомство з неоплатонічною філософією”, беручи з неї “все те, що знаходить правильним” [89, с. 25, 12]. Тому відображені в його вченні ідеї влаштування людського тіла, його народження, руху, харчування, пристрастей, а також учення про свободу волі як обґрунтування теодіцеї досить близькі відповідним положенням неоплатонізму. У той же час загальну антропологічну традицію античної філософії Немесій відображає через призму християнського світорозуміння.

Ніби упереджуючи ідеї Немесія, Григорій Ніський ще раніше виділяє чотири етапи в зображуваному ним минулому, нинішньому й майбутньому людства: а) первісний ідеальний стан людини (Адама), в якому була забезпечена її гармонія з Богом, а сама людина виступала як єдність двох світів; б) гріхопадіння, що порушило цей стан, спотворило людську природу і призвело до її нинішнього,



чуттєвого стану; в) початок відновлення істинної людини, покладений Христом; г) участь людини в потойбічному житті.

Насправді антропологія становить серцевину філософії Григорія і в ній він “виявляє великий потяг до оригенізму” [270, с. 57]. При цьому його вчення про людину включає ідеї відтворення, складу і призначення, гріхопадіння і його наслідків та вчення про спасіння як передумову звільнення людини від влади диявола. Все це актуалізувало питання про те, в якому співвідношенні перебувають душа й тіло – в гармонії чи антагонізмі.

4.3.2. НАСЛІДКИ ГРІХОПАДІННЯ. Отці церкви зазначали, що Бог творить людину одночасно з видимої (чуттєвої) і невидимої (духовної) природи – тіло створене з “праху земного”, а душа, наділена розумом, передана від Духа Святого. “І ось це ми називаємо образом Божим, – зазначав Іоанн Дамаскін. – Словом – за образом, означає силу розуму й силу свободи; а Словом – за подобою, уподібнення (Богу) в добротності, наскільки це можливо” [176, с. 90]. Людина створена як цар всього наявного на землі й підпорядкованого Богу; вона любить добро й наділена всілякими благами, безгрішна за природою й вільна за волею. Але у своїй вільній волі людина також має можливість грішити, особливо коли вона піддається чуттєвості, котра є силою нерозумної душі.

Визнаючи, як і філософи-неоплатоніки, примат духа над матерією, отці церкви теж відстоювали ідею гріхопадіння через “нерозумність”. Оскільки буттям у власному розумінні володіє тільки Бог, буття є благо, а на долю зла залишається небуття. Тому Григорій Ніський протиставляє зло добру. Але зло, на відміну від Блага, – не особлива субстанція, а недолік, псування субстанції, пошкодження форми. Зі сфери онтології воно переноситься в сферу етики.

Вище ми бачили, що платоніки теж розглядали зло не як онтологічну реальність, а як явище метафізичне, результат людського вибору. Зло існує в світі, а не світ – зло. Відхиляючись від богів, людина випадає зі світової гармонії і тим самим втрачає дароване богами Благо. Таким чином, зло входить у людину, воно є її зверненістю лише до своєї одиничності, з чого і випливають страждання (темрява). Отже, гріх не послано на землю – людина сама створила гріх.

Подібної точки зору дотримується і Псевдо-Діонісій: “Людське єство, яке спочатку нерозумно відпало від божественних благ, спостигло багатопристрасне життя й кінець тлінної смерті, оскільки було закономірно, щоб згубний відступ від істинної благоді й поступка священного райського заволодіння тому, що супротивне божественним благам, породило грішника, який за власною схильністю волі й за звабливою й ворожою спокусою від суперника повстав на животворне іго. Звідси вічність жалюгідно замінена вічною смертю” [328, с. 86].

Так, отримавши початок у тлінному народженні, людина була приведена до відповідного кінця. Збившись з історичного шляху, вона почала служити чужим богам. Отже, вона добровільно, з власної вини віддаляється від Бога. Прабатьки згрішили через спокусу, за схильністю власної волі й супроти божественної волі. Через те люди були віддані смерті, аж поки Христос не показав шлях богоуподібнення. “Потаємні і перевершуючі Ум пахучі красоти Божі недоторканні (для людей – *І.М.*) і розумово відкриваються одним тільки причетним духовному життю” [308, с. 128].

4.3.3. ДУХОВНЕ Й ТІЛЕСНЕ. Виходячи з давно утвердженої в античній філософії думки про те, що в земному житті тілесна природа людини є нижчою порівняно з духовною, платоніки розглядали тіло як кайдани для душі. Платон стверджував, що слово “σώμα” (“тіло”) походить від слова “σῆμα” (“в’язниця”), оскільки наша душа знаходиться в тілі ніби в неволі. При цьому мислитель посилається на широко розповсюджену думку, що “тіло чи плоть (“σώμα”) подібне могильній плиті (“σῆμα”), яка покриває поховану під нею в цьому житті душу” [331, с. 436].

Климент Александрійський теж розглядає відношення душі до тіла з позицій Платона, якого він часто цитує і словами якого навіть висловлюється. Земне тіло є кайданами душі, місцем ув’язнення, темницею [222, с. 817-834, 406-415], тому воно перешкоджає душі в її прагненні до досягнення мети життя, до пізнання істинно сутого. Ці ідеї Климент поєднує з відображеною в Писанні характеристикою



гріховного стану як смерті для душі (Рим. 8, 10). Оскільки й основу гріха він вбачав у тілі, останнє уявляється йому як могила для душі, котра має бути освячена в храмі Господа [222, с. 314-322].

Виходячи у своєму вченні про людину також із платонізму, Василій Великий вважав, що про тіло слід турбуватися лише настільки, наскільки Платон дозволяє тим, хто присвятив себе філософії, – не випадково мислитель обрав для Академії не зовсім здорову місцевість в Аттіці, щоб не давати тілу занадто ніжитися. Водночас Василій учить згідно з думкою апостола Павла, який радить не перетворювати в похоть турботу про плоть (Рим. 13, 14).

Для Григорія Назіанзина людське тіло є “морок – ця груба плоть служить перешкодою до розуміння істини” [105, с. 15]. Що ж стосується Григорія Ніського, то він, наслідуючи Орігена, часто називає первісну тілесність до гріхопадіння “світловидним одягом”, а тіло після гріхопадіння “шкіряним одягом”, ніби цураючись “мертвотного цього і мерзенного хітона, накладеного на нас із шкір безсловесних тварин” [112, с. 316]. Ця алегорія, з одного боку, опирається на біблійний текст: “зробив Господь Бог Адаму та його жінці одягу з шкіри і вдягнув їх” (Бут. 3, 21), а з іншого – на неоплатонічну традицію. Саме у Плотіна хітон є символом тілесності, тоді як Порфирій називає тіло “шкіряним хітоном”, а Прокл протиставляє “шкіряні” хітони “духовним”.

У дусі неоплатонізму трактує Григорій Ніський і залежність душі від тіла. Вже Плотін говорив про тіло як про “ліру”, якою душа користується для демонстрування свого мистецтва в тутешньому світі [525, с. 25-26]. Тіло підлягає пануванню душі, тому саме воно не володіє нею. Душа ж користується тілом як знаряддям для реалізації своїх цілей, але не зливається з ним [517, с. 204-205].

У Григорія залежність душі від тіла теж нагадує залежність музиканта від свого інструмента. “Оскільки тіло влаштоване подібно музичному знаряддю, то, як нерідко трапляється, що умілі в музиці не можуть показати свого мистецтва через непридатність знаряддя... так і розум, діючи на ціле знаряддя і, відповідно до розумової діяльності, доторкуючись, за звичаєм, до кожного члена, в тих із них, які в природному стані, здійснює те, що йому властиве, а в тих, які відмовляються приймати руки художника, залишається марним і бездіяльним” [109, с. 116-117].

Водночас у патристичній філософії з’являються й нові риси на фоні неоплатонічного вчення. Так, розподіл досконалостей за жеребком змінюється уявленням про буття як дар Бога-Творця, який за своєю волею створює світ і людину з небуття, накладаючи тим самим на них печатку “тварності”, що полягає в деякій ваді в них буття, а значить, і досконалості. Щоправда, людина виправдовується через Бога як досконале буття. Вона прекрасна, оскільки Бог не створив нічого потворного. Зображуючи її як образ небесної краси, отці церкви намагаються зруйнувати межу між тілесною й духовною красою.

У зв’язку з цим платонічне протиставлення духа й тіла, коли останнє розглядається як кайдани чи в’язниця для духа, хоча нерідко і проникає в християнську аскетику, проте не відповідає принципам християнської антропології, що виходить із визначення людини як втіленого Духа. Тож хоча у Климента ще й зустрічається ідея, що тіло – це в’язниця душі, все ж у нього вже переважає нова тема: “Прекрасну на прославлення Бога пісню похвальну являє безсмертна людина” [222, с. 400; 220, с. 161]. Він настійно проводить ідею зв’язку духовних і матеріальних елементів, що “складають” людину, – її душу й тіло. Згідно з думкою Платона, він вважає: “Гармонія і цілісність тілесних органів, навпаки, дуже багато сприяють розвитку щасливих здібностей нашої душі” [222, с. 402]. У результаті Климент Александрійський приходив до висновку, що природа людського тіла не є злом.

Ще більш рішуче розвиває подібні ідеї Оріген, який стверджує, що природа тіла не є нечистою, тому і тілесність сама по собі не пов’язана з гріхом як джерелом нечистоти. Тепер світ починає розглядатися як творіння благого Божества, як втілена краса й гармонія, а зло й потворність у світі вважаються породженням ворожих Божеству сил зла. Отже, в Орігена, як і в Плотіна, вченню про людину передують думки про ідеальний суспільний устрій за аналогом з небом. Тому отці церкви часом ставали на позиції персоналізму, з позицій якого розглядали людину як “персону” – неподільну особистість, що створена за образом і подобою Бога, володіє розумом і свободою волі та наділена



совістю. Це зумовлювало їх схилення в бік антропоцентризму, коли людина завдяки її подвійній природі мислилася вінцем творіння, посередником між Богом і матеріальним світом чи, як в Орігена і Григорія Ніського, – основою творіння.

Григорій Ніський вважав, що в людині потенції цього світу досягають своєї останньої реалізації. Людина, з одного боку, є “вінцем” цього світу, “плодом його сімені”, світом у його здійснюваності. Вона постає як мікрокосм, в якому ніби в знятому вигляді вміщується макрокосм, відтворюється модель світобудови в цілому. Резюмуючи цю думку, Іоанн Дамаскін зазначав, що Бог “створив людину ... ніби якийсь другий світ – у великому малий” [176, с. 90-91]. З іншого боку, людина за своєю генеалогією і останнім призначенням є громадянином світу вищого, надчуттєвого, “вигнанцем” з якого вона стала в результаті гріхопадіння. Якщо тілом і почуттями вона належить першому світові, то душею і розумом – другому. При цьому людина одна, єдина, цілісна: вона не є ні тільки розумна душа, ні тільки тіло, але душа й тіло разом. І хоча тіло смертне, проте лише в поєднанні з ним душа може мати цілісне земне буття. Тому й тіло набуває самостійної онтологічної цінності.

Іоанн Дамаскін ще більше прагне перебороти містико-гносеологічне протиставлення Бога й світу, духа й плоті, внесене в теологію ранньохристиянською ортодоксією і закріплене Діонісієм Ареопагітом. Він докладно зусиль, щоб якщо не зняти, то раціонально пояснити дуалізм двох субстанцій у людині, пом'якшити їх протилежність. “Людина є малий світ: адже вона наділена як душею, так і тілом, і являє собою середину між розумом і матерією; вона зв'язує собою видиме й невидиме, чуттєве й умоглядне творіння” [25, с. 625]. При цьому “міцність тіла” і “краса тілесна” розглядаються також як свідчення душевної досконалості людини. Автор вважає, що душа, сполучена з тілом, стає невід'ємною від властивостей останнього. У християнському богослов'ї “людина не рівна світові (тому що прагне геть від нього в пориві до Бога) й Бог не рівний світові (тому що людина, живучи в світі, обтяжена ним), і людина не рівна Богові, тому що прагне до нього, а значить, відчуває свою віддаленість від нього” [242, с. 49].

4.3.4. ПОЄДНАННЯ ПРИРОД. Пов'язана з божественним своєю вищою частиною – душею, людина має повернутися на свою “небесну Батьківщину”, але це передбачає “виправдання” тіла (як мікрокосму), а разом з ним – і всього чуттєвого світу. Таке “виправдання” в космічному масштабі й було здійснене в хресній жертві Христа. Не випадково вже автор “Послання до Діогнета” зазначає, що “ми, не гідні життя, нині удостоїлись його по благодаті Божій, і, показавши, що самі по собі не можемо увійти в Царство Боже, отримали цю можливість від сили Божої” [317, с. 22]. Ця допомога, що є, на думку апологетів, наслідком любові й милості Бога до людей, проявляється в тому, що Бог направляє до них свого Сина, спокутувальну жертву якого кожен переживає на індивідуальному рівні в церковних таїнствах і моральному очищенні (“катарисі”).

Особливо детально таємницю єднання в Христі божественного й людського аналізує Григорій Ніський, котрий полемізує з євноміанами з приводу фрази апостола Петра: “Бог зробив Господом і Христом цього Ісуса, якого ви розіп'яли” (Діян. 2, 36). Євномій відносив її до Логоса, вбачаючи в цьому підтвердження нерівночасності Отця і Сина. А Григорій вважає, що фраза стосується саме людської природи Христа, яка обожнилася через з'єднання з природою божественною: сприйняте в Христі “з долішнього єства”, тіло “перетворилося на Божественне і нетлінне”, причому “тлінне єство, через зрощення з Божественним, перетворилося на переважаюче, зробилося причетним до сили Божества”, тому людське єство “зробилося Господом і Христом” [114, с. 17, 32-33, 30].

Христологічні ідеї Григорій виражає і за допомогою образів. Наприклад, виразний у нього образ лабіринту, з якого Христос “виводить” людську природу. “Лабіринтом же, – пояснює святий отець, – називаю алегорично невихідне тління смерті, в якому замкнений рід людський” [112, с. 90]. У цьому плані Григорій “християнізує” знамениту платонівську притчу про печеру з VII книги “Держави” (Resp.). На думку афінського філософа, “люди ніби знаходяться в підземному житлі на зразок печери, де на всю її довжину тягнеться широкий просвіт” і де “вони бачать тільки те, що в них прямо перед очима”; при цьому “люди звернені спиною до світла, яке сходить від вогню, котрий горить далеко вгорі, а між вогнем і в'язнями проходить верхня дорога, огорожена... невисокою стіною” [333, с. 321].



Згідно з цим образом, людей, далеких від філософії, можна порівняти з в'язнями в підземеллі-печері: прикуті ланцюгами, вони спроможні дивитися тільки в один бік. Позаду них горить вогонь, а перед очима в них – стіна. Між стіною і в'язнями немає нічого; все, що бачать в'язні, – це їхні власні тіні та тіні від предметів позаду них, котрі відкидаються на стіну посвітом вогню. І люди неминуче вбачають у цих тінях реальність, тоді як про самі предмети, від яких падають тіні, вони не мають ніякого уявлення.

Відштовхуючись від цієї притчі, Григорій вважає, що церква теж сприймає світло істини ніби через віконний отвір, відкритий пророками в стіні Закону. Але з приходом Євангелія істина руйнує стіну розділення. З цього часу проникнення світла через вікно стає не актуальним, бо саме Сонце істини освітлює променями Євангелія все, що знаходиться всередині. Так, платонівський міф про печеру стає у Григорія Ніського “символом входу Світла-Логоса в темну печеру людського життя і виходу з неї християн в результаті воскресіння Господа” [167, с. 36]. Славу Христа Григорій порівнює також із вознесенням пророка Іллі: “Як вогонь, що за природою своєю поривається вгору, силою Божою наближаючись до землі, а Ілля охоплений небесним вогнем, що знову поринув угору, і сам возноситься з ним, так неречовинна і безвинна сутність (ουσία), сприйнявши знак рабський, – єство (ύπόστασις), що народилося від Діви, – возвела його на власну висоту, перетворивши на божественне і досконале єство” [115, с. 112]. Взагалі, все своє вчення Григорій Ніський розвивав у руслі гострих христологічних дискусій щодо проблеми людськості і божественності Христа, доповнюючи його етичним вченням.

Отже, Боголюдина, поєднавши дві природи, ніби виправдала плоть, завдяки чому душа й тіло людини були піднесені до найвищої гідності. Після втілення Христа тілу вказано шлях до горішнього, до уподібнення Богу. Олюднення Бога відкриває можливість обоження людини. Замінивши морок світлом і зруйнувавши Словом владу відступницької сили, Бог рятує людину. Останній тільки потрібно увійти в спілкування з Христом. Так, завдяки втіленню в людській подобі, християнський Бог, на відміну від Бога стоїків і неоплатоніків, став близьким людині. У Христі людина знов отримує втрачене в Адамові буття за образом і подобою Бога. У результаті христологія ніби заповнює прірву між людиною і Богом.

Поєднуючи христологічні ідеї з елементами пантеїстичного світогляду Прокла, автор “Ареопагітик” вважав, що, оскільки будь-яке буття походить від Бога, а Бог (= Благо) не може бути винуватцем зла, світ є прекрасним. Зло ж слід уявляти собі лише як неповноту буття, його слабкість, викликану переходом вищого виду буття з властивого йому стану на більш низький ступінь. Тому й тіло людини не є середовищем зла.

Тему спокути підняв також Ісаак Сирін у своїх міркуваннях про любов Божу. “По любові до тварі, Сина Свого віддав Він (Бог – І.М.) на хресну смерть... не тому, що не міг викупити нас іншим чином, але щоб тим навчити нас предостатньої любові своєї” [191, с. 210]. Отже, і причиною боговтілення є не прабатьківський гріх, а любов Божа до світу. Другий аспект теми спокути Ісаак проводить через ідею смиренномудрості: “Смиренномудрість є риса Божества. У неї огорнулося Слово, що втілилося, і через неї розмовляло з нами в тілі наших” [191, с. 234].

Таким чином, у філософії Сходу, на відміну від західної філософії, був значно пом'якшений дуалізм небесного й земного, блага і зла. Це особливо простежується під час складних і витончених христологічних суперечок IV-V ст., що мали суттєві соціальні і політичні наслідки, які виходили за рамки догматичних проблем. “Філософським змістом їх була *антропологічна проблематика*” [419, с. 43]. У теологізованій формі тут ставилося питання про смисл людського існування, місце людини у Всесвіті, межі її можливостей тощо.

У результаті філософських дискусій, які розгорталися між Антіохійською й Александрійською богословськими школами навколо доктрини втілення, з'явилися єретичні течії – сирійське несторіанство й єгипетське монофізитство. Несторіани, опираючись на традицію античного раціоналізму, визнавали в Ісусові дві природи (божественну й людську), які лише “дотикаються”, та дві іпостасі. А монофізити вважали, що в Ісусові не лише одна іпостась, але й одна божественна природа по з'єднанню. Пізніше, як компромісний варіант, постало монофелітство, що визнавало дві природи,



але одну волю Ісуса. Несторіани й монофізити не могли беззастережно прийняти ортодоксальну ідею боголюдства, яка була затверджена на Халкедонському соборі (451) у вигляді догмата про антиномічне з'єднання двох природ в одній іпостасі Бога-Слова “незливо, неперетворювано, нероздільно і нерозлучно” [202, с. 273]. Тому в цих ученнях, що були своєрідним виявом язичництва в християнському житті, демонструється розрив між Богом і світом, духом і матерією.

Водночас у самих святих отців зустрічаються термінологічні коливання при тлумаченні втілення, коли іноді без чіткого розрізнення вживалися слова “природа”, “іпостась”, “особа”, “єство”, “сутність” тощо [202, с. 193-194]. Вони давали можливість прибічникам Халкедона підкреслювати ті висловлювання, де говорилося про два єства, а нехалкедонітам вважати неточними святоотцівські висловлювання про два єства й надавати переважного значення тим висловлюванням, де йдеться про одно єство.

Оскільки монофізитство знайшло опору в національній ворожнечі на Сході, імператори заради внутрішнього миру часом готові були йти на компроміс із єретиками. За таких умов у 519 р. відбувся виступ скіфських (з м. Томос) ченців на чолі з орігеністом Леонтієм Візантійським, який “доповнював” (а фактично послаблював) Халкедонський догмат, витлумачуючи його в розумінні александрійсько-кирилівського богослов'я і цим протягуючи в християнство неоплатонічну форму. Найважливішим для нього стало поняття “одна (έν) іпостась (ύπόστασις)”, за яким людська природа в Христі є не просто “іпостасіс”, а “еніпостасіс”, тобто має свою іпостасність у Логосі. Цим проводилася ідея “воіпостасності” усії. Ісус поставав не як втілене Слово, а як неречовинний розум, передіснуючий і превічно (до втілення) сполучений з Богом-Словом. Уявлення про Боголюдину ченці доповнювали уявленням про її Божество. Саме цьому служила їхня формула про єдину іпостась Сина – він “Один із Трійці плоттю постраждав” [352, с. 430].

У христологічних суперечках проявилася ідейна боротьба між антропологічним максималізмом, що розчиняв людську природу в божественній (і цим прагнув підняти людину до тих висот, на яких вона перебувала в античній філософії), та антропологічним мінімалізмом, що підпорядковував людську природу божественній і применшував значення людини [420, с. 6]. Перемогою ортодоксального християнства було закріплене уявлення про людську сутність, яка, виступаючи в гармонійній єдності з божественною сутністю, залишається при цьому сама собою. Таке визначення примирювало обидві крайнощі богословсько-філософського антропологізму, хоча й не знімало їх внутрішньої суперечності [264, с. 163-180].

4.3.5. ПОКЛИКАННЯ ЛЮДИНИ. Для християн саме Христос через спокуту започаткував наше обожнення. Отці церкви стверджували, що вже в земному житті людина через споглядання може досягти обожнення, стати Богом за благодаттю. Максим Сповідник зображує це як якусь подобу боготвілення. Бог завжди благоволить стати людиною “в гідних”. Тож блажен той, хто премудро “зробив” у собі Бога, робиться Богом за благодаттю. Стверджуючи при цьому, що тіло, яке демонструє з душою синтез, походить із матерії (від іншого тіла) в зачатті, Максим з біблійних позицій реабілітує тілесну природу, призначену Творцем до воскресіння і прославлення.

Проблема людини і її великого покликання перебуває в центрі філософських поглядів Максима. Він переймає вчення Григорія Ніського про “плерому душ” (Благо) як якусь надістотність, що імпліцитно (невиражено) перебуває в душі Адама й розкривається в усій множинності людських душ усіх часів, які разом становлять органічне ціле. Христос прийшов, щоб врятувати все це ціле, тому й засудження грішників не буде остаточним. Щоправда, це є таємницею, яку слід “шанувати мовчанням”. Отже, історія світу ділиться на два періоди: а) підготовка втілення Бога, що завершилася народженням Христа; б) підготовка “обоження” (θεωσις) людини.

Порушуючи питання посмертної долі людини, Немесій, як і Григорій Ніський, розмірковує над спільним для них філософським матеріалом – неоплатонічним ученням про “якості”, властиві індивідуально кожній людині. “Якості самі по собі безтілесні, співчують тілам, коли страждають останні; при руйнуванні й походженні (тіла – *l.m.*) вони (якості) змінюються згідно з тілом” [286, с. 46].



Оскільки “якості” не зникають при розпаді тіла, а лише змінюються, то, на думку Немесія, очевидно, залишається незруйнованим деяке субстанційне начало людської істоти. Тому й посмертний розпад тіла можна уявити як характерну зміну його складових чи, правильніше, “якостей”, що входять до складу тіла. Воскресіння ж буде ніби зворотним процесом: поверненням “якостей”, які збереглися (хоча й змінилися) до їх первісного вигляду.

Саме життя Немесій теж розуміє як особливий процес, що започатковується в тілі під безпосереднім впливом душі, оскільки, за його словами, “душі природжене життя, а тілу воно повідомляється за допомогою того, що причетне до життя (тобто – душі)” [286, с. 55]. Якщо ж душа безсмертна, то вона може властиве їй життя знову повідомити тілу, але, звичайно, за умов уже іншої, есхатологічної дійсності. “Відмінна властивість і перевага людини, – говорить Немесій, – ще в тому, що тіло тільки її однієї з усіх живих істот після смерті постає і переходить у безсмертя” [286, с. 32].

Указуючи людині шлях до вічного життя, отці церкви, як бачимо з вищенаведеного, суттєво зближувалися в своїх позиціях з пізньоантичними філософами, хоча з окремих питань і розходилися з ними. Спільне віддання опонентами переваги споглядальному життю було насамперед наслідком духу часу, виявом загального незадоволення існуючою в суспільстві ситуацією. Тому деякі язичники, втрачаючи волю й віру, кінчали з життям, інші йшли в пустелі, щоб з усією свободою віддатися споглядальному життю. Звичайно, при всій близькості прагнень язичницьких і християнських пустельників, перші все ж хотіли жити тільки для самих себе, щоб за умов усамітнення присвятити себе внутрішній духовній діяльності, тоді як християни намагалися переорієнтувати останню на соціальне служіння.

Таким чином, неоплатоніки, як і християни, визнавали подвійну природу людини в результаті поєднання душі й тіла. Душа є вічним і неперехідним розумом, що витікає від Бога (створюється ним), але ув’язнюється в тлінній і гріховній оболонці людського тіла. Тому язичники й християни погоджувалися, що задля успішного пізнання істини необхідно звільнити душу від тіла як від її кайданів, тобто очистити її від чуттєвого, земного. Людина згрішила й тепер має виправити помилку. Земне життя – це тимчасовий стан, стан підготовки до вічного життя. Тому як філософи, так і богослови вважали моральним обов’язком людини якнайрішучіше зречення душею тіла, очищення душі. Але аскетизму й морального вдосконалення ще недостатньо для спасіння. Потрібне повернення душі в ідеальне царство світла, до Єдиного Бога, спілкування з ним, прагнення до обожнення, яке здійснюється через богопізнання.

Розділ 5

Неоплатонізм і патристика в діалозі систем: гносеологія



Ще стародавні філософи-язичники вважали, що людській душі властивий рух до Бога як досконалого Буття, абсолютного Блага і самобутньої Краси. У цьому прагненні проявляються, на їх думку, риси образу Божого в людині, яка шукає свій Першообраз, бажає підійти до нього, доторкнутись до його незбагненої сутності і бути з ним вічно. Виникнувши як релігія спасіння, християнство, зрештою, теж вбачало кінцеву мету і смисл життя людини у відновленні втраченої нею єдності з Богом, у наверненні душі до нього і злитті з ним. Хоча почуття й тягнуть людину до землі, але, належачи за розумом до небесного світу, людина все ж прагне повернутися на цю свою Батьківщину. Зрозуміла річ, подібна ідея не могла не мати глибокої, віками закладуваної містичної основи. “Усяка релігія, оскільки вона метою людського життя вважає тісне спілкування з Божеством і це спілкування розуміє як глибоко інтимне переживання, містить у собі містичний момент” [275, с. 339].

Оскільки людина, на думку отців церкви, разом із гріхопадінням позбулася свого первісного статусу і була скинута у світ чуттєвого буття, що спричинило до втрати нею подоби Бога (благості) і затемнення його образу (розуму, волі), людські прагнення мають бути спрямовані на пізнання джерела духовного й фізичного життя – Бога. Християнська гносеологія зводиться, зрештою, до богопізнання. Саме богопізнання, як головна мета людського життя, що потребує наближення людини до Бога, “неможливе без богоуподібнення” [17, с. 20]. Останнє ж стосовно людини полягає в тому, щоб вона відновила в собі образ Бога, повернула богоподобу і, таким чином, порятувала свою безсмертну душу.

Вихідним пунктом патристичної гносеології є глибоке усвідомлення грецькими отцями незрівнянності небесного і земного рівнів буття. Під впливом містики неоплатонізму у їх творах відбилосся не тільки відчуття “нереальності” матеріального світу, але й ностальгії по поверненню до істинно Сутого. Наполягаючи на феноменальності, несправжності чи навіть ілюзорності чуттєвого буття, вони вважали, що шлях до дійсної реальності проходить через переборення цієї ілюзії: душа, яка досягла розуміння того, що феномени почуттів не мають самостійного, субстанційного існування, а є лише феноменами божественних енергій, рухається до Сутого.

Отже, внаслідок неоплатонічного закону необхідності, природа діє не тільки в напрямку відпадання від Божества, але і в напрямку зворотного руху до нього. У патристиці наближення і повернення людини до Бога розглядається як *рух душі вгору*, як процес, зворотний акту гріхопадіння. Єднання з Богом починається вже тут, на землі, хоча остаточно воно відбудеться при переході у вічність, після воскресіння, що є предметом *сотеріології*. “Бути, бути як можна довше, бути вічно і ніколи не зникати – ось яке одвічне бажання рухає думками будь-якого релігійного мислителя, служить психологічною причиною будь-якого вчення про безсмертя і вчення про Бога, що надбудовується над ним” [264, с. 284]. Тому призначення людини і мета її життя, з погляду християнства, полягають у її єднанні з Богом через Ісуса Христа та просвітленні (здобутті) Духа Святого через благодать останнього.

Не знаходячи Бога в навколишньому світі, людина спрямовує свій зір “до того, що вище видимого і що дає видимому буття”, до того, хто влаштував небо і землю, хто їх утримує, призив до руху – до “Художника всього”, яким є не хто-небудь інший, а тільки Бог [105, с. 25-26]. Тому зв'язок людського буття, часткового і недосконалого, з абсолютним буттям Бога стає стрижнем християнського богослов'я.

На основі неоплатонічної традиції та вчення Орігена Псевдо-Діонісій виклав не тільки християнські уявлення про Першопричину, але й можливі шляхи (межі) осягнення її людиною. У листі до Тіта,



цьому короткому викладі втраченого трактату “Символічне богослов’я”, Діонісій показує, що існують два способи передачі знання про істину, два види богословських знань: одне – “ясне й легко зрозуміле”, тобто “філософське і загальнодоступне”, друге – “невимовне і таємниче” чи “символічне і містеріальне” [134, с. 7-8]. Тому й Бог збагненний і описуваний подвійним чином: а) через піднесення (зіставлення, аналогію) всіх визначень, які прикладаються до творіння; б) через різке протиставлення світу (тобто, через заперечення в Богові всіх мовлень і визначень, властивих і належних творінню). Перший шлях богослов’я – катафатичний (стверджувальний), другий – апофатичний (заперечувальний).

Згодом Максим Сповідник, наслідуючи Плотіна та Діонісія, теж розрізняє два методи богослов’я: позитивний (міркування про Бога на основі його тварних проявів) і негативний (заперечення в Богові тварних властивостей). “Хто богословствує позитивно, – писав Максим, – тобто на основі відомих начал, той породив Слово плоттю, бо такий не інакше може визнати Бога винуватцем всього, як тільки із споглядання видимого і чуттєвого. Але хто богословствує негативно, тобто ніби знищивши в розумові своєму все існуюче, той робить Слово духом, бо такий пізнає Незбагненого Бога, як споконвіку існуючого, без усякого посередництва предметів пізнаваних” [267, с. 151].

Отці церкви підкреслювали, що в богослов’ї лише умовно можна провести межу між цими двома методами. У той же час “християнське богослов’я в кінцевому підсумку завжди є тільки засіб, тільки деяка сукупність знань, що повинна служити тій меті, яка переважає будь-яке знання. Цією кінцевою метою є з’єднання з Богом чи обожнення” [275, с. 98].

Маючи свої витoki в духовному житті Сходу, християнська містика, насамперед її вчення про піднесення душі до Божества, надалі формувалася переважно під впливом елліністичної традиції, зокрема неоплатонізму та його гносеології, що простежується при аналізові чи не кожного з моментів богопізнання, відображених у патристичній філософії.

5.1. Метод катафатики

У християнстві завжди вважалося, що Бог створив людину для блаженства, але блаженство можливе лише за умови володіння справжнім благом, добром. Земні блага обтяжливі й непостійні. Людина ж прагне до безмежного і постійного. Проте “ніхто не є Добрий, крім Бога Самого” (Мт. 19, 17). Тому вже на землі вище добро для людини полягає в прагненні пізнати Бога через Христа при благодатній допомозі Духа Святого.

5.1.1. САМОВІДКРИТТЯ БОГА. Легко душі впасти, значно важче їй повернутися до Бога. Людина тільки має впевненість, що Бог є, але це ще не знання. Виходячи з ідеї трансцендентності Божества, отці церкви, як і представники сакралізованої пізньоантичної філософії, підкреслювали його непізнаність. У християнстві вважається, що таємниця Трійці вища за обмежене людське розуміння, тому розумом Троїстий Бог не може бути досягнутий. Отже, розглядаючи Бога як Творця, абсолютне Благо і Вічність, Мудрість і Любов, християнство відстоювало незбагненність його сутності. Адже відомо лише, що Бог Сутий, а “Сутий – завжди” [105, с. 196].

І все ж існування і деякі прояви Божества можуть бути з’ясовані з аналізу його творіння, тобто природи світу і особливо людської природи. Так, вже єдність природи вказує на те, що існує тільки один Бог. Те ж, що Бог створив світ, свідчить про його благість. Крім того, властивості єдності і благості випливають із самого поняття Бога як найвищої істоти. Розглядаючи світ, людина шукає першопричину всього існуючого – “вождя і правителя”. “Він (Бог – *І.М.*) захотів створити людину, щоб Він нею пізнаваний був” [319, с. 34].

Здавалося б, абсолютно недоступний як трансцендентний, Бог у той же час може реально спілкуватися з людиною. “Бог таємничий, такий, що перебуває за межами всього того, що його відкриває, є також той Бог, який себе відкриває” [275, с. 267]. Він саме тому відкриває себе, що його природа залишається в глибинах своїх непізнаною. “Бог як такий, що визначає й промишляє про користь кожного, відкрив усе, що нам корисно, і промовчав про те, чого не можемо вмістити” [176, с. 2].



Вже неоплатоніки стверджували, що абсолютне знання про Єдине неможливе, але завдяки еманации є деяке “дотикання”, “прилучення” до нього, єдність із ним [340, с. 153, 185, 361]. У християнстві Бог теж пізнається в одкровенні як в особистому спілкуванні, з’явленні. Так, Максим Сповідник підкреслював, що вищим ступенем божественного одкровення і основним джерелом богопізнання є Євангеліє. Оскільки сама по собі людина на чуттєвому рівні не може пізнати Бога – “Сина не знає ніхто, крім Отця, і Отця не знає ніхто, окрім Сина, та кому Син захоче відкритися” (Мт. 11, 27) – потрібне особливе одкровення Боже й діяння сили, яка може просвітити людину. Це пізнання й дається в надприродному божественному одкровенні, джерелами якого є Святе Письмо та Святий Переказ. “Бог не залишив нас в абсолютному про нього незнанні. Бо знання про буття Боже Сам Бог насадив у природі кожного” [176, с. 1]. Він “відкриває” себе через пророків і Сина. Так, уже александрійські отці вважали можливим деяке пізнання Бога, який відкривається через одкровення, хоча останнє й потребує екзегези. Цей метод, що визнає можливість часткового відносного пізнання Бога, і є *катафатичним (позитивним) методом*. Катафатичне богослов’я розглядає шлях до світу Бога, який сам відкриває себе, тобто шлях безкінечного до кінечного. Сприймаючи цей шлях, гностичними оптимістами певною мірою виступали як східні отці (насамперед каппадокійці), так і західні (Августин). У Псевдо-Деонісія шлях катафатичного богослов’я (шлях “божественних імен”) розглядається як східці богоявлень у тварному світі.

Богослов’я й розглядає зовнішній шлях поєднання з Богом (Сином) заради його пізнання. Але вже в неоплатоніків θεολογία (пізнання Бога в Логосі) узгоджується з пізнанням усього тварного (φυσική θεωρία). Тому Діонісій Ареопагіт, який активно використовував філософські методи, зазначав, що непізнаваність Бога не означає, ніби він приховує себе. Бог відкривається в “тварі”, а тварне живе силою божественної присутності. І хоча Бог присутній у світі не істотою своєю, яка невимовна, а своїми промисліннями і благістю, він осягнений у самоодкровенні. Тому таємничий богослов виділяв два види одкровення: а) Слово Боже; б) сам світ. У своїх атрибутах щодо світу і пізнається Бог. “Саме буття Бога відображається в тварі і кличе її до співучасті в Його Божестві. І для тих, хто перебуває в тварному світі, цей поклик Божий і можливість відповідати на нього є єдиним виправданням творіння” [275, с. 283].

Отже, все, що людині корисно і необхідно знати про Бога і що вона може вмістити, він відриває у справах свого творіння і промислу. Незбагнений сам у собі, в його внутрішній природі та істоті, Бог доступний для нашого пізнання тим “боком” своєї істоти, який він відкриває у своїх виявленнях у світі. При цьому Бог виявляє себе у світі не тільки надприродним, але й природним чином. Природний спосіб богопізнання відкривається людині в природному одкровенні. Через нього Бог являє себе у видимому світі та в богоподібній природі людини.

Бог є особистістю, і його особиста присутність у світі, в житті людини постійно відчутна. “Він недалеко від кожного з нас. Бо ми в Нім живемо, і рухаємось, і існуємо” (Діян. 17, 27, 28). Щоправда, Бога ніхто ніколи не бачив. Але невидима Трійця через існування в ній видимого Логоса з’являється у творінні світу і людини завдяки своїй милості. Тому вона пізнається через природу. Оскільки ж Бога не можна ні описати, ні зобразити, про його сутність можна судити лише умовно, за аналогією до земного. Це – звичайний початковий шлях богопізнання, коли наша думка йде звичним чином.

Саме по собі природне богопізнання ще не є достатнім для повноти (в межах людських можливостей) духовного богопізнання. Особливо це стало відчутно після гріхопадіння людини. Тому пізнання істинного Бога через природне одкровення можливе тільки завдяки таємничому й незбагненному осяянню духу людського в його природних шуканнях Божества від Духа Божого, що “дихає, де хоче” (Іоан. 3, 8).

Враховуючи те, що Бог хоче порятувати кожного, отці церкви й допускали можливість отримання певної інформації про Бога-Спасителя. “Ось ця, понад усе – Богочахально блаженна, єдина істинно сута Трійця – Одиниця, незбагненна для нас, але зрозуміла для Себе, хоче розумного спасіння нашого...” [328, с. 13]. Вже Афінагор, вважаючи за необхідне доповнити одкровення доказами, висунув ідею “природного” богопізнання. Можливість пізнання Бога за його зовнішніми проявами допускає і Феоділ Антіохійський. Василій Великий теж зазначає, що, оскільки Бог є Творцем світу, і до нього все прагне як до досконалості й межі, про Бога можна судити через його творіння. У богослов’ї



існують різні ступені його (Бога) адаптації до неоднакових здібностей людського розуму, який приступає до таємниць Божих. Але завжди відбувається лише споглядання тварного, що відображає велич Божу. Сам же Бог ніби залишається за стіною. Доказ його буття здійснюється двома шляхами: а) зовнішнім (Бог розумово осягається через його творіння, тобто пізнається зі змісту природи); б) внутрішнім (Бог пізнається зі змісту душі, в результаті її власного досвіду). Ці методи приводять гностика до ідеї існування Божества, хоча й не забезпечують розкриття його сутності. Перший і є катафатичним методом.

У процесі пізнання Бог безперестанно внутрішньо “прояснює” (просвітлює) наш розум, відкриваючи нам істини, в світлі яких ми осягаємо те, що пізнається. Християнське вчення про зовнішні прояви Трійці, пізнаваної в її відношеннях до тварного, входить до сфери *ікономії*, яка включає ідеї творення, промислу, спокути, всеосвячення.

5.1.2. Дії БОГА. Людина покликана прилучитися до божественної природи. Отже, слід сповідувати в Богові якесь невимовне розрізнення, за яким би він був одночасно і абсолютно недоступним, і в багатьох відношеннях доступним. Це розрізнення зумовлене відмінностями в Богові сутності чи природи, недоступної, непізнаваної, неповідомлюваної, і енергій чи божественних дій, природних сил, невіддільних від сутності, в яких Бог діє назовні. Отже, саме необхідність догматичного обґрунтування можливості поєднання душі з Богом змусила представників східної церкви сформулювати вчення про реальне розрізнення божественної сутності і енергій.

При розв’язанні цього завдання ранньохристиянські богослови наслідували вчення Платона, ідея якого про таке розрізнення особливо ґрунтовно розкрита згодом у Плотіна. “Бог є скрізь і ніде” [340, с. 344], – вчив лікополітанець. Але Бог є трансцендентним тварному світові і присутній в ньому не сутністю, а енергіями. Таким чином, бачення божественного світла, відчуття богоприсутності є, за Плотіном, не що інше, як сприйняття божественних енергій. Зосереджена в Богові реальність переходить у процесі еманції на світ у формі енергій, які є, таким чином, позитивною основою всіх явищ цього світу. На відміну від сутності, божественні енергії пізнавані, оскільки вони відображені у світовому порядку. Щоправда, виходячи з енергій, можна судити лише про сили Бога, а не про його сутність “Що таке Він є в самому собі – це недоступно для нашого пізнання, пізнається ж Він через те, що походить від Нього” [340, с. 360].

Це вчення Плотіна знайшло широкий відгук у православних богословів, аж до Григорія Палами включно. Звичайно, отці церкви говорили про розділення сутності й енергій стосовно всієї Святої Трійці, а не тільки першої іпостасі. При цьому вони пропонували своє розуміння енергій. Так, за умов нерозвинутості догматики, церковні письменники перших століть нашої ери часто плутали різні аспекти вчення про такі розділення. Нерідко вони говорили про особистість Слова як про Λογος’а Профорікоос’а, тобто як про Логоса, що проявляє Божество Отця. Іноді ж отці іменують Слово “силою, могутністю” (δυναμις) Отця чи його “дією” (ενεργεια).

Вчення Платона про розділення в Богові сутності й енергій та пізнання останніх було відоме вже Феофілу, який стверджував, що лише через дії ми можемо пізнавати Божество: всемогутній і непізнаваний розумом, “Бог споглядається і пізнається з його Провидіння і дій” [319, с. 12] або, інакше кажучи, через результати творіння (світ і людину). Афінагор називав Логоса божественною “думкою” й “енергією”, що проявляються в творінні. Слова апостола Павла про те, що “невидиме ж Його, після створення світу, роздумування над творами, стає видимим” (Рим. 1, 20), тлумачаться то в розумінні Логоса – “Сили й Премудрості”, які виражають Бога-Отця, то в розумінні “енергій” – загальних дій Трійці, які проявляються в “тварях” і через які “те, що можна знати про Бога”, стає явним для людей, оскільки “Бог їм об’явив” (Рим. 1, 19).

У своїх міркуваннях про богопізнання Климент Александрійський теж розрізняє незбагненну, невимовну сутність Божу і дії. За сутністю своєю Бог є далеким від людини, бо як може створене наблизитися до нествореного? Але за силою своєю, що з її допомогою він вміщує у собі все, Бог близький до нас. Щоправда, людське слово надто слабе, щоб бути здатним сповіщати про Бога.



Оріген наголошує на тому, що хоча Бог непізнаваний, він, проте, хоче бути пізнаним. Тому прагнення до богопізнання, підкреслює александрієць, дароване людині Творцем – “душа палає невимовною жадобою пізнати сенс того, що, як ми бачимо, створене Богом. І ми віримо, що це бажання, ця любов, без сумніву, вкладені в нас Богом” [311, с. 156]. Тому усвідомлення й споглядання божественної істини є, за Орігеном, вищим покликанням людини. При цьому Оріген, подібно до Плотіна, порівнює Бога з сонцем. Наші очі не можуть споглядати саму “природу” (“субстанцію”) сонця, але бачать лише світлові промені, що йдуть від нього. Так і “розум своїми силами не може споглядати Самого Бога, яким Він є, але пізнає Отця всіх створінь із краси справ і пишності Всесвіту” [311, с. 43]. Мистецтво влаштування Всесвіту і справи божественного Промислу є ніби якимось променями в порівнянні з самою “субстанцією” чи “природою” Бога. Так була намічена тема, яку згодом розвиватимуть Григорій Ніський і Псевдо-Діонісій: Божество пізнається лише в енергіях (діях), саме ж по собі воно – “невимовне і незрівнянне переважає все інше” [311, с. 43]. Зрештою, про це говорить і Плотін, сучасник Орігена.

“Якщо Бог подібний Сонцю, – розмірковує Оріген, – то розум, “ув’язнений в кайдани плоті і крові” [311, с. 42], здатний бачити лише малу іскорку світла. І коли б людині, зір якої не здатний сприйняти світла більше, ніж зазвичай, ми б захотіли дати уявлення про блиск Сонця, нам слід було б “сказати їй, що блиск Сонця невимовно і незрівнянно кращий і прекрасніший за будь-яке світло, видиме нею” [311, с. 42]. До того ж тому, хто слабкий духом, навіть небезпечно дивитися на промені, що сходять від Сонця.

Каппадокійці значною мірою поділяли погляди александрійців стосовно “проявляючих” дій (енергій), котрі протиставлялися непізнаваній сутності Божества. “Ми ж стверджуємо, – підкреслював Василій Великий, – що пізнаємо Бога нашого за діями, але не даєм обіцянки наблизитись до самої сутності. Бо хоча Його дії і сходять до нас, проте сутність Його залишається недоступною” [73, с. 159]. Розглядаючи буття Бога як потрійне і диференційоване на сутність, сили (потенції) й енергії, Григорій Ніський теж стверджує про пізнаваність лише божественних енергій, які переходять на творіння. Енергії, на його думку, це той бік, яким Бог обернений до світу, природа ж (існування, буття) його істоти є трансцендентна, а отже, незбагненна і невимовна: “Якщо мова про Бога, то коли питання про сутність, час мовчати, а коли про яку-небудь благу дію, знання про котру доходить і до нас, тоді час оголосити сили” [99, с. 344]. З вищенаведеного видно, що саме таку думку раніше висловлював Плотін, якого наслідують Оріген і каппадокійці.

Але виникає питання, чому Євангеліє в “заповідях блаженства” говорить про те, що “чисті серцем ... будуть бачити Бога” (Мт. 5, 8)? Це, пояснює Григорій, слід розуміти так, що “невидимий за еством робиться видимим в енергіях (діях – *І.М.*)” [110, с. 442]. Тобто, погляд каппадокійців на сутність пізнання має ясні сліди неоплатонічного впливу – розрізнення двох способів пізнання, з перевагами розумо-споглядального над чуттєво-розумовим. Тут – те ж відношення розуму до предметів чуттєвого сприйняття, те ж зведення зовнішніх явищ до діючих в них ідей, що ми зустрічаємо і в Плотіна [90, с. 182-184].

Таким чином, з одного боку, енергії постають як вічні і невіддільні від Святої Трійці сили, а з другого боку, у своїх енергіях Бог являє себе світу тварному. Тобто, в акті творіння єдиносутня Трійця дає можливість пізнати себе через свої природні енергії.

Особливо ґрунтовно це питання в християнському богослов’ї розглядає автор “Ареопагітик”, який протиставляє в Богові “єднання” (ενοσις) і “розділення” (διακρίσις). Єднання – це таємничі “перебування”, котрі не дають про себе знати, оскільки мають небесну природу, в якій Бог перебуває ніби в абсолютному спокої і ні в чому не проявляє себе назовні. Розділення ж, навпаки, є сходженнями Божества назовні тими його проявами, які Діонісій одночасно називає “силами, що їм співпричетне все наявне, даючи пізнання Бога в його творінні” [275, с. 24-26]. Саме цим невимовним, але реальним розрізненням сутності й енергій, “єднань” і “розділень” обґрунтовується протилежність двох методів богопізнання (катафатичного і апофативного). Так, сприймаючи плотинівське рзділенуя єдиної божественної сутності і численних енергій, Діонісій стверджує, що в останніх ми пізнаємо Бога [340, с. 155; 275, с. 27]. Пізніше ці “розділення” Г. Палама пов’яже з теорією божественних енергій.



Ніби апелює до традиційної формули – “подібне пізнається подібним” – і “співець покаяння” Ісаак Сирін. Оскільки сутність виражає себе в енергіях (діях) чи рухах, то схожість в останніх, уважає він, означає і схожість у сутностях, а схожість у сутностях робить можливим пізнання. У цьому плані Іоанн Дамаскін згодом зазначатиме, що “дія є природна сила кожної сутності і її рух”, звідки випливало, що “в речах, які мають однакову сутність, і дія однакова, а в речах різної природи – і дії різні” [176, с. 114]. Логічна філософізація християнства, здійснена Іоанном Дамаскіним у процесі полеміки з іконоборцями, по суті закріплювала дуалізацію Божества, “розчленування” його на “пізнаване” і “таємне”.

Отже, енергії – це ніби промені Божества, що пронизують тварний світ. Вони не створені, але вічно “виливаються” з божественної сутності і ніби розкривають деякий образ буття Трійці за межами її неприступності. Бог існує одночасно і в своїй сутності, і в своїх енергіях, тобто має єдину природу (сутність), три іпостасі, що походять особистісно, і масу нетварних енергій, які походять “природно”, тобто від природи Божої. Як енергії невіддільні від природи Бога, так і природа невіддільна від трьох іпостасей.

Таким чином, за своєю безкінечною благістю і любов'ю Бог бажає повідомити людині своє блаженство, щоб мати її співучасником своєї слави, розкриває свої досконалості в творіннях, відображається в людині і світі. У той же час у неоплатонізмі подібні процеси відбуваються за законом необхідності, а ініціативу має взяти у свої руки людина. На думку отців церкви, енергії, що присутні у тварному світі, відображають сяяння своєї величі і проявляються також як божественне світло, якого тварний світ вмістити не може. Це те світло, про яке говорить апостол Павло, і на слова якого посилається Григорій Ніський [115, с. 238]. Єдиний, що має безсмертя, і живе в недоступному світлі, якого “не бачив ніхто із людей, ані бачити не може” (1 Тим. 6, 16), є тим первісним світлом, яке осявало Христа в момент його Преображення.

Отже, Бог сходить до нас у своїх енергіях, через які він і проявляється. Найдосконаліше ж з'явлення Бога у світі відбулося у втіленому Слові. Ідучи назустріч людині, Бог відкриває себе у всій повноті в Синові, єдиносутньому собі. Саме в Синові людство і з'єдналося з Божеством. Але Син єдиносутній також Духу, який приводить людину до Сина, і в останньому відкривається єдність Трьох. Уся Трійця “перебуває” в енергіях, спільних для всіх трьох іпостасей. Отримуючи божественні енергії як дар, людина сама ніби перетворюється на оселю Трійці. Але, “стаючи богами за благодаттю, ми залишаємося тварними, подібно тому, як Христос, ставши людиною за втіленням, залишався Богом” [275, с. 151].

Коли ми говоримо, **що** Бог “є”, вчили отці, ми говоримо про його енергії, коли ж говоримо, **що** Бог “не є” – наближаємось до сутності. Цілковито непізнаваний у своїй сутності, Бог відкриває себе в своїх енергіях, хоча вони й не поділяють його природу на дві частини, але лише вказують на два способи його буття – в сутності і поза нею. Бог сходить до нас у своїх енергіях, які його виявляють, людина ж підноситься до нього в “з'єднаннях”, в яких він є непізнаваним. Саме в розрізненні сутності і енергій проявляється антиномія пізнаваного і непізнаваного, повідомлюваного і неповідомлюваного. Тому апофатична основа всякого теологізування завжди наявна. “Апофатизм є деякий критерій, правильна ознака умонастрою, відповідного істині. У цьому сенсі всяке істинне богослов'я є по суті своїй богослов'я апофатичне” [275, с. 119]. Шлях богопізнання є шлях обожнення, і той, хто, прямує цим шляхом, вирішить, що він пізнав, що таке Бог, той має розум розбещений, підкреслювали отці.

Енергії – прояви, що не залежать від творіння: вони суть вічне сяяння, яке ніскільки не зумовлене буттям чи небуттям світу. Ми виявляємо їх у тварному світі, на якому лежить печатка Божества, але ця присутність Божества є проявом самої по собі непізнаваної сутності. Тільки в енергіях людина і здатна йти шляхом пізнання Бога – “все Божественне, яке нам відкривається, ми пізнаємо єдино через причетність до Нього... ми маємо на увазі тим самим не що інше, як енергії, що обоготворюють чи здійснюють, оживлюють чи мудрують, енергії, що сходять до нас від Нього” [275, с. 27].

Як зазначалося вище, Плотін просто розрізняв у Божестві сутність і енергії, але підкреслював, що перша – проста і єдина, а останні – багаточисленні, “хоча множинність енергій ще не робить складним той принцип, який їх створює” і який у них “переходить від простої потенційності в актуальність” [340, с. 155]. Згодом Псевдо-Діонісій теж акцентуватиме увагу на простоті Божества, зазначаючи, що



інакше в Єдине буде внесена множинність. Подібно до неоплатоніків, Діонісій вважає, що божественні “сходження” (енергії) не порушують самототожності Бога, який “не тільки охоплює і утримує в єдності все суто до його втілення в бутті, але... залишаючись у самому собі, перебуває в спокої, не будучи ні спокоєм, ні рухом...” [275, с. 65].

Коли ж Діонісій переходить до божественної енергії, він зазначає, що вона, будучи єдиною, в той же час “ділиться неподільно”. “Надпоєднуване Благо Його (Божества – *I.M.*), – зазначає він, – перебуває в наддостатності і примножується, будучи воістину єдиним у нестримному розділенні Божественних надмилостей: здійснень, життєтворінь, промислінь та інших дарувань Найблагіснішої Причини всього суто” [275, с. 26]. Хоча іноді Діонісій називає енергії “силами” (*δυνάμεις*), тобто словом, яке часто зустрічається в Писанні, але він переважно, як і Прокл, уживає термін “сходження” (*προόδος*), розуміючи під божественними відмінностями “єдність, що проявляється в багатоманітності, тобто неподільні і плідні сходження Бога в буття” [275, с. 80].

Ця концепція Діонісія знайшла суттєве втілення в православному богослов’ї. Так, Іоанн Дамаскін зазначав: “Божественне освячення і дія, будучи Єдиним, простим і неподільним, хоча й є різноманітним в істотах ділимим за різним видом благ, і поділяє все те, що потрібне для складання природи кожного, але залишається простим; і все ділиме з’єднує і зводить до своєї простоти, бо все до нього прагне, і в ньому має своє буття” [176, с. 48].

Проте подібні думки стосовно неподільного розділення зустрічаються набагато раніше у Плотіна, зокрема, в його міркуваннях про Світову Душу і її взаємовідносини зі світом: “Але яким же чином одна й та ж субстанція присутня в багатьох душах – чи так, ніби єдиномomentно й цілісно перебуває в усіх них, чи ця множинність еманує з цієї неподільної цілісності? Так чи інакше, але... вона не втрачає своєї цілісності подібно тому, як цілісна і єдина наука, що складається з багатьох розділів, як цілісне і єдине сім’я, що дає, згідно з природою, початок різним частинам організму, в матеріальному розумінні розділеним, але таким, що не мають значення поза єдиним цілим” [341, с. 140-141].

5.1.3. ОБРАЗИ БОГА. Прагнучи бути пізнаним, Бог дає знання іншим надприродним істотам безпосередньо, а людям – через образи. Проникаючи в те, що за образами, Ум неоплатоніків сходиться до Єдиного, до Бога, за допомогою чуттєвих образів, коли тасмне стає зримим. У Діонісія Бог теж проявляє себе на рівні “розділень” [275, с. 24], які згодом будуть тлумачитись у православ’ї як божественні сили, енергії. В “Ареопагітиках” вироблена цілісна знакова система всеохопних позначень трансцендентної причини. При цьому Псевдо-Діонісій розрізняв два способи позначень (зображень) духовних істот, насамперед Першоєдиного, а відповідно, і два типи образів, що розрізняються за ступенями і принципами відображення – “схожі” (подібні) і “несхожі” (неподібні) [131, с. 8].

Перший тип образів безпосередньо пов’язаний з катафатичним богослов’ям і впливає з прагнення зберегти і виявити духовні сутності “в образах, їм властивих і, наскільки можливо, з ними споріднених, ніби неречовинних і вищих” [131, с. 6]. Інакше кажучи, “схожі” образи повинні являти собою сукупність у вищій мірі позитивних предметів і явищ матеріального світу. У них для Діонісія сконцентрована вся “видима краса” світу. Ці ж образи мають сприяти нашому спрямуванню до споглядання того, що переважає всіляке розуміння.

На нижчих ступенях пізнання людина створює ці образи, виходячи з матеріальних предметів, що доступні будь-якому розуму. Але на кожному подальшому ступеневі, наближаючись до більш високих образів, треба остерігатись того, щоб не створювати з них “ідолів”, які б підміняли Першообраз. За таких умов можна споглядати саму божественну красу, бачити Бога остільки, оскільки він стає видимим у творінні. “Якщо приписується Божеству що-небудь тілесне, то про це говорить символічно і це має вищий смисл, оскільки Божество просте і невидиме” [176, с. 35].

Грецькі отці використовували не тільки образи, але й близькі до них платонівські поняття “ідей”, хоча останні, на їх думку, перебувають не в сутності, а в простих божественних енергіях і ототожнюються з волею, яка визначає різні способи причетності тварного до творчих енергій. Отже, ідеї відокремлені від сутності. Ідеї в християнстві відмежовані і від творіння, подібно до того, як воля художника



відокремлена від твору. Людина знає волю Божу лише настільки, наскільки вона є його відношенням до створеного світу. І в цьому смислі воля є творчими ідеями речей, їх “словами” (“логосами”), як про це вчив, наприклад, Максим Сповідник. Усі ідеї (окремі “логоси”) перебувають у загальній ідеї, Логосі. Відкриваючи себе в творчих волях, Бог може бути пізнаний через тварне, оскільки він пронизує матерію світлосяйною силою Слова (“логосовоління”).

У неоплатоніків ідеї – суть думки божественного Ума, Розуму, що є еманациєю Абсолюту, який перевершує буття. У отців же Бог перевершує розум, який утримує ідеї. Тому останні вони розглядають не як потойбічність тварного, що ми помічаємо в платоніків, а як знаряддя творіння. У цьому розумінні Григорій Богослов говорить про логоси, слова, думки, творчі промені, що сходять від Бога. У результаті світ, викликаний Богом з небуття, постає оригінальним, а не просто копією ідей. А вираженням природи Отця є Син (Логос), який, залишаючись із Отцем, відкриває його.

5.1.4. ІМЕНА БОГА. Непізнаваність і невимовність Божества не повинні, на думку отців, завдавати смутку, тому що певне знання про Бога дають ще й імена. Останні ми приписуємо йому, “щоб нам не залишитись і зовсім без пізнання про Нього, а мати про Нього хоча б неясне поняття” [176, с. 38]. Про божественні імена говорили вже апологети. При цьому вони не розходилися з Платоном, на думку якого, ім’я “наслідує” сутності речі за допомогою складів і літер, але не тотожне їй, оскільки тоді була б друга річ, а не її “зображення” (тобто ім’я). Відповідно й ім’я Бога певною мірою відображає “природу цього Бога”, але не адекватне його сутності [331, с. 478-479, 432]. З цієї думки випливають також міркування Василя Великого: “Немає жодного імені, яке б, охопивши все єство Боже, здатне було цілком Його виразити... З Божественних імен, що говорять про Бога, одні показують, що в Богові є, а інші, навпаки, чого в ньому немає. Бо цими двома способами, тобто запереченням того, чого немає, і сповіданням того, що є, утворюється в нас ніби деяке відображення Бога” [74, с. 31].

Згодом, у полеміці з Євномієм Григорій Ніський, звертаючись до ідей античної філософії, розвиває ціле вчення про імена Божі, яке спиралося на розрізнення сутності і дій. Зокрема, він підкреслює, що Бог “пізнається й іменується” лише в своїх діях (енергіях), але не в своїй істоті. Як бачимо, ця концепція фактично копіює платонівське вчення про енергії. За Григорієм, найменування “не з самого єства випливають, але прикладаються до предметів за промисленням” людей, хоча вони й далекі від істини – адже з їх допомогою не можна пізнати, “що Він (Бог – *І.М.*) є за сутністю” [114, с. 315, 322]. Інша справа – Єдине, що, за Платоном, присутнє в світі множинності (інобутті) як принцип єдності: “Є для Нього ім’я і слово, і Воно іменується, і про Нього висловлюються; і все, що стосується іншого (тобто матеріального світу – *І.М.*), стосується і Єдиного” [332, с. 456].

До деякої міри нам доступне те поняття про Бога та його “грань”, якою він проявляє себе у світі. Це треба розуміти як його властивості (всемогутність, духовність, всюдисутність, вічність, всезнання, любов, світлість, мудрість та ін.), за якими ми, частково і напівздогадуючись, можемо судити про його внутрішні досконалості [105, с. 16-20, 32-35]. Біблія дає одкровення про Бога, називаючи божественні імена відповідно до енергій, через які Бог повідомляється, але й надалі є недоступним за своєю сутністю. Він “розділяється”, залишаючись “простим”, примножується, не виходячи з своєї єдності, бо “єдність у Божестві переважає розділення і передує їм” [275, с. 30].

Ще до Діонісія, але теж подібно Плотіну поділяє божественні імена на позитивні і негативні Григорій Ніський. При цьому перші у нього підкреслюють зв’язок Творця з творінням, оскільки ніщо з наявного не склалося саме по собі. Позитивні імена, на його думку, ніби вказують на те, що таке Бог є, проте свідчать про це символічно, за аналогією. Тому імена Божі виражають лише те, що Бог – “дещо інше” [110, с. 332] порівняно з тварним світом. Слова безсилі виразити повноту божественного життя. Отже, ті, хто бажають осягнути Божество людським розумом через одне найменування, нагадують дітей, які намагаються схопити в долоні промінь Сонця, котрий проник через вікно [114, с. 298]. Невимовна і неохоплювана, природа Божа непізнавана до кінця.

Не менш детально обґрунтовує катафатичні позначення у своєму трактаті “Про божественні імена” Псевдо-Діонісій. Саме позитивні імена, зазначає він, передають присутність Божу у світі, його одкровення як Творця і Промислителя. Тварний світ є відображенням божественних першообразів,



бо “явища воістину суть видимі образи речей невидимих” [132, с. 282]. Але як причини переважають наслідки, так і Творець переважає творіння і не вичерпується ним, оскільки “буття належить Йому, а не Він – буттю, буття в Ньому, а не Він – у бутті, Він володіє буттям, а не буття – Ним” [275, с. 63]. Всі стверджувальні імена Бога не виражають сутності, хоча завжди “стосуються всієї повноти Божества” [275, с. 22], що впливає з онтологічної антиномії повного (“незлиттєво з’єданого”) буття (надбуття) всього Божества в кожному з його проявів одночасно.

Щоправда, розрізняючи сутність і сили, Псевдо-Діонісій стверджує реальність існування божественних імен і певну можливість богопізнання, не заперечуючи тим непізнаваності сутності, як про це зазначали вже каппадокійці у вченнях про теофанії. І цим він завершує їх пошуки, утверджуючи на основі висновків попередників антиномію й парадокс як важливі гносеологічні принципи на рівні формально-логічного мислення. Принцип антиномізму становить основу гносеології Псевдо-Діонісія і є засобом вираження умонезбагненої істини. При цьому критерієм і джерелом істини у нього є Святе Письмо і особистий містичний досвід, який дозволяє правильно зрозуміти істину, що становить основу його гносеології.

Уся складна антономічна система позначень Псевдо-Діонісія є основою спекулятивного осягнення Першопричини. У результаті автор “Ареопагітик” дійшов до висновку: “Бог пізнається у всьому і поза всім, знанням і незнанням”, оскільки, “будучи всім в усьому і нічим ні в чому, Він і пізнається всіма у всьому і ніким ні в чому” [275, с. 71], тобто він, силою своєї любові сходячи в світ, пізнається розумом у творіннях, і не пізнається у своїй сутності, у своєму “надбутті”.

Ісаак Сирін зачіпає тему розрізнення в Богові сутності і проявів, коли говорить про споглядання Бога як провісника майбутнього життя. “В істинному ж віці Бог показує їй (людині – *І.М.*) лице Своє, а не те, що Він є” [191, с. 397]. Тут Ісаак апелює до епізоду богоявлення Мойсею (Вих. 33, 9-11). Згідно з його святоотцівським тлумаченням, сховане від Мойсея лице Боже є незбагненна Божа сутність, а з’явлена патріарху Божа Слава – “ззаду” Бог (Вих. 33, 23) – доступні людському сприйняттю божественні енергії. У зв’язку з цим ще Григорій Богослов зазначав, що “ззаду” Бог – це якоюсь мірою саме Боже єство, але лише те, що до нас притягається, “що після (сутності – *І.М.*) Бога дає нам пізнання про Нього” [105, с. 14].

Доповнюючи це тлумачення, Ісаак говорить, що в майбутньому буде з’явлене лице Боже, проте і його не можна ототожнювати з Божою сутністю, котра, як і раніше, залишатиметься незбагненою. При цьому його вислів стосовно Бога – “не те, що Він є”, – повторює думку Псевдо-Діонісія, у якого знаходимо: “Св. Письмо... іменує Його (Бога – *І.М.*) невидимим, безмежним і незбагненим... і це означає не те, що Він є, але що Він не є” [131, с. 8]. Легко переконатися, що й Діонісій у своїх міркуваннях наслідує Плотіну, котрий підкреслює: “Будь-яке найменування... не може бути застосоване до нього (Єдиного – *І.М.*), оскільки виражає не те, що воно (верховне начало – *І.М.*) є, а те, що воно не є” [340, с. 157].

Навіть найвищі імена виражають лише співвідношення іпостасей, але не відображають божественну сутність, яка вище за будь-яке уявлення про їх характерні властивості. І навіть слово “Божество” – не ім’я сутності, а лише діяльності: “Діяльність, яка наглядає і спостерігає, чи, так сказати, є зоровою (*θεωτική*)... встановили ми від зору називати Божеством”, а звідси “того, хто зрить”, називають “Богом” [112, с. 118-119]. Тобто всяке знання про Бога і всяке найменування Бога неадекватні. Тому в суперечці з євноміанами Григорій Ніський не торкається теми Троїчних (іпостасних) імен, які вказують не “на багатоманітне Домобудівництво”, а на високу і невимовну славу Божу [113, с. 427].

Отже, й енергії – не елементи Божої сутності, які можна було б розглядати окремо від Трійці. Вони – спільний її прояв і предвічне сяяння. Божественні імена передають нам спільне життя Трьох іпостасей і сходять від Отця через Сина в Дусі Святому. Отець виступає як їх джерело, Син – з’явлення, а Дух – сила з’явлення. Божественні імена дають уявлення про “енергії” (термін, близький до поняття “атрибути”, “властивості”) як живі сили, “вливання”, надлишок божественної слави. Це дає змогу “пізнати Бога поза Ним Самим”, прихованим “у потоках світла” [275, с. 280]. Краса його настільки засліплює, що весь світ не може вмістити божественних імен. Ми знаємо вливання Божої слави, але не можемо пізнати глибини божественної сутності.



Таким чином, імена іпостасні є лише аналогіями, взятими з тварного світу: “Богочальний Дух перебуває по той бік умоспоглядальної нематеріальності і всеохоплюючої обожнюваності, подібно до того, як Отець із Сином надприродно охоплюють усю сукупність Богоотцівства і Богосинівства” [275, с. 28].

Особливу увагу Діонісій приділяє розглядові божественної “троїсності” і “єдності”. На його думку, ці імена також мають “тварне” походження: “Ніяка Одиниця чи Трійця, ніяке число... не в змозі виразити таємницю надприродної Надбожественності, що переважає будь-яке розуміння і мислення” [275, с. 92]. Діонісій уподібнює три іпостасі світлу світильників, яке є взаємопроникаючим, але не суцільним, тобто “з’єднаним у розділенні і розділеним у єдності” [275, с. 25].

Ще в IV ст. в християнстві виникла дискусія з приводу імен, в якій найактивнішу участь взяли каппадокійці та Євномій. Останній сподівався, що вчення про імена буде служити доказом істинності його тріадології. За Євномієм, єдиним адекватним позначенням сутності Бога-Отця є ім’я “Ненароджений”. Отже, якщо Син народжений, його сутність інша і менш досконала, ніж сутність Отця. Оголошуючи “ненародженість” основним вираженням єства Бога (поряд з “простотою”), Євномій за допомогою софістичних методів руйнує догмат про те, що Отець (“ненароджений”) і Син (“народжений”) – одне й те ж. Але, зазначає Григорій Ніський, за допомогою частки “не” насправді “виражають заперечення невластивого, а не ствердження чого-небудь існуючого”, до того ж поняття сутності Божества є “таке, яке неможливо вмістити”, оскільки єство Боже “вище за будь-яке ім’я” [114, с. 321, 306-307].

Заперечуючи Євномію, Григорій розвиває нове положення патристичної філософії про те, що всі божественні імена неадекватні, умовні і означають насамперед те, що невластиве Богу. Він вважав, що навіть сукупність багатьох імен (позначень) лише незначною мірою може наблизити до сприйняття сутності Божества. При цьому Григорій наголошує, що людині від Бога передана тільки здатність мислення, тоді як “утворення імен знаходиться у владі людей, котрі дають предмету назви” [115, с. 323]. Усі імена умовні, є породженням людського розуму, на що вказує хоча б велика кількість синонімів, які позначають один і той же предмет. Людина не в змозі знайти відповідні імена для позначення божественних властивостей. Всі божественні імена – суть аналогії, взяті з тварного, просторово-часового світу і тому безсилі виразити в абсолютній мірі досконалості його Творця. Ось чому “ненародженість” Отця не повинна протиставлятися “народженості” Сина. Адже народження Сина зовсім не означає, що його “не було” [114, с. 101].

Таким чином, поняття “ненародженість” і “Бог” – не тотожні. Ім’я “ненародженість” не означає єство, але це ім’я присвоєне людьми єству через примислення. Воно далеке від істини, оскільки Бог існує завжди, він був і тоді, коли людини ще не було. “Якщо Бог існує ненароджено до створення людини, то слово, що виражає подібне поняття, слід визнати таким, що не має власного значення”, а “примислення слів чи присвоєння імен має дещо спільне з самими предметами, які позначаємо відомим звуком імен і слів” [114, с. 328]. Отець ненароджений, бо не має причини буття.

Божественне народження безначальне, оскільки відбувається поза часом. Тому безмежність Божа невимовна ніякими іменами [114, с. 102-103]. Євномій же мав намір одним словом “охопити” сутність Отця. Але навіть якщо погодитися з ним, то “ненародженість” вказує лише на ту властивість, якої немає в природі Отця. Тому поняття “ненародженість”, стосовно якого йшла суперечка між Григорієм і Євномієм, означає не божественну сутність, але лише одну з її ознак.

У той же час Євномій, виходячи з платонівської філософії, вважав, що імена дані предметам згори, Богом. При цьому, як приклад, він наводить цитату з Книги Буття, котру розуміє дослівно: “І Бог назвав світло: “День”, а темряву назвав: “Ніч” (Бут. 1, 5). Тому імена, за Євномієм, мають об’єктивне значення, а їх достоїнство залежить від предметів, що іменуються, а не від сваволі тих, хто іменує. Сам Творець ствердив імена предметів у наших душах, тобто в іменах утримується сутність речей. Отже, шляхом аналізу імені Бога “ненароджений” (як, мовляв, “адекватного”) можна пізнати його сутність.

Спростовуючи цю тезу, Григорій наголошує, що вона запозичена Євномієм із платонівського “Кратіла” (Krat.). Головний герой діалогу Кратіл, дійсно говорить про те, що “якась сила, вища за людську, встановила для речей перші імена, так що вони неодмінно повинні бути правильними” [331, с. 487].



Другий учасник діалогу, Гермоген, навпаки, вважає, що всі імена – суб'єктивно-умовні. А Сократ (і Платон) займає середню позицію, підкреслюючи, що ім'я не може адекватно виразити річ, оскільки воно є “наслідуванням”, інтерпретацією ідеальної сутності речі, позначенням її окремих проявів, сторін. Тому “не властиво розумній людині, звернувшись до імен, ублажати свою душу і, довірившись їм (іменам – *I.M.*) і тим, кому вони належать, стверджувати, ніби їй щось відомо” [331, с. 490].

Навіть найвищі імена (Благо, Краса, Любов) відображають божественні атрибути, ті властивості, через які Бог повідомляє про себе, але при цьому їх таємниче джерело, природа ніколи не можуть ви-черпатися, не можуть об'єктивуватися у нашій свідомості. Звичайно, наші поняття наближають нас до Бога, божественні імена навіть дають нам якоюсь мірою змогу увійти в нього, але ми ніколи не зможемо повністю осягнути його сутність.

Повертаючись до проблеми імен, Діонісій виходить із відношення Бога і творіння як причини і наслідку. Він так собі уявляє можливість богопізнання на основі позитивних і негативних імен Божих: “Якщо наслідки можна назвати подобами причин, то самі причини по суті своїй набагато відрізняються від наслідків” [275, с. 28]. Тому, виходячи від усього сутого, ми можемо наближатися до Бога як Всепринчини або шляхом “аналогії” (ствердження), або шляхом “переваги” (заперечення в Богові тварних ознак).

У Діонісія стверджувальні конструкції вводяться через підсилення “над-” (υπερ-). Так, якщо беруться позитивні (стверджуючі) імена “Благо”, “Краса”, “Суте”, “Мудрість” тощо, то іменами “через вищість” постануть “Надблаго”, “Надкраса”, “Надсуте”, “Надмудрість” та ін. [275, с. 24], які через перевагу за суттю виражають заперечення. Не випадково ще Григорій Ніський і Григорій Богослов уподібнювали Бога повітряній стихії, а тих, хто іменував його, – людям, що вдихають повітря. “Як ніхто і ніколи не вдихав у себе всього повітря, так ні розум не вмщував абсолютне, ні голос не обіймав Божої сутності” [105, с. 78]. Імена, якими розум людський називає Божество, слід розуміти образно. “Так і богословські поняття Священного Писання, що в богоносних мужів викладені нам Святим Духом, для нашої міри розуміння високі і переважають будь-яку величину, але не досягають до величини істинної” [110, с. 453].

На думку Псевдо-Діонісія, численні енергії розкривають такі ж численні імена Божі (Премудрість, Життя, Істина, Сила, Правосуддя, Любов, Буття та ін.). Але природа, яку вони ніби-то відображають, насправді перебуває неіменованою, непізнаваною – це морок, прихований надлишком світла. Називаючи Бога Красою чи Надкрасою, Діонісій повторює думку Платона про Бога як про “Прекрасного за Природою” чи “Прекрасного самого по собі”. “Це Благо, – підкреслює він, – святими богословами оспівується і як Прекрасне, і як сама Краса... Надсутнісно-Прекрасне і називається “Красою”, оскільки все, що існує, отримує від неї як від Причини благоліпності і пишності всього сутого тільки Йому властиву Красу” [275, с. 39].

Надалі Діонісій, подібно до Григорія Ніського, не тільки виходить із неоплатонізму, але й майже дослівно повторює думку Платона. Так, у діалозі останнього “Бенкет” (Simpos.) зазначається, що Прекрасне за природою, “по-перше, вічне, тобто таке, що не знає ні народження, ні загибелі, ні зростання, ні убубання, а по-друге, не в чомусь прекрасне, а в чомусь потворне, не колись, десь, для когось і порівняно з чимось прекрасне, а в інший час, в іншому місці, для іншого і порівняно з іншим потворне” [332, с. 142]. Погоджуючись із цією думкою, Діонісій у трактаті “Про божественні імена” пише, що Благо є Прекрасним, “не з'являючись і не зникаючи, не зростаючи і не зменшуючись, не будучи то одним, то другим, у чомусь прекрасним, а в чомусь ні, прекрасним порівняно з одним і потворним порівняно з другим, де-небудь чи для кого-небудь вважаючись прекрасним” [275, с. 39].

Отже, імена Божі – це імена його потенцій, а не його сутності. Саме в такому розумінні Іоанн Дамаскін вживає стосовно Бога як втілення абсолютної досконалості численні позитивні визначення – вічний, сутий, простий, благий, праведний, творець, всемогутній, вседержитель, всевидячий, всепромислитель, властитель, суддя тощо [176, с. 3]. Оскільки всі імена і властивості, приписувані Божеству, беруться не з самої його істоти, а з навколишнього світу, то зрозуміло, що вони далеко не все виражають про нього. Це ще не Бог, а лише тоненький струмінь, лише слабкий відблиск великого світла, “відображення і зображення Сонця у воді”, яке “показує Сонце слабким поглядам” [105, с. 14]. Імена не охоплюють істоту і навіть разом узяті дають хоч і дійсний, але далеко не повний обрис Бога.



Споглядаючи світ, ми аналізуємо його властивості, що дає змогу виробити поняття про Творця, розумово підноситися до нього. Але “завжди залишається деякий ірраціональний “залишок”, який від цього аналізу усувається і поняттями виражений бути не може” [255, с. 115]. Тому будь-яке поняття стосовно Бога є міражем, оманливим образом, ідолом. Ось чому Григорій Богослов посилається на “Тімея” (Tim.), де, як уже вказувалося вище, зазначається, що вимовити Бога неможливо, а зрозуміти ще більше неможливо [98, с. 15]. Пізніше, підбиваючи підсумок розвитку катафатичного богослов'я в християнстві, Іоанн Дамаскін підкреслюватиме, що все ствердне, сказане про Бога, демонструє нам не його єство, а лише те, що стосується єства, оскільки Бог – ніщо з існуючого.

Енергії, на думку отців, – це також благодать, в якій тварні істоти покликані з'єднатися з Богом, обожнитися. Тому сам Бог виступає носієм реальних благ. Уже Климент, для якого спекулятивне мислення Платона майже не поступається одкровенню, пояснює, що таке благодать. Бога, на його думку, ми можемо пізнати лише за допомогою Доброчесності, яку він дає. Тому, підкреслює Климент, Платон у своєму “Меноні” (Men.) згадує про деяку, даровану Богом доброчесність, яка передається нам “божественним жеребком”. Це, власне, і є “гностичне передпізнання” [222, с. 592]. У подібному дусі вчили й інші отці.

5.1.5. ПЕРЕДПІЗНАННЯ БОГА. Східці започаткованого неоплатоніками катафатичного методу, які відкривають нам божественні енергії, образи й імена, взяті з Писання, є низкою ступенів, які виступають етапами споглядання. Людина піднімається від того, що приписується Богу, до його сутності. Проте самі теоретичні знання про Бога ще не є богопізнанням. Природне богопізнання є тільки передпізнанням Бога, яке приводить до усвідомлення істини буття Божого і до загальних уявлень про нього. При цьому Бог залишається трансцендентним, його природа не може бути пізнана за допомогою катафатичного методу. Шляхом аналогій зі світом і людиною створюються лише передумови для умовиду щодо абсолютної сутності Божества.

Бог, на відміну від світу (обмеженого, на думку стародавніх), є безкінечним, тому пізнання зовнішнього світу не може дати повного уявлення про його Творця. Крім того, що нам відкрито в божественному Писанні зверху, нічого більше знати про Бога ми не можемо. А те, що ми говоримо про Бога ствердного, полягає “не в осмисленні того, що є в Ньому Самому, а в осмисленні того, що поза Ним”, показує нам не єство його, але те, що належить до єства [105, с. 196].

Більш ефективним є шлях заперечення в Богові невластивих йому функцій. Вже на кожній сходинці позитивного богослов'я ідея непізнаваності відкриває широкі горизонти споглядання, яке витісняє спекулятивне мислення. Оскільки ж пізнання енергій не дає нічого для пізнання сутності Бога, слід практично прагнути до Творця, способом осягнення якого може бути лише містичний досвід. Тут пролягає межа пізнання божественних потенцій. Якщо божественні сили ще можна було збагнути за допомогою гносиса (знання), то до сутності можна наблизитись тільки через епігносис (надзнання). А необхідні умови для такого переходу створює апофатичний метод богослов'я.

5.2. Метод апофатики

5.2.1. НЕПІЗНАВАНІСТЬ БОГА. Для християн завжди було зрозуміло, що Бог “є”, існує. Щоправда, тільки це про нього й можна сказати. Бог непізнаваний шляхом логічного мислення, оскільки він не може бути об'єктом сприйняття недосконалого розуму. Природа трансцендентної Трійці недоступна для пізнання навіть ангелів та архангелів. Проте Бог одночасно і трансцендентний, і іманентний. В іманентності одкровення він утверджує свою трансцендентність творінню. “У діалектиці Одкровення іманентність дозволяє нам іменувати трансцендентне. Але не було б іманентності, якби трансцендентність не була б, у глибинах своїх, недоступною” [275, с. 266].

Тому людина не може мислити Бога в ньому самому. Адже ніяке поняття, що визначає обмежене, не може охопити безкінечне. Те, що не має ніякого начала й кінця, не може бути осягнуте розумом. Ось чому в пізнанні Бога східні отці частіше ставали на шлях заперечень. Саме *апофатичний (негативний) метод* і передбачає пізнання Бога не в тому, що він є, а в тому, що він не є. Цей шлях включає послідовні заперечення, чи, інакше кажучи, заперечення невластивих Богові предикатів через його



негативні визначення. Тому й Мойсей, проникаючи в істинно-містичний морок незнання, змушує втихомирити в собі всяке позитивне знання. “Божество безмежне і незбагненне, і одне в ньому тільки спроможне бути осягненим – його безмежність і незбагненність”, – підкреслював Іоанн Дамаскін, який на підставі цього дійшов до висновку, що навіть “те, що говориться про Бога ствердне, має значення вищого заперечення” [176, с. 9]. Апофатичне богослов'я відмежовує Бога від світу, а не розділяє Бога й світ.

Отже, апофатизм полягає в запереченні всього того, що Бог “не є”: спочатку усувається все тварне, в тому числі ангельський світ. Потім виключаються високі атрибути Бога (благість, любов, мудрість). Нарешті, виключається навіть саме його буття. Бог не є що-небудь із цього, він непізнаваний у своїй природі. Щоправда, одночасно він кличе до себе людину, котрій залишається лише відгукнутися на цей поклик і прагнути наблизитися до Бога через пізнання його. Тому, хоча Бог сам у собі незбагнений, шлях до богопізнання відкритий усім.

5.2.2. НЕЗБАГНЕННІСТЬ БОГА. Негативне богослов'я є засобом для містичного з'єднання з Богом, природа якого залишається для нас незбагненою. Апофатика – не езотеризм, хоча вона й формувалася не без його впливу. Щоправда, ідея непізнаваності Бога зустрічається вже в Старому Завіті (Вих. 3, 14; Втор. 4, 12-19; Іов. 37, 5). Але філософським змістом вона наповнюється в платонізмі й неоплатонізмі. Так, узгоджуючи біблійну і платонівську традиції, Філон підкреслює, що, оскільки сутність трансцендентного Божества проста, вона незбагненна для мислення. Ми знаємо, що Бог є, але не знаємо, який він є.

Не випадково отці церкви саме в платонізмі відшукували аргументацію для обґрунтування ідеї непізнаваності Бога. Те, що вже апологети у своїх висновках наближались до неоплатонічних концепцій, свідчило про черпання матеріалу отцями і філософами із спільних джерел – учень Платона і Філона. Тому в апологетів Богу теж приписуються негативні атрибути – невидимий, ненароджений, неосяжний, незмінний; він – безпристрасний і нічого не потребує [317, с. 19-21; 318, с. 23-24; 319, с. 11-12; 320, с. 71-78]. Щоправда, при цьому ранньохристиянські богослови висловлюються стосовно всієї Трійці, а не тільки її першої іпостасі, як це було у неоплатоніків.

Запозичуючи платонівську ідею незбагненності Бога, Феофіл переносить її в богослов'я і застосовує щодо християнського Бога. “Якщо назву Його світлом, то скажу про Його творіння... якщо назву Його умом, скажу про Його мудрість... якщо назву міцністю, скажу про Його могутність... якщо назву промислом, скажу про Його благість... якщо назву Отцем, скажу про Його любов” [319, с. 11]. Але, усвідомлюючи, що всі ці визначення Божества все ж неадекватні, Феофіл робить висновок: “Його слава безкінечна, велич неосяжна, висота незбагненна, могутність незмірна, мудрість недосліджувана, благість ненаслідувана, благодіяння невимовні” [319, с. 11].

Ще сильніше платонівські мотиви звучать у міркуваннях про богопізнання Юстина Філософа. Керуючись словами апостола – “Ніхто Бога ніколи не бачив” (Іоан. 1, 18), Юстин зауважує: “Божество не може бути видиме очима, як інші живі істоти: Воно може бути осягнуте лише розумом, як говорив Платон”, котрий підкреслював, що за допомогою “ока Ума”, “коли воно чисте”, можна “споглядати те істинно суте, яке є джерелом усього того, що осягається розумом, яке не має ні кольору, ні форми, ні величини, ні другого чого-небудь, видимого оком, але є Істота, тотожна собі, вище усякої сутності, невимовна, незбагненна, єдина прекрасна і блага, що раптом проявляється в благородних душах з причини їхньої спорідненості і бажання бачити Його” [200, с. 139-140].

Неоднозначні оцінки завжди викликала богословсько-філософська спадщина Климента Александрійського. Одні дослідники, зважаючи на звеличення ним гносиса, вважають його “інтелектуальним містиком” [275, с. 345], для інших твори Климента є етапом у розвитку вже християнського містицизму, хоча сам автор не належить до містиків, подібно до того, як і неоплатонізм засновується на вченні Платона, але сам Платон, звичайно ж, не був неоплатоніком. Як би там не було, Климент справив великий вплив на пізніших християнських містиків (Єваґрія Понтійського, Ніла Синайського, Максима Сповідника), і саме завдяки його творчості, на яку в свою чергу вплинули платонізм і язичницькі містерії, щедра неоплатонічна кров згодом потече у венах християнського богослов'я.



Виявляючи недовіру до катафатичної теології і виступаючи проти антропоморфізму (а водночас і пантеїзму), Климент слідом за Філоном закладає основи апофатичної теології, яка досягне свого розквіту в працях каппадокійців, Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника. Тому в Климента намічені контури ідеї неможливості пізнання божественної природи, ідеї, яку через 50 років детально обґрунтує Плотін у 6-й Еннеаді. Як останній обере шлях абстракцій, коли всяке пізнання скасовується в стані екстазу, де більше немає ні об'єкта, ні суб'єкта, а є лише досвід досконалого ототожнення з Єдиним, так, зрештою, і Климент розташовує Бога в інтелектуальній сфері. Проте Бог не тільки переважає Єдине і вищий за єдність, але всі поняття взагалі, які ми можемо до нього прикласти, не виражають його сутності. Дійсно, до нього не можна застосувати жодної з логічних категорій – ні рід, ні вид, ні відмінність, ні індивід; він і не ціле, і не частина. Можна сказати, що він безкінечний, перебуває “поза простором, не підлягає обмеженням часу, не охоплюється він властивостями речей” [222, с. 181].

А в цей час паралельно з християнським богослов'ям розвивається неоплатонізм. Щоправда, перше відображало насамперед інтереси низів, а останній – верхів. Проте обидві теоретичні системи поєднувала апофатична теологія, якою користувалися і отці, і неоплатоніки, оскільки вона неминуче постає перед думкою, що підноситься до Бога. Бог для неоплатоніків переважає розум, бо не має позитивних предикатів. Єдине, на їх думку, просте, невідоме буття, до якого не можна застосувати ніяких визначень. Якщо у Платона для Єдиного, взятого самого по собі, не існує “ні імені, ні слова, ні знання про нього” [332, с. 428], то у Плотіна Єдине пізнається, але не шляхом роздумів, а внаслідок його “присутності” в нас, яка “вища за всяку науку”, тому задля його споглядання ми повинні “зректися своїх знань, і предметів знання” [340, с. 357]. А там, де закінчується розум, починається “безмовність”.

Звичайно, християнський зміст апофатичного богослов'я певною мірою відрізняється від релігійно-філософського споглядання знаменитого засновника неоплатонізму. У Плотіна апофатика призводить до знеособлювання Божества, тоді як у християнстві – до особистої присутності Бога. І все ж негативний метод лікополітанця запозичували Оріген, Василій Кесарійський, Григорій Ніський, Євсевій Кесарійський, Євагрій Понтійський, Діонісій Ареопагіт та інші отці.

У Орігена, як і в Плотіна, Бог-монада перевершує буття, тому він незбагнений за сутністю. Та особливо суттєвий вплив справила гносеологія неоплатонізму на представників класичної патристики. Навіть для Афанасія Александрійського, попри його різке ставлення до античної філософії, властиві Плотінові оцінки. Бог, зазначає він, є блаженна і незбагнена (ακαταληττων) сутність. Він не піддається ніякому визначенню, тому не можна сказати, “що є” Бог сам у собі. Можна говорити лише про те, “що не є” він. Бог вище за всяку сутність і людське промислення, вище за красу і благо. Він безначальний і вічний, безтілесний, невидимий і невідчутний.

Григорій Ніський, вихованець Александрійської богословської школи, теж відстоював ідею незбагненності Божества, оскільки “єство Боже необмежене і безмежне”, “Бог ненароджений і безкінечний” [109, с. 226-227; 113, с. 252]. Його сутність незбагнена через абсолютну повноту і простоту буття. Адже буття простота робить нерозчленованим і невизначеним, а безкінечність – неохоплюючим. Пізнання ж завжди – визначене і охоплююче. Тому Григорій говорить, що людське знання про Бога може полягати лише в незнанні його, і що всі спроби відтворити його (Божества) істинний образ суть не що інше, як засуджувані Писанням спроби створення ідола. Отже, те, що Бог “є за сутністю, недоступне ніякому способу осягнення” [110, с. 270-271]. І це свідчить про те, що Григорій виходить із апофатичної теології Плотіна, котрий вважав, що всі спроби пояснень, позначень, найменувань божественного є неадекватні.

Такої ж позиції дотримувався Григорій Богослов, з погляду якого “Божество незбагненне для людської думки” [105, с. 21]. Розвиваючи вчення про богопізнання, він особливо наполягає на непізнаваності Бога в полеміці з євноміанами. Останні припускали можливість повного пізнання самої істоти, оскільки, мовляв, коли ми не осягаємо Божества, то і не знаємо, кому поклоняємось. Всупереч такому твердженню, Григорій говорить, що “ніхто не бачив і не пізнав єства Божого” [105, с. 28]. Навіть вищі духовні істоти, що знаходяться ближче до Бога, хоча і знають його досконаліше за нас, але теж



не цілком. Можливо, ми б знали більше про Бога, якби апостол Павло детальніше повідомив нам, що являє собою “третє небо” і рух до нього, “але оскільки це було невимовно, то і ми вшануємо (це) мовчанням” [105, с. 28].

5.2.3. НЕВИЗНАЧЕНІСТЬ БОГА. Будучи незбагненим у своїй істоті, Бог не може бути визначений. “Яке поняття складеш ти про Бога? Назвеш Його тілом?” [105, с. 17]. Але тоді ми повинні його відчувати, бачити, показувати місце його перебування. Проте в такому випадку Божество буде піддаватися руйнуванню, а значить, не матиме переваг перед речами світу. “Залишається припустити, – робить висновок Григорій Богослов, – що Бог не тілесний” [105, с. 18-19]. Крім того, якщо людина визначить Божество, то воно з необхідністю буде обмежене [105, с. 20]. Зрештою, основи незбагненності є і в самій людській природі: легко набуто ми швидко втрачаємо. “А можливо, це потрібне і для того, – закінчує думку Григорій, – щоб тим, хто очистився тут, і там знайшлося дещо в нагороду за світле життя” [105, с. 21-22].

Ідею непізнаваності Бога в руслі апофатичної теології розвивали також Василій Великий і Августин Блаженний. Але класичного вигляду вона набула в корпусі “Ареопагітик”. Останній включає 4 трактати і 10 листів, які дійшли до нас під іменем Діонісія Ареопагіта (бл. 10-96), першого афінського єпископа, а раніше – судді Ареопагу, наверненого в християнство апостолом Павлом (Діян. 17, 34). У середньовічній християнській літературі “Ареопагітики” зайняли місце одного з найважливіших філософсько-релігійних джерел, авторитет якого наближався до авторитету Святого Письма. Багато мислителів (Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін, Феодор Студит, Григорій Палама) вивчали, тлумачили і майже дослівно цитували ці твори. Одинадцять століть ніхто не сумнівався в їх автентичності. Але згодом критика встановила, що дані твори не можуть належати учню апостола Павла, оскільки вони були невідомі протягом перших п’яти століть нашої ери. Про їх пізні походження говорить також своєрідний стиль, тонко оброблена богословська термінологія і суттєвий вплив ідей неоплатонізму. Ім’я автора до сьогодні невідоме патрологам, хоча спроби його ідентифікації з тим чи іншим персонажем ніколи не припинялися.

Переносячи в християнство методику, розроблену Плотіном у зв’язку з вченням його школи про Єдине, трансцендентне всьому, Діонісій у своєму найкоротшому трактаті “Про містичне богослов’я” говорить про переваги апофатичного методу над катафатичним. Щоправда, на думку В. Лоського, “все, що можна сказати про “платонізм” отців церкви і особливо про залежність автора “Ареопагітик” від неоплатоніків, обмежується зовнішньою схожістю, що не доходить до глибин його вчення, і пояснюється термінологією, властивою даній епосі” [275, с. 114]. Проте легко помітити, що Діонісій опирався не лише на ідеї каппадокійців, але також активно засвоював і розвивав неоплатонічні уявлення про безумовну невизначеність Бога в самому собі. Подібно до Плотіна, він не вважає за можливе охарактеризувати Бога в яких-небудь позитивних визначеннях, оскільки Бог, як вищий за всі види буття, не може бути названий ні життям, ні світлом, ні премудрістю, ні єдністю. Як всепричина, “він є все суще”, йому властива “інаковість”, оскільки він є “усім в усьому і нічим ні в чому”, стаючи таким “промислительно” [275, с. 64, 71, 80]. Вже в цій вихідній тезі апофатики Діонісій керується думкою Плотіна про те, що “Бог є скрізь і ніде... Він не знаходиться скрізь, а Сам є це “скрізь”, оскільки дає буття всьому існуючому і все існуюче в Ньому утримується, як у своєму “скрізь” [340, с. 344].

Відштовхуючись від ідей Плотіна та їх християнської редакції в каппадокійців, Діонісій у своїй богословській концепції зазначає, що негативний образ ближчий до істини, ніж позитивний. Тому він вдається до несхожих подоб і висуває тираду заперечень атрибутів Бога. “Бог – це не душа й не розум... Він ні число, ні міра, ні велике що-небудь, ні мале, ні рівність, ні нерівність, ні подоба, ні неподоба; він ні перебуває в спокої, ні рухається, ні дарує спокій; не володіє могутністю, ні світлом; не володіє буттям і не є ні буття, ні сутність, ні вічність, ні час...” [275, с. 9]. Він також ні душа, ні розум, ні мислення, ні життя.

Виходячи з цього автор “Ареопагітик” проголошує основну тезу християнської гносеології про абсолютну непізнаваність, незбагненність і невизначеність Бога – “будь-яке пізнання й споглядання Його



недоступне ніяким істотам, оскільки Надсутий поза межний всьому сутому” [275, с. 16]. Апофатичний шлях, підкреслює Діонісій, веде нас до повного “незнання”. Це шлях досконалий і єдино належний непізнаваному Богові, котрий перебуває за межами існуючого, тоді як всяке пізнання має об’єктом те, що існує. Щоб наблизитись до Бога, треба відкинути все, що нижче за нього, тобто все існуюче. Про Бога можна судити лише негативно, вказуючи на його несхожість із усім земним, із тим, що з нього випливає. Тому тільки на шляху незнання (*αγνωσία*) можна пізнати того, хто перевершує всі можливі об’єкти пізнання. Йдучи шляхом заперечення, ми піднімаємся від нижчих ступенів буття до його вершин, поступово усуваючи все, що може бути пізнане, щоб у мороці повного незнання наблизитися до Невідомого. Бо подібно до того, як сильне світло розсіює морок, так і зайве знання про речі тварні суперечить незнанню як єдиному шляху осягнення Бога в ньому самому.

А коментатор “Ареопагітик” Максим Сповідник вважає, що Бог не може бути предметом розумового пізнання вже з причини своєї абсолютної простоти. Будь-який предмет має сутність, “обдаровану” відомими якостями. Бога ж можна уявляти лише як сутність, що не має ніяких якостей. Отже, він вище за сутність, чи, як говорив Діонісій, “Надсуттєва Сутність”. Щоправда, Бога можна уявити як мислення. Але якщо людське мислення – це єдність мислячого і мислимого, Бог у самій своїй істоті є думка. У ньому “єдиновидно перебувають усі начала сутого в деякій незбагненній простоті” [328, с. 317]. Максим порівнює їх із радіусами, що виходять із одного центра. Як усі вони в центрі є абсолютно неподільними, так просто і одинично містяться в Богові першообрази буття.

У своїх роздумах про Бога Максим поряд зі ствердженнями допускає і заперечення. Проте, зазначає він, жодне з цих суджень не можна розглядати як адекватне – Бог “має буття просте, незбагненне, недоступне, абсолютно невимовне, таке, що переважає будь-яке ствердження і заперечення”, він “ніяким творінням не пізнаваний в єстві своєму” [328, с. 299; 177, с. 229].

Нарешті, підбиваючи підсумок розвитку в східній патристиці ідеї богопізнання, Іоанн Дамаскін зауважує, що “про Бога не можна сказати, що Він являє собою за своєю сутністю, і тому пристойніше говорити про Нього через заперечення всього. Тому що Він не з-поміж істот, і це означає не те, щоб Він не існує, але те, що Він вище за все наявне і вище за саме буття” [176, с. 9].

5.2.4. НЕПОДІБНІСТЬ БОГА. Розробляючи апофатичний метод богопізнання, Псевдо-Діонісій вдосконалює започатковану Григорієм Ніським систему негативних позначень, спрямованих на те, щоб “замовк розум” і душа занурилася в містичне осягнення “повного знання” в акті надчуттєвого і надрозумного єднання з Богом. При цьому він одночасно опирається на положення неоплатонізму і платонівського діалогу “Парменід” (Parm.), де, зокрема, спростовується метафізичний дуалізм ідеального і матеріального світу, а також подається діалектика зв’язку Єдиного й “іншого”. Єдине, взяте поза зв’язком із матеріальним світом (тобто з “іншим”), абсолютно незбагненне: “Не можна ні назвати його, ні висловитися про нього, ні скласти собі про нього думку, ні пізнати його, і ніщо з існуючого не може чуттєво сприйняти його” [332, с. 428].

У своєму “символічному богослов’ї” Діонісій віддає перевагу “несхожим подобам” перед “подібними” і співвідносить перші з апофатичними позначеннями Божества, вважаючи, що “якщо щодо божественних предметів негативний образ передачі ближче підходить до істини, ніж стверджувальний”, то “при описові невидимих і незбагнених істот незрівнянно пристойніше вживати зображення, несхожі з ними” [131, с. 9]. На думку Діонісія, божественним предметам буде віддано більше слави, якщо їх наділяти негативними рисами.

Несхожі образи володіють знаково-символічною природою особливого роду. У “низькій” формі предметів матеріального світу вони повинні нести знання, що не має нічого спільного з цими предметами. Самою “невідповідністю зображень” несхожі образи вражають глядача чи слухача і орієнтують його духовний зір на дещо, протилежне зображеному, – на абсолютну духовність. Словом, ненаслідувані схожості краще підносять нас душевно, ніж “схожі схожості”. Бо, підкреслює Діонісій, все, що стосується духовних істот, треба розуміти абсолютно в іншому, як правило, діаметрально протилежному сенсі, ніж це звичайно мислиться стосовно предметів матеріального світу.



Несхожі образи впливають насамперед на підсвідому, а не на розумну сферу психіки, “збуджують” її в напрямку “піднесення” людського духа від чуттєвих образів до істини. Звідси й самі ці образи Псевдо-Діонісій називає “піднесеними”. Автор “Ареопагітик” підкреслює, що Святе Письмо приховує істину під покровом символів, таємниць. Тому вже стародавні мудреці, особливо неоплатоніки, користувалися різними алегоріями, вважали, що в символах утримується і передається інформація про вищі істоти на рівні земного буття. Символічним є не тільки Писання, а й церковний Переказ, священні зображення. “Ми не можемо безпосередньо підноситися до споглядання духовних предметів і маємо потребу у властивих нам і пристойних нашому єству посібниках, які б у зрозумілих для нас зображеннях показували незображуване і надчуттєве” [131, с. 7].

Символ у його багатоманітних проявах (знак, зображення, поняття культової практики тощо) виступає у Діонісія як знання, важливий носій “духовного світла”, тобто є найбільш загальною категорією. Тому в головних таїнствах християнського культу як містичних актах можливе, за Діонісієм, єднання нез’єднуваного. Не випадково Діонісій розташовує таїнства на межі небесної й церковної ієрархії.

Згідно з істинами Писання символи служать для вираження невимовного, дають змогу лікувати тіло і зводити людину до Бога. Як речі видимі є образами невидимих, так символи – “суть видимі риси і відбитки природи Божественної, чуттєві образи предметів невимовних і надприродних” [134 с. 10]. Відображений у каппадокійців і Псевдо-Діонісія інтерес до образу і символу стане чи не головним у період іконоборчого руху.

Таким чином, символи, вважає автор “Ареопагітик”, були створені з подвійною метою – виявляти і одночасно приховувати істину. Цей принцип сформулював ще Климент Александрійський. З одного боку, вважав він, символ служить для позначення (виявлення) зображення незбагненого, безкінечного в кінечному – тобто в тому, що чуттєво сприймається. З іншого боку, він є оболонкою, покривалом і надійним захистом (приховуванням) невимовної істини від очей і слуху непосвяченого, недостойного її пізнання. Тому символи дозволяють нам наблизитись до “невимовного і непізнаваного”, щоб ми “через чуттєве підносилися до духовного, і через символічні священні зображення – до простої, горішньої, небесної ієрархії” [131, с. 4]. Так внутрішня краса відкривається тому, хто “вміє бачити”.

У цьому зв’язку Григорій Ніський піддає критиці інтелектуалізм у богопізнанні. “Дотиком умоспоглядання” не можна обмежити осягнення Бога, тому “мірою і приводом руху і діяльності людських помислів служить час і буття в часі, а що вище нього, то залишається незбагненим і недоступним для розуму” [114, с. 320; 113, с. 146]. Символом божественної незбагненності є “морок”, у який вступає Мойсей на горі Синай. Мойсей “сповідує, що бачить Бога в мороці, тобто пізнає, що Божество за самою природою Своєю і є саме те, що вище за будь-яке знання і осягнення”, отже, “тому, хто має намір спілкуватися з Богом, треба вийти з усього видимого, спрямовуючи розуміння своє до Незримого і Незбагненого, ніби до якоїсь вершини гори, увірувати, що Бог – там, куди не сходить поняття” [109, с. 316, 246].

У тлумаченні “морочу” Григорій наслідує алегоричній екзегезі Філона з Александрії. Тому “морок” для нього – це трансцендентність божественного буття стосовно будь-якого тварного ума, сфера невидимого і безформного. Шукаючи Бога, душа приходиться до розуміння, що Бог неосягнений. На Григорія вплинув і алегоричний метод екзегези, яким широко користувався Ямвліх.

5.2.5. НЕВИМОВНІСТЬ БОГА. Як у катафатичному богослов’ї образи пов’язані з іменами Божими, так в апофатиці – з його безіменністю. Вже Філон із Александрії підкреслював, що людська мова не в змозі виразити божественні імена. Явно схиляється до негативних визначень Бога і Юстин, котрий у “Другій апології” цитує (як пізніше це робитимуть Климент, Ориген, Мінуцій Фелікс та інші ранньохристиянські автори) фразу з платонівського “Тімея” (Тім.): “Творця і Отця цього Всесвіту нелегко відшукати, а якщо ми Його і знайдемо, про Нього не можна буде всім розповідати” [333, с. 469]. Певною мірою власна думка Юстина пов’язана з процитованим: “Отцю всього, ненародженому, немає певного імені... Що ж стосується таких слів, як Отець Бог, Творець, Господь і Владика – це не суть імена, але назви, взяті від благодіянь і справ Його... Бог (також – *I.M.*) не є ім’я, але думка, всаджена в людську природу про щось невимовне” [200, с. 110-111].



Розвиваючи цю думку, Климент Александрійський підкреслює, що Бог, як трансцендентний, є незбагненним у своїй сутності і невимовний словами, оскільки невимовність його пов'язана з його безкінечністю (απειρον), а значить, і невизначеністю. Словами можна відобразити лише те, що має межю, міру, форму [222, с. 576-591]. Щоправда, щоб зосередити свою блукаючу і заплутану думку, ми, вважає Климент, називаємо його “Єдиним”, “Благом”, “Духом”, “Само-Буттям”, “Отцем”, “Богом”, “Творцем”, “Господом”, тобто користуємось найпрекраснішими іменами, які тільки можемо знайти для речей, нам знайомих. Але “пізнати Отця і Творця цього Всесвіту справа нелегка” [222, с. 585]. Більше того, зазначає Климент, – знову відповідно до думки Платона, відображеної в “Тімеї” (Tim.), якщо сутність Бога пізнати важко, то виразити (зрозуміти) взагалі неможливо. Будь-який його інтелектуальний пошук сумнівний і сліпий. “Для осягнення істоти непізнаного, отже, нічого не залишається, крім власної Його благодаті і Одкровення Його через посередництво Логоса, який перебуває в Його надрах ” [222, с. 590-591].

У результаті такої невизначеності Бога всі міркування про нього, вважає александрійський богослов, будуть гіпотетичними. “Якщо... ми будемо занурюватися в споглядання величі Христової і через посередництво святості піднесемося до безкінечності, то ми здійнемося деяким чином до Всемогутнього, хоча в цьому випадку ми і не будемо ще осягати того, що в Ньому є, а тільки те, чого в Ньому немає” [222, с. 580]. Таким чином, Климент наближається до відомої згодом у неоплатонізмі формули, за якою, пізнаючи Божество, ми пізнаємо “не те, що Воно є, а те, що Воно не є” [340, с. 157]. Тут варто порівняти думки інших отців: Григорій Ніський – негативні імена показують, “що Божество не є, а що таке за природою те, що не є – це залишається невідомим” [112, с. 492]; Псевдо-Діонісій – Писання “називає Його (Бога – *І.М.*) невидимим, безмежним і незбагненним... і це означає не те, що Він є, але що Він не є” [121, с. 8]; Іоанн Дамаскін – “Бог ненароджений, безначальний, незмінний, нетлінний... все це засвідчує не те, що Бог є, а те, що Він не є” [176, с. 8-9].

Особливо жваво, в полеміці з язичником Цельсом, обговорює гносеологічну проблематику Оріген. Хоча обидва автори виходили насамперед із платонівської традиції, вони надавали різних акцентів своїм судженням. Так, Цельс стверджував, що Бог неіменований, бо він не має пристрастей в смислі атрибутів, які можуть бути позначені за допомогою найменувань. Оріген же, спираючись не тільки на Платона, але й на Писання, зазначає, що оскільки Отець і Господь усього довготерпеливий, милостивий і благий, то в цьому смислі він і має пристрасті, наприклад, любов. Він володіє розумом, самосвідомістю і пізнає себе. Бог неіменований лише в тому смислі, що ніяке ім'я не може точно виразити його природу. Людина нездатна збагнути, пояснити Бога, оскільки він є незрівнянно кращим за все, що про нього можна помислити.

Але залежність Орігена від платонізму теж значна. У нього, як і в грецького мудреця Цельса, найвища істота – це єдність абсолютна, незбагненна і непояснювана, вища за всяку мудрість, істину, за всяку природу і життя [311, с. 42-43]. Наслідуючи Плотіна, Оріген характеризує Бога переважно негативними предикатами, не вважаючи за можливе застосувати щодо нього навіть категорію сутності. Отже, “вчення Орігена про Бога значною мірою тотожне вченню Плотіна про Єдине” [391, с. 90]. Бог у нього незбагненний, непояснюваний, безтілесний. Нагадаємо, що у Плотіна теж стосовно Бога заперечуються всі тварні визначення, оскільки “природа цього Першогоєдиного стосовно всього існуючого, звичайно, народжуюча, але саме тому Він не є що-небудь із існуючого” [340, с. 356].

Пізніше невимовність Бога підкреслюватимуть Василій Великий та Григорій Богослов, які вважатимуть, що до нього можна наблизитись лише шляхом апофатики. На думку Григорія Ніського, негативні імена виражають перевагу Творця над творінням. “Якщо ж хто-небудь забажає виразити ці поняття в іменах, то йому абсолютно необхідно... першого винуватця всього назвати ненародженим, недоступного тлінню – нетлінним, безсмертним, і безкінечним – того, хто не має межі існування, вседержителем – усім керуючого” [114, с. 323]. Отже, сутність Бога абсолютно незбагненна. Існує одне тільки слово, яке визначає божественну природу: здивування, яке охоплює людину, коли вона думає про Бога.



Діонісій також віддає перевагу тому шляху, згідно з яким у Богові, вищому за будь-яке поняття й ім'я, заперечуються всі тварні ознаки. І в цьому він наслідує фундатора неоплатонізму, який вважав, що "будь-яке найменування... не можна додати до Нього" [340, с. 157]. Отже, Бог, за Діонісієм, і гідний будь-якого імені, і безіменний. Посилаючись на Святе Письмо, він зазначає, що сам Бог не дає можливості пізнати себе за допомогою найменувань, говорячи через ангелів: "Чого питаєш про Моє ім'я? Воно дивне!" (Суд. 13, 18).

Про Бога не можна що-небудь стверджувати ще й тому, що всяке ствердження – часткове, обмежене, в ньому встановлена межа. Бог же вище за всі імена і визначення, вище за пізнання. Незбагненність властива йому навіть у Боготіленні. Ісус "сповнений надістотності", таїнство його потаємне і "саме по собі ніяким словом, ні розумом незбагненне" [133, с. 242, 241]. Бог – не єдність і не множинність, він переважає цю антиномію, будучи непізнаваним у тому, що він є. "Надіснююча Безмежність перевершує всяку сутність, а перевершуюча пізнання Єдність – всяке пізнання, і... для всякого мислення недоступним мисленню є перевершуюче мислення Єдине, подібно до того, як невимовним ні для якого слова є Благо, котре перевершує будь-яке слово" [275, с. 15-16].

Тільки цей шлях апофатики, що заперечує в Богові тварні ознаки, може з'єднати нас, зрештою, з тим, хто вище за будь-яке ім'я, слово і пізнання. Проте негативні імена Бога такі ж умовні, як і позитивні: "Щодо Нього абсолютно неможливі ні позитивні, ні негативні судження", оскільки Бог "перевершує будь-яке ствердження і будь-яке заперечення", "перевершує єдиноначальство, невимовність, багатоіменність, невідання, всезнання", а отже, "ні зрозуміти, ні визначити Його – неможливо... і охопити Його думкою – неможливо" [275, с. 10, 25, 9]. Бог не є ніяке "що", він є "ніщо"!

Заснована на принципі антиномізму, система позначень Бога у Діонісія передбачає утвердження "безіменності, яка перевершує все, що іменується іменем" [275, с. 20], і допускає можливість використання взаємовиключних варіантів позначень. На його думку, Бог становить "невимовну і абсолютно неіменовану Багатоіменність", бо він постає "як все суте (що існує – *I.M.*) і як ніщо з усього сутого", причому Бог – "ніщо, в силу свого Надсутнісного усунення від усього сутого" [275, с. 22, 20, 19]. У зв'язку з цим цікаво навести думку Платона: "Сама Благо не є існування, Воно – за межами існування, перевершуючи його гідністю і силою" [333, с. 317]. Зрештою, Діонісій приходять до останнього антиномічного рівня позначень, таких як: "Надсвітла Темрява", "Надбожественне Божество", "Надсутнісна Сутність", "Надблагє Благо".

Щодо систематизатора східнохристиянського віровчення Іоанна Дамаскіна, то він лише повторює думку отців церкви, висловлювану ними в душі неоплатонізму, що жодне поняття, доступне людському розуму, не може виразити сутності Бога: "Божество невимовне і незбагненне... ми не можемо нічого сказати, ні навіть помислити про Бога. ...Бог є, це очевидно. Але що таке Він за своєю сутністю і природою, це абсолютно незбагненне і незвідано" [176, с. 1, 4, 7]. Іоанн Дамаскін запозичує у Псевдо-Діонісія положення про незбагненність Бога, вважаючи, що з його незбагненності випливає його безіменність. Водночас, поєднуючи катафатичні й апофатичні визначення Бога, він, подібно до Діонісія, приходять до розуміння Божества як Надіснюючої Вічної Сутності і Надбожественного Божества.

Щоправда, узагальнюючи думку отців, Іоанн Дамаскін наводить цілу низку імен, які вживалися в патристиці стосовно Бога – безначальний, безкінечний, нестворений, ненароджений, нетлінний, незмінний, нескладний, невидимий, невідчутний, неописуваний, необмежений, незбагненний тощо. Але в патристиці під впливом неоплатонізму давно склалася думка, що немає жодного імені, яке б, охопивши все єство Боже, здатне було цілком його виразити. Безперечно, деякі імена дають певне поняття про Бога, але це поняття досить темне і мізерне в порівнянні з цілим. "Божество, будучи незбагненним, звичайно і неіменоване. Не знаючи сутності Його, ми не повинні шукати й імені Його сутності, бо ім'я має виражати свій предмет" [176, с. 38].

Патристичний погляд на проблему богопізнання, безперечно, не є повною тотожністю неоплатонічній позиції. До того ж у християнстві непізнаваність не означає агностицизму чи відмови від богопізнання, хоча містичне богослов'я і має об'єктом Бога абсолютно непізнаваного. Непізнаваність спрямовує пізнання на той шлях, який передбачає обожнення. Тому цей метод давав можливість



отцям церкви “вільно і природно користуватися філософськими термінами, не ризикуючи бути погано зрозумілими чи власти в яке-небудь концептуальне богослов'я”, – зауважував В. Лоський [275, с. 121-122].

Апофатизм став виразом певної умоналаштованості, що перетворювала богослов'я в споглядання таємниць одкровення, готувала до містичного наближення до Бога. Він вчить бачити в догматах на-самперед їх негативне значення як заборону думці йти звичним шляхом і створювати поняття, які б замінювали духовні реальності. Водночас апофатичне богослов'я допомагає звільнитися від понять, властивих разуму, і перетворити їх в точки опори, відштовхуючись від яких можна було б піднятися до споглядання тієї реальності, котру не може вмістити в собі розум. “Ось межа апофатизму: Одкровення про Трійцю як споконвічний факт, абсолютну реальність, першопричину, яку не можна ні вивести, ні пояснити, ні знайти, виходячи з якої-небудь іншої істини, бо немає нічого, що б передувало їй... Тут думка знаходить непорушну стійкість, богослов'я знаходить своє обґрунтування, незнання стає знанням” [275, с. 136]. Далі може йти лише містична практика.

Тому в боротьбі з єретиками (аріанами, євноміанами чи аномеями, іншими) отці церкви відстоювали ідею, що незбагненність Бога не можна розуміти в абсолютному значенні. Хоча природа Бога незбагненна й вища за людське розуміння, проте зустріч із Богом не тільки теоретично можлива, вона може й практично реалізуватися в містичному досвіді. Це стверджували отці церкви, про це ще раніше вчили неоплатоніки, які дали поглиблене обґрунтування того шляху до обожнення, на який і стала філософія патристики.

5.3. Містика богопізнання

5.3.1. ВІДЧУТТЯ БОГА. Бог незбагнений для людського розуму, але це ще не означає його незбагненності взагалі. Бо всяке заперечення в богослов'ї (як і в сакралізованій філософії) уже вказує на присутність невимовного, можливість осягнення якого впливає з апофатичної теології. Адже поряд із раціональним пізнанням є особливий містичний спосіб богопізнання, який полягає в безпосередньому внутрішньому відчутті Божества в процесі таємничого “дотикання” до нього, незбагненого спілкування з ним. Тому, крім пізнання видимої природи і вивчення Святого Письма, отці наполягали й на третьому виді богоспілкування – інтуїтивному осягненні Логоса. Справді, будь-яка релігія, оскільки вона вбачає мету людського життя в тісному спілкуванні з Божеством і це спілкування розуміє як глибоко інтимне переживання, містить у собі містичний момент.

Християнство в цьому плані не становить винятку. Навпаки, деякі аспекти його вчення (про душу як образ Божий, про втілення Сина Божого заради спасіння людини, про потаємне відродження людей силою Духа Святого, заклик до людини поєднатися з Богом, есхатологічний ідеал тощо) особливо сприяють поширенню містики серед його послідовників. Тому отці церкви не протиставляють богослов'я містиці, галузь віри – сфері особливого досвіду. Більше того, “будь-яке богослов'я містичне, оскільки воно виявляє Божественну таємницю, дану Одкровенням... Немає християнської містики без богослов'я, і, що суттєвіше, немає богослов'я без містики” [275, с. 97-98]. Бо, власне кажучи, містик досліджує ті ж самі явища, що й звичайний мислитель, але дійсний предмет постає для нього уявленим, і навпаки.

Оскільки містика – сфера, недоступна раціональному пізнанню, постає як таємниця, що піддається особистому досвіду і має бути пережита, людині необхідно набути цей досвід, змінитися відповідним чином. Головна тенденція містичного досвіду полягає в тяжінні людського духу до безпосереднього спілкування з Богом як абсолютної основи всього сутого, причому прямим шляхом до цієї мети всі містики вважають переборення “феноменального” аспекту свого буття. Бог сам створив людину, але не може врятувати її сам, без неї. Християнська теорія має значення вищою мірою практичне, і чим містичніша ця теорія, чим безпосередніше спрямовується вона до вищої своєї мети – до єднання з Богом – тим вона і “практичніша” [275, с. 99].

Християнська містика не може примиритися ні з Богом трансцендентним, ні з Богом іманентним. Бог, на думку містика, може бути пізнаний лише в безпосередньому містичному спогляданні, у своїх



нетварних енергіях. Уже церква забезпечує християнам можливість досягнення відносної повноти містичного єднання з Богом, захищаючи ідею *обоження* (θεῖωσις) як вселенського завершення. У церкві через таїнства людська природа може з'єднуватися з природою божественною в іпостасі Сина, глави свого містичного Тіла. Людське єство отримує можливість стати єдиносутнім із обожненим людством, з'єднаним з особистістю Христа. Але ще потрібно, щоб кожна особистість, невід'ємна від цієї єдиної природи, відповідала Христу, поєдналася з повнотою нетварної благодаті. Це завдання може бути розв'язане тільки в містичному досвіді, що дійсно забезпечує таку єдність. Якщо Бог дав людям у церкві всі об'єктивні умови, всі засоби для досягнення цієї мети, то, зі свого боку, кожній людині теж слід створити необхідні умови для співробітництва з Богом. Суб'єктивна сторона цього з'єднання з Богом і є шляхом до богоуподібнення.

Давньоцерковна містика і на сьогодні виступає тим феноменом, література з висвітлення якого надто бідна. Існує досить мало досліджень, присвячених окремим питанням або представникам цієї містики, тоді як спроби охопити явище в цілому є ще скромнішими [43; 273; 275; 473].

5.3.2. СТУПЕНІ ОБОЖНЕННЯ. Містичний досвід, в якому б варіанті він не поставав, завжди має спільні риси. Так, наприклад, Плотін і Оріген, язичницький філософ і християнський богослов, “у різних релігійних обрамленнях розвивали одні й ті ж теми, характерні для духовного аспекту еллінізму: втеча, зникнення зі світу чуттєвого” [258, с. 226]. Щоправда, у пізніх платоніків об'єктом споглядання є Бог-Монада, а в християн – Бог-Трійця. До того ж в останніх мова йде не про те спасіння, яке б зі світу виривало, а про те, яке б у Слові (що стало плоттю) відкривалося для тварного світу.

Ще Плотін обґрунтував три ступені наближення до Бога, три етапи містичного “повернення” душі до Першоєдиного, над якими потім розмірковували отці церкви. Це: а) *катарсис* (κάθαρσις) – “очищення”, звільнення від чуттєвих потягів, від зовнішнього світу і тіла; б) *фотісмос* (φωτισμος) – “просвітлення” розуму Божим світлом; в) *теорія* (θεωρία) – піднесення до споглядання істини, чистих ідей через зречення внутрішнього світу (спрощення). Сприймавши цю, підхоплену Орігеном та каппадокійцями ідею, Діонісій обґрунтовує три тотожні етапи: а) *катарсис*; б) *фотісмос*; в) *телейосис* (τελειωσις) чи “вдосконалення” [131, с. 15]. Як у Плотіна, так і в Діонісія процес повернення завершується обоженням (θεῖωσις). І це проникнення в таємницю божественного життя здійснюється через надрозумний екстаз (εκστασις) – зречення свого “я”, своєї індивідуальності, розчинення споглядаючого в тому, що споглядається.

Як підкреслював П. Мінін, ці ступені є типовими для містичного досвіду найрізноманітніших релігійних сповідань, хоча в них і вкладається неоднаковий зміст. На основі цього в давньоцерковному містицизмі можна виділити три напрямки: а) абстрактно-спекулятивний (Климент Александрійський, Діонісій Ареопагіт); б) морально-практичний (Оріген, Макарій Великий та інші єгипетські подвижники); в) етико-гностичний (каппадокійці, Ісаак Сирін, Максим Сповідник). У першому увага акцентується на діалектико-логічному рухові знання, кінцевою метою (апофеозом) якого є досягнення в “розумовому” екстазі Бога. Другий основою містичного життя вважав почуття любові до Бога і виділяв у “чуттєвому” екстазі полум'яне її виявлення. Нарешті, третій напрямок поєднує, примирює гносис і любов [275, с. 343-390].

Представники абстрактно-спекулятивного напрямку вбачають містичну досконалість у досягненні стану спрощення (απλωσις), а самé обоження розглядають як безпосереднє єднання (ενωσις) з Божеством. Увесь шлях містичного повернення тут розпадається на три моменти, причому “катарсис” (κάθαρσις) полягає в звільненні (“очищенні”) душі від усяких “домішок”, насамперед чуттєво-матеріального змісту. Етичний момент стоїть на задньому плані і має метафізичний характер, полягаючи у віддаленні духу від невластивого йому аспекту буття, а не в переборенні морального зла. “Фотісмос” означає озаріння (“просвітлення”) душі божественним світлом, яке здійснює її до висот споглядання і передбачає одночасне виливання божественних сил через чини небесної та церковної ієрархії. “Телейосис” є найвищим станом містичного гносису, коли розум людини через “спрощення” пізнання прилучається до Божества. На цьому етапі особливо відчутний вплив неоплатонізму.



Морально-практичний напрямок розуміє обожнення не стільки в смислі найвищого спрощення душі, скільки в смислі метафізичного “преображення” людської природи, “переплавлення” її в горнилі всезахоплюючої любові людини до Бога, в полум’ї того почуття, яке за своєю інтенсивністю уподібнюється містиками до почуття закоханих, нареченої до нареченого. Містичний шлях тут теж розпадається на стадії: а) *праейс* (πραεις) – охоплює подвижництво (аскетичний момент) і чесноти (етичний момент), і, займаючи місце катарсиса, веде до безпристрасності (απαθεια); б) *фотісмос* – розглядається як свідчення присутності Бога в душі (на перше місце тут висувається посередництво Логоса); в) *теорія* – споглядання. Сам процес обожнення відбувається тут не стільки завдяки абстрактній спекуляції розуму, скільки шляхом таємниці, “уявлення” Христа всередині людини.

Таким чином, якщо в першому напрямку містик мріє досягти Бога і з’єднатися з ним на шляху містичного “відання”, знання (γνωσις), то в другому напрямку це єднання здійснюється на шляху містичної любові (ερως-αγαπη) до Бога. Вінцем містичного подвигу і вищою формою релігійного життя і там, і тут є екстаз (нагадаємо – в неоплатонізмі теж). Але якщо в першому випадку він виступає як захоплення, “нестями” розуму, то в другому – як захоплення чи “захват” почуття, тому для першого напрямку характерні холодні висоти логічної абстракції, а для другого – інтимні переживання захопленого серця. До того ж екстаз особливо там розквітає, де міцно вкорінюється подвижництво. Тому психолого-емоційний екстаз є плодом аскезису, з’єднаного з самозаглибленням духа. Щодо третього напрямку, то його представники схилилися або до першого, або, рідше, до другого напрямку. Хоча, зважаючи на те, що позиції містиків взагалі перепліталися, наведений поділ є дещо умовним.

У неоплатонізмі, як і в християнстві, призначенням земного життя є спокутування гріха. Єдиний засіб цього спасіння, з одного боку, полягає в умертвінні тіла через утримання і подвижництво, а з другого – в піднесенні самої душі до Єдиного, через споглядання і захоплення, заради найтіснішого єднання з ним. Тут “сама філософія стала релігійною і в особі Плотіна метою своєю поставила спасіння душі” [397, с. 88].

5.3.3. ОЧИЩЕННЯ ДУШІ. Першим етапом, який проходить душа в процесі свого повернення зі стану падіння в “небесну” батьківщину, є її *катарсис* – очищення від чуттєвих пристрастей і симпатій та переорієнтація волі з чуттєвого на духовне. Скинувши, таким чином, “тілесні окови”, душа звільняється від кайданів часу і ніби здіймається до “першого неба”.

1. Поміркованість. Доброчесне життя, за поглядами неоплатоніків, повинне бути поміркованим і стриманим. Тому “звільнення від цього життя набувало у неоплатоніків форми чисто християнського аскетизму” [13, с. 81]. Вони навіть влаштовували монастирі для язичницьких “анакоретів” (особливо за часів імператора Юліана). Так вчення неоплатонізму, на відміну від народної релігії, що мала справу тільки з зовнішнім світом і його явищами, повернуло людину до самої себе, до внутрішнього світу, її духовності, змушуючи шляхом споглядання розпізнавати божественне начало.

Початковий ступінь пізнання для Плотіна здійснюється у Світовій Душі, що охоплює всю багатоманітну єдність Всесвіту. Оскільки ж людська душа – подоба Бога, потрібне було самопізнання, самовдосконалення. Тому слідом за Платоном Плотін говорить про очищення душі від природного і набутого недоліку (гріха). Людина має прагнути до воз’єднання своєї душі з Богом, тобто до отримання спокутування, умилювання Бога. Шлях спокутування накреслюється самими властивостями тієї істоти, воз’єднання з якою прагне душа, а саме істоти вищою мірою чистої, позбавленої людських слабостей, пристрастей. Отже, людині необхідно позбутися впливу тіла, тобто життя, що є життям чуттєвих тілесних вражень, позбутися задля того, щоб мислення і бажання не залежали від тіла, а визначалися б лише розумом. У результаті такого підходу пізні платоніки пропагували презирство до тіла, байдужість до життя і всіх зовнішніх благ, найрізноманітніші поміркованості. Тому й Плотін, за словами Порфирія, соромився свого тіла, якому приписував усіляке зло [130, с. 462].

2. Стриманість. У своєму прагненні до чисто духовного життя, до адекватного сприйняття істин Писання людина має зректися чуттєво-матеріального боку свого буття. Саме так мислили Оріген і Григорій Ніський. Зокрема, останній використовує платонівський образ “втечі” душі до Бога. “Шлях, що зводить людське єство на небо, є не що інше, як відступ і втеча від земного зла, а засобом



до уникнення зла є уподібнення до Бога” [109, с. 410]. Платон свого часу теж радив, “як можна швидше втекти звідси”, підкреслюючи, що “втеча” означає “уподібнення до Бога” [332, с. 270]. Близьким є визначення духовного життя Плотіном – як “втечі” до Єдиного [341, с. 17], що теж знайшло відображення у творчості Григорія. Так, у тлумаченні Пісні Пісень останній говорить про “єдине око” душі, яким вона “споглядає Єдиного... істинного Отця, Єдинородного Сина і Святого Духа”, оскільки той, хто “одним душевним оком душі дивиться на Одне”, справді “гострозорий і прозорливий” [111, с. 22]. Образ єдиного ока, зверненого до Єдиного, що виник під впливом філософії Плотіна, – це символ зосередження душі, відмови від множинності сприйняття заради духовної єдності, котра є умовою пізнання Єдиного Бога.

Псевдо-Діонісій шлях до богоуподібнення теж починає з катарсиса. Якщо у Плотіна очищення має в основному інтелектуальний характер і передбачає звільнення свідомості від множинності, то в Діонісія воно означає звільнення від усього тварного і прилучення до нетварного. Вознестись до Бога можна, лише “будучи вільним і незалежним від усього, тільки абсолютно відмовившись і від себе самого, і від усього сутого” [275, с. 5]. Але якщо Бог у своїй істоті є трансцендентна монада, без’якісна простота, то вища богоуподібненість повинна полягати в досягненні людиною найвищої простоти свого духа через звільнення від усякої чуттєвості, усунення з свідомості всіх образів і уявлень.

Щоб “осягнути” Єдине, душа повинна, за Діонісієм, зректись “всього речовинного і множинного”, всіх земних відчуттів, і уподібнитись Божественній простоті” [275, с. 69]. Все це є перетлумаченням сформульованої двома століттями раніше думки фундатора неоплатонізму: “Як тільки вона (душа – *I.M.*), зрікшись усього навколишнього і прикрасившись засобами, відомими освяченим, стане якомога більш подібною до Нього (Першоначала – *I.M.*), вона раптом побачить його з’явлення в самій собі” [340, с. 309].

Подібно до інших отців, передбачає необхідність очищення душі при її зверненні до Бога й Ісаак Сирін. Але він водночас – ще й містик-мораліст. Очищення, вважає Ісаак, потребують і душа, і тіло: перша – через споглядання, через відмову від помислів, друге – за допомогою подвижництва, шляхом відмови від пристрастей. Ісаак учив, що тільки в Богові, як Першопричині, душа знаходить істинне життя, що її прагнення бути в єдності зі своїм джерелом – природне, і що душа повинна бути очищена від усього, що не є Благом. Значить, аскетичність – мати святості. Тому Ісаак Сирін розвиває вчення про відмову від світу, входження душі в саму себе, про усамітнення, неспання тощо.

3. Аскетизм. У ранньому християнстві остаточно ствердився *аскетизм*, витіснивши залишки античного сенсуалізму. Вже Климент Александрійський наслідує Платона, разом з яким убачає в пристрастях причини порушення духовної діяльності. Кожне задоволення і кожне страждання прикріплюють душу до тіла, тому від них слід утримуватись. Відсторонювати душу від тіла, а значить, від помилок і задоволень – це є жертва, що приємна Богові [222, с. 576-585]. Діяльність, на думку отців, полягає також в очищенні серця. Це свідома діяльність, оскільки нею керує розум. Вона приводить до безпристрасності і є початком обоження, звільнення людини від своєї природи. Подолання цих пристрастей, що ствердилися в душі внаслідок її пов’язаності з тілом, сприяє наближенню до Бога-Утішителя.

Оскільки саме аскеза веде до досконалості (безпристрасності), праця духовного подвигу є важкою. У зв’язку з цим Ісаак дає настанову, як слід “нести” такий подвиг аскетичного “діяння”. Насамперед він передбачає безперервне згадування про Бога. Це згадування – ніби меч, що зумовлює смерть пристрастей: “Пристрасті викорінюються і виганяються безперервним зануренням думки в Бога... Хто бажає бачити Господа всередині себе, той прикладає зусилля до очищення свого серця через постійну пам’ять про Бога” [191, с. 45].

На думку Ісаака, в аскетичному подвигу не слід втрачати почуття міри: “Будь-яку річ прикрашує міра. Без міри звертається на шкоду і те, що шанується як прекрасне” [191, с. 45]. Тут цікаво порівняти погляд Григорія Богослова: “І це ознака доброчесності – знати міру свого життя... І надлишок буває часто марним, коли, бажаючи нової слави, натягуєм стрілу понад міру” [191, с. 210]. Який би не був важкий аскетичний подвиг, подвижнику не слід впадати у відчай: “Якщо і кожний день розбивається човен його і гине весь вантаж, хай не перестає турбуватися, запасатися, навіть брати у позичку, переходити на інші кораблі і плити з надією” [191, с. 42].



Мета аскетичного подвигу: покаяння, чистота, вдосконалення. Покаяння – “залишення колишнього і туга за ним”, чистота – “серце, що милує будь-яку тварну природу”, вдосконалення себе – “глибина смиренності”, котра полягає в тому, щоб “залишити все видиме й невидиме..., (як) і піклування про них” [170, с. 208]. Ісаак саме й закликає прагнути до цих духовних висот, “за винагородою високого Божого покликання в Христі Ісусі” (Філіп. 3, 14).

4. Моральність. Уже неоплатонізм підняв моральні елементи релігії, поставивши її в тісну залежність від морального життя і встановивши кінцевою метою споглядання уподібнення до Бога. Для цього людина має набути душевних якостей добра, що складають поняття, тотожне вищому Божеству. Тому при боговшануванні зверталася увага не на зовнішні дії (жертвоприношення), а на душевний стан, оскільки вважалося, що тільки чистота і святість помислів ведуть до воз’єднання з вищим Благом. Тут відбувається “різкий розрив філософії платоніків з основними моральними поглядами античного світу, розрив, який повинен був наблизити її до християнської моралі” [13, с. 83].

Зрештою, людина досягає того ступеня чистоти, коли її добрі сили визволяються від зла. Душа людини стає ніби здатною сприйняти Бога розумом. Але віруючий повинен прямувати не тільки до придбання чеснот. Мета його життя – це благодать Духа Святого. Остання, на думку неоплатоніків, повинна привести до процесу спілкування людини з Першоначалом. А такого спілкування можна досягти лише шляхом розумово досконалого життя.

Ум, позбавлений усього тимчасового, тілесного, є частинкою того світу ідей, куди повинна прагнути повернутися людина. Таким чином, перша причина блага людини знаходиться поза нею, у верховному Благіві. Водночас особисте благо людини не може полягати в щасливому земному житті, як це вважали епікурейці. Вбачаючи свій ідеал на небесах і розглядаючи Бога як джерело всякої досконалості, християнство теж повинне було стверджувати ті правила життя, дотримуючись яких, людина наближається до Бога, а порушуючи – віддаляється. Тому християнство не посягало на державну владу, а займалося передусім моральним удосконаленням. Члени його громад були практично байдужими до соціальних змін, до зовнішнього світу, оскільки мали справу лише з душею людини.

5. Віра. Початком знання про Бога і основою духовного зростання виступає віра. Її виразне визначення дає Плотін – віра є “вагаюча ймовірність (тобто більший чи менший ступінь переконаності)” в існуванні надчуттєвого буття [340, с. 146]. Тут варто згадати апостола Павла, для якого “вагання” не існує, оскільки віра для нього – “доказ небаченого” (Євр. 11, 1). Для християн з віри виростає знання чи, інакше кажучи, віра поступово перетворюється на знання, оскільки вона приводить людину до дійсно християнського життя. Таким чином, розум без серця безсилий, серця без розуму сліпе.

5.3.4. ПРОСВІТЛЕННЯ ДУШІ. Після звільнення від чуттєвого людини, вважав Плотін, треба звільнитися від розуму (“ума”). Наступає другий етап на шляху до обоження – *фотісмос* (просвітлення). Душа прагне в сферу “розумового світла” (світла пізнання), яке постає поза сферою інтелігібельного, де душа повертає собі первісний вигляд (“одяг зі світла”), тобто образ Бога, до даного моменту затемнений гріхопадінням.

1. Мудрість. Через осяяння (просвітлення) мудрістю, гносисом, тобто інтелігібельним світлом божественних істин, душа ніби досягає “другого неба”, як сфери позачасового (ангелів). За допомогою гносиса вона починає розуміти, що все, реальне в цьому світі, реальне настільки, наскільки воно причетне до божественної реальності, що речі цього світу є лише символами, за якими душа повинна пізнати їх Творця, що краса чуттєвих речей є лише відблиском істинної умоспоглядальної краси. Отже, розум повинен зректися своєї активності, породженої гординою самоствердження, і стати чисто пасивним сприймачем божественного Слова.

Щоб осмислити божественне, вважає Псевдо-Діонісій, слід “усією істотою своєю цілком зректися себе”, включаючи, звичайно, і розумову діяльність [275, с. 68]. Те ж саме було сказано вже в неоплатонізмі, де на рівні Ума буття розглядається як тотожне думці. Проте містика Плотіна не тільки трансцендентна, але й іманентна. Про іманентність Бога людській душі Плотін зазначає: “Бог знаходиться не поза нами і не в далечині від нас, але завжди з нами, і тільки нами не помічається. Люди самі стають поза Богом і відособлюються від Нього такою ж мірою, як і від самих себе” [340, с. 364].



Зосереджуючись, душа, згідно з традицією пізнього платонізму, знаходить Бога в собі. “Якщо хто, цілком зрікшись усього зовнішнього і заглибившись всередину себе, не дасть відволікти себе нічому довколишньому, усуне зі свідомості всі речі і всі уявлення про них, той у цьому стані не помітить із виразністю навіть того, що вже наступило для нього лицезріння Бога і спілкування з Ним” [340, с. 363]. Це положення виступає ніби свідченням іманентності Бога людській душі, і воно отримує подальший розвиток у християнських письменників. Так, Августин вважав, що, прагнучи до зовнішнього, люди покидають свою сутність, у глибині якої знаходиться Бог. Душа стає байдужою до всього.

2. Благодать. На противагу містиці іманентності внутрішня людина у Григорія Ніського відкриває в собі Бога не як дещо, чим вона володіє в глибинах своєї душі, але як реальність, яка їй передається, відображається в ній, тобто виступає як благодать. Зокрема, він пише про ідею богоспілкування як про благодатний дар: “Тільки душа – відображення Сутого, подоба нетлінної Краси, відблиск істинного Світла. Спрямовуючи на Нього (Бога – *I.M.*) погляд, ти (душа – *I.M.*) сама стаєш тим же, чим Він, бо Його сяяння виблискуює в тобі, відображаючись твоєю чистотою” [170, с. 31].

Цю ж ідею розвиває Ісаак Сирін, на думку якого “надприродне знання є благодатним даром Святого Духа, Утішителя, коли Ум, як простий і тонкий, здійснюється, ніби на крилах, у сферу безплотних істот, досягає глибин невідчутного моря, засвідчує Божественні і чудесні дії Промислу в природах духовних і чуттєвих, осягає духовні таємниці. Це є заспокоєння від діяння в усамітненні розуму, що насолоджується таємницями майбутнього” [191, с. 135-138].

Щоб прийти до споглядання, душа повинна відчувати вплив Блага, тепло, що сходить згори [340, с. 393], або, вживаючи християнську термінологію, відчувати вплив благодаті. Саме тому Максим Сповідник зазначав: “Душа ніколи не може здійснитися до пізнання Бога, якщо сам Бог, з поблажливості до неї, не доторкнеться до неї і не зведе її до Себе” [269, с. 233]. Тоді душа, ніби прокинувшись, починає хвилюватись, відчуває приплив нових сил, вся переповнюється любов’ю. На цьому наголошували ще неоплатоніки. “Пізнання Першоєдиного, – зазначав Плотін, – не досягається ні шляхом наукового дослідження, ні шляхом роздумів, але отримується тільки від нашої йому співприсутності (парουσία)” [340, с. 357]. Слід зазначити, що термін “парусія” вживається і в Новому Завіті – тоді, коли мова йде про друге пришестя чи, інакше кажучи, “присутність” Христа.

3. Зосередження. Умовою здійснення до духовного знання є зосередження Ума, звільнення його від багатоманітних “помислів”. Відповідно до принципу “подібне пізнається подібним”, Єдине може бути осягнуте лише Умом, що уподібнився до нього в простоті і єдності. У зв’язку з цим Ісаак Сирін зазначав: “Духовне знання просте і не сіяє в помислах душевних. Доки Ум не звільниться від багатьох помислів і не вступить у єдину простоту чистоти, доти не зможе відчути духовного знання”, сутність якого полягає в тому, щоб “відчувати насолоду від майбутнього життя майбутнього віку” [191, с. 219]. Духовне споглядання за своєю природою не властиве будь-якому рухові помислів, Ум у цьому стані перебуває “ніби в здивуванні”, в “захопленні”, в “нескладному спогляданні” Божества.

У своєму вченні про єднання Ума Ісаак наслідує Євагрія Понтійського. Останній, перебуваючи під впливом Орігена, вчив про зосередження Ума як запоруку духовного споглядання: “Ум не побачить присутності Божої в собі, якщо не стане вище за всі помисли про речовинне і тварне... Пристрастей цих він позбудеться за допомогою добротності, а простих помислів – за допомогою духовного споглядання; але й це відкине, коли з’явиться йому те світло, яке під час молитви відображає присутність Божу” [141, с. 584].

Проте й Євагрій не є тут першовідкривачем. Міркування про єднання Ума досить звичні не тільки для християнської, але ще раніше – для дохристиянської містики. Так, Плотін вважав, що чистий ум, на відміну від розуму, є вищою властивістю людини і характеризується саме відсутністю помислів, тобто розумової діяльності. Засновник неоплатонізму зазначав у зв’язку з цим, що тому, хто “не привів себе в чисту, повну єдність”, не дається споглядання сяяння Божого [340, с. 358].

Таким чином, зосередження Ума (*Nóuz’a*), з точки зору Ісаака, відкриває для людини можливість реалізувати своє вище призначення, яке полягає у спілкуванні з Богом: “Хто зір ума зосереджує



всередины себе самого, той бачить у собі духовну зорю, і хто погребував усіляким парінням ума, той побачить Владика Свого всередині серця свого... Повинні ми чекати і перебувати усамітнено і в простоті з внутрішньою нашою людиною, де немає відбитків помислів, ні погляду на що-небудь складне... розум сприймає тоді просте споглядання..., тому що це є їжа природи душі” [191, с. 44, 262].

Ніби через призму вчення про єднання ума Ісаак дає аскетичне тлумачення смиренномудрості як “зречення багато чого”. Він пише: “Смиренномудрий не бажає мати в собі багато чого і бути в безперервних турботах, але бажає постійно залишатися на свободі. Бо при багатьох справах буває і зборище помислів багатоскладних”. Тому “смиренномудрий безперервно охороняє себе від усього множинного... Істинно смиренномудрий не насмілиться і помолитись Богу чи сподобитись молитви, і не знає, про що молитися, але тільки мовчить усіма своїми помислами, чекаючи однієї милості і того зволнення, яке зійде на нього від особи вшановуваної Величі” [191, с. 215-216]. У зв'язку з цим Ісаак дає пораду: “Коли станеш у молитві перед Богом..., не говори перед Богом чого-небудь від знання, але думками дитячими наближайся до Нього і ходи перед Ним” [191, с. 217].

Подібні ідеї висловлює і Максим Сповідник, який вважає, що, оскільки Бог є абсолютно проста єдність, основною умовою богопізнання має виступати зосередження Ума, звільнення його від багатоманітних роздумів (онтологічне очищення). Людина повинна вступити в “тишину, що перевершує поняття”, у таємничу “безмовність Божества”. Максим зазначає: “Ум..., споглядаючи Єдиновидного, і сам стає єдиновидним і весь світловидним робиться” [269, с. 229].

Ця фраза звучить як цитата з “Ареопагітик”, які Максим тлумачить. Ум повинен стати єдиним, об'єднатися в самому собі. Таким шляхом християнська писемність, сприйнявши досвід стародавніх мистиків, християнізує його. У певному розумінні це було завершенням оцерковлення вчення Плотіна. Віддаючи перевагу споглядальному життю перед практичним, неоплатонізм виступає як свого роду “предтеча” християнського вчення: “сприяння духа”, очищення свого серця і там, і тут є віхами на істинному шляху богопізнання, умовами любомудрості.

4. Краса. Надчуттєве буття, що присутнє скрізь як сукупність і взаємодія розумних принципів речей, з'являється перед людиною також у величі *Краси*. Проте, споглядаючи красу чуттєвого світу, душа не може визнати її істинною, бачачи, що вона втілюється в чуттєві форми, розділені, розкидані в просторі, змінні, тимчасові. І тоді душа переконується, що форми отримують красу згори, що вони – лише слабкі, неповні, нечисті відображення небесної краси. Саме під впливом цих думок Псевдо-Діонісій зазначав: “Світ цей, отримавши буття від істинної краси, у влаштуванні всіх своїх частин відображає сліди духовної краси” [131, с. 12]. Зрозумівши це, душа прагне перейти з чуттєвого світу у світ ноуменальний, до надчуттєвої краси. У цьому зв'язку Григорій Ніський підкреслював, що “душа всю силу любові від тілесних предметів повинна звернути до споглядання розумної і нетілесної краси” [115, с. 318].

Платонічне розуміння Бога як “Прекрасного” відображається також у містицизмі Григорія Ніського. “Єдине за природою Прекрасне, – наголошує він, – яке виступає Причиною усякої краси і блага”, “Прекрасне від себе і через Себе, і має Саме в Собі Красу..., завжди Собі рівну”, недоступну ніяким змінам [115, с. 340]. У тварному ж світі все лише “причетне” до ідеї краси, є ніби деяким ступенем до споглядання Краси розумної, Прекрасного самого по собі. Але в тому ж дусі говорив ще Платон: “Усі прекрасні речі стають прекрасними через Прекрасне саме по собі” [332, с. 71]!

Духовне піднесення від видимої краси до Краси духовної Григорій Ніський зображує таким чином: “Це властиво душі, яку сповнює якоюсь полум'яною любов'ю прагнення до Прекрасного за природою і яку від видимої її краси надія вабить завжди до Краси вищої..., завжди запалюючи в ній жадання потаємного. Тому сильний любитель краси, сприймаючи безперервно видиме ним за образ жаданого, бажає насититись баченням відмінних рис Першообразу” [109, с. 345].

У цьому плані цікаво порівняти думку Плотіна: “Істинний філософ... не зупиняється довго на красі тілесній, але здійснюється від неї до тієї краси, яку має в душі добродієність, мудрість, виконання обов'язку, законів, а потім – до Причини цієї духовної Краси; і в цьому рухові вгору він не зупиняється до того часу, доки не дійде до того останнього, яке є і найперше – Краса в самій собі” [340, с. 210-211]. Як бачимо, Григорій лише перефразовує зауваження лікополітанця.



У Григорія можна зустріти і перефразування платонівського опису “Прекрасного самого по собі”. Так, у діалозі “Бенкет” (Simpos.) Платон пише про “вічне, тобто таке, що не знає ні народження, ні загибелі, ні зростання, ні зменшення... завжди саме в собі одноманітне”, а інші різновиди прекрасного причетні до нього таким чином, що “вони виникають і гинуть, а його не стає ні більше, ні менше” [332, с. 142]. Григорій повторює цю думку у своєму трактаті “Про життя Мойсеєве”: “Завжди одне й те ж, що не збільшується і не зменшується..., ні в чому іншому не має потреби... Єдине, якому все причетне, Єдине, що причастям тих, хто причащається, не зменшується, – ось дійсно в справжньому смислі Суте” [109, с. 266-267]. Цей фрагмент знаходимо також у трактаті Псевдо-Діонісія “Про божественні імена” [242, с. 39].

Григорій називає бачене “розумним світлом”, всіляко підкреслюючи його невимовність. Хто узрів красу “розумного світла”, за деяким божественним дарунком і натхненням, той зберігає незбагненне здивування в таємниці свідомості. Але як висловити невимовне? Власних слів для вираження його Краси ми не знаємо, ніякого прикладу тут не можна навести, порівнянням збагнути його неможливо. Яке відношення має крапля до океану, таке ж відношення має все, що вважається у людей прекрасним, до тієї Краси, яка простежується у найвищому Благіві, що переважає всяке благо.

Ісаак Сирін теж висловлює захоплення божественною Красою, виявленою у видимому і невидимому Божому світі. Він уважає, що в міру очищення розуму розкриваються очі, щоб бачити красу створіння і Божу в них силу. Розум, керуючись чудом цього видіння, день і ніч споглядає славні чудеса творіння Божого. Подібну думку висловлював Василій Великий, за словами якого, немає нічого чудеснішого за божественну Красу, блискавичні сяяння якої невимовні і неописувані. Стосовно краси духовного світу, то Ісаак захоплюється тією красою, яка всередині людини, красою “Божественного Світла”, “горішніх прикрас” і “багаточисленних чудес іншого, небесного, світу” [191, с. 46, 51, 389]. Це означає, що численні апеляції неоплатоніків до краси й гармонії знайшли глибоке розуміння в патристиці.

5. Просвітлення. Окрім зазначеного, у християнських містиків, як і в Плотіна, спілкування з Богом зображується як споглядання *духовного світла* і як захоплення божественною любов’ю. “Душа залишається без світла, коли позбавлена присутності Божої, коли ж Бог осяває її, вона досягає того, чого шукає. Істинна мета існування нашої душі в тому й полягає, щоб бути в спілкуванні з цим світлом... Але як цього досягти? Відклади все!” [340, с. 63]. Останній вислів, запозичений з ритуалу Елевсінських містерій, відображає неоплатонічну ідею втечі від світу, відкидання світу заради перебування в божественному світлі. Це є також постійною темою розмірковувань християнських подвижників. За словами Макарія Великого, “якщо хто не спрямований до нього (Бога – *I.M.*) безперервно і не знехтував усе інше, то Господь не пише в ньому образі Свого світлом Своім” [265, с. 232]. Василій Великий теж уважає, що світло і краса – феномени сумісні й поєднані. Просвітлюючись божественним світлом, людина підноситься до Бога (“третього неба”) як джерела краси й існування.

Та особливо багато про “розумне світло” говорить Псевдо-Діонісій, міркуючи насамперед про силу світла, що об’єднує. “Благо, яке переважає всяке світло, називається умоспоглядальним світлом, оскільки воно є джерелом найдостатнішого світловиливання, що від повноти своєї осяває всеохоплюючим, усепроникаючим і всепереважаючим сянням усі розумні істоти..., цілком оновлюючи при цьому їх розумові здібності” [275, с. 38]. Розмірковуючи над проблемою містичного єднання з Богом, Діонісій зазначає, що розум повинен залишити все наявне і, виключивши всі пізнавальні дії, досягти сфери умоспоглядального, в якій душа, “стаючи богоподібною, в нестримному пориві прямує до незбагненної єдності променів недоступного світла” [275, с. 42-43]. Споглядання у нього виступає як результат апофатики. Оскільки розум того, хто споглядає, в “незбагненній безодні Премудрості... досягає просвітлення” [275, с. 71], пізнання Бога тут “найбільш божественне”, найбільш адекватне.

Твори Діонісія насичені запозиченою з неоплатонізму світловою символікою, котра припускала можливість тієї чи іншої її інтерпретації і пізніше була використана в дискусіях паламітів і варлаамітів про природу Фаворського світла. Так, Григорій Палама при розмежуванні сутності і дій Божих наполягав на “екзистенційному” характері божественних дій і вважав, що світло не є “сутністю чи витіканням Бога” [117, с. 195].



Світло, яке в отців церкви багато в чому виконує ті ж функції, що й прекрасне, Діонісієм сприймається як духовне. Більш загальна і більш духовна категорія, ніж прекрасне, світло сприймається “духовним зором” і тому доступне сприйняттю навіть фізично сліпою людиною. Прекрасне матеріального світу впливає на нас насамперед через фізичний зір, тому воно підлягає деякому описові, а духовне світло принципово неопишуване.

Це світло у Діонісія виступає одним із основних носіїв знання в структурі небесної ієрархії, а потім від небесних чинів передається до земних. Благо передає сяєння цього світла всім розумним істотам тією мірою, якою вони мають здатність сприймати, витісняючи з душ незнання і помилки. Отже, це світло об’єднує всі розумні і духовні сили, вдосконалюючи їх і спрямовуючи до “істинного буття”, “відвертає їх від багатьох помилкових думок, різноманітних уявлень чи, краще сказати, фантазій і, таким чином прилучає їх до єдино істинного, чистого і одноманітного знання” [275, с. 39].

Світлова інформація, світлодавання чи фотодосія (φωτοδοσία) постійно випромінюється Богом в ієрархію, виступаючи посередником між двома далекими одна від однієї сферами буття. Це світло “ніколи не втрачає внутрішньої своєї єдності” і, зводячи нас до горішнього, “і саме в собі залишається, і постійно перебуває в непорушній і однаковій тотожності” [131, с. 2]. На думку Діонісія, світло Христове, яке з’явилося апостолам на Фаворі, прикрашає і осяває тіла святих праведників у майбутньому віці. У досконалій особистості немає місця для несвідомого, оскільки все в ній пронизане божественним світлом.

Світло – це божественна енергія, в якій пізнається Бог. І це нетварне світло не є явищем інтелектуального характеру (наприклад, озаріння ума) чи реальністю чуттєвого характеру – воно переважає почуття й розум. Спочатку це світло безпосередньо осяває душу містика, в якого замовкають почуття й розум і який занурений у безмовне споглядання духовного Абсолюту. Надалі в культових таїнствах, у процесі богослужіння відбувається “просвітлення” віруючих словом божественної благодаті. Через таїнства і священні дії, тобто через бачення таємниць, людина наближається до Триєдиного Бога. Нарешті, на межі двох світів світло переходить у нову якість, таємниче ховаючись “за різноманітними священними завісами” різних символів, що чуттєво сприймаються. Саме ж світло сприймається не фізичним зором, а “очима розуму”, “розумовим зором”. Не випадково основні християнські таїнства, за допомогою яких тільки й можливий перехід із нижньої сфери до вищої, Діонісій розмістив на межі земної й небесної сфер.

6. Священноначальство. Через догмати, вшанування ікон як “неподібних образів”, таїнства церква веде людину до спасіння, прилучаючи її до пізнання Бога, який відкривається через *ієрархію*. Саме в “Ареопагітиках” дається всебічне обґрунтування системи пізнання через ієрархію (священноначальство) як своєрідні онтологічні сходи між чуттєвим світом і областю трансцендентного, ті сходи, головне призначення котрих полягає не лише в передачі божественного знання згори вниз, але й піднесенні людини по ступенях духовності знизу вгору. Кінцева “мета ієрархії нашої є наше уподібнення, наскільки можливо, до Бога, і єднання з Ним” [328, с. 31] через сходження по східцях аналогій, божественних імен, про які вчить катафатичне богослов’я.

У трактаті “Про небесну ієрархію” Діонісій на основі ідей неоплатонізму викладає загальну теорію священноначальства, чину (ταξίς) як специфічної системи знань, завдяки якій тільки й можливе істинне пізнання божественних предметів. Очолована Христом ієрархія виступає тут як “священний чин, знання і діяльність, яка, по можливості, уподібнюється Божественній Красі, і при осяянні, що повідомляється їй згори, прямує до можливого Богоуподібнення” [131, с. 14-15].

7. Посередництво. Однією з провідних ідей східної патристики стала ідея піднесення (αναγωγή) людини до архетипу й істини за допомогою образу. Вперше досить повно вона була обґрунтована також Діонісієм. Його ієрархія будується на принципах “відповідності” і “аналогії”, на яких, з урахуванням “образного відображення”, і відбувається “ненаслідуване наслідування”. На кожному своєму ступені ієрархія по можливості “випечатує” в собі образ Бога [131, с. 15], тобто виступає також як “ієрархія образів”, котрі все більше віддаляються від архетипу в міру сходження по її ступенях вниз. Причому образ у Діонісія, як і в неоплатоніків, має самостійне буття і одночасно виступає його носієм, самим знанням. Тому і члени ієрархії у нього одночасно – “чини” і “знання”.



Вищий ступінь небесної ієрархії стоїть найближче до Бога, “насихується Божественною їжею, яка надсилається щедро, в первісному її вимірі” [131, с. 31]. У подальшому вищі чини ієрархії передають богоодкровенне знання нижчим у відповідній їм мірі у вигляді “богоначальствених осявань” божественного світла різного ступеня матеріалізації. Бог посилає свої благодіючі промені “спочатку на Богородітні істоти і через них, ніби через уми, найчистіші і найздібніші до причетності і передання світла іншим, осяває і засвідчує себе нижчим” [328, с. 161]. А будь-яке нижче прагне до вищого і здійснюється від видимого, чуттєвого до пізнання невидимого, духовного, тобто від образу до першого образу, щоб “через видиме благоговійно підноситися до невидимого” [131, с. 14].

Про небо ж людина може знати стільки, скільки їй дозволить Бог, який через нижчі небесні сили показує таємничі дії свого Промислу. “Божество, незбагненне Саме в Собі, відкривається за допомогою перших сил” [131, с. 55].

У вченні про ангельський світ Діонісія Ареопагіта наслідують Ісаак Сирін та Максим Сповідник. Так, згідно з Діонісієм, чини ангелів є необхідними посередниками в передачі божественного світла і одкровенень, оскільки без цього посередництва сама людина не здатна до споглядання Божества: “Образ єднання, яким природа розуму людського поєднується з потойбічним, залишається поза межами нашого розуміння” [275, с. 68]. Такої ж думки дотримувався Ісаак, який вважав, що “у нас, людей, думки наші, без посередництва істот небесних, не могли б наблизитися до одкровенень... Тому що розуму нашому не вистачає такої сили, яка є у горішних сутностей, що сприймають одкровення і споглядання безпосередньо від Вічного” [191, с. 82].

Кожний чин ангельської (небесної) ієрархії, сприймаючи божественне знання від вищих чинів, передає його нижчому чину, але не в повному обсязі, а лише настільки, наскільки нижчий чин може це сприйняти (той самий принцип – у церкві). Кожний чин є вісником і тлумачем вищих за себе. “Тлумач” у даному випадку означає, що вищий чин відкриває таємницю не просто настільки, наскільки сам зміг її сприйняти, але наскільки її може вмістити чин нижчий. Цікаво подивитись, що говорить з цього приводу Прокл: “Характерні властивості нижчого передіснують у вищому, а характерні властивості вищого, будучи більш цілісними, не знаходяться в нижчому. Тому у вищих богах є дещо незбагненне і неопиране для нижчого. Причиною недостатності світла Божественного виявляється нездатність того, що йому причетне, оскільки воно затемнює його своєю слабкістю” [355, с. 108, 109, 105]. При цьому “наслідування” (μῦθεσις) відбувається не щодо предметів матеріального світу, а стосовно трансцендентної, “ненаслідуваної” ідеї, тобто наслідування здійснюється в самій сутності суб’єкта пізнання (вищих чинів небесної ієрархії). Ідеал такого наслідування антиномічний – це “ненаслідуване наслідування” [133, с. 240]. Ідеї “уподібнення” і “наслідування”, без яких неможливе прилучення до Бога [328, с. 87], становлять серцевину вчення Діонісія.

Керуючись ідеями Діонісія, Ісаак Сирін зазначає: “Кожний чин сприймає через передавання від другого чину з дотриманням суворого порядку і різниці в передачі від першого чину другому, доки таємниця не перейде до всіх чинів. Але багато таємниць зупиняються на першому чині і не передаються іншим, тому що, крім цього першого чину, всі інші не можуть вмістити в собі величі таємниці. А деякі з таємниць, виходячи від першого чину, відкриваються лише другому чину, і ним зберігаються в мовчанні, інші ж чини не осягли їх; і деякі таємниці доходять до третього і четвертого чину”, а деякі стають доступними й “людській природі” [191, с. 82-83]. Пізніше Іоанн Дамаскін зробить висновок, що серед ангелів “вищі передають нижчим світло і знання” [176, с. 55].

8. Рух. Християнізованою адаптацією ідей Прокла і розвитком ідей Діонісія є роздуми Ісаака Сиріна про природу ангельського пізнання. Всяка сутність, говорить Ісаак, проявляється в русі, а пропорційність рухів зумовлює можливість сприйняття. Характерні відмінності будь-якої розумної сутності визначаються її власними рухами, від яких залежить, “чи може вона безпосередньо приступити до сприйняття Першого світла в більшій ясності, чи подібно до другого чину, який, звичайно, відрізняється не місцем, а чистотою сприйняття і переваги, чи згідно з розумовою мірою... Бачення в істот безтілесних не поза ними, як в істот тілесних, але бачити їм одне одного – значить, і чеснотами, і мірою рухів перебувати всередині рухів істот, ними бачених” [170, с. 75-76].



Учення цього представника Сирійської школи богослов'я пов'язане з розроблюваною Діонісієм (під впливом Прокла) концепцією потрійного руху небесних умів чи духів, згідно з якою рух кожного ангельського чину відбувається в трьох напрямках – він є “зосередженим спрямуванням до горішнього, безперервним зверненням до самих себе, збереженням власних сил і участю у промислительній силі, через повідомлення своїх сил нижчим” [131, с. 69]. За словами Прокла, кожному небесному чину властиві “перебування”, “сходження” і “повернення”. При цьому низхідному рухові (“сходженню”) вищого чину повинне відповідати чи уподібнюватись піднесення (“повернення”) нижчого чину. Лише за такої умови буде здійснюватись взаємозв'язок між чинами ієрархії і передача знань від вищого чину до нижчого. Саме цю відповідність і мав на увазі Ісаак, говорячи про пропорційність рухів як умову пізнання.

Щодо першого чину ієрархії – Серафимів, – то його рух угору звернений уже до самого посередника між Богом і творінням, до Боголюдини Ісуса: “Перший чин... не сам собою навчається..., але має вчителем Посередника Ісуса, від Якого сприймає і передає (знання) нижчим” [191, с. 81]. У зв'язку з цим Ісаак стверджує, що до боговтілення ангели меншою мірою були причетні до божественних таємниць: “Розумне споглядання, в якому перебуває чин істот небесних, і бачення, до пришествя Христа во плоті, не були для них (небесних істот – *І.М.*) настільки доступні, щоб проникати їм у ці таємниці. Але коли втілилося Слово, відкрилися їм двері в Ісусові” [191, с. 82]. Як говорив апостол Павло, це необхідно для того, “щоб тепер через Церкву була оголошена Началам і Владам на небі найрізноманітніша мудрість Божа” (Еф. 3, 10).

9. Любов. Найбільш адекватно Бог пізнається через *Любов*, яка є виразом прагнення до повноти буття, тобто до богоуподібнення. Душа невпинно спрямовується до чисто духовного буття (на “третє небо” апостола Павла), до самого джерела її існування і блаженства як до вищого предмета її любові. У цьому плані вже Плотін зазначає: “Кому не дається таке споглядання – споглядання осявання Божого, хто не відчуває в душі ні насолоди, подібної тій, яку відчуває закоханий... ні того захоплення, яке відчувається в безпосередній близькості істинного світла, що осяває душу, то це значить, що він, намагаючись піднятися до спілкування з Богом, не зовсім звільнився від усього того, що обтяжує його, тягне вниз і заважає чистоті богоспоглядання, це значить, що він тут не один із самим собою, але утримує в собі ще й дещо інше, що й відокремлює його від Бога” [342, с. 358].

Не випадково Плотін називає істинного філософа “еротиком”, тобто закоханим, який від споглядання видимого світу здатний підноситися до споглядання божественної Краси. “І якщо хто побачить Благо, якою любов'ю він спалахне, якого пристрасного томління зазнає, бажаючи злитися з Ним воєдино, яке відчує потрясіння, змішане з блаженством! Хто ще не бачив Його, той прагне до Нього, як до Блага; хто ж бачив, той захоплюється Ним, як Прекрасним, буває сповнений здивування, змішаного з блаженством, зазнає болісного потрясіння, любить істинною любов'ю, з пристрасним запалом” [340, с. 22].

Християнські містики теж зображують спілкування з Богом як насолоду божественною любов'ю, а Григорій Ніський – як любов нареченої (церкви) до нареченого (Христа). У неоплатонічному дусі каппадокієць-філософ зазначає: “Сильний любитель Краси... бажає насититися видінням відмінних рис Першообразу... Відчувати це властиво душі, яка сповнена якоїсь полум'яної любові прихильністю до Прекрасного за природою і яку від видимої нею краси надія завжди схиляє до Краси вищої” [109, с. 345].

Міркування Григорія пов'язані з ученням Платона про піднесення Ума від видимої краси до краси чеснот, а потім до джерела Краси. Те ж саме вчення, як ми бачили, розвиває Плотін: “Істинний філософ у присутності краси, що збуджує в ньому любов, ... не зупиняється довго на красі тілесній, а підноситься від неї до тієї Краси”, яка є “Краса в самій собі” [340, с. 210-211]. Не менш пристрасно пише про любов Григорій Ніський: “Любов, зосереджена значно ближче, підносить нас до Христа, який любить закоханого, бачить того, хто звертає до Нього зір, бачить і виходить назустріч тому, хто наближається. Чим більше хтось любить, тим постійніше він дивиться на закоханого, і чим постійніше дивиться, тим міцніше любить... Мене стримують солодкі пута, зачаровуючи Красою, яка дивує усяку думку, що споглядає, і в мені виникає найсвітліше полум'я... Бо тільки той, хто любить Христа, в самій любові до коханого черпає для себе красу” [113, с. 62].



Про любов як метафізичний принцип буття і гносеологічний фактор писали чи не всі отці церкви. Одним із перших в основу богопізнання поклав $\sigma\iota\upsilon\theta\eta\varsigma$ (почуття любові до Христа) Оріген, який доповнив цим свого наставника Климента Александрійського, що, подібно до Плотіна, висував таким принципом гносис. Надалі в патристиці любов розглядається як благодать, котру людина вибирає вільно і котра як Божий дарунок проявляється в любові до ближнього. Любов до ближнього стає ознакою набуття любові до Бога і символізує шлях, зворотний шляху Христа до творіння.

Любов до Бога, вчили отці, ніколи не зменшується на відміну від любові земної. “Любов, збуджувана чим-небудь, – писав Ісаак Сирін, – схожа на малий світильник, що живиться маслом, яким і підтримується світло його, чи на дощовий потік, течія якого припиняється зі зменшенням дощової води, що утворює його. Але любов до Бога є ніби джерело, що б’є з землі: потоки його ніколи не збіднюють, оскільки один Бог є джерелом любові” [191, с. 142]. Тому любов до Бога переважає всяку земну любов.

Ісаак порівнював божественну любов із вином і говорив про “захоплення” нею: “Як людина, що п’є вино в день скорботи, упившись, забуває всяку тугу стосовно свого важкого стану, так і сп’янілий від Любові Божої, у світі цім, тобто в домі плачу, забуває всі свої клопоти і печалі і з причини упоїння стає нечутливим до всіх гріховних пристрастей. Серце його підкріплюється надією на Бога, душа його легка, як пернатий птах, ум його щогодини підноситься над землею вище за все людське і ширяє своїми помислами, і насолоджується безсмертям у Всевишнього” [191, с. 231-232].



Бенкет

Водночас Ісаак порівнює божественну любов із їжею, підкреслюючи, що любов до Бога настільки насичує людину, що все земне вже не в змозі її привабити, бо після вишуканої їжі звичайна їжа (хай і під час бенкету) не викликає апетиту. Для людини, що допускає подібне розуміння Бога, зайві будь-які земні солодощі. Свідомість її наситилась, насолодившись чимось іншим. Ця людина, посмакувавши дорогої їжі, тепер не бажає звичайної [191, с. 167]. Так і “смакування” горішнього солодше за смакування долішнього.

Зрештою, з любові до Бога випливає і любов до його творіння. Це проявляється в милосерді до всякої тварної природи. У Ісаака зустрічаємо численні відступи про святих, які “милують серце”. Їх милосердя – це “запалювання серця у людини до всього творіння, до людей, до птахів, до тварин, до демонів” [191, с. 209]. Ці слова ніби виступають коментарем до євангельських рядків: “Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний!” (Лк. 6, 36).

Ісаак дуже тонко вказує на той рід духовної смиренності людини, що постає з її полум’яної любові до Бога й ближніх і характеризується особливою простотою і природністю поведінки. “Буває смиренність зі страху Божого, і буває смиренність із любові до Бога. Один смиренний зі страху Божого, другий смиренний з радощів. І смиренного зі страху Божого супроводжують завжди скромність в усіх членах, благочинність почуттів і зажурене серце, і смиренного з радощів супроводжують велика простота, серце зростаюче і нестримне. Любов не знає сорому, тому не вміє надавати членам вид благочиння. Любові природно не соромитись і забувати міру свою” [191, с. 412]. За характером – це міркування швидше пізньоантичного філософа, аніж ранньохристиянського богослова.

Таким чином, багато говорячи про єднання Ума, Ісаак не принижує значення діяльної любові, християнського благодіяння. Він уважає, що “без любові до ближнього ум не може просвітлюватись любов’ю і спілкуванням з Богом” [191, с. 250]. Тож, хоча етичні настанови трапляються в Ісаака не часто, але вони досить виразні. На його думку, досконала любов до ближнього є благодатним даром. Тому досягають цієї досконалості лише святі, які “уподібнюються до Бога впливом своєї любові до всіх людей. І домагаються святі цієї ознаки – уподібнюються до Бога досконалістю в любові до ближнього”, але “ніхто не може зійти на ступінь цієї любові, якщо не відчує він таємно надії своєї. І не можуть набути любові до людей ті, хто любить світ цей. Коли набуває хто любові, оповивається в Самого Бога” [191, с. 211].



Любові до Бога присвячені найбільш натхненні рядки у спадщині Ісаака Сиріна. Причому, вчить він, любові Божій у серці людини передусь страх: людина тілесна боїться смерті, людина духовна – суду Божого, і лише в людини, що віднайшла божественну любов, зникає почуття страху. Страх Божий є не тільки попередником, але й необхідною умовою любові до Бога: “Як неможливо перепливати велике море без корабля і човна, так ніхто не може без страху досягти любові... Покаяння є корабель, а страх – його керманіч, любов же – Божественна пристань. Тому страх приводить нас на корабель покаяння, який перевозить по смердючому морю життя і спрямовує до Божественної пристані, яка є любов” [191, с. 392].

А Максим Сповідник трактує тему любові як повернення до єдності людської природи, порушеної Адамом, як шлях до примирення з Богом. То ж саме в любові належить людині з'єднатися з Богом. Визнаючи, що кінцевою метою людини є єднання з Богом, як непорушним абсолютним началом, Максим вчить, що це єднання здійснюється силою Христа-Логоса і поза його посередництвом неможливе. Обстоюючи високу цінність гносиса, він не принижує і значення любові, чим уникає крайнощів спекулятивної містики. Логос Максима є не стільки втілений Син Божий, скільки світовий Розум, першооснова і кінцева мета всього тварного буття. Світ є одкровенням Логоса, реалізацією ідеї божественного Розуму. Вся дохристиянська історія є історія сходження Логоса до творіння, вся християнська епоха – це епоха зворотного руху творіння до Бога за допомогою останнього.

Таким чином, голос релігійно налаштованої душі, який звучить у трактатах Плотіна, знайшов немало відгуків у патристичній літературі, оскільки він був співзвучний ранньохристиянським уявленням. Але є й відмінність між любов'ю до Бога з погляду християнства і метафізичним містицизмом Плотіна, який передбачав єднання з Богом в екстатичному стані. На противагу елітарному вченню неоплатонізму, християнство вказувало всім (а не тільки гідним), незалежно від їх знань, єдиний шлях до спасіння: віру в Бога, котрий, як Отець, відкривається в любові до своїх чад. Бог не просто любить, він сам є Любов.

10. Молитва. Любов до Бога невіддільна від молитви, за допомогою якої в духовному житті віруючого найбільш повно і безпосередньо проявляються богоспілкування і богопізнання. Без молитви не можна зцілитись, оскільки в ній відбувається особиста зустріч людини з Богом, узгодження двох воель на шляху до з'єднання тварного і Творця.

Про значення молитви особливо натхненно писав неоплатонік Ямвліх: “У молитвах у нас виразно пробуджується божественне, розумне і єдине... Адже через прохання ми поступово здійснюємось до Того, кого мислимо, завдяки тісному спілкуванню набуваємо схожості з Ним і замість недосконалості непомітно отримуємо божественну досконалість” [485, с. 69-70]. На думку неоплатонічного теософа, молитва дає людині незліченні блага: “Перебування в молитвах протягом тривалого часу живить наш ум, робить сприйняття нашою душею богів набагато сильнішим, відкриває для людей божественні предмети, виробляє в них звичку до спалахів світла, поступово вдосконалює наші органи для стикання з богами до тих пір, доки не зведе нас на саму вершину, поступово підносячи наше мислення і закладаючи в нас божественне, пробуджує дар переконання, спільність і нерозривну дружбу, звеличує божественне начало душі, очищує її від усього протилежного, відкидає в сяючих ефірних духах навколо неї все те, що пов'язане зі становленням, дає благу надію і віру в світло і, говорячи загалом, робить наперсниками богів, якщо так можна сказати, тих, хто користується нею” [485, с. 189-190].

Неоплатонічні міркування були ніби компендіумом, з яким отці церкви узгоджували свої судження стосовно молитви. Щоправда, вже за словами Орігена, людина отримує в цьому житті лише долю “з багаточисленних і безмірних скарбів божественного знання”, і тільки в заглибленій молитві душа “зрікається... своєї природи (τό εἶναι) і стає душею вже духовною (ψυχὴ πνευματικὴ)” [311, с. 156; 310, с. 35]. Тому “душевні очі” на землі сприймають образи, але споглядають тільки Бога, і “тоді сходять на них (тих, хто молиться – *І.М.*), ніби якое божественне виливання від Бога, що відкривається у слові: “Підійми до нас, Господи, світло Свого лица!” (Пс. 4, 7) [310, с. 35].

Григорій Ніський теж вважає, що зосереджена молитва веде до споглядання духовних благ. Через її посередництво розум “відмовляється від усього”, “стає в далечині від змінюваного і перекрученого”, а потім, “силою Духа піднісшись розумом і перебуваючи ніби поза собою”, може побачити “невимовну і незбагненну Красу в блаженній нестямі” [115, с. 333].



Подібним чином і Ісааком Сиріним молитва характеризується як “свобода і усунення Ума від усього тутешнього” [191, с. 209]. Це визначення має на увазі те зосередження ума, про яке говорилося вище. Водночас молитва є “радість, що посиляє вдячність” [191, с. 330]. Тут уже відображено зміст молитовного переживання, яке становить радість спілкування з Богом. Зображуючи входження людини в стан цієї радості, Ісаак пише досить поетично: “Нерідко буває, що людина схиляє коліна в молитві і поки людина молиться Богу зі сльозами й умилінням, раптово, ніби закипає в серці її джерело, що виливає насолоду, тіло її розслаблюється, очі закриваються, обличчя никне до землі, і помисли її змінюються, так що й не може вона зробити уклін від радощів, що пробуджуються в усьому її тілі” [191, с. 288].

Проте молитовна радість – лише початок молитви. Їй наслідуює молитовне споглядання. Але й воно має різні ступені. Вступ у молитовне споглядання Ісаак називає “здивуванням”. Народжуване ним споглядання перериває усну молитву, і “той, хто молиться в спогляданні, дивується, клякнучи тілом” [191, с. 67]. Але і в такому стані зберігається деякий рух помислів – ум ще не вступив у стан “чистої молитви”, який лише умовно можна назвати молитовним, бо він вище молитви. “Рухи язика і серця в молитві суть ключі, а що після цього, то вже є вхід у сокровенні кліті. Хай тут замовкнуть уста, усякий язик, хай замовкне і серце – цей правитель почуттів, і думка – цей швидкоширяючий і безсоромний птах... Хай тут зупиняться ті, хто шукає, бо прийшов Домовладика” [191, с. 68]. Вплив на ці міркування містики неоплатоніків-язичників є безсумнівним.

Таким чином, у стані екстатичного “здивування” розум чи “ум” (νóυς) ніби виходить із самого себе і розпочинається “чиста молитва”, коли ум уже “не має свободи”, але цілком “супроводжується” благодаттю. “Ум, що прозирає заховані таємниці Духа ... цілком споглядає Славу Христову, і не питає, і не вчиться, але насолоджується таємницями нового світу, що вище свободи волі” [191, с. 261-262]. Надалі Ісаак підкреслює, що, “будучи за межами світу смертних, ум замовкає в незнанні всього тутешнього. Цим-то незнання називається вищим знанням. Про це незнання (“невідання”) говориться: “Блажен, хто осягнув незвідане” [191, с. 75].

Остання фраза в цьому цитуванні належить Євагрію Понтійському, який метою людського життя вважав відновлення шляхом молитви і “розумного діяння” (церк.-слов. – “умного делания”) саме первісним спогляданням божественної сутності. “Розумне діяння” мислиться ним як прилучення до втіленого Слова за допомогою “Ісусової молитви”. Саме за часів Євагрія “постійна молитва” стала однією з головних рис споглядального чернецтва.

Так, апелюючи до неоплатонічних ухилів Євагрія, Ісаак підкреслює, що в стані молитовного екстазу людині відкривається реальність майбутнього життя – тоді вже “не молитвою молиться душа, але почуттями відчуває духовні речі майбутнього віку, що перевершують поняття людське, розуміння яких можливе лише силою Святого Духа” [191, с. 111]. Щоправда, такого споглядання удостоюється, на думку Ісаака, лише один із багатьох тисяч.

11. Бачення. При зображенні молитовного екстазу в Ісаака зустрічається ще одне прозріння. Він говорить, що людина має в собі ніби два внутрішніх ока. Одним оком вона “бачить” таємниці Божої “слави”, що проявляється в тварному світі, включаючи ангельський, а другим – “славу святого єства Божого” [191, с. 390], вже саму по собі. У цьому плані варто порівняти думку Максима Сповідника: “Сила ума нашого за природою здатна до пізнання тілесних і безтілесних істот; про святу ж Трійцю знання сприймає вона за єдиною благодаттю” [268, с. 284].

Міркуючи щодо “бачення”, споглядання “першого ока”, Ісаак зазначає, що коли “відкриються очі твої, щоб, в міру чистоти твоєї, бачити міцність створіння Божого і красу творінь, і коли ум супроводжується чудом цього видіння, тоді і ніч і день будуть для нього єдиними в славних чудесах творінь Божих” [191, с. 185-186]. У цілому Ісаак так характеризує це споглядання “першого ока”: “Споглядання є відчуттям Божественних таємниць, прихованих в речах і в їх причинах” [191, с. 21].

Другим своїм “внутрішнім оком” святий бачить красу нетварного світла вже саму по собі. Отже, він бачить у душі своїй світло Святого Духа, яке осяває його, прилучає до божественної Краси і сприяє його богоуподібненню [191, с. 47]. Це споглядання, що звеселяє та викликає шалене захоплення, Ісаак, згідно з неоплатонічною традицією, поєднує з молитовним екстазом.



Цілком очевидно, що в своїх міркуваннях про обожнення отці церкви знову і знову повертаються до світлової проблематики. Причому вони називають Бога світлом не тільки за аналогією з матеріальним світлом і не тільки тому, що воно має алегоричне чи абстрактне значення. Божественне світло – реальність, що дана в містичному досвіді і сприймається розумом (умом), а не очима. Це божественні енергії, які повідомляються людині Духом Святим, тобто є не зовнішніми причинами, а внутрішнім нетварним світлом, благодаттю, що змінює природу шляхом обожнення. Повернення людини з ілюзорного матеріального світу на свою небесну батьківщину передбачає “відкуплення” тіла, тобто переорієнтацію волі з чуттєвого на умоглядне. Через подальше очищення душа ніби здійснюється все вище в область надчуттєвого, до джерела “розумового” світла, де зростаюча яскравість останнього вже не просвітлює, а засліплює душу, стаючи для неї мороком.

Ця думка знайшла широке відображення в східнопатристичній літературі, сприйняття якою світлової символіки відбувалося при відчутному впливові платонізму та неоплатонізму. Так, говорячи про богопізнання, Феофіл Антіохійський у “Посланні до Автоліка” чи не вперше в християнському богослов’ї використовує образ із “Законів” (Nom.) і “Держави” (Resp.) Платона, де споглядання Бога порівнюється з поглядом на Сонце: “Бог буває видимий для тих, хто здатний бачити Його, у кого відкриті саме очі душевні. Всі мають очі, але в одних вони покриті мороком і не бачать сонячного світла... Якщо людина не може глянути на Сонце..., чи ж іще не менше смертний може узріти невимовну славу Бога?” [319, с. 10, 13]. Тут варто порівняти думку Платона: “Подібно до того, як ті, хто вдень дивиться прямо на Сонце..., почувають себе так, ніби навколо ніч, і ми не скажемо, ніби можемо коли-небудь побачити Ум мертвими очима і достатньо його пізнати” [334, с. 393]. Ісаак Сирін теж здійснює перефразування цього знаменитого платонівського образу, зазначаючи: “Якщо ж зіниця душевного ока твого нечиста, то не насмілюйся спрямовувати зір на сонячну кулю, щоб не втратити тобі цього малого променя, тобто простої віри, і смиренності, і сердечного сповідання, і малих, посильних тобі справ” [191, с. 21].

У пошуках Бога, в пориві до божественного єднання, зазначає Діонісій, треба залишити все тілесне і розумове, відволіктися від усього, як про це раніше вчили неоплатоніки. “Бог, як блага Причина всього сутого, – красномовний і разом з тим небагатослівний і навіть безсловесний, оскільки він поза межі усього сутому і існує поза словами і мисленням... істинно ж відкривається Він тільки тим, хто, зрікшись усього, як чистого, так і нечистого, і, пройшовши всі ступені божественних досконалостей, залишає всі Божественні звуки, озаріння, небесні слова і вступає в Морок” [275, с. 6].

12. Морок. Бачення і незбагненне єднання з Богом можливі тоді, коли світло одночасно виступає й темрявою, *морок*, який ховає Бога від усякого світла. “Божественний морок є те недоступне світло, в якому, за словами Писання (1 Тим. 6, 16), живе Бог” [133, с. 244], і якого ніхто з людей не бачив і бачити не може. Щоправда, в глибині цього “містичного мороку незнання”, де “найяснішим чином” проявляється світло божественних енергій, наповнюючи своїм сянням “засліплювані уми”, всяка пізнавальна діяльність розуму припиняється. Проте, перебуваючи в цьому пресвітлому “морозі незбагненності”, душа, за Псевдо-Діонісієм, через “незнання і небачення” (тобто, за допомогою містичного досвіду – *I.M.*) зможе “побачити і пізнати Того, хто переважає споглядання і пізнання навіть у небаченні і в незнанні” [275, с. 6-7]. У своєму трактаті “Про таємниче богослов’я” Псевдо-Діонісій наголошує, що досконалі, незмінні і справжні таїнства богослов’я відкриваються в пресвітлому Морозі “таємновіданої” (таємнознаної) безмовності, в якій за повної відсутності світла, за абсолютної відсутності відчуттів і видимості наш несхильний до духовного просвітлення розум осягається найяскравішим світлом, сповненим пречистого саява.

Отже, чим вище в пізнанні Бога здійснюється думка, тим більше кам’яніє ум, доки, зрештою, на висотах можливої абстракції він не завмирає в німій таємничій безмовності і не починає безпосередньо осягати Божество. Звільняючись від усякого пізнання, він кращою своєю частиною з’єднується з абсолютно непізнаваним, пізнаючи його поза природними діями розуму. Так божественний морок одночасно є недоступним світлом, в якому перебуває сам Бог.



5.3.5. ПІДНЕСЕННЯ ДУШІ. Третій етап споглядання – “теорія” – вже не піддається раціональному осмисленню і спонукає душу до богоуподібнення, коли споглядання стає невіддільним від діяльності.

1. Споглядання. На думку Ямвліха, наближення до Божества відбувається в повному незнанні, через споглядання (зосередження) душі, піднесення її вищих сил. Плотін же вважав, що стан Ума в спогляданні буває подвійним – у “першому спогляданні” Ум ще міркує, в “другому спогляданні” – тільки любить. Якщо, піднісшись у світ ноуменальних сутностей, душа ще мислить, то, наближаючись до Єдиного, вона зневажає мислення, вся перетворюється на любов, бо “мислення є рух, а вона не хоче тепер рухатись” [340, с. 310]. Вона відчуває, що їй не з’єднатися з Єдиним, якщо її увага буде спрямована вбік, на уявні сутності. Плотін порівнює споглядаючий Ум з відвідувачем, який, зайшовши в царський палац, розглядає його прикраси і милується ними до тих пір, доки не побачить самого господаря палацу – царя, який і заповнює всю його увагу [340, с. 310]. У тому ж руслі міркував Діонісій Ареопагіт: “До пізнання Найпотаємнішого ми можемо приступити, лише відмовившись від якої б то не було розумової діяльності” [275, с. 27].

Бог, підкреслював Плотін, “завжди безпосередньо близький для всіх тих, хто підготував себе до прийняття Його, хто здатний привести себе в згоду з Ним і, завдяки цій згоді чи спорідненості, входить ніби в зіткнення з Ним тією спорідненою з Ним силою, яка від Нього ж витікає” [340, с. 358].

Діонісій теж вважає, що це й є істинне пізнання, але без слів і понять. Тому про нього не можна розповісти нікому. Це морок мовчання. Отже, і шлях пізнання Бога є шляхом мовчання, шляхом аскези. “Мудре мовчання того, хто пізнає, коли він вражений величчю Єдиного і спізнав нездатність слова виразити зміст трансцендентного, є одним з основних образів “Ареопагітик” [256, с. 33].

2. Незнання. Діонісій поділяє думку Плотіна, що в сфері розуму, на понятійному рівні, Першопричина непізнавана. Тому процес пізнання слід перенести у сферу надчуттєвого і надрозумного досвіду, в сферу неусвідомленого. Найбільш глибоке і повне пізнання Бога, писав Діонісій, – “це пізнання незнанням, коли Ум, поступово зрікаючись усього існуючого, зрештою виходить із себе самого і надрозумним єднанням з’єднується з пресвітлим сянням, і саме тоді, в незбагненній безодні Премудрості, Він і досягає просвітлення” [275, с. 71]. Добре усвідомлюючи незрівнянність земного і небесного рівнів буття, автор “Ареопагітик” вважав, що застосовувана для опису першого з них формально-логічна система не спрацьовує стосовно рівня Першопричини. Адже Бог “вище розуму і вище буття” [133, с. 240]. Отже, будь-яке інтелектуальне знання недостатнє і часто взагалі непотрібне для набуття вищого знання. Тому Псевдо-Діонісій відкидає болісні і глибокодумні пошуки своїх попередників у сфері логічних доведень і чітко формулює в основі своєї запозичену в неоплатонізмі, а тепер найважливішу в християнській філософії антиномію – пізнати і побачити Бога можна тільки через незнання (непізнаване) і не-бачення (невидиме). Тобто, “в переважному смислі, досконале незнання переважно є пізнанням Того, Котрий вищий за все те, що доступне пізнанню” [133, с. 240].

Як бачимо, патристична гносеологія приходить тут практично до свого логічного завершення: вище знання досягається за допомогою відмови від будь-якого знання, ствердження – за допомогою заперечення. Мислення усувається на шляхах містичного досвіду. У результаті апофатичне “ні” в системі “Ареопагітик” стає вищим, ніж “так” [68, с. 212]. І цим підкреслюється принципова незрівнянність рівнів буття і Надбуття.

Розгорнута Діонісієм система антиномій стала базою для наступного “надрозумного” стрибка до істини. Обмеживши розвиток понятійного мислення, антиномізм Псевдо-Діонісія сприяв переключенню пізнавальної енергії на більш глибокі неформалізовані рівні свідомості, щоб подати знання в формах особливого духовного досвіду. Істинний богослов, на думку Псевдо-Діонісія, “не тільки теоретично, але й діяльно осягнув божественне”, “не тільки шляхом вивчення Писання, але в містичному єднанні з Ним і вірою”, отримуючи духовну насолоду від споглядання неописуваної досконалості і мудрості [275, с. 28-29].

Як бачимо, містика “Ареопагітик” має виразні сліди впливу неоплатонічної теософії, зокрема, вчення про “обожнення” за допомогою гносиса-споглядання. Щоправда, П. Мінін вважав, що неоплатонічна



література відіграла для Діонісія “не роль джерела, а найбільше – посібника з філософської обробки того матеріалу, який він черпав безпосередньо з містичного досвіду і з церковного вчення” [275, с. 349]. Але виразні пізньоплатонічні пласти в творчості цього отця спростовують подібну думку дослідника.

3. Мовчання. У теорії пізнання Псевдо-Діонісія є і божественне одкровення, і катафатичне та апофатичне богослов'я. Проте він вважає, що для того, хто спочатку не прагне пізнати Бога раціонально, неможливе і містичне осягнення, яке є плодом першого. Таємничий богослов дає зрозуміти, що шлях до “боговідання” все ж лежить через спекуляцію ума, в чисто інтелектуальній площині людського духу, і силою, котра підносить людину до Бога, є гносис-споглядання, ідею якого висунув ще Климент. Щоправда, якщо в александрійця містичний гносис зводиться до “розумної” молитви, то в “Ареопагітиках” – до безмовності ума. Водночас обоження Діонісій розумів як синонім “απλωσις”, здійснюваного на шляху абстрактно-спекулятивної діяльності розуму. Воно передбачає повернення “відпалої” людини в первісну єдність Божества.

Обоження, з точки зору Діонісія, включає в себе (як часткові моменти) і богоуподібнення, і єднання з Богом. Саме апофатика “Ареопагітик” і постає як проповідь про те, що людина може стати Богом. Щоправда, над проблемою богоуподібнення міркували вже ранні богослови. Так, у Климента християнська досконалість полягає в пізнанні Блага і уподібненні до Бога [222, с. 290-296]. Піднявшись до вершин сутого – до “ідей”, ми можемо подумки охопити те, що їх переважає, тобто Благо (Ἄγαθον), і досягати, таким чином, згідно з Платоном, самої межі умоглядного [222, с. 576-585]. Климентівська “велич Христа” відповідає тій “сфері ідей”, тій вершині, до якої Платон, на думку александрійця, супроводжує Мойсея. Тому саме “святістю” досягається безодня Невидимого і Невимовного. Але чи не є ця святість – “τό Ἄγαθον”, тобто платонівське Благо, що переважає сферу ідей? Хід думок християнського автора передбачає лише позитивну відповідь на це питання.

4. Зосередження. Вже каппадокійці орієнтують людину переважно не на бачення Бога віч-на-віч, а на те, щоб мати його в собі – “Царство Боже всередині вас”. Саме споглядання (θεωρία) сприймалося як входження всередину себе. За Григорієм Богословом, людина тоді відкриває Бога, коли її (відповідний Богу) ум (розум) “підноситься” в душі до Першообразу і з'єднується з тим, що йому близьке. Ідучи далі, Григорій Ніський вважає, що, лише очистивши своє серце від усього тварного і всякої плотської схильності, людина бачить у власній своїй красі образ божественної природи. “Бо ті, котрі помічають сонце в дзеркалі, хоча й не звертають зору на саме небо, проте вбачають сонце в сяянні дзеркала не менше за тих, котрі дивляться на саме коло сонця” [110, с. 444-445]. На думку Григорія, очищеному відоме те, що невідоме нечистим. Коли усувається “плотський” туман із душевних очей, людина споглядає “Божественне видовище” (μακαρίων θεαμα). Останній вираз нагадує місце з “Федра” (Phaedr.), в якому душам, котрі проходять по небу, відкривається “видовище блаженного бачення” (μακαρίων οφiv και θεαν).

Подібно до неоплатоніків, отці церкви розглядали уподібнення до Бога як зосередження, об'єднання ума в собі. Зокрема, Максим Сповідник зазначав: “Ум, будучи в Богові, буває абсолютно без-образним і без-видним. Бо, споглядаючи єдиновидного, і сам єдиновидним і світловидним робиться” [269, с. 212]. Тоді наш ум, усамітнівшись у “самому собі”, ніби в якомусь святилищі, здіймається над життєвими тривогами і пристрастями і споглядає ідеї, а між ними ідею Блага, найсвітлішу і найдосконалішу, що сяє над схвильованим морем буття і часу. Словом, християнський містик входить у самого себе, зачинається в своєму серці і перебуває там, у глибинах, куди не проникає гріх. Через віру, тобто над-знання, яке веде до любові і єднання з Богом, душа уподібнюється йому, відновлює в собі його образ.

5. Захоплення. Шлях містичного єднання з Богом – це майже завжди таємниця між Богом і душею, яка не відкривається стороннім. “Тут ми вступаємо в сферу тих незбагнених антитез, суперечностей і парадоксів, якими так багата містика взагалі. Бог одночасно – безіменний і багатоіменний, усе і ніщо, буття і небуття; душа то занурюється в повний спокій, непорушність, то відчуває стан захвату, духовного сп'яніння – всі ці суперечності, що знаходять для себе розв'язання і вищий синтез у внутрішньому досвіді містика, незбагненні для того, хто не посвячений у таємниці містичних переживань” [275, с. 354].



Уже Плотін учив, що душа може споглядати Бога, лише поєднуючись із ним, і це відбувається в стані надрозумного, натхненного екстазу. У такі моменти душа поглинається Богом і становить з ним одне ціле, субстанційно не відрізняючись від Першоєдиного. “Коли наша душа намагається споглядати дещо і це дещо бачить, тільки з’єднуючись із ним”, то “в такому стані вона не відрізняє себе від того, що складає предмет її думки” [340, с. 355].

Щоб отримати позитивне знання про Єдине, треба піднятися над рівнем Ума і вступити в сферу неінтелектуального і не-буттєвого. Але тоді настає мовчання (*ησυχία*) ума: не можна дати ім’я невимовному, бо воно нічому не протиставляється, нічим не обмежується. Отже, єдиний спосіб пізнати його – це нічого не знати. А незнання і є екстаз, в якому душа належить Богові, втрачаючи свободу і стаючи пасивною. Плотін уважав, що душа, здіймаючись у надрозумному екстазі до Єдиного, споглядає себе і водночас виступає предметом споглядання, в чому проявляється надемпіричне людської природи. “В цьому спогляданні той, хто споглядає Бога, побачить у Ньому і самого себе простим і чистим... Захоплений спогляданням, він стає єдиною з Ним, подібно до того, як центр збігається в одній точці з другим центром, бо такі два центри складають одне...” [340, с. 368].

Щоправда, навіть для екзальтованих людей прагнення з’єднатися з Божеством є важким подвигом. Тому в пізніх неоплатоніків екстаз часом доповнюється або замінюється теургією, яка передбачала не стільки турботу про єднання з вищою істотою, скільки спрямовувалась на підпорядкування теургу нижчих богів задля досягнення з їх допомогою земних благ. І все ж ідея містичного піднесення душі в неоплатонізмі суттєво вплинула на християнську теологію. Отці церкви в деталях запозичили у Плотіна вчення про екстаз (“захопленість”) як про стан, за допомогою якого душа наближається до Божества, а потім на деякий час зливається з ним у блаженстві безпосереднього його споглядання.

6. Екстаз. У вченні про останній етап містичного захоплення – екстаз як вияв полум’яної любові до Бога – до Плотіна насамперед наближається Оріген, який своїми міркуваннями в душі неоплатонізму про аскетичне самопізнання і боротьбу з пристрастями постає попередником християнських подвижників. Водночас, говорячи про душевні стани, які можуть відповідати екстазу в смислі позитивному, Оріген запозичує у Філона вираз “тверезе сп’яніння” (*οξυμωρον*).

А Григорій Ніський вважає, що екстаз, як всезростаюче єднання з Богом, є виходом душі за межі самої себе, перетворення її сутності, оскільки за природою душа є божественною, а не богоподібною. Концепція духовного життя, вершиною якого вважався екстаз як очищення і об’єднання душі, а принципом – порив любові, що підносить душу до Першообразної Краси, ріднить містику Плотіна і Григорія. У стані екстазу, вважав останній, людський ум спрощує себе, даючи в собі простір божественному елементу, стаючи “єдиний з безкінечним” чи перетворюючий у безкінечність.

Щодо Діонісія Ареопагіта, то апофатика для нього – це налаштованість ума, за якої він відмовляється від наміру скласти уявлення про Бога, з чого й випливає необхідність екстазу. Досягнення цього стану у християн, як і в неоплатоніків, оголошується головним засобом піднесення до Божества. Не випадково апофатичне богослов’я постає в “Ареопагітиках” як теорія екстазу. Щоправда, “екстаз Діонісія – це вихід з буття як такого, екстаз Плотіна є швидше зведенням буття до абсолютної простоти” [275, с. 113].

В отців існують і певні розходження в тлумаченні цього стану. Так, якщо Макарій Великий зображує вищий момент екстатичного єднання з Божеством переважно як упоїння божественною любов’ю, як захопленість, то Ісаак розуміє його насамперед як стан “невідання” (незнання), наближаючись до спекулятивної позиції Григорія Ніського і Діонісія. Останній характеризує цей вищий момент “здивування” як стан повної непорушності ума і почуттів, коли людина втрачає усвідомлення довілля, усвідомлення себе, і занурюється в переживання глибокої безмовності (*ησυχία*), яка змортвлює зовнішні почуття і воскрешає внутрішній рух. Саме це робить Ісаака Сиріна попередником пізньовізантійського ісихазму.

Особливість зображення екстазу Максимом Сповідником, на відміну від Діонісія, полягає в тому, що у першого він не просто з’єднує людину з Богом, але й наближає майбутнє обожнення, поглинання



всього кінцевого безкінечним. Екстаз, на думку Максима, “благовіщує” про наступну вічність, коли здійсниться “обожнення” всіх речей. Отець церкви ніби передбачає той день, коли Всесвіт повернеться до своєї Першопричини як вічної сутності. Іншими словами, повернення людини до Бога зумовить і повернення до нього всього світу. Земля перетвориться на рай, люди стануть схожими на ангелів, зникне відмінність між чуттєвим і інтелектуальним. Саме ж інтелектуальне зникне в останню чергу, коли Бог стане всім у всьому.

Опис Максимом екстатичних станів майже копіює неоплатонічні уявлення. Знаючи Бога, вважає отець, людина починає його любити. У результаті притягання об’єкта любові дух, що виходить із себе, приходять в екстаз, закінченням якого є злиття з об’єктом у любові. Тобто, екстаз виступає екзальтацією любові і є “тверезим захопленням”. Бог, все більше розкриваючи душі свої досконалості, все більше притягує її до себе і, залишаючись завжди незбагненим, збуджує в ній все більше жадання. У цьому зв’язку ще Діонісій, якого коментує Максим, зазначав: “Перший рух Ума до Божественного є любов до Бога” [328, с. 31].

Зрештою, поєднавшись із Богом, людина не бажає більше нічого. В екстазі людська природа уподібнюється до божественної, не перестаючи, проте, бути собою. Тут Максим використовує платонівський образ ідеальної, небесної людини, “людини в собі” чи “самолюдини” (ο αυτοσ ανθρωπος), що становить собою ніби родову сутність. Уже за Плотіном, душа, підносячись до Бога, стає такою, якою вона була спочатку, тобто “самолюдиною”, ноуменальною людиною на відміну від людини тілесної. Адже в духовному екстазі людина підходить до вічної ідеї про неї саму, яка ніколи не перестає існувати в Богові. Людина – це частина Бога в тому смислі, що її суть вічно передіснує в Богові. З’єднання душі зі своєю суттю і є спасінням. У цьому зв’язку Плотін писав: “Людина тілесна, що походить від людини ідеальної, яка є одна-єдина, створює багато людських індивідумів”, які “суть люди саме тому, що одне, тотожне дечому (ейдос), накладає на всю множину одну й ту ж печатку” [340, с. 250]. Отже, самолюдина – це істота божественна.

7. Переживання. “Самолюдина” має “самодушу” і “самоум”, володіє первісною чистотою і непорочністю. Щоправда, потім відбувається її гріхопадіння: душа “вступає в зв’язок із тілом і з універсальною робиться окриленою, індивідуальною” [340, с. 243-244]. У складі універсальної Душі вона любить Бога чистою, “небесною любов’ю і залишається небесною Афродітою, тут же, на землі, вона стає Афродітою громадською, вульгарною, ніби стає гетерою” [340, с. 366-367]. Оскільки ж душу обтяжує цей стан, вона прагне повернутись до Бога в молитовному спогляданні, щоб знову відчутти себе щасливою. Тож, характеризуючи момент екстазу, дослідник давньохристиянської містики В. Мінін писав: “Вищий ступінь містичного життя, коли містик шляхом “спустошення” свідомості досягає стану духовної простоти, супроводжується почуттям реальності злиття з абсолютною основою, що відбулося; психічний момент найвищого спрощення духа сприймається і переживається містиком як метафізичний акт ототожнення з Божеством” [273, с. 98].

8. Поєднання. У результаті екстазу на вищому ступені богопізнання настає обожнення (θεϊωσις), тобто повне незлиттєве з’єднання людини з Богом (за винятком сутнісної тотожності). Звільнившись від усього, людина тепер належить Богові, а не собі, бо, з’єднавши те, що в ній краще, з тим, що не підлягає пізнанню, вона відмовляється від позитивного знання і завдяки незнанню пізнає того, хто вище Ума.

Ідея обожнення, як кульмінаційний пункт релігійного життя Сходу, виступає також основною і в неоплатонізмі, і в християнстві, де вона постає як факт внутрішнього життя, на яке опирається релігійне одкровення при розкритті сотеріологічного, етичного і есхатологічного вчення. Стародавні філософи, зокрема, вважали, що, споглядаючи Бога, людина “називається Богом через користування обожненням” (Філон), стає “такою, як Бог” (Плотін).

Під впливом платонівської традиції апологети першими в християнстві обґрунтували вчення про обожнення як мету людського життя. Велике значення має ця тема і для Климента Александрійського. Висловлюючись у дусі античної мудрості, він підводить під неї біблійну основу, за якою судді ізраїльські з відтінком іронії називаються “богами”: “Бог на Божім зібранні стоїть, серед богів Він судить... Я сказав був: “Ви – боги і сини ви Всевишнього всі” (Пс. 82, 1-6).



На думку Климента, пізнання – це знання ($\gamma\nu\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) речей божественних. “І приводить нас це пізнання до мети безкінечної і досконалої... Пізнання нас посвячує в життя по Богові... Подальшим моментом є введення в постійне споглядання Бога тих, хто чистий серцем. Пізнання і осягнення, таким чином, навчають гностика споглядати Бога віч-на-віч”, і після цього “душа разом із Господом поселяється в таких місцях, де під Його покровительством царює” [222, с. 841-842]. Отже, пізнання завершується внутрішнім очищенням.

Климент ще не розглядає обожнення як результат боговтілення, що спостерігається у пізніших отців. На його думку, до обожнення приводить гносис. Але навіть цей його “раціоналізм” має біблійну основу. Він опирається на слова Євангелія від Іоанна, де стверджується, що вічне життя полягає в богопізнанні: “Життя ж вічне – це те, щоб пізнати Тебе, єдиного Бога правдивого, та Ісуса Христа, що послав Ти Його” (Іоан. 17, 3). Тут саме й мається на увазі пізнання в любові, а не розумове пізнання.

Неоплатоніки досить ґрунтовно розвивали тему обожнення. Так, Плотін говорить, що, споглядаючи божественне світло, людина і сама ніби стає Богом: “Хто удостоюється такого єднання, той бачить Бога, бачить у Ньому самого себе – просвітленого, в сяянні духовного світла, навіть більше – бачить себе, як саме світло – чисте, тонке, легке. Йому здається тоді, що він сам ніби перетворився на Божество” [340, с. 368]. Але, щоб виявитися наодинці з Богом, душа повинна зректися всього. “І як тільки це їй вдається, точніше, як тільки вона... стане можливо більш подібною Йому, вона раптом побачить Його з’явлення в самій собі, і тоді ніщо вже не відокремлює її від Нього, тоді вона – одне з Ним, а не двоє, так що доки вона перебуває в Ньому, не можна і відрізнити її від Нього. Деякою подобою цього, настільки повного єднання, є земна взаємна любов” [340, с. 309].

Плотін підкреслює, що через дію божественних енергій у тому, хто споглядає, присутня не якась “частина”, але весь, усецілий Бог: “Нічого більше, крім Нього, не бажаючи і не шукаючи, він відчує в собі присутність не якоїсь Його частини, але Його всього; в цьому стані він навіть себе самого не буде усвідомлювати і уявляти як індивідуальне “Я”, бо, занурившись у те всеохоплююче Суте, і сам ніби стає таким” [340, с. 258].

Неоплатонічна концепція обожнення знайшла відгук у патристиці, згідно з якою святі ще на землі через богоспількування стають “богами” за благодаттю, і це найменування ще більш справедливе стосовно потойбічного життя. Так, Григорій Богослов зауважує, що в майбутньому “стане Бог серед богів (обожнених людей – *І.М.*) врятованих, щоб розсудити і визначити, хто гідний такої слави і оселі” [105, с. 66]. Максим Сповідник теж вважає, що той, хто споглядає, має причетність до Божества і сам ніби стає “Богом”.

Звичайно, є й відмінності в розумінні деталей обожнення неоплатоніками і отцями. Для Плотіна запорукою обожнення є богоподоба людини. Хто іноді удостоюється ставати таким, як Бог, “той, звичайно, в самому собі має образ і подобу Бога” [340, с. 370]. А для ранньохристиянських богословів не стільки образ і подоба, затьмарені в результаті гріхопадіння, скільки боговтілення є запорукою обожнення людської природи; більше того, обожнення виступає навіть метою боговтілення – “Бог став людиною, щоб ми обожнилися” (Афанасій Великий).

Епігносис (надзнання), як вихід за межі раціонального, пізнаваного, означав для неоплатоніків лише пряме злиття, єднання (хоча завжди незавершене) з надрозумним Єдиним [340, с. 163]. А в патристиці душа ніби досягає “третього неба”, де в доповнення до образу відновлює і подобу, тобто стає богоподібною.

Незважаючи на наявність субординаціонізму у вирішенні тринітарної проблеми, вперше вчення про обожнення, як безпосереднє втілення Христа-Логоса в серце віруючого християнина, ґрунтовно сформулював александрієць Оріген. Якщо Климент вбачав кінцеву мету обожнення в злитті людського духу з Богом як із без’якісною монадою, то Оріген вводить посередництво Сина і саме обожнення розуміє як відображення Христа в душі людини. У цій частині свого релігійно-філософського вчення він далекий від пантеїстичного детермінізму Плотіна і стверджує не розчинення, а вільне єднання душі християнина з божественною особою Христа.



У такому стані народжується спокій душі (спокій пізнання), в якому досягається пізнання Бога, чи, швидше, надзнання, котре збігається з надраціональною вірою, яка веде до любові та єднання з Богом. Звичайно, людський “розум, деякою мірою споріднений з Богом..., служить розумовим образом Його (Бога – *I.M.*)” [312, с. 45]. Але Бог пізнається не через роздуми про нього, але через незбагненне поєднання з ним душі, через екстаз (вихід за всі межі, за межі себе), що зумовлює преображення сутності душі.

Подібним чином у Макарія Великого полум'яна любов до Христа становить “останню” (визначальну) основу всього містичного подвигу. Логос сходить у душу людини в образі божественного світла (φωτισμος), під дією якого здійснюється обожнення. При цьому душа не тільки споглядає в собі відображення Божества, вона відчуває в собі, як вважав Григорій Ніський, присутність самого Божества. У такому відчутті Бога, коли душа людини, поступово спрощуючись, стикається з простотою Божого єства, полягає найвищий момент людського обожнення, оскільки в цей момент дух людини відображає в собі метафізичну властивість Божества і стає єдинообразним зі своїм Першообразом.

Розвиваючи далі свою концепцію, Діонісій обґрунтував обожнення не тільки духу людини, але й її плоті, яка після воскресіння буде прилучена до божественного життя. Через обожнення відбувається спасіння тих, хто рятується. Обожнення “є постійна любов до Бога... віддалення від зла, пізнання Сутого, яким чином Він існує, дослідження і розуміння священної істини... насолодження спогляданням, яке розумово живить і обожнює всякого, хто прагне до нього” [328, с. 13-14].

І християни, і неоплатоніки розуміли під обожненням “з'єднання”. Проте у Плотіна з'єднання з “Ев” може означати лише усвідомлення онтологічної єдності людини з Богом. Для Діонісія ж перехід від тварного до нетварного означає щось нове, чого суб'єкт раніше не знав. Людина не тільки виходить із самої себе (як у Плотіна), але й повністю належить непізнаваному, єднається з ним, що й означає обожнення. Отже, щоб пізнати Бога, треба до нього наблизитись. “Шлях Богопізнання виступає неодмінно і шляхом обожнення” [275, с. 119]. Щоправда, навіть у такому з'єднанні, на найвищій вершині, Бог залишається все ж недоступним за своєю сутністю.

9. Уподібнення. Через причетність до божественного світла людська природа, що в процесі споглядання Бога стає богоподібною, входить у таїнство обожнення. Це і є вище призначення людини, кінцева мета духовного життя. У зв'язку з цим Ісаак Сирін пише, що, осяваючись “променем вищого світла”, душа “за незбагненою єдністю стає подібною до Божества” [191, с. 71]. Наведена думка повністю узгоджується з святоотцівською традицією. Наприклад, Євагрій теж розглядає обожнення людської природи як мету духовного подвигу. “Душа, чиста по Богові, – Бог” [142, с. 602]. У тому ж дусі міркував Августин: “Ті, хто бачить Божество, вже не люди, вони більше, ніж люди” [2, с. 268]. Згодом і Максим Сповідник підкреслюватиме, що споглядач за причетністю до Божества сам ніби стає Богом.

Для Ісаака обожнення виступає результатом як особистого молитовного подвигу, так і впливу Святого Духа: “Очі його (подвижника – *I.M.*) уподібнюються до водного джерела... а тому входить він у примирення помислів і по цьому мирному заспокоєнню розум починає споглядати таємниці. Тоді Дух Святий починає відкривати йому небесне, і вселяється в нього Бог” [191, с. 339-340]. Розвиваючи далі цю тему, Ісаак посилається на слова апостола Павла і зауважує: “Насмілююсь сказати зі Святим Павлом, що ми “Божий храм” (1 Кор. 3, 16). Тому, як чистий сам Бог, очистимо храм Його, щоб забавав (Бог – *I.M.*) поселитися в ньому” [191, с. 347].

Проте у своєму вченні про обожнення отці опираються не тільки на патристичну традицію, а й на античні філософські паралелі. Зокрема, Плотін уважав, що вища мета – не безгрішність, а обожнення. Так само вчив і Оріген, згідно з яким “вище благо, до якого прагне всяка розумна природа і яке інакше називають метою всього, багато філософів визначають таким чином: вище благо полягає в тому, щоб робитися подібними до Бога, наскільки це можливо” [311, с. 237]. У згоді з ним Григорій Ніський зазначав: “Нагорода добродетелі – стати Богом, осяятися найчистішим світлом...” [114, с. 203].

Підбиваючи підсумки розвитку патристичної традиції, Іоанн Дамаскін вважав, що, Бог, як Благий, “створив нас не для того, щоб карати, але щоб ми були причетні до Його благоді” [176, с. 128]. І в цьому його судження перекликаються зі словами апостола Павла: “Ми ж відкритим обличчям, як у дзеркало, дивимося всі на славу Господню, і змінюємося в той же образ від слави на славу, як від Духа Господнього” (2 Кор. 3, 18).



5.3.6. БЕЗКІНЕЧНІСТЬ ОБОЖНЕННЯ. В єднанні з Богом людина набуває досконалості і повноти буття. Проте на цьому процес піднесення і обоження не закінчується. Він продовжується, на думку отців, постійно і до безкінечності, оскільки розрив між душею і Богом теж є безкінечним. Тобто, піднесення до безкінечного є ніби наближенням до безмежної межі. З цим були згодні й філософи, й отці церкви, які вважали, що людині щоразу відкриваються в Богові дедалі більші блага, дедалі більші Любов і Краса, тому й поєднання з Богом вічне.

1. Блаженство. У своєму тлумаченні Пісні Пісень Оріген першим у християнстві надає містичного смислу процесові обоження, уподібнюючи людську душу до коханої, а Христа – до нареченого. Згодом його послідовник Григорій Ніський у своєму тлумаченні наведеної новозавітної книги теж убачає в обоженні шлюб душі з Богом. За його словами, наречена, що прямує за нареченим, – це душа, яка шукає Бога. Як коханий з'являється і зникає, так і Бог – чим більше душа його пізнає, тим більше він зникає, і тим більше вона його любить. Чим більше ж Бог удостоює її своєї присутності, тим більше вона жадає повнішого спілкування і прямує слідом за ним. Чим більше вона сповнюється Богом, тим більше він усвідомлюється безкінечним, і в цьому розкритті душі любов постійно наповнюється і відновлюється. Чим більше переповнена душа любов'ю, тим блаженніше відчуває вона відстань, яка одночасно скорочується і завжди є безкінечною. Бог кличе душу, вона охоплена цим покликом, але, щоб зв'язок існував постійно, Бог у своїй сутності повинен завжди залишатися недосягненим [111, с. 1-408].

Таким чином, Бог, на думку Григорія, невпинно розкриває душі свої досконалості, все більше притягує її до себе, залишаючись завжди незбагненим і таким, що збуджує в душі постійне жадання. Невпинно бажаючи Бога, душа безперервно зростає, переважаючи себе, виходячи з себе. "І в міру того, як вона все більше і більше з'єднується з Богом, її любов стає все полум'янішою і ненаситнішою. Тому кохана Пісні Пісень досягає свого Нареченого в усвідомленні того, що з'єднанню не буде кінця, що піднесення до Бога не має меж, що блаженство є безкінечним просуванням безмежним шляхом..." [261, с. 167].

У результаті обоження чуттєвий і умоспоглядальний світ (Космос) зосереджуються в душі, котра, ніби в дзеркалі, у своєму очищеному відображенні споглядає енергії, які обожують і до яких вона уподібнюється. Тому "небесна" мандрівка душі (тема, спільна для всіх неоплатоніків) стає мандрівкою внутрішньою, внутрішнім піднесенням. Душа знаходить свою батьківщину, ту, яка їй співзвучна, в самій собі, у знову набутому, своєму первісному стані. Це вершина споглядання, вершина бачення. Оскільки християнська містика пов'язана насамперед із платонівською ідеєю "причетності" до Божества, духовне життя зображується отцями як причетність до божественного блаженства, яка невпинно зростає. Якщо ж блаженство у власному розумінні є потойбічним буттям, то блаженство в людині – причетністю до істинно сутого. Тому прагнення душі до Бога є одночасно і прагненням до справжнього буття.

Отже, вже тут, у цьому світі, можна розпочати богоподібне життя, вже на землі може розпочатися обожуюче з'єднання, яке все більше перетворює природу людини. Проте в земному житті можливе тільки те чи інше наближення до ідеалу як смислу існування, але не його досягнення. Постаючи як безкінечне, духовне життя матиме вічне продовження в небесній вітчизні, до якої людина готується тут, на землі. Адже Бог, як духовна істота, більше проявляє своє діяння через духовні здібності людини, а не через зовнішній світ. Проте тільки там, у майбутньому житті, коли "наш Ум і наше слово з'єднуються зі спорідненим до себе, коли образ здійметься до Першообразу" [105, с. 26], ми достатньо пізнаємо Бога.

2. Помирання. У руслі вчення про майбутню участь душі, про потойбічну відплату і торжество справедливості на небі, неоплатоніки, як і Сократ, вважали смерть благом, оскільки вона звільняє душу від тілесних кайданів. Ця думка виявилася надзвичайно близькою до християнського світогляду. Не випадково, згідно з Климентом, істинне філософствування є помиранням, яке дає радість філософюгностику [222, с. 393-397]. Воно навчає його не сприймати смерть як зло, оскільки справжня смерть полягає в спілкуванні душі з тілом, а істинне життя – у віддаленні від гріха, у зреченні тіла. Це й означає згубити свою душу, щоб порятувати її (Мт. 10, 39).



Смерть для гностика – не просто перехід від одного стану життя до іншого. Потойбічне життя краще, досконаліше тутешнього, обмеженого. Тут, на землі, де все швидкоминуче, людина як мандрівник, на короткий час зупиняється на станції. Тому гностик має зневажити світ, зневажити все, що служить підтриманню тіла. Після смерті він залишає своє земне житло (тіло) і переходить у більш чисте прекрасне житло, у вічне життя [222, с. 406-415].

Звичайно, гностик, за Климентом, і знаходячись у тілі, пізнає Бога, але ніби здалека, єдино “оком” духа, добродетеллю (а не віч-на-віч), лише чистим позатілесним злетом думки [222, с. 576-589]. Зовсім, як у апостола Павла: “Тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці, але потім – обличчям в обличчя; тепер розумію частинно, а потім пізнаю, як і пізнаний я” (1 Кор. 13, 12). У цьому зверненні до життя прийдешнього, до царства Божого знову проявляється християнська налаштованість Климента, і виведений ним образ гностика набуває згодом есхатологічних рис.

3. Воскресіння. Уже піднесення душі від нижчого до вищого є початком вічного життя, яке для християн є “життя без сліз”, “життя, що не скінчиться”. Адже в майбутньому віці, після воскресіння мертвих, особистість в усій повноті з’єднається з Богом. Плотін теж писав про повноту богопізнання, яке буде дароване людині в майбутньому житті. Показуючи шлях до споглядання “Першого Бога, який ще вище і перебуває ніби на найпрекраснішому троні”, лікополітанець зображує вшанування Бога на небі, чудесний опис якого нагадує християнський рай [340, с. 171-172]. Про новий рівень богопізнання у вічному житті пише і Діонісій: “Тоді ж, у найбожественнішому уподібненні до наднебесних духовних істот, безпристрасно-духовним розумом ми прилучимося до умоспоглядального Його світловилиття і блаженним зануренням у пресвітле сяяння незнання прилучимося до єднання, що перевершує розум, бо, як сказано в Святому Письмі (Лк. 20, 36), “рівні вони Анголам, і вони, сини Божі, синами воскресіння були” [275, с. 18].

4. Есхатологія. Анастасійна тема, тема воскресіння, завжди була актуальною в християнстві, оскільки, згідно з його віровченням, лише після цілковитого воскресіння наступить вічне життя і вічне спасіння. Тут у христологію “вривається” есхатологія. Тому патристична ідея повернення творіння до Бога завершується есхатологічним вченням про остаточну долю людства. Це зумовило обґрунтування отцями церкви не лише вчення про потойбічне життя, але й про загальне воскресіння.

Уже апологети вважали за можливе тілесне воскресіння, поштовхом до якого, на їх думку, стане друге пришестя, що супроводжуватиметься всезагальною пожежею, в якій згорить приречений світ [320, с. 103-105]. Щоправда, саме цей пункт під впливом язичницької філософії зумовив один із відступів Орігена від ортодоксальних позицій, коли він, виходячи з визнання вічності процесу творіння, всупереч християнській традиції, вчив не про єдиний світ, а про безкінечну кількість світів, що виникають один за одним, відносячи традиційне церковне вчення про кінець світу тільки до його нинішнього етапу.

Есхатологія, як учення про останні часи світу і людства, від смерті до другого пришестя, і події після нього, разом із сотеріологією включає “чотири останні речі людини” – смерть, страшний суд, рай і пекло. Тому “есхатологічні істини належать до числа головних істин християнського віровчення” [306, с. 1]. Божественному світу буде покладено початок другим пришестям, коли Бог з’явиться в недоступному світлі. У другому пришесті відбудеться зміна неба і землі, оскільки вся сукупність світобудови увійде в єднання з Божеством, і буде забезпечено розвиток небесного блаженства в безкінечність.

Уже Климент, на відміну від Філона і Плотіна, розуміє обоження есхатологічно, стосовно майбутнього життя. Вживає він і термін “апокатастасис” (αποκαταστασις), який пізніше набув негативної репутації в зв’язку з орігенізмом. Але в Климента він ще не виражає орігенівського підходу і означає відновлення втраченого єднання з Богом уже за межами земного життя.

Намагаючись викласти християнство в формі філософської системи, Оріген сформулював засудження на V Вселенському соборі як єретичне твердження про те, що нечестивці і навіть злі духи (демони) після загального суду (пов’язаного з другим пришестям) досягнуть спасіння. Із його вчення про падіння духів випливає, що шлях повернення людини до Бога полягає в одухотворенні психофізичної природи. Саме в цьому Оріген і бачить значення спокути. Ісус є “Бог від вічності і Син Божий



є само-слово і само-мудрість, і само-істина. Стосовно його смертного тіла і людської душі, які були в Ньому, то вони... через з'єднання і зв'язок із Ним... зробилися учасниками Його Божества і обожнилися" [312, с. 279]. Силою Святого Духа подібне одухотворення (обоження) здійснюється у віруючих в Ісуса Христа.

Духи мають упокоритися перед Христом і повернутися в нормальний, безтілесний стан. Обтяжений плоттю, кожний з них перетерплює у цьому світі "катартичне" страждання, яким оплачується його зворотний шлях на "батьківщину". Тут Оріген проводить неоплатонічну ідею про те, що світ матеріальний, видимий, призначений для очищення духів, що піддалися падінню. У кінці цього світу наступить загальне просвітлення і відродження, відновлення первісного стану, апокатастасис, коли всі душі, включаючи і душу диявола, будуть очищені, прощені і повернуться до єднання з Богом [311, с. 100, 236]. Виходячи з цього, Оріген заперечує вічність пекельних мук, стверджує їх тимчасовий характер.

Процес остаточного відновлення (апокатастасису) всього творіння в стан первісної близькості до Бога, зазначав Оріген, розпочинається вже Боговтіленням. Але остаточне відновлення відбудеться в майбутньому віці, коли Бог стане "у всьому все" (1 Кор. 15, 28). Бог і зараз присутній скрізь і у всьому, але "не так, щоб складати все в тому, в чому присутній" [311, с. 239]. У майбутньому ж віці богоприсутність буде особливою, оскільки відбудеться зміна всього матеріального світу, "звичайні" тіла зміняться на "духовні" (1 Кор. 15, 44).

Участь тих, хто воскресне, буде різною: деякі після виправлення і покарання удостоятся "землі покiрливих", святі ж – "царства небесного". Подальший процес "відновлення" Оріген зображує як "зростання в премудрості". Спочатку святих будуть навчати ангельські чини, потім їх наставлятиме сам Христос. Христос "буде царювати над ними доти, доки не підкорить їх Отцю, тобто до того часу, доки вони не зробляться здатними сприйняти Бога, і Бог буде для них усе в усьому. Ось тоді, значить, і тілесна природа набуде того вищого стану, до якого вже нічого не можна додати" [311, с. 245]. На основі цього Оріген висловлює нецерковну ідею про те, що під час воскресіння наші тіла перетворяться на ефірні.

Аналізуючи погляди Орігена, Ієроним зауважував, що, на думку александрийця, тілесна субстанція перетвориться, зрештою, на божественну. На це вказують і слова Орігена, що "домішок матеріальної субстанції буде заважати славі вищого блаженства" [311, с. 341]. Оріген вважав, що відбудеться щось на зразок "розчинення" матерії в духові, тобто одухотворена матерія надалі вже не буде існувати як субстанція, відмінна від духу, що є яскравим виявом пантеїзму. У цьому – онтологічний аспект апокатастасиса (есхатологічного оптимізму).

Моральний аспект апокатастасиса полягає в повному знищенні зла: "Бог буде складати все, а при Ньому вже не може існувати зло..., зла не буде зовсім" [311, с. 240]. У майбутньому житті всі творіння поступово будуть переходити від стану ворожнечі до стану єдності з Богом. Але поступове зникнення зла (хоча Оріген ніби й не говорить про це прямо) має означати також усунення пекла, тобто тимчасовість пекельних мук.

Таким чином, протягом "безкінечних і незчисленних віків" майбутнього життя відбудеться звернення до добра всіх творінь, що згрішили, включаючи і останнього ворога – диявола. "Знищення ж останнього ворога треба розуміти, звичайно, не в тому смислі, що загине субстанція його, створена Богом, але в тому смислі, що загине прихильність і ворожа воля, що походить не від Бога, а від нього самого. Бо немає нічого неможливого для Всемогутнього і немає нічого незцілюваного для Творця. Він створив усе для буття, але створене для буття не може не бути" [311, с. 242]. Згодом ці міркування повторить Григорій Ніський, а в новітній час – Сергій Булгаков.

Після знищення зла всі будуть складати "одне, як одне Отець і Син" [311, с. 242], у чому Оріген виходить зі слів Христа, котрий бажав стосовно Апостолів, щоб "були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я – у Тобі, щоб одно були в Нас і вони" (Іоан. 17, 21). Так буде відновлено первісну єдність творіння, оскільки неминуче здійсниться повне спасіння, просвітлення і з'єднання з Богом усіх душ і духів, незалежно від їх волі.



До подібних висновків приходять і Григорій Ніський. При цьому він розглядає душу як безтілесну субстанцію, що володіє своєю власною повнотою. Але догмат про тілесне воскресіння стримував цю пізньоплатонічну тенденцію у нього й інших християнських мислителів. Запоруку можливості тілесного воскресіння Григорій вбачав у тому, що душа, виступаючи формоутворюючим принципом тіла, здатна відновити тіло і після його розкладу. У даному випадку погляд Григорія близький до погляду Арістотеля, який уважав душу формою тіла. Оскільки душа не гине разом із тілом, Бог воскресить тіло, без якого душа не може мати цілісного буття. І цим буде переборено платонічний дуалізм матерії і духу. Отже, обожнивши людину, Христос тим самим “вклав у єство і силу воскресіння з мертвих” [113, с. 304].

У питаннях сотеріології та есхатології Григорій перебуває під впливом ідей Орігена, що, на думку деяких авторів, було зумовлене обставинами часу. “Якщо святий Григорій розділив з Орігеном його помилкові есхатологічні думки, то це було до деякої міри простою випадковістю, залежало від того, що церковна есхатологія тоді ще не була твердо встановлена” [287, с. 17].

Щоправда, аналізуючи теоретичну спадщину святителя, Д. Тихомиров у XIX столітті зазначав, що “Григорій Ніський послідовником Орігена не був” [413, с. 382]. Насправді ж, під впливом неоплатонізму, Григорій, як і Оріген, певною мірою визнає ідеї апокатастасиса. Вживаючи відомий термін александрійця, каппадокієць зазначає: “Воскресіння є відновленням (“апокатастасисом”) нашого єства в первісному стані (наявному до гріхопадіння – *І.М.*)” [112, с. 314]. Щоправда, на відміну від Орігена, Григорій вважав, що тіла постануть нетлінними, оскільки людина одвічно створена як істота психофізична. Причому тіла, що воскреснуть, будуть подібні нинішнім.

Термін “апокатастасис” (αποκαταστασις) має в Григорія Ніського дещо інше смислове навантаження, ніж в Орігена. Якщо в останнього він означає “дематеріалізацію”, тобто повернення духів до первісного, безплотного стану, що був властивий їм до гріхопадіння, то в першого він означає лише відновлення початкової близькості до Бога. У зв’язку з цим каппадокієць-платонік зазначає: “Воскресіння – це відновлення природи нашої в первісний стан, до безпристрасного блаженства. Це блаженство по воскресінні сходить до первісної благодаті Адама” [112, с. 314, 323, 250]. Роздумуючи над долею грішників, Григорій Ніський у діалозі “Про душу і воскресіння” висловлює думку, що вічність пекельних мук не може означати їх безкінечності, бо тоді вони втрачають смисл, який полягає в очищенні душі від пороків “вогненним лікуванням”. Таким чином, Григорій розуміє пекло як якесь чистилище, де “мірі привнесеним у кожного недолікам буде, звичайно, відповідати і тривалість лікування”, від чого залежатиме, “швидше чи пізніше прилучиться людина до сподіваного блаженства” [112, с. 318]. Словом, Григорій усе ж поділяє думку Орігена про тимчасовий характер пекельних мук.

Дослідник у минулому богословського вчення Григорія Ніського М.Ф. Оксіюк розрізняє три передумови апокатастасиса в святителя: метафізичну, психологічну і телеологічну. Перша полягає у вченні про зло як не-суте: якщо зла немає поза самовіллям, а самовілля є в Богові, то зло буде знищене. Друга передумова передбачає, що “з припиненням панування матерії над духом буде відновлено рівновагу людських душевних сил” [306, с. 519]. Третьою передумовою є призначення людини як образу Божого: людина прекрасна і покликана бути ще більш прекрасною.

Виходячи з орігенізму та його неоплатонічного підґрунтя, Григорій вважав, що не тільки людина, але й занепалі душі повинні змінитися, оскільки вони злі через спрямування злої волі, а не субстанційно, бо їх субстанція (ангельська природа) створена Богом. Адже якщо зло буде існувати вічно, то це буде суперечити словам Святого Письма: Бог буде “у всьому все” (1 Кор. 15, 28). Таким чином, у майбутньому житті “вилучене буде з єства зло”, бо “здійсниться відновлення (апокатастасис) тих, хто перебуває нині в злі, в первинний стан” [112, с. 70]. Це буде “нетління, життя, честь, благодать, слава, сила” [112, с. 326], тобто той стан близькості до Бога, який був втрачений у результаті гріхопадіння.

Наводячи висловлювання з Біблії на підтвердження ідеї апокатастасиса, Григорій зауважує, що вади тих, хто воскресне, існуватимуть доти, доки, за словами апостола, “ворог останній – смерть – знищиться” (1 Кор. 15, 26), і в результаті абсолютного усунення зла з усіх істот, “в усіх знову засяє божовидна краса, за образом якої вони були створені спочатку” [115, с. 530-531].



5. Вічність. Якщо божественна Краса настільки сильно відчувається вже в цьому житті, то життя майбутнє буде безперервним зачудуванням перед нею. У зв'язку з цим Ісаак Сирін зазначає: "Природа людська не перестане там завжди дивуватися Богу... Оскільки усяка краса творіння в майбутньому оновленні нижче Краси Божої, то як може розум поглядом своїм усунутись від Краси Божої?.. Адже і нині, коли покривало пристрастей знято з очей розуму, і побачить він майбутню славу, думка негайно підноситься в захопленні. І якби в цьому житті такому стану Бог не поклав межі..., то людина не змогла б і тут усунутись від погляду на це" [191, с. 387-388].

Звичайно, в майбутньому житті кожний зможе бачити красу по-різному, залежно від "міри" чи сприйнятності свого розуму, але при цьому ніхто не буде знати "міри" іншої людини, щоб це послужило причиною скорботи і не затьмарило духовної радості і веселощів [191, с. 308]. Оскільки, на думку Ісаака Сиріна, Бог безкінечно милостивий, і його милість вище покарання, страждання грішників після смерті не можуть бути вічними.

Ісаак Сирін навіть рай і пекло вважав проявами Божої любові. На його думку, "ті, хто мучаться в геєнні, уражаються бичем любові. І яка гірка і жорстока ця мука любові! Наскільки ж ті, хто відчули, що згрішили вони проти любові, терплять муки, більші за будь-які муки, котрі навіюють страх, смуток, що вражає серце за гріх проти любові, страшніший за будь-яке можливе покарання. Недоречна людині така думка, що грішники в геєнні позбавляються любові Божої... Але любов силою своєю діє подвійно: вона мучить грішників... і веселить собою тих, хто виконав свій обов'язок" [191, с. 89]. У цьому зв'язку Ісаак Сирін вважав геєнські муки розкаянням. Але якщо "бич любові", уражаючий грішників, пов'язаний із розкаянням, пекельні муки набувають "очисного" характеру. Найяскравіше подібні думки задовго до Ісаака висловлює Григорій Ніський: "Одні невдовзі після цього життя виявляються вже чистими від пороку, інші в належні після цього часи випробовуються лікуванням вогнем... Різниця ж добродетельного чи порочного життя виявиться в тому, що раніше чи пізніше прилучиться людина до сподіваного блаженства" [112, с. 318].

Міркуючи про вічне блаженство в раю, Ісаак зазначає: "Рай – це любов Божа, якій притаманна насолода всілякими блаженствами... Любов – це царство; про неї Господь таємниче обіцяв Апостолам, що уподобляться їй в Царстві Його, бо сказано: "Щоб ви в Царстві Моїм споживали й пили за столом Моїм" (Лк. 22, 30)... Любові достатньо для того, щоб наситити людину замість їжі і пиття. Ось *вино*, що веселить *серце людини!* Блажен, хто вип'є цього вина!" [191, с. 391-392]. Тут знову помітний цілком філософський характер міркувань теолога. Стосовно ж "очисного" смислу пекельних страждань Ісаак вважає, що третього стану не дано – "уникнути геєнни і значить це саме – увійти в Царство, так само, як втратити Царство – значить увійти в геєнну" [170, с. 309].

Ісаак стверджував, що в майбутньому житті перестане діяти обґрунтований ще неоплатоніками ієрархічний порядок передачі знань і кожний буде отримувати духовні дари безпосередньо від Бога: "У майбутньому віці скасується такий порядок, тому що не один від одного буде сприймати тоді одкровення слави Божої..., але кожному, в міру доблестей його, безпосередньо, що належить йому, буде дане Владикою за гідністю... Там припиняться чини тих, хто навчає, і тих, хто навчається" [191, с. 82]. Втім, так думає не тільки Ісаак. Можна, для прикладу, взяти Августина, який у словах апостола Павла – "коли Він (Син – І.М.) зруйнує всякий уряд, і всяку владу та силу" (1 Кор. 15, 24) – вбачає натяк на скасування в майбутньому житті ієрархії ангелів. Тоді відпаде потреба в уподібненнях через посередництво ангельських Панувань, Властей і Сил [2, с. 268].

5.3.7. ПАНТЕЇЗМ І ТЕЇЗМ. Як бачимо, неоплатонізм із багатьох своїх положень наближався до принципів християнства, яке активно запозичувало його філософську аргументацію. Звичайно, як уже частково зазначалося, тут існують і відмінності, зумовлені тим, що неоплатонізм має тенденцію до пантеїзму. Тому Божество у своїй суті він розуміє як безособистісну космічну силу, як просту без'якісну монаду (Еν). Людина ж є одним із моментів постійного процесу еманации Абсолютного. Буде вона прагнути до злиття з Божеством чи не буде, космічний процес, який здійснюється в надрах Єдиного, відбуватиметься сам по собі, і людина безсила вплинути на його характер і напрямок: коли-небудь усе закінчиться повним апокатастасисом, поверненням усього буття в первісну без'якісну єдність, з якої



воно й вийшло. Тут нема ні особистості людини, ні свободи, ні моральних подвигів – наявні лише священні формули та подібні їм засоби. А християнська містика, яка стоїть на позиціях теїзму, саме через іпостасну любов передбачає пошук найтіснішого спілкування з Божеством, яке уявляється у вигляді досконалої особистості.

І в неоплатонізмі, і в патристиці вищою метою містика є обожнення. Але в першому воно досягається через повне злиття з Божеством, ототожнення з ним, завдяки зреченню своєї особистості. У християнина в екстазі теж преображається природа, проте “стати Богом” тут не означає втратити особистість, абсолютно ототожнитися з Божеством. Обожнення в патристиці – це тільки найвище прилучення до божественних досконалостей, що досягається не через відмову від індивідуальності, а шляхом уподібнення своєї особистості божественній іпостасі. Іншими словами, в патристиці завжди залишатиметься відмінність між кінечним “Я” і безкінечним Божеством.

Обожнення і для неоплатонівського, і для християнського містика – дарунок Божества, справа його благодаті. Але лише в християнстві містик вільно вибирає чи відкидає цей дарунок. У неоплатонізмі часто чуттєве буття є метафізичним злом, якого треба зречтися шляхом аскетичного самозмертвлення. У християн же світ є творінням Бога, тобто не є метафізичним злом, отже, і катарсис тут означає не зречення буття, а етичну перемогу над пристрастным потягом до нього, причому, не безпосередньо, а через сприяння Христа-Логоса.

Незважаючи на це, релігійний пафос неоплатонізму, який усе зводить до Бога, і єднання з ним ставить кінцевою метою спрямувань всіх видів буття, був близький до християнських уявлень. Тому й зображувані неоплатоніками етапи містичного сходження до Бога теж сприймаються християнськими містиками, хоча й з певною відмінністю у їх змісті.

Отже, в перехідну епоху від Античності до Середньовіччя основними пунктами пересікання неоплатонізму й східної патристики були вчення про влаштування Всесвіту, божественний Промисел, еманацию, надчуттєвий і чуттєвий світ, безсмертя душі, відплату в потойбічному світі, богопізнання тощо. При цьому спостерігалася не просто адаптація неоплатонічної філософії до богослов'я, а переробка чи християнізація першою другим. “Антична культура ембріонально вживилася в лоно християнсько-європейської, греко-римський неоплатонізм на многая літа став у ній, у її численних національних складниках моделюючим принципом” [177, с. 31]. Тому творча спадщина східних отців доводить неспроможність тези вульгарного атеїзму про рішуче відкидання християнським Середньовіччям здобутків античної культури.

Завдяки цим та іншим обставинам еллінська мудрість, представлена в своїй останній фазі неоплатонізмом, який увібрав у себе чи не всі течії грецької філософії (окрім матеріалізму), незважаючи на випадки окремих її представників проти християнства, була полонена останнім і тим завершила свою історичну місію [201, с. 151-155]. Саме в такому вигляді християнська віра була пронесена апостолами по планеті, поширившись і в нашому краї. Вплив же цієї віри на долю світової цивілізації, її культурне життя, здається, не може бути зіставлений із впливом жодного іншого духовного явища, окрім хіба що неоплатонізму.

Феномен неоплатонізму постав як дивовижне світло в приємках великої античної цивілізації, споріднене за значущістю з тим світлом, про яке так багато писали обдаровані представники філософії. І це світло розсіювало морок темряви в найскладніші періоди історії європейської цивілізації, прилучаючи її народи до вищої мудрості. Разом з іншими сподобився цього блага і наш народ-творець.

Висновки



Аналіз широкого пласта стародавніх історичних та релігійно-філософських джерел і досліджень сучасних авторів та їх попередників дав нам змогу простежити процес формування й розвитку давньогрецької філософії неоплатонізму, її зміст і подальшу взаємодію з ранньохристиянським богослов'ям, з'ясувати ідейні передумови цього процесу, виділити основні напрямки освоєння філософської спадщини Пізньої Античності в східній патристиці з метою обґрунтування догматики богоодкровенної релігії, показати генезу такого феномену, як християнізований неоплатонізм, відобразити різні підходи до розглядуваної проблеми у вітчизняній і європейській науці.

Вищенаведене, сподіваємось, допомогло краще зрозуміти ту обставину, що вже з перших століть нашої ери в житті численних народів Середземномор'я, які вступали в нову фазу свого розвитку, відбувалися складні процеси економічного, соціально-політичного і духовного характеру, котрі, як правило, особливо загострюються в перехідні періоди світової історії. Надалі в Римській імперії ще більше посилюється духовно-ідеологічна криза, настає важкий час занепаду стародавньої освіченості, час егоїстичних і грубих звичаїв, час безперервної і безкомпромісної боротьби різних політичних угруповань. За умов розриву зв'язків із полісом і ствердження жорсткого індивідуалізму людина постає як "громадянин світу", але при цьому губиться в світі байдужості. Навколишнє життя викликає передусім глибокі розчарування й песимізм. Дійсність з погляду античного ідеалу перестає бути розумною.

Вихід із такої ситуації багато хто вбачав у втечі від світу, у самозаглибленні і в духовному самовдосконаленні, тобто в "лікуванні духу". Найрішучіше цим шляхом пішло молоде християнство, проте воно гостро потребувало теоретичного обґрунтування своєї догматики. Почерпнути ж матеріал для розв'язання цього завдання християнство могло лише в язичницькій філософії. Найповнішим виявом останньої був пізньоантичний неоплатонізм, котрий постав як результат і синтез багатовікового розвитку стародавньої мудрості, що прагнула дати відповідь на питання не тільки філософії, але й релігійної теорії та практики. Адже якщо в попередній філософії світ розглядався як результат упорядкування хаосу, тобто наслідок вважався досконалішим за причину, то тепер, у неоплатоніків, світ сприймається як бліда копія небесного в процесі сходження духовного начала в матеріальну, чуттєву сферу, що цілком відповідало християнським уявленням.

Звичайно, процес взаємовідносин двох культур, двох філософсько-релігійних систем не був однозначним. Спочатку домінантною рисою перехідного періоду від Античності до Середньовіччя виявилася гостра конфронтація антагоністичних релігій і культур, що формувалися на їх основі. Свідченням цього стали повсюдно поширені переслідування християн з боку язичників, потім – навпаки, причому державні структури, за деякими винятками, підтримували, як правило, офіційну релігію. Суперечності, які виникли між християнством і язичництвом, посилювало те, що монотеїстична релігія одкровення відкидала інших богів (крім одного, свого) і різко розмежовувала божественне та природне. То ж з обох сторін простежується, здавалося б, цілковите небажання зрозуміти опонента, з'являються свої святі і мученики. Проте надалі ця суперечність поступово пом'якшується через схожі явища, котрі існують як в язичництві, так і в християнстві.

Зокрема, в давньогрецькій філософії здавна були започатковані традиція богошукання, а також процес обґрунтування ідеї монотеїзму та інших положень, які згодом мали важливе значення для теоретиків християнства (вчення про буття і небуття, добро і зло, безсмертя душі, містичне осягнення Бога тощо). Згодом на рівні повсякденної свідомості в пізньоантичному суспільстві спостерігається уособлення природи в напрямку до обоготворення, коли в кожній її частинці визнавалася присутність Божества, яке передавало їй долю своєї субстанції, нічого не втрачаючи при цьому.

Надалі філософи не мали достатніх логічних підстав для обмеження божественного окремими елементами природи і, таким чином, повинні були дійти до ідеї світу одухотвореного і проникнутого Богом



чи звести все існуюче до Бога. Зрештою, теологія Стародавнього світу зробилася пантеїстичною, тоді як віра народних мас залишалась політеїстичною. У результаті в Імперії, особливо в її східній частині, задовго до прийняття Медіоланського едикту (313) склалися дві світоглядні системи (пантеїзм і теїзм), які рухалися в напрямку від конфронтації до “діалогу”.

Особливо активно дорогу християнству “торувала” релігія періоду еллінізму. Фактичним відкиданням антропоморфізму і зверненням до пантеїзму вона була зобов’язана великою мірою вже стоїкам. Їхні боги не мали індивідуального, самостійного існування, а були лише виявом загального поняття Божества, яке поглинало їх як свої частинки, члени. Варто було тепер це божественне відокремити від світу, в який воно проникало, протиставити його світу як самостійну істоту – і поставав теїзм з ідеєю єдиного Бога в християнському розумінні єдинобожжя. Згодом значну послугу монотеїзму зробили представники неопіфагореїзму і “реформованого” платонізму.

Проте особливий, ні з чим не порівнюваний внесок у цю справу належить неоплатонізму, союзниками якого стали традиційні, хоч і занепадаючі, культура і освіченість. Наполегливими зусиллями магів і теургів-платоніків у зазначену добу поглиблюється процес теологізування пізньоантичної думки. Так, невпинно набуваючи теолого-містичного забарвлення, неоплатонічна філософія діяльно готувала торжество монотеїзму.

А в той час, коли неоплатоніки йшли від філософії до релігії, отці церкви здійснювали зворотний рух, свідченням чого стали зростаючий потяг послідовників релігії одкровення до теоретизування та зацікавленість філософськими ідеями в середовищі богословів, що, зрештою, привело до формування християнізованого неоплатонізму. Останній у широкому розумінні обіймав філософію і літературний доробок апологетів, патристів та візантійських систематизаторів. Особливе місце в ньому посідала відповідним чином потрактована Біблія.

Ось чому, навіть за умов протиставлення, язичницькі філософи і християнські богослови невпинно зближувалися у своїх світоглядних позиціях і висновках. Тому остаточна перемога християнства була підготовлена поширенням релігійно-містичних течій в останні століття греко-римського світу, що прямував до свого кінця, засвоєнням філософських ідей Античності та здійсненням за їх допомогою систематизації й обґрунтування отцями церкви релігійного вчення, що на Сході вперше повною мірою виконали каппадокійці і автор “Ареопагітик”, цих визначних пам’ятників християнського неоплатонізму.

Іншими словами, до сприйняття факту легалізації християнства греко-римське суспільство було підготовлене всім попереднім розвитком культури і людської думки, що налаштувало, зрештою, Римський світ на майбутнє засвоєння християнства і дало змогу останньому, опираючись на здобутки елліністичної філософії, донести до нас шедеври античної культури, тієї культури, на якій виросла сучасна європейська цивілізація, що до неї належить і наша країна. І хоча античний політеїзм не збирався сходити з історичної арени самостійно, християнство перемогло, оскільки змогло краще і глибше задовольнити релігійні потреби мас, ніж це робив його суперник, який не встиг реформувати язичництво.

Так об’єктивний і широкий аналіз духовних процесів перехідної епохи дає змогу виявити дію філософської спадкоємності в її вертикальному (часовому) та горизонтальному (територіальному) вимірах, дію закономірності, котра забезпечувала культурно-історичний прогрес і стала результатом діалогу (хоча й неоднозначного) двох протилежних культур.

Сповнена драматизму боротьба нового і старого, в якій нове стверджувалося не за рахунок огульного відкидання минулого, а через засвоєння і перетворення кращого в спадщині попередніх поколінь і культур, розвиваючи живу спадкоємність, демонструє особливе значення перехідної епохи. І саме християнство стало в цей період силою, яка серед загального занепаду врятувала те, що можна ще було врятувати. Хоча слід зазначити, що церковні діячі прагнули використати еллінську спадщину передусім в ім’я торжества християнства, часом не обтяжуючи себе думкою про культурні наслідки своїх зусиль.



Більше того, християнство з перших кроків претендувало і на роль “могильника” античної культури та її філософії. Проте з метою більш результативного донесення своїх ідей до освічених верств населення воно просто змушене було обґрунтувати своє ставлення до досягнень тієї духовності, в надрах якої народилося і в атмосфері якої діяло. Саме, виходячи з цього, отці церкви виробляють власний підхід до нехристиянської філософії, звертаючись насамперед до неоплатонізму, котрий дав їм той філософський матеріал, за допомогою якого християнське богослов'я склалося в струнку й цілісну систему. І як неоплатонізм намагався синтезувати всі попередні філософські вчення й містику східних культів з традиційною, хоча й реформованою релігійністю, так і східна патристика прагнула тепер активно апелювати до попередніх учень, включаючи в свою релігійно-філософську систему ті їх елементи, які “не суперечать” Святому Письму.

Властивий отцям церкви пріоритет духовного над матеріальним давав їм змогу зображувати історичний процес як рух божественної думки, а його результати – як факт “передпідготовки” християнства, що зумовлювало тлумачення духовних цінностей згідно з потребами останнього. Тому поряд із об'єктивними факторами існувала суб'єктивна зацікавленість богословів у культурному прогресі. Словом, при всій своїй непослідовності східні отці в руслі ідеї “синтезу” філософії і релігії таки здійснили освячення культурних цінностей минулого. А це зумовило перенесення в східну патристику (при збереженні змісту Писання) ідей і методів, термінології й аргументації неоплатонізму, що й забезпечило безперервність філософської традиції.

Християнський тип культури у своєму становленні багато чим завдячує греко-римському генієві. Завдяки ньому патристи підвели сакральний фундамент під усю європейську культуру. Причому, подібно неоплатонікам, вони теж перетрактовували античну міфологію, філософію та поеми самого Гомера, але відповідно до свого світобачення й світовідчуття, які у них, звичайно, були принципово іншими, ніж у представників класичної Античності. Тому саме християнізованою, “осередньовічною” увійшла Античність в епоху Відродження. А найближчими вчителями церковних письменників були язичницькі неоплатоніки Плотін, Порфірій, Ямвліх, Прокл та ін. Нова епоха скористалася готовим мислительним доробком і, християнізувавши його, пристосувала до своїх специфічних потреб.

Під впливом неоплатонізму отці церкви активно обґрунтовували християнську доктрину засобами греко-римського раціоналізму. Не відступаючи від біблійного містичного практицизму, вони посилюють ним у своїй філософії, здавалося б, чуже християнській ідеї прагматично-раціоналістичне начало. На їхнє переконання, філософствування тільки тоді може бути істинним, коли воно підпорядковане єдиній, а значить, найвищій меті – спасінню людини, знаходженню рятівного для неї шляху, що веде до вічності.

Враховуючи традиції первісного християнства, представники патристики хоча часом і засуджували прагнення до самодостатнього мислення, на практиці ж активно кликали уми до досягнення вищої істини, до глибоких роздумів над сутністю буття і метою людського існування. Вчитися ще за життя звільнитися від влади матеріального і підносити свою душу до спорідненого їй позачасового і блаженного Першоначала – ось що означало для них “пам'ятати про смерть”. Звичайно, ніхто з християн не хотів померти – віруючі не до смерті, а до безсмертя прагнули. Тому стародавні до моральних явищ відносили і знищення страху смерті, в чому проявлялася постійна втішаюча роль філософії.

Цій меті підпорядковувалося все патристичне вчення, розроблюване під впливом філософської системи неоплатонізму. По суті весь процес розвитку Універсуму проходив у християнських і язичницьких мислителів через одні й ті ж етапи і стадії, відображався в одних і тих же поняттях і категоріях, виходив з одних і тих же принципів. Смысл буття і тут, і там полягав у відродженні порушеної свого часу єдності, у відновленні гармонії горішнього і долішнього, в пізнанні людиною Бога, в поверненні душі до нього, у злитті з ним і вічному перебуванні в ньому. Щоправда, якщо в неоплатонізмі все відбувається за законом необхідності, то в християнстві людина діє згідно зі своєю вільною волею.

На основі перетлумаченого неоплатонізму отці церкви вбачали головну мету християнина в прагненні до уподібнення себе своєму Богові (обожненні), у прилученні людини до Слави, що в ній, як і в неоплатонічному Першоєдиному, нероздільно зосереджені абсолютне Благо (всі чесноти, які



є в Космосі), абсолютна Краса (вся краса в своїй сукупності, яка тільки наявна у Всесвіті) й абсолютна Істина (уся щоправда, мудрість і справедливість, які тільки представлені у світі). Обожнення постає як результат віри в ідеал “прекрасної людяності”, який стоїть за вірою, в Абсолют. Усе те, що не хоче бути причетним до останнього, приречене загинути.

Звичайно, Бог із своєї доброї волі завжди поспішає на допомогу людині, аби наставити її на шлях істини. Однак його добрий намір не здійсниться, якщо не буде зустрічного руху людини. Результатом же їх зустрічі стає поєднання “неба” з “землею”, сакрального – з мирським, приреченим на тління, коли божественне “оновлює” і рятує мирське, відтворюючи себе в ньому. Так відбувається “причетність”, прилучення нерозумної матерії до всеоживляючої божественної сутності. Наділяючи Бога любов’ю завдяки його особистісній природі, одкровення демонструвало те, чого не знала холодна язичницька метафізика.

Отже, між язичницьким неоплатонізмом і християнством справді існувала не тільки схожість, але й суттєві відмінності, оскільки вони належали до різних типів культури. І все ж саме, завдяки освоєнню неоплатонічної спадщини, християнство постало як релігія дійсно “окультурена”. Тому якщо падіння античної цивілізації було грандіозною катастрофою в процесі світового розвитку, то остаточне утвердження в Середземномор’ї християнства стало однією з найбільших світоглядних революцій в історії людства.

Таким чином, ми бачимо, що неоплатонізм постав як найповніше, найдосконаліше і найрозвинутіше вчення Античності, відповідна сукупність ідей, принципів, методів та інших виявів якого сформувалася як культурна традиція, що була освоєна і перенесена з пізнього платонізму в раннє християнство представниками богословської думки. Завдяки цьому обґрунтована неоплатоніками-теологами концепція монотеїстичної релігійності була адаптована з теоретичного рівня до рівня повсякденної свідомості, в результаті чого елітарне вчення стало доступним для широких мас населення. Це означало, з одного боку, певне спрощення і вульгаризацію філософської спекуляції, а з іншого – надання “нерозумній” вірі вигляду віри офілософствованої, інтелектуалізованої. Тому торжество східної патристики над грецьким неоплатонізмом поставало все ж не як розрив культурно-філософської традиції, а як таке заперечення язичницької духовності, котре передбачало переосмислення і вибіркове засвоєння християнством цінностей класичної філософії, що суттєво вплинули на антропологічний і культурологічний аспекти релігії одкровення, зумовили у певному смислі її плюралізм, перетворили християнство на динамічну конфесію, вчення якої виявилось сприйнятливим для будь-якого культурного середовища, в тому числі і для України, де християнство, не в останню чергу саме завдяки зазначеним рисам, набуло самобутнього характеру.

Отже, спробуємо систематизувати наші висновки.

1. Започаткувавши себе в процесі розв’язання суперечностей між емпіричним знанням і міфологією шляхом заперечення останньої, давньогрецька філософія надалі виступає як теоретичне підґрунтя реформаційних тенденцій, що зародилися в надрах язичництва у вигляді містицизму як своєрідного вираження пробудженого релігійно-морального почуття. Тому саме філософська думка Еллади забезпечувала обґрунтування богошукацької традиції як вияву прагнення давньогрецьких мислителів до очищення міфологічних форм. А значить, закономірною була і їх еволюція від гілозоїзму через пантеїзм і деїзм до теїзму, завдяки чому вони виступають по суті як предтечі ідеї монотеїстичної релігійності. У результаті історія античної філософії, власне кажучи, може розглядатися як історія шукання Єдиного Бога.

2. У перехідну епоху від Античності до Середньовіччя простежується справжній містичний бум, який активізує процеси диференціації, теокрасії та централізації культів як передумову подальшої трансформації міфологічних уявлень у систему релігійного синкретизму, створює підґрунтя для торжества ідеї монотеїзму. Започаткувавши себе за умов таких духовних пошуків, велична система неоплатонізму відобразила тенденцію переходу елліністичної думки від богошукання до сакралізації античної філософії. Все це було реалізоване через синтез найповніших висновків усіх попередніх ідеалістичних учень і обґрунтування програми реформування греко-римського політеїзму на засадах ідеалістичної філософії, ключові положення якої згодом були запозичені, переосмислені і використані представниками патристики згідно з потребами власної релігії.



3. Ставлення ранньохристиянських богословів до результатів духовного виробництва Античності детермінувалося гострими соціальними колізіями доби формування східної патристики. Тому поряд із проявами культурного “негативізму”, обумовленими несприйняттям отцями церкви світоглядних орієнтирів еллінізму, простежується успадкування ними попередніх філософських ідей, хоча часом і в спрощеному вигляді. При цьому отці орієнтувалися на вибіркоче використання здобутків античної, насамперед неоплатонічної мудрості, котра розглядалася як засіб підготовки християнства в нехристиянському середовищі.

4. Зародившись в одній і тій же духовній атмосфері, в одних і тих же культурних центрах Середземномор’я, неоплатонізм і патристика хоча й різнилися в соціально-політичних та ідейно-догматичних засадах, проте поставали як неминучі й споріднені результати багатовікових титанічних пошуків людством шляхів, що ведуть до духовної свободи, до самовдосконалення особистості, послаблення залежності душі від чуттєвого й матеріального, що навіює скорботу та страждання. Тому, навіть за умов протиборства, елліністична філософія і християнське богослов’я йшли назустріч одне одному, виявом чого стали процеси теологізування пізньоантичної філософської спекуляції і офілософствування ранньохристиянської теології. На основі запозичення представниками патристики ідейно-методологічного та логіко-концептуального апарата язичницької філософії виникає християнський неоплатонізм як засіб забезпечення безперервності філософської традиції.

5. У неоплатонізмі й патристиці простежуються близькі варіанти розвитку Універсуму, що підтверджується схожістю неоплатонічної тріади (Єдине – Ум – Душа) і християнської Трійці (Отець – Син – Дух), яким підлягають інші духовні істоти (демони в платонізмі і ангели в християнстві). І хоча ця тотожність не є абсолютною, оскільки християнство залишається теїзмом, а неоплатонізм остаточно не пориває з пантеїзмом, здійснювана в пізньоантичній філософії деміфологізація та дезантропоморфізація Бога звільняли його від земних властивостей. Надалі, будуючи співзвучні християнським поглядам концепції “перебування” Бога-в-собі, “сходження” духовного до матеріального та “піднесення” душі знову до Першоєдиного, неоплатоніки відкривали отцям церкви шлях до філософського обґрунтування релігії одкровення. Але, надавши античному політеїзму засобів для систематизації та реформування його положень, неоплатонізм поступився християнству, яке хоч і апелювало до його теоретичного потенціалу, проте змогло краще за нього задовольнити релігійні потреби простих віруючих.

6. Виходячи у своїх основоположних концепціях із віри в абсолютну реальність Понадсутого як первинної основи Буття, Блага, Любові і Краси, неоплатоніки й отці церкви по суті не розходилися у своїх ціннісних засадах. Тому, незважаючи на відмінності в догматичній частині їх систем (а значить – і в онтології, логології, пневматології), відображена в ранньохристиянській філософії ідея особистісного Логоса (Бога-Сина) давала змогу не тільки легко вивести з Першоєдиного всі види буття, яке за неоплатонічною схемою розгортається від вищого до нижчого, але й переробити субординаціонізм у координаціонізм, а пантеїзм – у теїзм, що робило можливим започаткування неоплатонічної традиції в філософії патристики.

7. Протиставлення небесного й земного, горішнього і долішнього приводило язичницьких філософів і християнських богословів до розуміння світу як результату “сходження” від духовного до матеріального і сприйняття останнього як блідій копії ідеального. Спираючись на принципи неоплатонічної космології й антропології, отці церкви надавали смислу посеїбічному існуванню як процесу гармонізації всіх видів буття, що передбачало їх кінцеву єдність. І хоча, виходячи з позицій соматології та психології, теоретики обох систем розглядали людину як істоту, в якій душа через гріхопадіння виявилася ув’язненою в тенетах плоті, все ж вони вбачали земне покликання людини в очищенні безсмертної душі, в невпинному спрямуванні її до спорідненого надприродного начала.

8. Вважаючи, що обожнення як результат “піднесення”, зворотного руху душі до своєї первісної єдності можливе лише завдяки богопізнанню, неоплатоніки заклали основи розвинутого згодом у патристиці катафатичного й апофатичного богослов’я. При цьому, допускаючи можливість осягнення лише зовнішніх проявів (енергій) Божества, а не його незбагненої сутності (природи), філософи й богослови апелювали до містичного досвіду, що передбачав тотожні етапи самовдосконалення,



просвітлення і злиття душі з Богом (відшукання Бога в самому собі), що відбувається в любові як екстатичному моменті богопізнання. Оскільки цей процес передбачав вихід у безкінечність, і неоплатоніки, і отці церкви усвідомлювали його як постійний і невпинний потяг душі до повноти буття в трансцендентному.

Хотілося б сподіватися, що проведене дослідження сприятиме введенню в науковий обіг вітчизняних та іноземних релігійно-філософських джерел, які досі не були в нас предметом ґрунтовного філософсько-релігієзнавчого аналізу і знайомство з якими, на думку автора, активізує зусилля науковців, спрямовані на всебічне вивчення витоків і перспектив розвитку нашої духовності. Все це може дати змогу ширше відтворити цілісність органічного культурно-філософського зв'язку Античності і Середньовіччя на зламі складної і суперечливої перехідної епохи, краще осмислити значення неоплатонічної спадщини для духовного життя наступних поколінь. Узагальнення і найважливіші положення дослідження спроможні розширити методологічну базу для подальших релігієзнавчих та історико-філософських пошуків у царині взаємодії культур і релігій різних народів, особливо в контексті формування ранньохристиянського богослов'я, основні концептуальні положення якого було розроблені під впливом пізньоантичної філософії в літературі східної патристики.

Автор висловлює надію, що проведений аналіз, з одного боку, дасть змогу хоча б частково заповнити той вакуум, який утворився в галузі історії філософії та релігієзнавства щодо малодосліджених питань розвитку філософії й релігії, а з другого – прискорить процес остаточного подолання ідеологічної заангажованості при відтворенні цілісної історії Античності та раннього християнства, ставлення останнього до античного пласта філософської культури. А якщо так, то висновки дослідження певною мірою сприятимуть у подальшому недопущенню в наукових працях перекосів і однобічних поглядів на статус християнства, допоможуть краще осмислити його як багату духовну реальність.

Водночас віримо, що дослідження феномену та історичної долі неоплатонізму здатне відкрити більш широкі можливості для всебічного аналізу такого неоціненного джерела духовності нашого народу, як антична філософія, що засвоювалася в Україні в християнській редакції. Тому окремі положення монографії спроможні стати необхідним пропедевтичним матеріалом для подальшого вивчення витоків духовної культури українського народу, впливу на неї релігійних чинників.

Нарешті, хочеться сподіватися, що сформульовані нами положення зможуть сприяти ширшому аналізові процесів, які сьогодні відбуваються в самому християнстві, допоможуть виявити й усвідомити деякі причини внутрішньої кризи у вітчизняному православ'ї, що зумовлює необхідність більш активного звернення до його традиційних духовних джерел, які закладалися при відчутному впливові неоплатонічної традиції. Тому автор має надію, що його роздуми зацікавлять богословів і священнослужителів, стимулюватимуть їхню діяльність, спрямовану на пошук шляхів зниження міжконфесійної напруги в суспільстві, гармонізацію всіх сфер нашого життя, активніше залучення нашого народу до загальнолюдських цінностей.

Звичайно, багатоаспектність проблеми не могла бути проаналізована в своїй завершеній повноті в рамках одного дослідження. Широкий спектр інших її маловивчених питань можуть виявити як релігієзнавці та історики філософії, так і спеціалісти в галузі культурології, етики, естетики, теорії літератури, що цікавляться проблемами розвитку духовної культури на різних етапах її історії.

На нашу думку, перспективи подальшого дослідження проблеми визначаються завданнями розвитку науки, культурного будівництва в Україні, духовного збагачення людини взагалі. У цьому зв'язку вже сьогодні досить важливим можна вважати аналіз процесу засвоєння в релігії ідей стоїцизму, перипатетизму, піфагореїзму, інших вчень Античності, так чи інакше пов'язаних з неоплатонічним синтезом у різні періоди історії християнства. Адже наша причетність до античної спадщини – досить важливе підтвердження того факту, що ми не варварська, а високорозвинута в культурному відношенні нація. Особливої актуальності це питання набуває на рубежі 2 000-ліття християнської ери, котра веде свій відлік від Античності, що спонукає до подальших комплексних досліджень культурної місії християнства в духовному житті європейських народів протягом останніх двадцяти століть.



Суттєве значення можуть мати історико-філософські та релігієзнавчі дослідження таких проблем, як підхід представників ранньохристиянських “раціоналістичних” ересей до філософської спадщини Античності, з’ясування питань співвідношення в їх ученнях філософської й теологічної аргументації, вплив пізньоантичної філософії на процес затвердження християнської догматики на Вселенських і помісних соборах, роль східного містицизму в релігійному житті Римської імперії, відмінність у засобах філософського обґрунтування релігії в східній і західній патристиці, можливість прогнозування подальшого характеру і специфіки філософських побудов у вітчизняному православ’ї тощо.

Назріла також необхідність здійснення саме комплексного аналізу процесу зародження і розвитку вітчизняної філософської думки, її співвідношення з різними формами релігійності. Зокрема, ще чекають на своїх дослідників питання зв’язку, впливу, взаємодії, типології філософсько-релігійних течій в Україні в її історичному минулому. Вирішення цих питань є надто важливим і актуальним для вивчення способів і форм взаємодії культур, для подальшого розвитку філософської думки, виховання на її ідеях палких патріотів своєї землі.

Усе вищенаведене засвідчує, наскільки поставлена в дослідженні проблема є справді багатогранною і глибокозмістовною, наскільки, незважаючи на свою історичну давнину, вона має пряме і безпосереднє відношення до нашого сьогодення. Словами навіть важко виразити це. І ось чому.

Практично неможливо перелічити всі ті духовні здобутки людства, біля витоків котрих простежується потужна традиція неоплатонізму, геній представників якого завжди буде викликати в нас захоплення, пробуджувати наш подив, мобілізувати наші зусилля, спонукати нас до подальших дій в ім’я реалізації головного ідеалу пізньоантичних мислителів, а саме ідеалу **Людини** всебічно розвинутої, творчо обдарованої, високоморальної, зорієнтованої в своїх духовних пошуках до вищого і незбагненого **Начала**, що дає той неоціненний дар, який відкриває вимріяну ще неоплатоніками дорогу до вічності.

Ім’я цьому дару – **Життя**.

ЧАСТИНА II

Передмова



Ива давнина таємниче приховує за своїм 2 000-літнім покровом бурхливі події, які поклали початок новому світові і які не можуть не хвилювати навіть наших, надмірно поглинутих мирськими проблемами сучасників.

... У ті дні ніхто не знав, що йшов 33 рік нашої ери – нове літочислення римський чернець Діонісій Малий запропонує через п'ять століть. За офіційними фастами, це був рік консульства Сервія Сульпіція Гальби (майбутнього імператора) і Луція Корнелія Сулли, а згідно з хронологією історика Тіта Лівія – 786 рік від заснування міста Рима.

Верховна влада в Римі на той час належала 75-річному Тіберію Клавдію Нерону (14-37), здібному полководцю, але нерішучому й підозрілому принцепсу, пасинку Октавіана Августа, усиновленому своїм вітчимом. Сім років тому назад Тіберій раптом залишив столицю Імперії й усамітнися на прекрасному острові Капреї (тепер Капрі), що в Неаполітанській затоці, не стільки соромлячись свого гидкого зовнішнього вигляду, скільки прагнучи з однаковою нестримністю віддатися “злочинам і мерзенним порокам, забувши про сором і страх і підкоряючись лише своїм пристрастям”².

Через наближених розпусний і жорстокий принцепс передає свої розпорядження сенату і, таким чином, продовжує керувати велетенською Імперією. У ті дні, коли Рим сколихнула фінансова криза, Тіберій вирішив навідатись до столиці. Але, піднявшись на тримері по Тибру до самих садів, розташованих біля штучного озера, на околицях міста, він в останній момент завагався і повернувся назад. Повернувся, щоб довести до смерті заслану на острів Пандатерію вдову свого знаменитого племінника Германіка, Агріппіну Старшу, та її ув'язненого сина Друза. Втім, молодший син Агріппіни Гай (невдовзі – імператор-садист Калігула), який у цьому році справляв квесторство, байдуже, не зморгнувши оком, поставився до сімейної трагедії. І знову, за словами історика, “дня не минало без страти, чи то було свято, чи заповідний день: навіть на Новий рік було страчено людину”³.

Тим часом чудово влаштованими шляхами невпинно рухалися випробувані в боях легіони, які стверджували волю римського орла від мальовничих берегів Рейну до жорстких порогів Нілу і від гарячих

¹ Пам'ятай про смерть! Див.: Тертулліан. Апологія // Творения : в 4 ч. – Ч. 1 : пер. Е Карнеева. – СПб. : Тип. Фишера, 1847. – С. 1–105; Бабичев И. Т., Боровский Я. М. Словарь латинских крылатых слов: 2 500 единиц / под ред. Я. М. Боровского. – М. : Русский язык, 1982. – С. 441–443; Словник іншомовних слів / Л. О. Пустовіт, І. О. Скопченко, Г. М. Сюта, Т. В. Цимбалюк (уклад.). – К. : Довіра; Рідна мова, 2000. – С. 1 007.

² Корнелій, Тацит. Сочинения : в 2 т. – СПб. : Наука, 1993. – Т. 1-2. – С. 171.

³ Светоний, Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей : пер. с лат. М. Л. Гаспарова ; предисл. и примеч. М. Л. Гаспарова ; послесл. М. Л. Гаспарова, Е. М. Штаерман. – М. : Правда, 1991. – С. 132.



пісків Сахари до стрімких гір Кавказу. Їх переможне “барра” докотилося навіть до північного узбережжя Понту Евксинського. Із підкорених країн і розорених провінцій текло в Італію золото, рухалися валки з десятків тисяч рабів...

Знатні полонені, волочачи важкі кайдани, йшли попереду колісниць тріумфаторів, а останні, після урочистого вступу до столиці, піднімалися на Капітолійський горб і в храмі Юпітера складали вдячні жертви верховному божеству. Люмпен же вимагав: “Хліба й видовищ!” Тому чергова перемога на полі бою луною відбивалася на аренах амфітеатрів, де навіть сліпуче сяйво лідійського піску тьмяніло від потоків крові гладіаторів. Доки одні демонстрували велич римської зброї, а інші пізнавали непостійність Фортуни в братовбивстві на утіху глядачів, маса страждальців мала вважати за благо виснажливу роботу в каменярнях чи шматок черствого хліба в суворих ергастулах. Розпуста знаті, придворні оргії, інтриги та змови на Палатині стали повсякденним явищем, і чергові страти, здавалося, не могли змінити цього потоку подій. Щоправда, вже під час тріумфальної ходи полководця, який з перемогою вступав до столиці, за його спиною ставили раба, який зобов’язаний був висловом “*memento mori*” періодично нагадувати тріумфатору, що, незважаючи на свою славу, той залишається смертним...

Але про смерть квірити забували, а про богів згадували лише при “потребі”: або вирушаючи в похід, або задумуючи іншу важливу справу. За такої нагоди зверталися до посередників – авгурів і гаруспиків, і, жертвуючи Богу, сподівалися на його сприяння. Раціоналіст-римлянин ніби укладав угоду з божеством: “Я – тобі, ти – мені!” А молодь, готуючись до громадської діяльності, взагалі їхала в Афіни вивчати Платона й Арістотеля.

Саме про зазначені вияви повсякденного життя “вічного міста” на семи горбах, розкіш маєтків знаті та тріумф римської зброї й писали історики та поети. Решту подій, особливо, якщо вони відбувалися в провінції, часто просто не помічали. Ось чому Рим практично не звернув увагу на те, що трапалося на східних окраїнах імперії. Дослідники однак дійшли до висновку, що прокуратор Іудеї, Понтій Пілат (26-36), не складав і не подавав Тіберію ніяких “Актів”. А свідчення “рибарів” і “митарів” донесли до нас джерела іншого характеру.

Чотири споріднені твори передають чудесну історію земного життя і проповіді Ісуса з Назарета, в якому євангелістами визнається месія Христос, втілений в людській плоті Син Божий, що волею Провидіння прийняв на себе гріхи людства і своїми хресними стражданнями спокутував їх, чим відкрив “тварній” істоті шлях до вічного блаженства. Мету божественного задуму Євангеліє від Матвія передає словами Ісуса, адресованими апостолам на горі в Галілеї 25 числа місяця Іяра (тобто за 15 днів до червневих календ): “Ідіть же і навчіть всі народи, хрестячи їх в ім’я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що я вам заповів” (Мт. 28, 18-20).

Місія, якій судилося змінити світ, за свідченням євангеліста Луки, стала можливою після дня П’ятидесятниці, коли апостоли “сповнились Духом Святим і почали говорити іншими мовами, як їм Дух давав промовляти” (Діян. 2,4). Тепер кожен отримав можливість почути рідною мовою Слово Боже, яке мало бути пронесене до “краю Ойкумени”.

Оповідь про подальші події знаменитий ранньохристиянський історик Євсевій Кесарійський розпочинає словами: “Святі ж апостоли й учні Спасителя розсіялись по всій землі. Фомі ... випала по жеребку Парфія, Андрію – Скіфія, Іоанну – Азія...”⁴. Саме від того, захованого в туманній глибині віків часу, ми маємо, на думку деяких дослідників, перші писемні дані про наших далеких предків, яких серед інших народів Скіфії-Сарматії під іменем “венедів” згадує відомий римський учений Гай Пліній Секунд Старший (бл. 23-79).⁵ За свідченням Таціта, іншого римського автора, венеди є осілим народом, оскільки вони “зводять собі будинки, носять щити і пересуваються пішими, причому з великою швидкістю; все це відмежовує їх від сарматів, що проводять все життя на возі й на коні”.⁶

⁴ Євсевій, Памфил. Церковная история. – М. : Изд. Спасо-Преобр. Валаамского мон., 1993. – С. 78.

⁵ Латышев, В. Известия древних писателей О Скифии и Кавказе. Латинские писатели // Вестн. древн. истории. – 1949. – № 2. – С. 285.

⁶ Корнелий, Тацит. Сочинения : в 2 т. – СПб. : Наука, 1993. – Т. 1-2. – С. 356.



Християнська проповідь, завдяки якій нова віра прийшла і в слов'янський край, мала на меті навернення до істини сина природи – варвара й язичника. Щоправда, це навернення тривало досить довго, подібно тому, як і остаточне торжество християнства в Імперії не було миттєвим. Адже агонізуючий світ старих богів не складав добровільно своєї зброї. Так сталося в Придніпров'ї, так раніше було на берегах Боспору.

Моральний занепад язичницького світу турбував не лише християн, але й представників елліністичної культури. Останні, намагаючись визначити зміст і мету людського буття, відкидали цінності, стверджені “владою сильних”, і шукали порятунку в самозаглибленні, у втечі від світу, сповненого страждань і скорботи. Охолонувши до чуттєвого, вони з усією пристрасстю спрямовувались до споглядання верховного Начала.

Найвищою формою діяльності античний мудрець вважав “діяльність” чистого розуму, оскільки, на його думку, саме в ній, а не в шаленому практичному житті, полягає остання мета нашої природи. У результаті в перехідний період виникає знаменитий античний філософський синтез – неоплатонізм, який узагальнив результати тисячолітнього розвитку греко-римської культури. Його представники прагнули зробити людину щасливою шляхом звільнення її від обтяжливих обставин навколишнього світу.

Плотін, засновник цієї філософії, показав шлях “зречення від усього земного й тлінного” та засоби піднесення “у висоту: від добродесності до Ума, від Ума і мудрості – до самого Бога”⁷. Тому набуття мудрості в пізньоантичній філософії було невіддільне від усвідомлення доленосного значення смерті. Адже те, як і якою смертю вмирає людина, свідчило про смисл і значущість її земного життя. Проте подія смерті не просто підводила підсумок існуванню у цьому світі. Вона також відкривала душі шлях до трансцендентного, надавала цінності або фіксувала нікчемність людської долі в метафізичному вимірі.

Християни, переносючи центр ваги життя в потойбічний світ, подібно до античних мислителів, теж розглядали мудрість як “науку помирати”. На думку Василя Великого, одного з найбільших православних авторитетів, “сутність філософії полягає в тому, що вона дає кожній людині пам'ятання про смерть”⁸.

Щоправда, хоча язичники й християни однак вказували на небо, їх боги суттєво різнилися. Тому взаємовідносини опонентів були далеко не безхмарними. І в цьому їх драматичному протистоянні, в цьому бурхливому переплетінні подій і доль пізньої Античності у нас не можуть не викликати захоплення благородні постаті таких неоплатоніків, як Лонгін і Сопатр, Юліан і Максим, Іпатія і Боецій – усіх тих, хто поклав голову на оltар ідеї. Своєю невтомною діяльністю, чистим і піднесеним характером захисники приречених культів надавали їм особливої сили і чарівності.

Вичерпавши всі можливості для подальшого прогресу, антична цивілізація гідно зійшла з історичної арени. Але через філософію патристики в смутні часи раннього Середньовіччя була забезпечена дія принципу спадкоємності в його “вертикальному” і “горизонтальному” вимірах. Тому, завдяки отцям церкви, християнство, яке невдовзі після 33 року виступало як учення, для якого “мудрість світу цього є безумство перед Богом” (1 Кор. 3,19), згодом постає в якісно новій формі (нічого не змінюючи в Святому Письмі), спроможне задовольняти духовні потреби кожної людини. Водночас саме в освоєній отцями спадщині Античності беруть витoki всі культурні надбання сьогодення. Ось чому звернення до тих далеких часів має прямий вихід на сучасність.

Про нелегкий процес діалогу неоплатонізму і християнства, діалогу, який значною мірою визначив спрямування й характер розвитку сучасної цивілізації, йшла мова вище.

А тепер подаємо читачеві зведену і не завжди відому інформацію, яка стосується життєвого й творчого шляху діячів античної філософії (серед них – неоплатоніків) і патристики. Шлях чи не кожного з них був цікавим і повчальним, таким, що не залишає байдужим жодну людину, в серці якої ще не згасла іскра високих поривань...

⁷ Плотин. Эннеады. – К. : УЦИММ-Пресс, 1995. – С. 370.

⁸ Житие святого отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарийского // Правосл. вестник. – 1991. – № 1. – С. 22.

“Ні для держави, ні для громадян не буде кінця нещастям,
доки володарем держави не стане плем'я філософів...”

Взявши, ніби дошку, державу і звичаї людей, вони спочатку
очистили б їх, що зовсім нелегко...

Досить з'явиться одній такій особистості, що матиме
в своєму підпорядкуванні державу, і людина ця здійснить
усе те, чому тепер не вірять...”

Платон. Держава [333, с. 306-307]

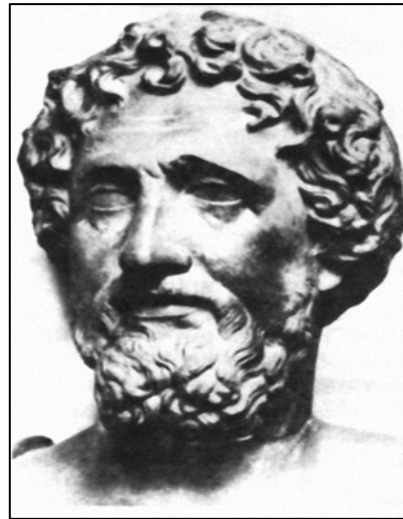
Розділ 1

“Каталог” античних філософів (доуніверсалістський період)

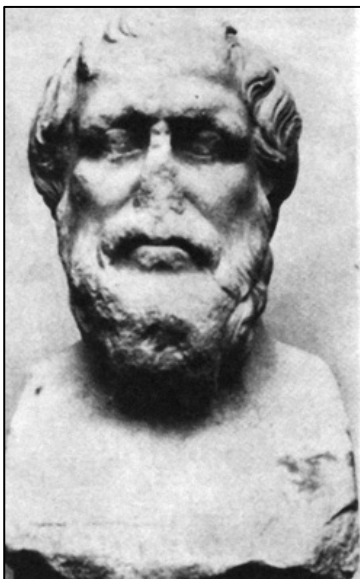
1.1. “Сім мудреців”

1. **Фалес із Мілета** (639/625-бл. 546) – перший із 7 грецьких мудреців.

2. **Солон із Афін** (бл. 640-559) – афінський законодавець, реформатор-економіст, поет. Син Ексекестіда. Походив із знатного роду, який виводили від афінського царя *Кодра* (1090-1069), але жив як громадянин середнього достатку. Замолоду займався морською торгівлею. Багато мандрував по Греції, Іонії (до 594), відвідав Крит, Єгипет (разом із Фалесом), де навчався в жерців. У 610 повернувся в Афіни. Бл. 604 очолив ополчення, яке витіснило з о. Саламін мегарців. Захопив Херсонес Фракійський. Учасник війни з крісейцями. Був *першим архонтом* (594 і в наступні роки). Побував на Кіпрі, в Кілікії (після 593). Листувався з Періандром і Епіменідом. У 571-561 залишав Афіни. Перебував під покровительством лідійського царя *Креза* (560-546), якого він відвідав. Зустрічався з байкарем *Езопом*. У часи тиранії Пісістрата Солон емігрував. Жив на Кіпрі в царя *Кіранора*, де й помер серед веселих домашніх бенкетів і вчених праць. Збереглися його “гноми” (висловлювання) та 8 віршів (із 100).

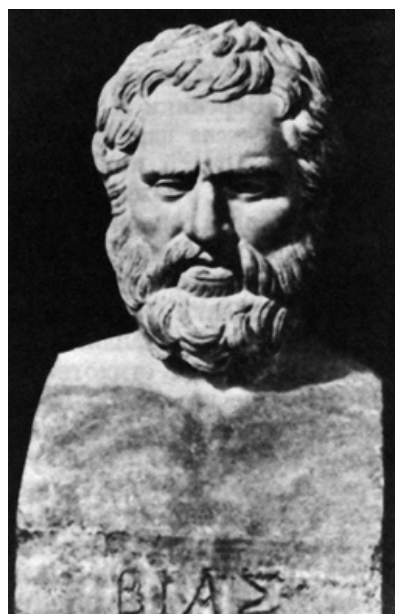


Солон. Мадрид



Піттак. Париж. Лувр

3. **Піттак із Мітілени** (648 – бл. 569) – політичний діяч, демократ, поет. Син Гірраса. Народився в Мітілені. Відзначався неухважністю до себе, повнотою, страждав плоскостопістю, ходив розхристаним. Його жінка, яка походила зі знатного роду і була сестрою першого архонта і законодавця Афін *Драконта* (624), ставилася до нього з презирством. У Троаді Піттак керував військовими діями мітіленців проти афінян. У 612 за допомогою братів поета Алкея він скинув тирана *Меланхра*, якого змінив тиран *Мірсіл* (*Μυρσίλος*). Близько 607 убив у поєдинку афінського полководця-п'ятиборця Фрінона. У 600 воював за Сигей на Геллеспонті. Був *есімнетом* (596-580). У роки його правління Лесбос пережив свій “золотий вік”. Водночас Піттак спричинив еміграцію аристократів, у тому числі поетів Алкея (620 – I пол. VI ст.) і Сапфо (612 – I пол. VI ст.). Перебував під покровительством Креза. Відмовився від влади (бл. 580). Збереглися його “гноми”.

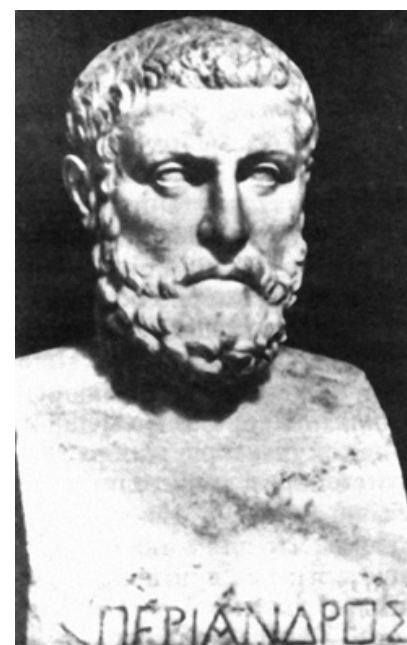


Біант. Ватикан

4. **Біант із Прієни** (642-577) – син Тевтама. Виходець із Карії. Був радником царів. Врятував місто від лідійського царя *Аліатта* (605-560). Викупив мессенських дівчат, захоплених у полон спартанцями в серед. VII ст. при завоюванні Мессенії в Другій Мессенській війні (660-643). Порадив Крезу відмовитися від нападу на грецькі острови. При вторгненні персів радив іонійцям переселитися на о. Сардинію. Разом із жителями втік із Прієни, оточеної військами перського царя *Кіра* (559-530). Збереглися його “гноми”.

5. **Періандр із Коринфа** (бл. 663-585) – другий *тиран* Коринфа (з 627) – після свого батька тирана *Кіпсела* (657-527, з роду Гераклідів, по жіночій лінії – з роду Вакхлідів). Його охороняли 200 найманців. Володів Керкірою, Потідесею, Аполлонією, Епідавром, Амбракією, багатьма пунктами в Іллірії, де правили його родичі. Мав зв'язки з Мілетом

(де був тираном *Фрасібул*, Θρασύβουλος, бл. 610 – VI ст.), Лідією, Тарентом, Етрурією, Сицилією, Єгиптом, Фрігією. Розбудував Коринф. Його відвідував поет *Аріон* (628-585). Вшанував пам'ять убитої ним жінки *Лісиди* (Мелісси), дочки епідавського тирана *Прокла* (поч. VI ст.), спаленням наложниць, які спонукали його до цього вбивства. У своєму житті вів єдину війну з Проклом. Мав двох синів – *Кіпсела*, *Лікофрона* (якого прогнав) і дочку. Помер у 84 роки в самотності й сумі. Його племінника, тирана *Псамметіха* (Ψαμμήτιχος) (585-583), позбавили влади через декілька років після смерті Періандра. Збереглися його “гноми”.



Періандр. Ватикан



Хілон. Кельн

6. **Хілон із Спарті** (596-528) – син Дамагета з Лаконії. Державний діяч і поет. *Ефор* у Спарті (560/556-557/553). Був другом байкаря *Езопа* (VI ст.). Нерідко терпів несправедливість, але не вдавався до протизаконних вчинків. Збереглися його “гноми”.

7. **Клеобул із Лінда** (VII?-VI ст.) – син Еагра. Родом із Лінда (Родос). Мислитель і поет, який складав пісні й загадки. Був правителем Лінда. Відзначався силою і вродою. Оновив храм богині Афіні. Йому покровительствував Крез. Помер у 70 років. Збереглися його “гноми”.



Клеобул. Кельн

Інколи до списку включалися й інші мислителі замість когось із попередніх (але разом – завжди 7).

8. **Лін із Евбеї** – легендарний співець. Вродливий син Амфімара й музи Уранії (чи Аполлона й Псамати). Покинутий матір'ю, був вихований пастухами. Вчитель Орфея й Мусея. Першовідкривач ритмів і мелодії, укладач космогонії. Навчав Геракла грі на кіфарі. Жив у Фівах, мав грот на Геліконі. У ранньому віці вступив на Евбеї у змагання з Аполлоном і загинув від його стріли. На його честь було встановлене свято.

9. **Орфей із Лібетр** – легендарний фракійський співець. Син Еагра (нащадка Атланта в 5-му коліні через його дочку Алкіону) чи Аполлона і музи Калліопи. Учасник походу аргонавтів. Спускався в Аїд за жінкою Еврідікою (Εὐριδίκη), яка, втікаючи від Арістея, була вкушена змією. Порушив заборону



Персефони не озиратися на Еврідіку при поверненні, в результаті чого втратив жінку. У ранньому віці вбитий у Фракії супутниками Діоніса, менадами, за те, що уникав інших жінок та оргій. Пізніше вважався родоначальником учення орфіків. Йому приписувалася теогонія.



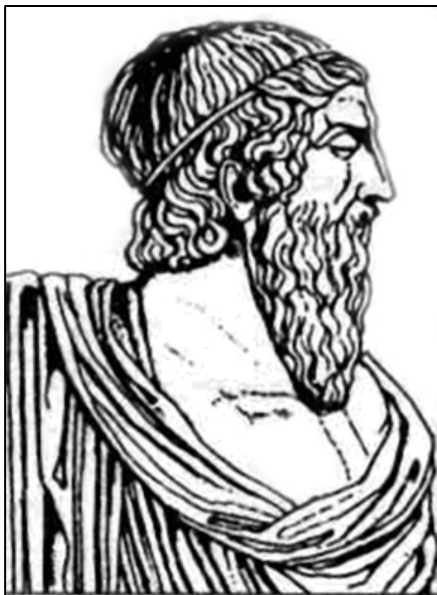
Орфей

10. **Місон із Хени** (VII-VI ст.) – син *тирана* Стримона в Лаконії. Жив 97 років.

11. **Анахарсіс (Ἀναχάρσις) із Скіфії** (бл. 638-559) – син скіфського царя *Гнура* (I пол. VI ст.) і гречанки. Брат і співправитель (сер. VI ст.) царя *Кадуїда (Савлія)*. Здійснив мандрівку в Грецію. У 588-584 жив в Афінах, підтримував дружні стосунки з Солонем, Місоном і Крезом. Останнього відвідав у Сардах. Лікар, поет, винахідник. Винайшов гончарний круг і якір. Убитий братом за спробу впровадження в Скіфії еллінських звичаїв. Приписувані йому 9 листів підробні.

12. **Арістодем (Ἀριστόδημος) із Спарти** (VII-VI ст.) – син Арістомена (Ἀριστομένης), Гераклід. Батько Еврісфея й Прокла. Підкорив Пелопоннес, *царював* у Лаконії. Убитий блискавкою під час походу на Навпакт.

13. **Акусілай із Керкади** (VII-VI ст.) – син Каба. Походив з Аргосу. Перший історик-прозаїк. Йому приписувалися “Генеалогії”.



Епіменід

14. **Епіменід (Ἐπιμηνίδης) із Кносса** (бл. 630-572) – син Фестія. Уродженець Криту. Мудрець і чудотворець, про якого склали легенди. За однією з них, він прожив 154 чи 157 років, за другою – 57 років проспав у Діктейській печері. У 596 на запрошення Нікія, сина Нікерата, відвідав Афіни й Делос, які очистив від скверни чуми, що поширилася після змови Кілона (612). Був учителем Піфагора, другом Солона і Фалеса. Автор низки парадоксів (“Брехливий критянин”, “Перукар”, “Правитель міста”). Йому приписувалася теогонія.

15. **Ферекід із Сироса** (584/581-500/497) – син Бабія. Народився на о. Сиросі (Кіклади). Містичний філософ і провидець. Учень Піттака. Відвідав Єгипет, познайомився з таємничим ученням фінікійців. У Мілеті був учителем Піфагора. У “Теології” першим учив про метемпсихоз.

16. **Леофант із Лебедоса** (VII-VI ст.) – син Горгія.

17. **Пісістрат (Πεισίστρατος) із Афін** (бл. 605-527) – виходець із аттичного роду Філаїдів. Син Гіппократа. Родич Солона по матері. *Тиран* Афін (560-527, з перервами в 2 і 11 років). Продовжував спілкування з Солонем і після свого приходу до влади. Будував храми. Тричі жонатий, мав трьох синів (Гіппарха, Гіппія, Фессала) від 1-го шлюбу та Іофона від 3-го (з аргів'янкою Тімонассою). Вигнав з міста своїх суперників Алкмеонідів. Двічі позбавлявся влади партіями Мегакла Алкмеоніда і Лікурга і двічі повертав її. Перший раз повернувся за допомогою Мегакла, якому пообіцяв удруге женитися на його дочці Кесірі. Привіз із собою фівянку Фію, яку видав заміж за сина свого Гіппарха. Вдруге був вигнаний в Ерітрею. За допомогою фівян, аргів'ян і наксосця Лігдаміса висадився біля Марафону і переміг суперників біля Паллени. Відвоював у мітіленців Сигей у Троаді. Успішно воював з Мегарами за Саламін, контролював Геллеспонт. Підтримував зв'язки з Фівами, Фессалією, з самоським тираном *Полікратом* (546-522), наксоським тираном *Лігдамісом* (540-526), якому передав завойований о. Наксос. За його часу в Афінах діяли орфіки на чолі з Ономакрітом, які зібрали воєдино гомерівські поеми.



18. Памфіл (VII-VI ст.).

19. Лас із Герміони (VI ст.) – син Хармантіда з Арголіди. Ліричний поет і теоретик музики. Учитель поета Піндара. На запрошення тирана Гиппарха (527-514) поселився в Афінах. Суперник Сімоніда (Σίμωνίδης).

20. Піфагор із Самоса (бл. 575-496).

21. Епіхарм (Ἐπίχαρμος) із Коса (550/540-460/450).

22. Анаксагор із Клазомен (бл. 500-428).

1.2. Мілетська школа

– Фалес із Мілета (639/625 – бл. 546) – перший давньогрецький філософ-фізіолог (натурфілософ), математик, фізик, інженер, астроном. Син Ексамія і Клеобуліни. Походив із фінікійського роду Фелідів (нащадків Кадма). Народився в Мілеті. Навчався в Єгипті у жерців. Спілкувався з Ферекідом. Можливо, відвідав Вавилон. Жив самотньо, уникав державних справ. Першим почав доводити геометричні теореми. Знав про початковий рух Сонця, розділив рік на 365 днів, визначив тривалість місяця в 30 днів. Першим зрозумів, що причиною затемнення Сонця є його закриття Місяцем. Виміряв висоту єгипетських пірамід за їх тінню. Передбачив затемнення Сонця (28.05.585). Перебував під покровительством тирана Мілета Фрасібула. Запропонував іонійцям створити федеративну державу з союзною радою в Теосі. Допоміг своєму покровителю Крезу перейти ріку Галіс, відвівши її воду (546), але перський цар Кір у тому ж році підкорив іонійські міста за їх союз із Крезом. Початком першосутого вважав воду. Збереглися його “гноми” та інші фрази (див. Каталог 1.1.1).



Фалес



Анаксимандр. Рим. Національний музей

1. Анаксимандр (Ἀναξίμανδρος) із Мілета (бл. 611-546) – син Праксіада, родич, учень і друг Фалеса. Народився в Мілеті. Жив при дворі тирана Полікрата на Самосі. Склав першу географічну мапу, винайшов сонячний годинник і астрономічні інструменти (гномон та ін.), попередив спартанців про землетрус. Автор твору “Про природу” (збереглися фрагменти). Йому приписували також праці “Землеопис”, “Про непорушні зірки”, “Сферу” та ін. Початком сутого вважав апейрон (безкінечне). Стверджував, що Сонце є не меншим за Землю. Йому встановлена статуя.

2. Анаксімен (Ἀναξίμενος) із Мілета (бл. 605-525) – астроном, фізик, метеоролог. Народився в Мілеті. Син Еврістрата, учень, друг і спадкоємець Анаксимандра і Піфагора. Писав іонійським діалектом, простою й доступною мовою. Користувався методом аналогій. Початком сутого вважав повітря. Збереглися фрагменти його твору.



Анаксімен

3. Клідем (VI ст.) – фізіолог.

4. Ідей із Гімери (серед. V ст.) – однодумець Анаксімена.

5. Діоген із Аполлонії (II пол. V ст.) – еkleктик, природознавець і натурфілософ. Син Аполлофеміда. Походив із Аполлонії (на Криті). Молодший сучасник Анаксагора. У кінці V ст. навчався в Афінах. Був звинувачений у безбожництві.



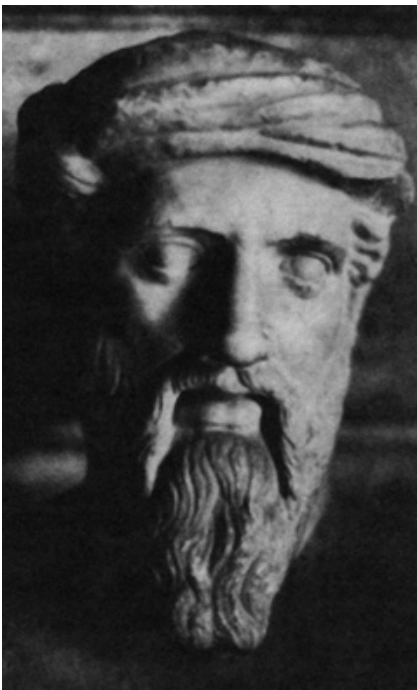
1.3. Піфагоріуська школа

1.3.1. Ранній піфагореїзм (ост. трет. VI – I пол. V ст.)

– **Піфагор із Самоса** (580/568-496/487) – видатний філософ. Син сирійця (фінікійця) Мнесарха та іонійки Піфаїди. Народився на Самосі. У дитинстві разом із батьком плавав у Сідон, Італію, побував на Самофракії, Лесбосі, в Лібетрах. Мав приємну зовнішність. Навчався в Гармадаманта і Ферекіда. Учень Фалеса, Біанта, Анаксимандра, Анаксімена. У 546, після нападу персів на Лідію та встановлення тиранії Полікрата (згодом убитого *Оройтом*, перським сатрапом Лідії), залишив Батьківщину й подався в мандри.

За порадою Фалеса вирушив морем у Єгипет. По дорозі відвідав Фінікію, якою володів вавилонський цар *Набонід* (556-539). Побував у Сідоні, Тірі, де після свого брата *Мербала* (555-532) правив цар *Хірам III* (551-532). Піднімався на г. Карміл (Південна Фінікія). Після захоплення персами Вавилону (539) відплив до Єгипту, де правив фараон XXVI династії *Амасіс* (*Ἄμασις*, *Яхмос II*) (569-525). У Єгипті жив протягом 13 років. Навчався в жерця Оніуфіса з Геліополя. Побував у Мемфісі, Діосполі (Фівах), Летополі, Гермополі, Саїсі. Завітав у Палестину, відвідав арабського царя. Після завоювання Єгипту (525) перським царем *Камбізом II* (529-522), який перемиг останнього фараона XXVI династії *Псамметіха III* (525), Піфагор був полонений і відправлений у Вавилон.

У Вавилоні під час правління мага *Гаумати* (11.03.-29.09.522) спілкувався з магами. Відвідав в Ірані *Заратуштру* (579-502), можливо, побував в Індії. Після приходу до влади перського царя *Дарія I* (522-486), сина *Гістаспа* (*Віштаспи*), повернувся додому (522) і організував свою школу. Плавав на острів Крит, де оженився на Теано (I). Побував у Лаконіці, де правив цар *Алкей* (522-517).



Піфагор. Рим. Капітолійський музей

Після встановлення перськими *сатрапами* на Самосі влади *Сілогонта* (брата Полікрата) і *Еока* (племінника Полікрата) у 40-річному віці (чи пізніше) відплив у Велику Грецію. По дорозі відвідав Дельфи, Крит (де на Іді зустрівся з Епіменідом), Сібаріс. Пішки дістався до Кротона, в якому став учителем філософії. Піфагора слухали 2 000 чоловік, а ще 600 чоловік дотримувалися його способу життя. При цьому одні стали слухачами (акуматики, екзотерики), інші (математики, езотерики, севастики) досягли досконалості у вченні. Об'єднав учнів у громаду (схолу). Став фактичним *правителем* Кротона. Його вчення поширилося в містах Великої Греції. Мав послідовників у Луканії, Мессапії, Певкетії (Япігії), Піцені, Римі, Тірренії (Етрурії), Трінакрії (Сицилії), Карфагені, Галлії, Кельтіберії (Іспанії). Періодично бував на Олімпійських іграх, у Мегарах Сицилійських, Кавлонії, Сібарісі, Тірренії, на р. Касі (Нессі), в Метапонті, Тавроменії, Таренті, Апулії. У Сікіоні під час суперечки з тираном Фліунта (Пелопоннес) *Леонтом* (II пол. VI ст.) уперше назвав себе "філософом". За суте брав число. Неоплатоніки вважали його своїм попередником.

Багато зробив для Великої Греції, сприяв звільненню від *тиранії* Катанії, Регія, Гімери, Акраганта та інших міст. Мав значний вплив у Локрах, Кентурипі. Під час війни з тираном Сібаріса *Телісом* (510) кротонці на чолі з піфагорійцем Мілоном перемогли ворога на р. Тетраенті (Трієнто) в Калабрії. Після змови Кілона (497) Піфагор, який був тоді на Делосі, перебрався в Метапонт, що спричинило до встановлення тиранії *Гіппонакта* (498-491) у Гелі і *Анаксілая* (*Ἀναξίλαος*) (бл. 496-479) – у Регії. Відвідав хворого Ферекіда на Делосі у той час, коли керівників піфагорійців було спалено в будинку Мілона (497), а решта склали свої повноваження. Своім першим переродженням вважав Ефіальта (сина Бога Гермеса). Помер у Метапонті, де виховував сина Телавга. Збереглися назви 18 приписуваних йому творів, фрагменти і 4 листи. 1-й схолярх (див. *Каталог 1.1.20*).



1. **Піфагор із Самоса** (VI ст.) – син Ератокла. Перший учень Піфагора (522-517). Атлет. Рекомендував для атлетів м'ясний раціон.
2. **Арістей (Ἀρισταίος) із Кротона** (VI ст.) – чоловік Теано (III). Набагато старший за Піфагора, котрий довірив йому школу, назавжди покидаючи Кротон. 2-й схолярх.
3. **Бронтін із Метапонта** (VI-V ст.) – чоловік Теано (IV). Вчитель Емпедокла. Поет.
4. **Теано (I) з Крита** (VI-V ст.) – дочка Піфонакта. Мудра учениця й жінка Піфагора.
5. **Теано (II) з Фурій** (VI-V ст.) – дочка Піфагора? Жінка Каріста. Писала твори.
6. **Теано (III) з Кротона** (VI-V ст.) – жінка Арістея з Кротона.
7. **Теано (IV) з Метапонта** (VI-V ст.) – дочка Леофрона з Метапонта. Жінка Бронтіна. Писала твори.
8. **Телавг із Кротона** (VI-V ст.) – син і послідовник Піфагора. Нічого не писав. Схолярх.
9. **Арімнест** – син Піфагора, вчитель Демокріта. Музикант і математик. Відкрив пропорції. Був у вигнанні. Помер рано.
10. **Мнемарх (Мнесарх)** (VI ст.) – син Піфагора. Помер раніше за батька. 3-й схолярх.
11. **Мія** (VI-V ст.) – дочка Пафігора. Жінка кротонця Мілона.
12. **Арігнота** (VI-V ст.) – дочка Піфагора. Жінка кротонця Менона.
13. **Дамо** (VI-V ст.) – дочка й послідовниця Піфагора. Мати Бітали.
14. **Булагор із Кротона** (VI-V ст.) – піфагорієць, в часи якого локрійці пограбували Кротон. 4-й схолярх.
15. **Гартід із Кротона** (VI-V ст.) – філософ, який, горюючи з приводу нещастя з Батьківщиною, пішов із життя після повернення з мандрівки. 5-й схолярх.
16. **Мілій (I) із Кротона** (VI-V ст.) – піфагорієць старшого покоління.
17. **Арес (Аресан) із Луканії** (VI-V ст.) – піфагорієць, який був урятований іноземцями під час облоги Кротона. 6-й схолярх.
18. **Дейноно (Діно)** (VI-V ст.) – жінка Бронтіна.
19. **Брісон** (VI-V ст.) – представник старшого покоління піфагорійців. Згідно з піфагорійським правилом замовчування божественних таїнств приховувало істинний смисл догматів.
20. **Менон із Кротона** (VI-V ст.) – чоловік Мії.
21. **Мілон із Кротона** (VI ст.) – атлет, який відзначався надзвичайною фізичною силою. Чоловік Мії, дочки Піфагора. 6-разовий переможець Олімпійськи ігор (у 540 – в бігові серед юнаків). Полководець. У 510 розгромив і зруйнував Сібаріс. Якось під час обіду врятував піфагорійців від падаючого стовпа. Одного разу в лісі його руки затиснула розколота колода і він був розтерзаний хижими звірами. Мілон із Кротона підпалив його будинок (497), де загинуло близько 40 піфагорійців, а багатьох було забито в місті (в цілому близько 300 осіб).
22. **Замолксіс (Ζάμολξις, Залмоксіс) із Фракії** – фракієць-гет чи скіф. Чаклун. Потрапив у полон до розбійників. Згодом був рабом і вільновідпущеним Піфагора на Самосі. Збагатився після звільнення. Після смерті Піфагора повернувся додому і пропагував піфагореїзм серед гетів, фракійців, трибаллів, галатів. Обожнюваний гетами замість Геракла.



23. **Абарід (Ἄβαρις, Аваріс) із Гіпербореї** (VI-V ст.) – син Севта. Скиф із острова гіперборейців, земляк Замолксіса. Віщун, чудотворець, лікар, жрець Аполлона Гіперборейського чи Скифського. Нібито отримав від Аполлона золоту стрілу, на якій міг літати. Мандрував по всій Греції. Відвідав Делос, Тайгет, Кносс, Афіни, Спарту (де припинив чуму), Італію, побував у тирана Акраганта *Фаларіда* (Φάλαρις) (570-554). Віщував майбутнє, зцілював хвороби, жив, не вживаючи їжі. Повернувся додому. Збереглися фрагменти його творів.

24. **Нікострата** (VI-V ст.) – подруга Теано.

25. **Гіппас із Метапонта** (574-522) – теоретик музики і математик, який займався проблемою ірраціональних чисел. Жив у Метапонті. Учень і суперник Піфагора, розкольник. Вождь езотеричних акусматиків, не посвячених у таємниці теорії чисел. Тяжів до вчення Геракліта, за яким вогонь вважався першоосновою всього. За розкриття таємниці ірраціонального числа оголошений нечестивцем. Йому ще за життя, як покійнику, поставлено пам'ятник. Невдовзі Гіппас потонув у морі.

26. **Керкоп(с)** (VI ст.?) – легендарний піфагорієць. Поет, який схилявся до орфізму.

27. **Бафілл (Бафілай) із Посідонії** (VI-V ст.) – друг Алкмеона.

28. **Леонт із Метапонта** (VI-V ст.) – друг Алкмеона.

29. **Калліфонт із Кніда** (VI-V ст.?) – лікар-жрець храму Асклепія. Виходець із Кнідської медичної школи. Родоначальник Кротонської медичної школи, представники якої – пневматики – першоосновою всього вважали пневму.

30. **Левкіпп** (VI-V ст.) – піфагорієць старшого покоління.

31. **Демокед із Кротона** (VI-V ст.) – син Калліфонта, друг Бронтіна. Лікар, представник Кротонської медичної школи. Замолоду практикував на Егні, де оженився (зять Мілона?). Відвідав Афіни, Самос, де вилікував тирана Полікрата, після страти якого Оройтом був полонений персами. Жив у Сузах. Вилікував перського царя Дарія I Гістаспа, в якого була хвора нога, його жінку Атоссу (дочку Кіра Старшого) і дочку. Дарій відпустив його погостити в Кротоні, де Демокед і залишився, не повернувшись до царя. Приєднався до аристократії і змушений був тікати від народного виступу. Убитий Феагом.

32. **Алкмеон із Кротона** (кін. VI – I пол. V ст.) – син Пейрифоя. Друг і родич Бронтіна. Видатний лікар, представник Кротонської медичної школи. Здійснював розтини тварин, уперше оперував око, вивчав мозок, передбачив існування нервів. Натурфілософ, який тяжів до поглядів Анаксімена. Як богів, вшановував Сонце, Місяць і зірки.

33. **Аміній** (VI-V ст.) – син Діохета, вчитель Парменіда з Елеї.

– **Епіхарм (Επιχάρμος) із Коса** (540-450) – син лікаря Елофама і Секіди. Лікар, поет і комедіограф. Акусматик. Не входив до громади піфагорійців. У 3-місячному віці перевезений у Мегари Сицилійські, а після їх зруйнування – до Сиракуз, де жив за тиранів *Гелона* (485-478, 492-485 – тиран у Гелі), його брата *Гієрона I* (478-466) і *Фрасібула* (466-465). Після смерті тирана Акраганта *Ферона* (497-472) Гієрон захопив місто. Епіхарм критикував Парменіда й Геракліта. Слухав Піфагора, ідеї якого розголосив. Збереглися назви і фрагменти 35 його п'єс, написаних на дорійському діалекті. Помер у 90 років (див. *Каталог 1.1.21*).

34. **Феаг із Кротона** (VI-V ст.) – демократ. Убивця Демокеда в Платеях. Автор 1-го твору.

35. **Онат із Кротона** (VI-V ст.) – суперник Піфагора, сподвижник Кілона.

36. **Орестад із Метапонта** (VI-V ст.) – друг Парменіда, разом з яким викупив із рабства Ксенофана з Колофона.



37. **Парменіск із Метапонта** (V ст.) – маг, поет, вегетаріанець, лікар, представник Сицилійської медичної школи. Жив у Метапонті. Разом із Орестадом викупив з рабства Ксенофана. Спустився, за легендою, в печеру Трофонія біля Лебадеї, після чого перестав сміятися. Повернувся додому. Згодом на Делосі відновив здатність до сміху.

38. **Емпедокл із Акраганта** (бл. 492-432/423) – маг, поет, оратор, лікар, представник Сицилійської медичної школи. Походив із багатой і знаменитой сім'ї. Його батько Метон, син Емпедокла, брав участь у скинненні тирана *Фрасідея* (472-470) в Акраганті і встановленні там республіки (470). Учень Телавга, Парменіда і Ксенофана. Вчитель Горгія. Перший дорієць в історії філософії. Його здогадку про кінечність швидкості світла відкидав Арістотель. Громадський діяч. Шануючи свободу, в 444 відмовився від *царської влади*, відкинув аристократію і ввів демократичні порядки, щоб самому зайнятися філософією.



Емпедокл

У мідному взутті й золотому вінку обходив грецькі міста, несучи в руках дельфійські вінки і поширюючи славу про себе як про Бога. Їздив у Фурії. У своїх творах стверджував, що пам'ятав час, коли він був юнаком, чарівною дівчиною, птахом, рибою і навіть рослиною. Виключений з піфагорійської громади за обнародування таємниці її вчення. Захистив рідне місто від епідемії (змінивши клімат), рятував урожай (змінюючи напрямок вітру), припинив морову язву (з'єднавши сусідні річки заради покращення якості води). Мав багато друзів, але немало й недоброзичливців. Як політичний емігрант, помер у Пелопоннесі. За іншими даними, кинувся в кратер Етни. Визнавав 4 першоелементи. Його поетичні твори ("Про природу" – у фрагментах, "Очищення") склали 5 000 віршів.

39. **Ікк(ос) із Тарента** (VI-V ст.) – лікар, який займався питаннями дієтики й гімнастики. Замолоду був переможцем на Олімпійських іграх у пентатлоні (п'ятиборстві).

40. **Менестор із Сібаріса** (серед.V ст.) – послідовник Емпедокла. Перший грецький ботанік, який займався анатомією і фізіологією. Вважав вологу носієм життя в рослинах.

41. **Харонд із Катани** (VI ст.) – учень Піфагора. Знаменитий законодавець, склав закони для Катани й халкідських колоній у Сицилії й Південній Італії (зокрема Фурій, заснованих у 443 на місці Сібаріса). Повернувшись із села, він необачно, всупереч закону, з'явився на зборах озброєним. Коли йому вказали на це, він покінчив життя самогубством.

42. **Залевк із Локр** (VI ст.) – виходець із Епізефірських Локр. Учень Піфагора. Знаменитий італійський законодавець.

43. **Оккел із Луканії** (бл. 500) – виходець із Луканії. Вчив про циклічний кругооберт, 5-й елемент і незнищеність Всесвіту. Автор твору, яким користувались неоплатоніки.

44. **Оккіл (Еккел) із Луканії** (бл. 500) – брат Оккела.

45. **Біндако із Луканії** (бл. 500) – сестра Оккела і Оккіла.

46. **Арістей ('Αρισταίος) із Проконнеса** (VI-V ст.) – син Каїстробія. Чудотворець. За легендою, через 7 років після своєї смерті з'явився у Проконнесі, потім зник. Повторно з'явився в Метапонті. Стверджував, що під час трансу його душа блукала в далеких країнах (у Скіфії, Аргімаспії тощо), де вона бачила різні народи й істоти. Збереглися фрагменти його поеми.

47. **Кілон із Сібаріса** (VI-V ст.) – ексарх (керівник хору). Визнаний піфагорійцями бездарним, вигнаний і зневажений ними. Кілону дали золота й срібла, а там, де він навчав, йому, як померлому, насипали могильний горб і поставилиobelisk.



48. **Кілон із Кротона** (VI-V ст.) – авантюрист. Через грубість не прийнятий до піфагорійської громади. У будинку Мілона спалив провідників піфагорійців.

49. **Ехекрат із Фліунта** (V ст.) – піфагорієць. Учитель Платона в Локрах. Коли почалися переслідування піфагорійців у Великій Греції, він з деякими друзями перебрався через Регій на Батьківщину, до Фліунта. Пережив Сократа. Персонаж діалогу Платона.

50. **Сіміх** (V ст.) – *тиран* Кентурип, який заради філософії відмовився від влади і роздав майно.

1.3.2. Середній піфагореїзм (серед. – II пол. V ст.)

51. **Філолай із Кротона** (бл. 470 – поч. IV ст.) – математик і астроном, музикант і політик. Сучасник Сократа й Платона. Обнародував піфагорійське вчення. Вчив про геліоцентричну систему, світовий вогонь і обертання Землі навколо своєї осі. Шукав у геометричних фігурах відображення властивостей богів. Мав багато учнів. У 389 зустрівся з Платоном у Південній Італії. Схоларх в Ахайї, Фівах, Гераклеї, Таренті (куди повернувся з еміграції). Збереглися фрагменти його твору.

52. **Філолай із Тарента** (V-IV ст.) – філософ, який упав у бідність. На прохання Платона Діон купив 3 книги Філолая.

53. **Міллій (II) із Кротона** – чоловік Тіміхи. Страчений тираном Сиракуз *Діонісієм II* Молодшим (405-367).

54. **Тіміха з Лаконії** – вірна жінка Міллія. Страчена Діонісієм II.

55. **Архіпп (Ἀρχίππος) із Тарента** (V ст.) – філософ. Разом із Лісідом врятувався під час пожежі в Кротоні, де загинуло близько 40 піфагорійців (багатьох інших підступно вбили під час антипіфагорійських бунтів у різних містах Великої Греції). Повернувся в Тарент.

56. **Поліклет із Аргоса** (II пол. V ст.) – скульптор. Автор “Канону” (про гармонійність).

57. **Ксенон із Локр** (V ст.) – лікар. Батько лікаря Акрона з Акраганта.

58. **Гіппон із Самоса (Метапонта?)** (ост. трет. V ст.) – математик, ботанік, лікар. Досліджував властивості мозку. Можливо, він жив в Афінах. Близький за поглядами до мілетців, Гіппаса і Філолая. Першоосновою всього сутого вважав воду.

59. **Лісід (Λύσις) із Тарента** (510-400) – поет, який врятувався під час пожежі в Кротоні, влаштованої Кілоном. Утік в Ахійю (Пелопоннес), потім у Фіви, де був учителем полководця Епамінонда. Автор твору про Піфагора.

60. **Єврит (Εὐριτος) із Тарента (Кротона?)** (V ст.) – сучасник Платона. Учень Філолая. Математик. З’ясовував, які числа властиві предметам (“число коня”, “число людини” і т.д.). Через переслідування переселився в Метапонт. Можливо, бував у Фівах.

61. **Тімей (Τίμαιος) із Локр** (бл. 490 – початок IV ст.) – філолог і математик. Жив у Локрах. Обіймав високу державну посаду. Близько 421 відвідав Афіни, зустрічався з Сократом. До нього на навчання в Локри приїздив Платон, щоб познайомитися з піфагореїзмом. Йому приписували твори, якими користувалися неоплатоніки. Іменем Тімея названий діалог Платона.

62. **Енопід із Хіоса** (II пол. V ст.) – астроном і математик.

63. **Феодор із Кірени** (бл. 475-400) – учитель Платона і Теетета, друг Протагора. Викладав квадрівіум (музика, астрономія, геометрія, арифметика), розвивав учення Гіппаса та теорію ірраціональних чисел. Жив у Кірені. Персонаж ряду діалогів Платона (“Теетет”, “Софіст”, “Політик”).

64. **Гіпподам із Мілета** (бл. 440) – архітектор. Прибічник Перікла. Побудував афінський Акрополь і всееллінську колонію Фурії, ввів ортогенальне планування вулиць і кварталів у Піреї й Родосі.



65. **Кліній із Тарента** (V-IV ст.) – знаменитий піфагорієць. Сучасник Платона. Через гоніння на піфагорійців переселився в Гераклею. Перешкодив Платону спалити твори Демокріта.

66. **Тімарід із Пароса** (V ст.) – математик. Жив на о. Парос. Був у плаванні, впав у бідність, від якої його врятував Тестор із Посідонії.

67. **Ксуф із Кротона** (V-IV ст.) – астроном. Тяжів до атомізму.

68. **Іон із Хіоса** (бл. 490-422) – син Ортомена. Сучасник Перікла. Жив в Афінах. Матеріально був забезпечений. Поет і драматург. Збереглися фрагменти його елегії, меліки, прозаїчних творів.

69. **Евріфам** (V ст.) – друг Лісіда.

70. **Феодот** (V-IV ст.?) – піфагорієць, який відкусив собі язика, щоб не видати ворогам друзів-змовників.

1.3.3. Пізній піфагореїзм (I пол. – серед. IV ст.)

71. **Пол** – автор твору про справедливість, від якого збереглися фрагменти.

72. **Епаміонд із Фів** (бл. 418-362) – грецький оратор, *державний діяч* і видатний полководець. Син Полімініса. Походив із знатної, але збіднілої сім'ї. Учень Лісіда з Тарента. Спочатку займався філософією. Політикою почав цікавитися з 383, коли *Леонтіад* за допомогою спартанців скинув у Фівах демократію і встановив олігархію. Був помилуваний за участь у змові. Але разом із другом Горгідом почав готувати юнаків до боротьби з олігархами. У 379 його друзі Пелопід і Меллан здійснили демократичний переворот у Фівах і звільнили їх від тиранії. Спартанський гарнізон відступив з Кадмеї. У 379 спартанський цар *Клеомброт* (380-371) спробував продемонструвати силу проти Фів. Проте фіванців підтримали беотійці. Їх союзниками стали Афіни (378). У 378-377 спартанський цар *Агесілай II* (*Ἀγισίλαος*) (399-360) воював проти фіванців поблизу Феспій. У 376 знову з'явився Клеомброт, але він дійшов тільки до Кіферона. Надалі спартанський флот почав грабувати узбережжя Беотії. У 374 афіняни уклали недовготривалий мир зі Спартою. Тим часом Епаміонд об'єднав Беотію, зруйнував Платеї (373), Феспії (372) та Орхомен (364), які підтримували Спарту.

У 371 він почав переговори зі Спартою про мир, але спартанці оголосили Фівам війну. Клеомброт із 24-тисячним військом вирушив із Фокіди через Амбрис, Фісбу і Кревсиду в долину Левктр. Проте він був розгромлений і сам загинув у битві з 6-тисячним військом Епаміонда. Епаміонд вивів Фиви з Афінського морського союзу (371) і зміцнив їх. Він уклав союз із *Ясоном*, царем Фер. Аргосці, елейці й аркадці відпали від Спартанського союзу і заснували Мегалополь. Епаміонд здійснив три походи в Пелопоннес (370, 369, 366), відродив Мессенію як державу (370). Він завоював Сікіон (369). Ходив у Фессалію проти *Александра*, нового царя Фер, де звільнив Пелопіда, раніше захопленого в полон (368). Але в 364 Пелопід загинув. Із новоствореним флотом Епаміонд підкорив Хіос, Родос і Візантій (364). Через два роки він 4-й раз вирушив у Пелопоннес на допомогу союзникам (Аргос, Мессена, Тегея, Мегалополь та ін.). Переміг спартанців у битві при Мантінеї, але сам загинув. Своєю діяльністю підірвав могутність Спарти, зміцнену після перемог, здобутих нею над Персією під керівництвом спартанського царя Агесілая II, котрий почав тепер служити єгипетському фараону XXX династії *Нектанебу II* (359-341).

73. **Піфоклід із Коса** (IV ст.) – музикант. Учитель Агафокла.

74. **Трасіалк із Тасоса** (?) – фізик.

75. **Петрон із Гімери** – автор книги про 183 “космоси”.

76. **Бріант із Кротона**.

77. **Бріант із Тарента**.



78. **Геракліт із Хіоса** – математик, астроном.
79. **Перітіона** – піфагорійка, яка писала твори.
80. **Єврікрат із Лаконіки**.
81. **Енандр із Кротона**.
82. **Клеанф** – історик і філософ-піфагорієць.
83. **Філтія** – дочка кротонця Теофорія.
84. **Хілоніда** – дочка лаконця Хілона.
85. **Клеанор із Лаконіки** – батько Кратесіклеї.
86. **Кратесіклея з Лаконіки** – дочка Клеанора.
87. **Ласфенія з Аркадії**.
88. **Габротел із Тарента** – батько Габротелії.
89. **Габротелія** – дочка Габротела.
90. **Боїд (?)**.
91. **Ністеадуса з Лаконіки**.
92. **Бео з Аргоса** – жінка-піфагорійка.
93. **Бабеліка з Аргоса**.
94. **Автохарід із Лаконіки** – брат Клеехми.
95. **Крітон (Κρίτων) із Ег** – філософ піфагорійської школи. З його творів збереглися фрагменти.
96. **Клеехма** – сестра Автохаріда.
97. **Агафокл** – музикант. Учитель Дамона.
98. **Перілл (Ρέριλλος) із Фурій** – філософ. За провину вигнаний піфагорійцями зі школи. Йому, як померлому, насипали могильний горб і встановили обеліск.
99. **Дамон із Сиракуз** (I трет. IV ст.) – учитель музики Перікла, друг Фінтія. Своїми діями підтвердив вірність дружбі перед тираном Діонісієм I.
100. **Фінтій із Сиракуз** (IV ст.) – друг Дамона. Своїми діями підтвердив вірність дружбі перед тираном Діонісієм I.
101. **Фінтія** – авторка трактатів.
102. **Лептін (Λεπτινής) із Сиракуз** (IV ст.) – філософ, який убив сиракузького тирана *Καλλίππῃ*, вбивцю Діона.
103. **Філонід із Тарента** (IV ст.).
104. **Ламіск із Тарента (Ποσιδωνί?)** (IV ст.) – філософ, який разом із Фотідом був послом Тарента в Сиракузах з метою надання допомоги Платону (360).



105. **Ехіл** – математик.
106. **Калліброт із Кавлонії**.
107. **Полад із Сікіона**.
108. **Хрісіпп (Χρυσίππος) із Корінфа**.
109. **Навсіфой (Ναυσίθοσ) із Тірренії** – піфагорієць, який визволив з полону Евбула.
110. **Неокріт із Афін**.
111. **Бутер із Кізика**.
112. **Архіт (Ἀρχύτας) Старший із Тарента** – акусматик. Залишився у Великій Греції, але не приєднався до шкіл у Метапонті й Регії. За допомогою символів приховував зміст догматів.
113. **Архіт (Ἀρχύτας) Молодший із Тарента (428-355)** – син Мнесагора. Філософ, математик, механік, музикант. Учень Філолая в Метапонті. Учитель і друг Платона (з 389), з яким переписувався і якому допомагав у Таренті й на Сицилії. Умовив Платона втретє відвідати Сиракузи (361-360). Авторитетний політичний діяч. Фактично очолював у Таренті уряд Південної Італії. Всупереч закону через свою популярність 7 разів підряд обирався *стратегом*. Ходив у походи, воював із мессапами. Жодного разу не зазнав на війні поразки. Вважався людиною досконалою в усіх відношеннях, спроможною керувати своїми пристрастями. Загинув під час катастрофи судна поблизу мису Матіна. Доводив безмежність Всесвіту. Збереглися фрагменти його творів.
114. **Лік(он) із Тарента (Ιάσα?)** (кін. IV ст.) – лікар, близький до Архіта. Жив у Таренті.
115. **Фантон із Фліунта (IV ст.)** – учень Євріта і Філолая. Жив у Фліунті.
116. **Ехекрат із Фліунта** (бл. 367) – учень Філолая і Євріта. Жив у Фліунті, куди переселився з Великої Греції через Регій, коли піфагорійців почали переслідувати в Італії. У Локрах у нього навчався Платон.
117. **Ехекратія з Фліунта** – дочка Ехекрата.
118. **Ехекрат із Тарента** – філософ, який розглядав душу як музично-числову гармонію. До нього в Італію приїздив Платон.
119. **Діокл із Фліунта (IV ст.)** – учень Філолая і Євріта. Жив у Фліунті.
120. **Тірсеніда з Сібаріса**.
121. **Полімнест із Фліунта (IV ст.)** – учень Євріта і Філолая. Ревний піфагорієць. Жив у Фліунті.
122. **Гікет із Сиракуз** (поч. IV ст.) – астроном. Можливо, учитель Екфанта. Уперше почав учити про обертання Землі по колу і навколо своєї осі. Жив у Сиракузах.
123. **Екфант із Кротона (Сиракуз?)** (поч. IV ст.) – астроном, послідовник Філолая. Тяжів до атомізму. Вчив про обертання Землі навколо своєї осі. Жив у Сиракузах.
124. **Тімей із Кротона**.



Архіт із Тарента



125. **Тімей із Пароса.**

126. **Прор із Кірени** (поч. IV ст.) – філософ, який жив у Кірені. Коли він збіднів, Кліній приплив до нього і допоміг йому матеріально.

127. **Феодор(ід) із Тарента** – філософ, який діяв у Таренті.

128. **Ксенофіл із Кізика.**

129. **Ксенофіл із Халкіді** (IV ст.) – учень Філолая і Єврита. Навчав музиці перипатетика *Арістоксена*. Жив в Афінах. Помер у 105 років.

130. **Арістоксен (Ἀριστόξενος)** (бл. 365-300) – філософ, який жив в Афінах. 9-й (10-й?) схолярх.

131. **Арістоксен (Ἀριστόξενος) із Тарента** (360-310) – учень Ксерофіла. Написав 450 праць із музики, філософії, історії, педагогіки.

132. **Евбул із Мессани** (IV ст.) – виходець із Сицилії. Багато плавав морями. Повертаючись додому, попав у полон до тирренців і був відвезений ними в Італію. Тирронець-піфагорієць Навсіфой визволив його з полону і відвіз у Мессану.

133. **Андрокід** (IV ст.).

134. **Діодор із Аспенда** (кін. IV – початок III ст.) – учень Ареса в Кротоні. Тяжів до кінізму. Повернувся в Елладу, де поширював піфагорійські ідеї.

135. **Сім із Посідонії** (IV ст.) – теоретик гармоніки. Привласнив собі зроблене Арімнестом відкриття пропорцій. Жив у Посідонії.

136. **Опсім із Регія** (IV ст.) – філософ, який “математично” вчив про богів. Жив у Регії.

137. **Гіппарх** (бл. 380) – філософ, який проповідував учення серед перших зустрічних. Був на Сицилії. За розголошення таємниці вчення вигнаний з піфагорійської громади. Його іменем названий діалог Платона.

138. **Амікл із Афін** (IV ст.) – філософ, який перешкодив Платону спалити твори Демокрита.

139. **Міонід.**

140. **Хонуфід із Геліополя** – єгиптянин. Учень Євдокса з Кніда.

141. **Арістіпп (Ἀριστίππος) із Тарента.**

142. **Гестіей із Тарента.**

143. **Полемарх із Тарента.**

144. **Астей із Тарента.**

145. **Кеній із Тарента.**

146. **Клеон із Тарента.**

147. **Еврімедон (Εὐριμέδων) із Тарента.**

148. **Аркей із Тарента.**

149. **Клінагор із Тарента.**



150. **Зопір із Тарента** (VI ст.) – механік, учень сподвижників Архіта. Допоміг Діонісію I створити бойові машини для його армії й флоту.
151. **Гіппобот** – історик філософії.
152. **Буф із Кротона**.
153. **Неанф Історик** – автор історичних творів та творів, присвячених піфагорійцям.
154. **Евтін із Тарента**.
155. **Дікеарх із Тарента**.
156. **Філонід із Тарента**.
157. **Фронтід із Тарента**.
158. **Лісібій із Тарента**.
159. **Дінократ із Тарента**.
160. **Пактїон із Тарента**.
161. **Акусілад із Тарента**.
162. **Габротел із Тарента**.
163. **Пісіррод із Тарента**.
164. **Пісіррода з Тарента**.
165. **Евфранор**.
166. **Геландр із Тарента**.
167. **Архемах із Тарента**.
168. **Мімномах із Тарента**.
169. **Акмонід із Тарента**.
170. **Дікант із Тарента**.
171. **Карофантід із Тарента**.
172. **Афамант із Посідонії**.
173. **Проксен із Посідонії**.
174. **Краной із Посідонії**.
175. **Фестор із Посідонії**.
176. **Мієс із Посідонії**.
177. **Гіппомедон** – акусматик.
178. **Леонакт із Сїбарїса**.



179. Федон із Посідонії.
180. Гіппомедон із Аргоса.
181. Тімосфен із Аргоса.
182. Евелтон із Аргоса.
183. Трасідам із Аргоса.
184. Крітон із Аргоса.
185. Поліктор із Аргоса.
186. Лептін (Λεπτίνας) із Сиракуз.
187. Піфодор із Кізіка.
188. Гіппосфен із Кізіка.
189. Емпед із Сібаріса.
190. Метоп із Сібаріса.
191. Проксен із Сібаріса.
192. Еванор із Сібаріса.
193. Діокл із Сібаріса.
194. Тімасій із Сібаріса.
195. Птолемея із Сібаріса.
196. Ендій із Сібаріса.
197. Тірсен із Сібаріса.
198. Антен із Карфагена.
199. Годій із Карфагена.
200. Леокріт із Карфагена.
201. Еетій із Пароса.
202. Фенекл із Пароса.
203. Дексіфей із Пароса.
204. Алкімах із Пароса – математик. Виступив проти відміни прадавніх законів, навіть якщо вони не зовсім досконалі.
205. Дінарх (Δείναρχος) із Пароса.
206. Метон із Пароса – піфагорійський філософ.
207. Феодорід із Метапонта.



208. **Метродор** – лікар.
209. **Філодам** із Локр.
210. **Орестад** із Метапонта.
211. **Феокл** із Регія – законодавець.
212. **Феокріт** (Θεόκριτος).
213. **Феетет** із Регія – законодавець.
214. **Полід** із Аргоса.
215. **Спінфар**.
216. **Тімесіанакт** із Пароса.
217. **Евмер** із Пароса.
218. **Гіттій** із Локр.
219. **Евет** із Локр.
220. **Філодам** із Локр.
221. **Евдік** із Локр.
222. **Сфенонід** із Локр.
223. **Сосістрат** (Σωσίστρατος) із Локр.
224. **Евтіной** (Εύθύνοσ) із Локр.
225. **Тімар(ат)** із Локр – законодавець.
226. **Оресандр** із Луканії.
227. **Керамб** із Луканії.
228. **Арістангел** із Кірени.
229. **Меланіпп** із Кірени.
230. **Еврікрат** із Лакедемона.
231. **Арістід** (Ἀριστείδης) із Регія.
232. **Демосфен** із Регія.
233. **Арістократ** (Ἀριστοκράτης) із Регія – законодавець.
234. **Фітій** із Регія – законодавець.
235. **Гелікаон** із Регія – законодавець.
236. **Мнесібул** із Регія.
237. **Гіппархід** із Регія.



- 238. Евтосіон із Регія.
- 239. Евтікл із Регія.
- 240. Калаїд із Регія.
- 241. Селінунтій із Регія.
- 242. Гіппострат із Кротона.
- 243. Дімант із Кротона.
- 244. Егон із Кротона.
- 245. Гемон із Кротона.
- 246. Клеосфен із Кротона.
- 247. Сілл із Кротона – філософ, який заплатив 3 таланти штрафу, лиш би не присягати іменем богів марно.
- 248. Агел із Кротона.
- 249. Епісіл із Кротона.
- 250. Фікіад із Кротона.
- 251. Ерат із Кротона.
- 252. Ітаней із Кротона.
- 253. Родіпп із Кротона.
- 254. Антімедонт із Кротона.
- 255. Агей із Кротона.
- 256. Агіл із Кротона.
- 257. Леофрон із Кротона.
- 258. Анаксагор.
- 259. Гіппосфен із Кротона.
- 260. Клеофрон із Кротона.
- 261. Дамокл із Кротона.
- 262. Дамармен із Метапонта.
- 263. Еней із Метапонта.
- 264. Хілант із Метапонта.
- 265. Мелесій із Метапонта.
- 266. Арістей із Метапонта.



- 267. Евандр із Метапонта.
- 268. Агесідам із Метапонта.
- 269. Ксенокад із Метапонта.
- 270. Ласфеон із Метапонта.
- 271. Евріфем із Метапонта.
- 272. Арістомен із Метапонта.
- 273. Агесарх із Метапонта.
- 274. Алкій із Метапонта.
- 275. Ксенофант із Метапонта.
- 276. Трасей із Метапонта.
- 277. Епіфрон із Метапонта.
- 278. Іріск із Метапонта.
- 279. Мегістій із Метапонта.
- 280. Леокід із Метапонта.
- 281. Фрасімед (Θρασιμήδης) із Метапонта.
- 282. Евфем із Метапонта.
- 283. Прокл із Метапонта.
- 284. Антімен із Метапонта.
- 285. Дамотаг із Метапонта.
- 286. Піррон із Метапонта.
- 287. Рексібій із Метапонта.
- 288. Алопек із Метапонта.
- 289. Астіл із Метапонта.
- 290. Дакід із Метапонта.
- 291. Аліох із Метапонта.
- 292. Лакрат із Метапонта.
- 293. Глікін із Метапонта.
- 294. Лакріт із Метапонта.
- 295. Демон із Сікіона.
- 296. Стратій із Сікіона.



297. Сосфен із Сікіона.
298. Пісікрат із Тарента.
299. Клеарат із Тарента.
300. Леонтей із Тарента.
301. Фрініх із Тарента.
302. Сміхій (Φρύνιχος) із Тарента.
303. Арістоклід із Тарента.
304. Діодор із Кротона (?).
305. Лісіад із Катанії.
306. Лакон із Самоса.
307. Архіпп із Самоса.
308. Гелорід із Самоса.
309. Гелоріпп із Самоса.
310. Дікон із Кавлонії.
311. Наст із Кавлонії.
312. Дрімон із Кавлонії.
313. Ксент із Кавлонії.
314. Фалей із Халкедона (?).
315. Мільтіад із Карфагена.
316. Маліон із Дардана.
317. Лірамн із Понта.
318. Парон.
319. Теетет – законодавець регійців.
320. **Неарх із Тарента** (III ст. до н.е.) – грецький філософ-піфагорієць. Після відвоювання римлянами Тарента здружився з Катонем Старшим і був його вчителем філософії.
321. **Марк Порцій Катон Старший Цензор** (234-149) – римський політичний діяч. Народився в Ту-скулі. Воював із Ганнібалом (217). Брав участь у боях під командуванням Фабія Максима (214) і під Тарентом (209). Друг Неарха, в якого навчався філософії. Замолоду займався сільським господарством у маєтку батька в Сабіні. Ритор. Рано виступав у Римі з промовами захисту за звинувачених. Ходив у званні квестора зі Сціпіоном у Сицилію. Учасник походу Сціпіона в Африку (202). Був претором у Сардинії (198). Консул (195). У виділеній йому провінції Іспанії боровся проти неспокійних жителів.



Після закінчення строку намісництва повернувся в Рим. У 193 воював проти Сирії. Прибув у Рим при отриманні звістки про перемогу римлян при Фермопілах. Продовжував займатися судовими справами, був діяльним членом сенату, хоча сенаторів не любив. У 184 разом із Валерієм Флакком обраний цензором. Суворо діяв проти сенаторів, рішуче виступав проти лихварства й розкоші, особливо жіночої, захищав державні інтереси проти окремих осіб. Умів подолати будь-який спротив. Красномовний. Простий у побуті, суворий до себе й до членів своєї сім'ї. Часто був різким, непослідовним (особливо в питаннях розширення влади римлян). Кожен свій виступ закінчував висловом: "Утім, я вважаю, що Карфаген повинен бути зруйнований". Такі його дії зустрічали опір навіть з боку Сціпіона молодшого.

Консерватор до кінця життя виступав, хоча і марно, проти нових ідей і нових порядків. Обурювався з приводу прибуття в Рим афінського посольства на чолі з грецьким філософом Карнеадом (156). Займався літературною діяльністю. Написав твори "Origines" у 7 кн. (літопис від заснування Рима) і "De re rustica" (зберігся), твір про землеробство. Його юридичні й дидактичні твори, написані для сина, втрачені. Від промов Катона збереглися фрагменти.



Марк Порцій Катон Старший

1.3.4. Неопіфагореїзм

322. **Публій Нігідій Фігул** (бл. 98 – 45/44 до н.е.) – римлянин. Освічений. Математик, астроном, маг. Після 200-300-річної перерви відновив піфагореїзм. Тяжів до стоїцизму. Зять Сотіона, прибічник Секстіїв. У 58 претор, потім – сенатор. Як посол здружився в Ефесі з Ціцероном. У битві при Фарсалі (48) підтримував *Гнея Помпея*, колишнього консула й суперника Г.Ю. Цезаря. Помер у засланні.

323. **Анаксілай із Лариси** – піфагореєць і математик. У 28 до н.е. висланий імператором *Октавіаном Августом* (30 до н.е. – 14 н.е.) з Італії за чаклунство.

324. **Публій Ватиній (Vatinius)** (I ст. до н.е.) – римлянин. Онук Публія Ватинія. Жив у Римі. Під час квесторства (73) вчинив багато несправедливостей. Прибічник і родич Г.Ю. Цезаря по жінці. У 58 разом з Цезарем вирушив у Галлію. Після повернення назад був притягнутий до відповідальності за зловживання владою, але за допомогою Клодія тиснув на суддів. На процесі Секстія виступив проти Ціцерона, за що той виголосив проти нього промову. За допомогою підкупу досяг преторства (55). Примирився з Ціцероном, який захищав його від звинувачень у 54. Намісник Іспанії, де чинив несправедливостей. Народний трибун (50). У громадянській війні підтримав Г.Ю. Цезаря. Успішно воював з помпеянцями в 47. Проконсул Іллірії (45), яку після смерті Г.Ю. Цезаря віддав Бруту.

325. **Александр Полігістор із Мілета** (нар. 105 до н.е.) – іудей. Приписувані йому твори неавтентичні.

326. **Аполлоній із Тіани** (бл. 1-98) – філософ, маг і чудотворець. Народився в Каппадокії. Тяжів до монотеїзму, платонізму й стоїцизму. Поєднав піфагореїзм, платонізм і східні вчення. Вів строго аскетичний спосіб життя. Відтворював у житті й творчості образ Піфагора. Спочатку жив переважно в храмі Асклепія в Айгах. Потім роздав отримане від батька майно і мандрував по Азії (до Індії), по Європі (зокрема, обійшов усю Грецію), по Африці (Нубії), прибув до Риму. Через заборону жити там філософам притягнувся до суду за часів імператора *Нерона* (54-68). Вирушив в Іспанію. В Єгипті передбачив прихід до влади імператора *Веспасіана* (69-79). Повернувся в Рим. У 96 мав "видіння". Надзвичайно популярний в язичницькому світі. Помер у глибокій старості в Ефесі. Йому приписували низку творів і збірку з 85 листів. Життєпис Аполлонія (в 8 кн.) уклав у III ст. Філосторгій. Євсевій Памфіл виступав проти порівняння Аполлонія з Ісусом Христом.



Аполлоній із Тіани. Конторніат



327. **Модерат із Гадеса** (I ст. н.е.) – філософ, який схилявся до платонізму.

328. **Нікомах із Гераци** (147 – II пол. II ст.) – іудей. Походив із римської Аравії. Математик. Його твори коментував Ямвліх. Збереглися “Арифметика” (у 2 кн.) і “Керівництво по гармонії” Нікомаха (у 2 кн.).

329. **Нуменій із Апамеї** (бл. 160) – іудей. Жив в Александрії. Тяжів до платонізму. Предтеча неоплатонізму. Мав свою школу. Вплинув на Плотіна. Фрагменти його творів зберіг Євсевій.

330. **Кроній** (II ст.) – друг Нуменія. Тяжів до неопіфагореїзму.

331. **Секунд** (II ст.) – римський філософ. Знайомий імператора *Адріана* (117-138), можливо, вчитель імператора Марка Аврелія (161-180).

332. **Секст** (II ст.) – римський філософ. Автор “Флорилегій”.

1.4. Елеїська школа

1. **Ксенофан із Колофона** (бл. 570 – після 478) – син Дексія. Учень Анаксимандра, Піфагора і Ботака з Афін. Народився в Колофоні. Після підкорення іонійських міст персом *Гарпалом* (546/540?) став мандрівним поетом-аедом (рапсодом). Протягом 67 років вів жебрацький спосіб життя, мандрував по Греції, Сицилії (жив у Занклі й Катані), Південній Італії. Викуплений з рабства Парменіском і Орестадом. На старості поселився в Елеї (спочатку – Гіела, лат. – Велія), у заснуванні якої він брав участь. Автор 2 поем (одна – “Про природу”, друга – “Насмішквата поема” – на історичну тематику). Критикував релігію Гомера. Поширював ідею єдиного Бога. Схоларх.



Парменід

2. **Парменід із Елеї** (бл. 540 – після 470) – поет і законодавець. Син Пірета. Походив із знатного й багатого роду. Учень Ксенофана і піфагорійця Амінія. Слухав Анаксимандра. Розробив закони для Елеї. Разом із Зеноном відвідав Афіни, де познайомився і здружився з Сократом. Автор філософської поеми “Про природу” (збереглося $\frac{9}{10}$ від першої частини і $\frac{1}{10}$ – від другої). Вчив про тотожність мислення й буття. Вважав Землю круглою. Тяжів до піфагореїзму. Його іменем названий один із діалогів Платона.

3. **Гермоген** (V ст.) – учень Парменіда, вчитель Платона.

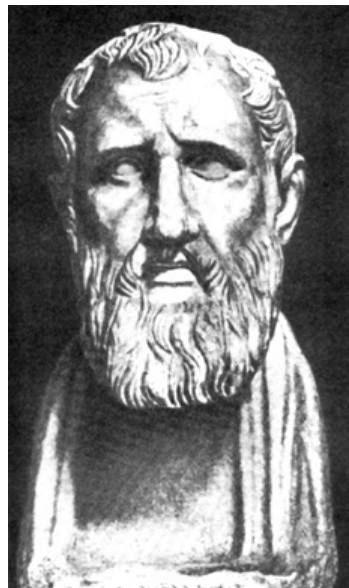
4. **Зенон із Елеї** (515/500 – бл. 430) – син Телевтагора. Жив в Елеї. Разом із Емпедоклом слухав лекції Парменіда, яким був усиновлений. Став його учнем. Разом із Парменідом відвідав Афіни, де бачився з Сократом. Був

творцем “діалектики” як мистецтва суперечки. Автор 45 апорій (ἀπορίαι), з яких дійшли 9 (“Стріла”, “Ахіллес”, “Стадій”, “Діхотомія”, “Просяне зерно”, 2 апорії проти множинності речей, 2 апорії проти чуттєвого сприйняття – “Купа” й “Лисий”). Тяжів до піфагореїзму. За деякими даними, страчений після невдалого замаху на тирана Елеї *Неарха* (Діомедона).

5. **Піфодор із Афін** (V ст.) – учень Зенона.

6. **Мелісс із Самоса** (510-440) – син Метагена. Філософ і державний діяч на Самосі. Учень Емпедокла і Парменіда. Слухав ефесця Геракліта. Тяжів до піфагореїзму. Намагався довести, що безмежна множина предметів є єдиним цілим. Як наварх розгромив флот афінян, очолюваний Периклом (441). Проте після 9-місячної облоги Перікл захопив Самос. Подальша доля Мелісса невідома. Автор єдиного твору “Про природу” (збереглися фрагменти).

7. **Менекрат** – філософ і географ. Навчався в Ксенократа.

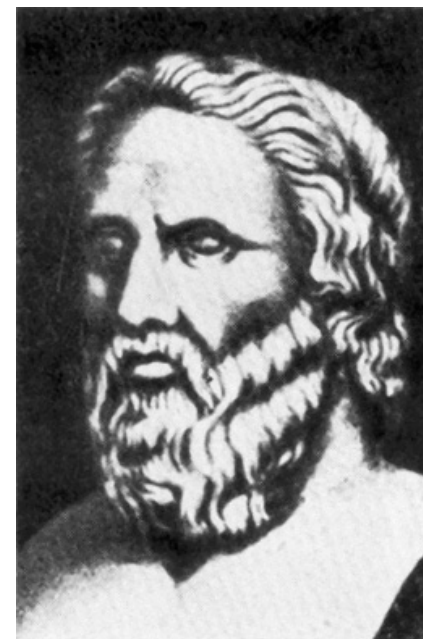


Зенон із Елеї. Неаполь



1.5. Ефеська школа

1. **Геракліт “Темний” із Ефеса** (бл. 544-483) – діалектик, “філософ, що плакав”. Син Блосона з аристократичного жрецько-царського роду *Андроклідів* (нащадок легендарного засновника Ефесу Андрокла), який мешкав в Ефесі (одному з 12 іонійських міст). Поступився *брату* владою архонта-басилевса (царя). Після вигнання друга Гермодора усамітнився й поселився в халупі в горах. Відхилив прохання громадян взяти участь в управлінні державою. Відмовився від запрошення перського царя Дарія I відвідати його і познайомити монарха з грецькою філософією. Вважав, що не можна двічі увійти в одну й ту ж річку. Першим вжив слово “Космос” (κοσμος). Початком сутого вважав вогонь. Помер від водянки. Автор твору “Про природу” (збереглося близько 190 фрагментів).



Геракліт. Геракліон

2. **Скіфін** (IV ст.) – ямбічний поет, який віршами викладав учення Геракліта.

3. **Павсаній “Гераклітівець”** – коментатор учення Геракліта.

4. **Діонісій** – коментатор учення Геракліта.

5. **Діодот** – граматик, який тлумачив учення Геракліта.

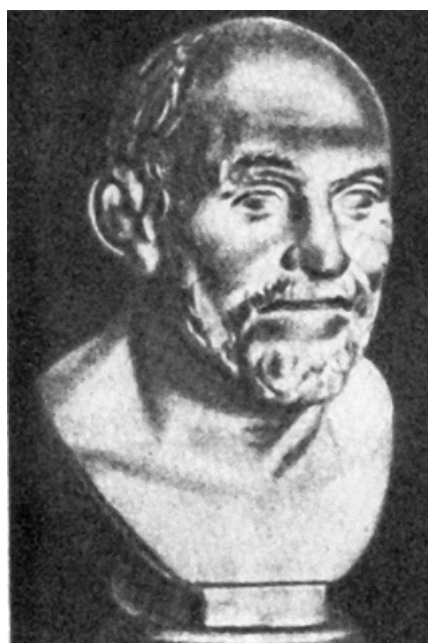
6. **Нікомед** – філософ, який тлумачив учення Геракліта.

7. **Кратіл (Κρατύλος) із Афін** (кін. V-IV ст.) – учень Геракліта й Протагора. Сучасник елеата Гермогена. Вчитель Платона, довів діалектику до софістики. Вважав, що в одну й ту ж річку навіть один раз не можна ввійти. Сперечався з елеатами. Згодом нічого ні про що не говорив, а тільки показував на речі пальцем. Його іменем Платон назвав один зі своїх діалогів.

8. **Антисфен із Ефеса (?)** (IV ст.).

1.6. Школа атомістів

1. **Левкіпп із Абдер (Елеї? Мелоса? Мілета?)** (бл. 500-440) – учень Парменіда й Зенона. Учитель Демокрита. Засновник учення про атоми. Схоларх.



Демокріт

2. **Демокріт (Δημόκριτος) із Абдер** (470-360) – фізик, математик, мистецтвознавець, “філософ, що сміявся”. Походив із багаті сім’ї, але жив бідно. Любив усамітнюватись. Учень Левкіппа. Навчався в піфагорійця Арімпеста і магів, яких у 480 залишив в Абдерах перський цар *Ксеркс* (486-464), що гостював у батька Демокріта. Після смерті батька витратив багатство на подорожі. Слухав елеатів. Відвідав Єгипет, де 5 років спілкувався з жерцями. Зустрічався з халдеями у Вавилоні. Побував в Ірані, Аравії, Йємені, Ефіопії. В Індії проводив бесіди з гімнософістами. Приїжджав до Афін, де слухав Філолая і Сократа, знав Анаксагора. Близько 420 повернувся в Абдери. Відмовився від громадської діяльності й заснував школу. Друг лікаря Гіппократа з Коса. Автор 70 праць (збереглися фрагменти), які писав удень і вночі, закриваючись від усіх в одному зі склепів за міськими воротами. Осліпнув, спостерігаючи за Сонцем. Помер у глибокій старості. Розвивав учення про атоми. Схоларх.

3. **Діагор із Мілоса** (бл. 420) – учень Демокріта. Ліричний поет.



Анаксарх із Абдер. *Конторніат*

4. **Біон із Абдер** (V-IV ст.) – філософ і математик. Учень Демокріта. Першим прийшов до думки про 6-місячну тривалість дня і ночі за полярним колом.

5. **Несс із Хіоса** (V-IV ст.) – мовознавець. Учень Демокріта, вчитель Метродора.

6. **Метродор із Хіоса** (IV ст.) – учень Демокріта. Вчитель абдерців Анаксарха й Гіппократа. Тяжів до скептицизму. Про його вчення нічого не відомо.

7. **Діоген із Смірни (Кірени?)** (IV ст.) – учень Метродора, вчитель Анаксарха.

8. **Анаксарх “Щасливчик” із Абдер** (бл. 320) – учень Демокріта. Учасник перського походу македонського царя Александра Великого (336-323). За образу правителя стовчений у ступі *Нікокреонт*ом, тираном Саламіна на Кіпрі (332-310).

9. **Навсіфан (Ναυσιφάνης, Проксіфан, Навкід) із Теоса** (IV ст.) – учень Піррона і скептиків, учитель Епікура. Про його вчення й твори нічого не відомо. Схоларх.

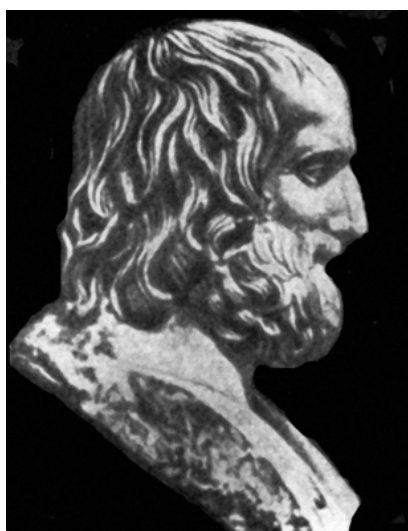
1.7. Аттична школа

1. **Гермотім** – іонійський філософ. Учитель Анаксагора

– **Анаксагор із Клазомен** (бл. 500-428) – виходець із Лідії. Син Гегесібула. Учень Гермотіма з Клазомен і, можливо, Анаксімена. Сучасник Емпедокла, Парменіда, Зенона, Демокріта. Учитель Геродота, Софокла, Євріпіда, Фукідіда. Ніколи не сміявся і не посміхався. Рано відмовився від громадських справ і присвятив себе науці. Близько 470 передбачив падіння метеорита в Херсонесі (Фракія). Довго мандрував. На запрошення жінки Перікла Аспасії з Мілета першим із філософів прибув з Малої Азії в Афіни, щоб професійно викладати там філософію (бл. 456). Зблизився з Періклом. Розсікав у тварин мозок, завдяки чому виявив бокові шлуночки мозку. У 431 звинувачений судом у безбожництві і кинутий до в'язниці, де прагнув зобразити квадратуру кола. Врятований своїм учнем Періклом, він переселився в Лампсак, де заснував свою школу. Автор єдиного твору “Про природу” (збереглися фрагменти). Першим увів духовне начало сутого (Нус). Помер у Лампсаку. Схоларх (*див. Каталог 1.1.22*).



Анаксагор



Євріпід. *Неаполь*

2. **Євріпід (Εὐριπίδης) із Афін** (480-406) – 1 із 3 видатних класичних трагіків, “філософ на сцені”. Походив із знатної афінської сім'ї. Син дрібного торговця (шинкаря) Мнесарха і Клейто, яка торгувала овочами. Народився в день Саламінської битви на Саламіні, де його батьки мали землю і куди вони втекли від персів. Займався гімнастикою. Ще хлопчиком виграв приз на Панафенях. На Фаргеліях розносив вино святковим танцюристам. Навчався в Сократа, софістів Продіка і Протагора, а також Анаксагора, з яким зблизився в Афінах і який вплинув на світорозуміння цього автора трагедій. Перебував під впливом софістів. Захоплювався живописом. Мало спілкувався з людьми, ненавидів жінок. Проте спочатку був жонатий на дочці Мнесілоха, Хойріні (Хойрілі), від якої мав 3 синів (купець Мнесархид, актор Мнесілох і постановник батькових трагедій Євріпід). Коли перша жінка зрадила йому, він розлучився з нею й оженився на Мелітоні, яка теж покинула його. Мав велику бібліотеку. 4 рази отримував перемоги за свої



п'єси. Його знали і в Сицилії. З 408, через насмішки кініків, перебрався в Магнезію. Потім поселився в Пеллі, де 2 останні роки був радником царя *Архелая* (413-399). Спілкувався з трагіком Агафоном, комедіографом Тімотеєм і художником Зевксіппом (*Ζεύξιππος*). Розірваний собаками поблизу Амфіполя, коли повертався з побачення з ключницею царя. З 92 його драм (у тому числі 8 сатирівських) збереглося 17 трагедій ("Алkestіда", "Медея", "Гекуба", "Благальниці", "Іпполіт", "Геракліди", Андромаха, "Троянки", "Єлена", "Іфігенія в Тавриді", "Фінікіянки", "Орест", "Геракл", "Електра", "Іон", "Вакханка", "Іфігенія в Авліді") і 1 сатирівська драма ("Кіклоп"). Дійшла трагедія "Рес", але її приналежність Євріпіді викликала сумніви вже в добу Античності. Відомі назви ще близько 62 його трагедій.

3. Перікл із Афін (бл. 495-429) – знаменитий політичний діяч, реформатор. Син Ксантіппа, переможця персів у морській битві при мисі Мікале (479). З боку матері Агарісти належав до роду Алкмонідів. Блискуче освічений філософ. Учень елейця Зенона, музиканта Дамона (сина Дамоніда) і Анаксагора. У 469, коли колишній архонт *Фемістокл* був у вигнанні, а стратег *Арістід* відійшов від справ, Перікл звернувся до державної діяльності. Звинуватив Кімона в тому, що він при завоюванні Фасоса був підкуплений македонським царем. У 461 повернув війська, відправлені стратегом *Кімоном* на допомогу спартанцям проти мессенців. У 459 Кімон був вигнаний шляхом остракізму. Невдовзі за пропозицією Ефіальта була подолана могутність консервативного Ареопагу. З цього часу Перікл фактично правив державою. Повернувся в Афіни й Кімон, але він займався зовнішньополітичними питаннями. Згодом вождем аристократів став Фулідід (не історик), але він був вигнаний у 443. Перікл хотів добитися гегемонії в Греції Афін, їх посилення на морі. Виступив проти походу греків до Єгипту. Після розриву зі спартанцями Перікл уклав союз Афін із Аргосом і Фессалією, підкорив Егіну, залучив до союзу Мегару.



Фемістокл



Перікл. Берлін

У 457 спалахнула війна афінян зі спартанцями. Полководець останніх Нікомед вирушив проти фокідців, котрі вторглися в Дориду. Афіняни перекрили спартанцям шлях, але через зраду були розгромлені в битві під Танагрою, де брав участь і Перікл. До Афін приєдналися Беотія, Локрида і Фотида. Перікл здійснив успішні походи в Коринфську затоку проти Акарнанії (454), в Сікіон. У 451 при посередництві Кімона було досягнуте 5-річне перемир'я зі Спартою. У Беотії піднялися олігархи і при Короней розгромили афінянина Талміда. Після цього Фокіда, Локрида, Мегара й Евбея відпали від афінян. Спартанці вторглися в Аттику. За допомогою підкупу Перікл віддав із Аттики Плейстонакта і Клеандріда, підкорив Евбею. За миром 445 Афіни відмовилися від завоювань у Пелопоннесі, виключили з союзу Мегару, Беотію, Локриду і Фокіду. Всі міста (крім Хіоса, Лесбоса, Самоса) були роззброєні, союзна казна на пропозицію самосців перенесена в Афіни. Перікл сприяв військовому й культурному піднесенню Афін. Очолював просвітницький гурток, перебував під впливом софістів. Закінчив будівництво розпочатих Кімоном Довгих стін, додавши третю стіну. Збудував Одеон і Парфенон (між 445/437), Пропілеї (між 437/431), де працювали Фідій та інші художники. Прикрасив Акрополь статуями. Розлучився з першою жінкою, від якої мав синів Ксантіппа (*Ξάνθιππος*) і Перікла, і оженився на розумній мілетянці Аспасії.

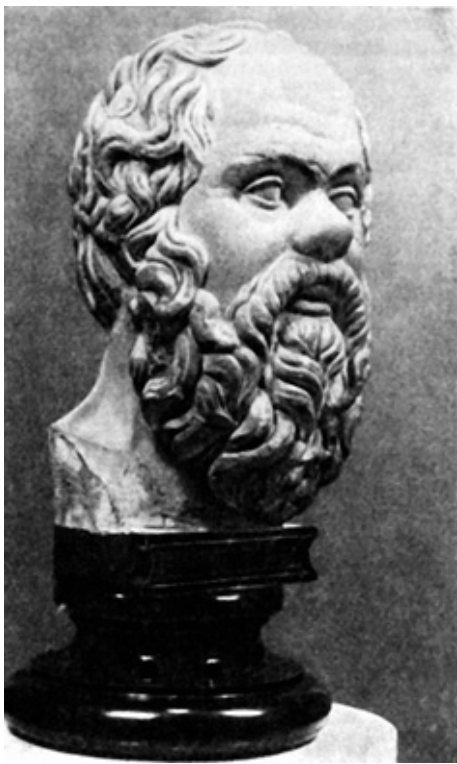
Стратег Афін (444-429, крім 430). Не був 1-м архонтом, але фактично правив без суперників. За допомогою друзів Ефіальта, Харіна й Меніппа зміцнив в Афінах демократію. Провів Понтійську експедицію (444/437). Підкорив Наксос, Евбею, Егіну, Самос (440). Переміг самоський флот поблизу



о. Трагії і після 9-місячної облоги взяв Самос. Відіслав майже 5 000 клерухів на Евбею, Наксос, Андрос, у Фракію і в Херсонес. Направив колоністів у Фурії (443) і в Амфіполь (437). Намагався відстрочити війну зі Спартою. Але після інциденту за Епідамн рекомендував землякам прийняти війну. У 433-432 ворожа партія напала на близьких до нього людей – Анаксагора, Фідія, Аспасію, яку йому ледве вдалося захистити. Мудро правив у перші роки Пелопоннеської війни (431-404). Коли війна й чума посилили страждання народу, суперники Перікла (Клеон, Сіммії, Лакратід) після невдалого нападу афінян на Епідавр (430) розкритикували його. Перікл змушений був заплатити штраф. Але невдовзі він відновив довіря народу. Після смерті законного сина йому було дозволено прийняти у свій дім і фратрію Перікла молодшого. Помер від лихорадки під час чуми.

4. **Архелай “Фізик” із Афін (Мілета?)** (V ст.) – син Аполлодора. Учень Анаксагора, вчитель Сократа. З 450 жив в Афінах.

5. **Метродор із Лампсака** – друг Анаксагора.



Сократ. Рим. Національний музей

6. **Сократ із Алопеки** (469-399) – геніальний аттичний мислитель. Син скульптора Софроніска і Фенарети. Жив в Афінах. Аристократ, але жив бідно. Спочатку був скульптором. Навчався в гераклітівця Кратіла і елейця Гермогена. Своєю вчителькою в теорії кохання називав Діотіму з Мантінеї, а вчителькою у вмінні тримати промову – Аспасію (жінку Перікла). На вигляд був потворний: невисокого зросту, приосадкуватий, з висячим животом, мав коротку шию, велику лису голову, величезний випуклий лоб, приплюснутий і задертий ніс із широкими ніздрями, товсті губи, одутле обличчя, поглядав спідлоба. Все його майно оцінювалося в 5 мін ($1/2$ вартості коня). Носив старий хітон, часто ходив босим (навіть по льоду). Виступав проти космополітизму. У 430 брав участь у поході на Потідею, у 424 – в битві при Делії, де він урятував від смерті Ксенофонта.

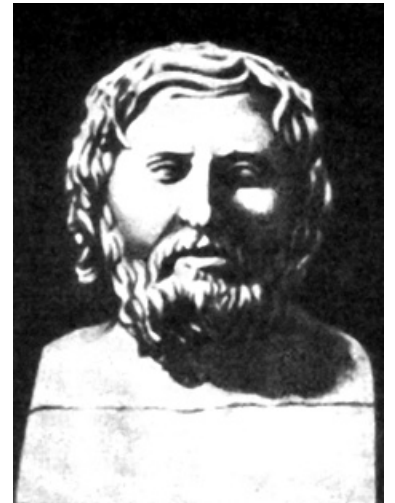
Близько 424 очолив школу. У 422 брав участь у поході на Амфіполь. На війні вів себе мужньо і гідно. У 406 у “Раді П’ятисот” (членом якої він був як прітан – судовий засідател) голосував за виправдання на суді 6 афінських стратегів, які через бурю не змогли поховати загиблих у битві при Аргінуських островах; решта 4 стратеги відмовилися повернутися додому. У 404 теж був прітаном. Боровся проти тиранії “Тридцяти”. Відмовився брати участь у страті Леонта з Саламіна. Обидва

його шлюби (з Мірто і Ксантіппою) були невдалими. Мав 3 синів (Лампрока, Софронікса, Менексена). Нічого не писав. Боровся з софістами. Не брав грошей за навчання (як софісти). Серед його учнів – 10 засновників шкіл. Завжди перемагав у суперечках, за що й потерпав. У 424 його критикував комедіограф Арістофан (‘Αριστοφάνης) (446-385), ненавиділи софісти й псевдодемократи. Поет Мелет, державний працівник Аніт і оратор Лікон несправедливо звинуватили його у зреченні державної релігії, введенні нових богів, схильності юнацтва до непослуху батькам і державним законам. Виступив на суді з критикою суддів. Сократ – перший філософ, якого засудили до страти. Відмовився тікати з в’язниці. Сам випив отруту. Став символом терпимості, твердості духу, виносливості, мужності, скромності, простоти, щирості. Платон присвятив йому “Апологію”. Сократ представлений у низці інших діалогів Платона. Схоларх.

7. **Ксенофонт із Афін** (бл. 440 – після 355) – стратег. Син Грілла (Γρύλλος) з дема Єрхейського в Егейській філі. Відданий учень і друг Сократа. Брав участь у битві при Делії (424). Після Пелопоннеської війни на запрошення друга Проксена поїхав у Сарди до сина Дарія II, малоазійського сатрапа *Кіра Молодшого* (408/407-401). Як рядовий, був учасником знаменитого походу 10 тисяч греків із Кіром Молодшим проти *Артаксеркса II Мнемона* (404-359) у Вавилонію. Після битви при Кунаксі Ксенофонт – один із 4 керівників греків під час їхнього повернення через Понт (401). Довів військо до Візантія і схилив його на службу фракійському царю *Севфу II* (бл. 408-387, 385-383), який готувався до нової війни за батьківську

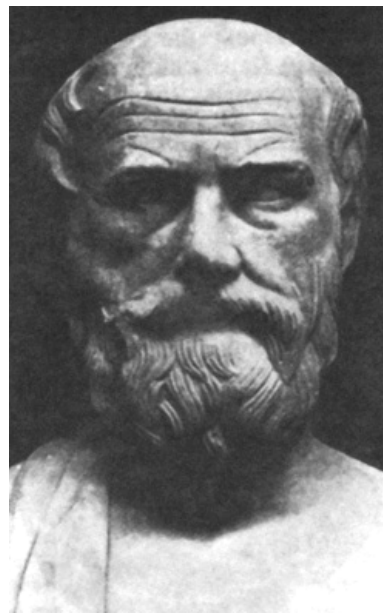


спадщину. Опісля діяв на боці Спарти. За участь у поході Кіра і передачу війська спартанцям він був оголошений в Афінах зрадником і вигнанцем. Коли спартанці послали свого полководця Фімбронна проти перських сатрапів *Тиссаферна* (Τισσαφέρνης) (до 413-395) і *Фарнабаза* (до 413 – після 393), Ксенофонт вирушив до Пергаму і з'єднався зі спартанцями. Служив у війську, яким після Фімбронна командував Деркіллід. Потім брав участь у поході в Малу Азію з військом спартанського царя *Агесілая II* (399-360), з яким здружився і який йому покровительствував. Разом із Агесілаєм у 394 повернувся в Грецію. Брав участь у битві при Короней проти фіванців і афінян. Отримав у подарунок від спартанців маєток у Скіллунті, недалеко від Олімпії, на землях, віднятих в елейців. Тут він господарював і писав твори. У 370 перебрався з маєтку в Скіллунті, звідки його вигнали елейці, до Коринфа. Коли афіняни з'єдналися зі спартанцями проти Фів і уклали союз зі Спартою, Ксенофонт послав своїх синів Діодора і Грілла в рядах допоміжного афінського війська воювати на боці спартанців. У битві при Мантіней (362) Грілл загинув. Після цього афіняни зняли з Ксенофонта опалу. Помер у Коринфі. Збереглося більше 10 його творів, зокрема декілька філософських. Продовжувач історії Фукідида.



Ксенофонт. *Александрія*

8. **Лісід із Афін** (IV ст.) – учень Сократа. Його іменем Платон назвав один зі своїх діалогів.



Лісій. *Рим. Капітолійський музей*

9. **Лісій (Λυσιᾶς) із Афін** (бл. 459-379) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів (поряд з Антіфоном, Андокідом, Ісократом, Ісеєм, Лікургом, Демосфеном, Гіперідом, Дінархом, Есхіном). Походив із заможної сім'ї. Син Кефала з Сиракуз. Його батько був прибічником Перікла і заслужив похвалу Платона. Лісій народився в Афінах. У 447 Кефал на запрошення Перікла поселився як метек в Афінах. Своїм сином Полемарху, Лісію і Евфідему він дав прекрасну освіту. Лісій як метек не був афінським громадянином. Разом зі своїм старшим братом, не досягши 16-річного віку, вирушив у Фурії, де прожив 18 років. Там він обіймав різні державні посади й завдяки своєму багатству заслужив великої поваги. Учень ритора Тізія з Сиракуз. Схилявся до софістики. Після поразки афінян у Сицилії Лісій разом із братом Полемархом і 300 прибічників повернувся в Афіни. Мав збройну майстерню. Невдовзі демократія в Афінах була скинута, а олігархічне правління "Чотирьохсот" виявилось нетривалим. За правління уряду "Тридцяти" тиранів (404-403 протягом 8 місяців) він разом зі старшим братом Полемархом попав у біду, їх майно конфіскували. Брат змушений був без суду випити отруту. Лісій утік до Мегар і повернувся лише після падіння тиранів, чому він сприяв, і амністії. Відкрив школу риторів. Через формальність пропозиція Фрасібула про надання Лісію правогромадянства не набула сили. Лише одну звинувачувальну промову Лісій пізніше виголосив сам – проти Ератосфена, одного з "Тридцяти," як винуватця смерті брата. Добре влаштував своє життя. Був популярний як логограф. Йому приписували 425 промов (дійшли 34), з яких тільки 233 вважалися автентичними. Серед них – захисна промова для Сократа, від якої той відмовився. У діалозі Платона "Держава" діючою особою є батько Лісія, Кефал, а присутні сам Лісій і його брати Полемарх і Евфідем.

10. **Полемарх із Афін** – старший брат Лісія. За правління "Тридцяти" тиранів засуджений до страти – мав випити отруту, хоча йому не було винесене попереднє звинувачення. Персонаж діалогу Платона "Держава".

11. **Ісей із Халкіді** (бл. 420 – 350) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Народився в Халкіді (о. Евбея), але був афінським громадянином. Учень Лісія й Ісократа. Не брав участі в політичних діях. Учитель Демосфена. Мав розвинуте почуття гумору. Перша його промова написана в 391, остання – в 355. Із його 64 промов (збереглися 11) 14 вважалися неавтентичними. Створював промови переважно на заповіді, які стосувалися переважно позовів з приводу спадщини.

12. **Феодот** – один із учнів Сократа.



13. **Евтідем (Εὐθύδημος)** – син Кефала, брат Лісія. Його згадував Платон.
14. **Евтідем (Εὐθύδημος)** – син Діокла. Улюблений учень Сократа.
15. **Симон із Афін** (IV ст.).
16. **Главкон із Афін** (IV ст.) – молодший брат Платона, учень Сократа. Персонаж діалогу Платона “Держава”.
17. **Адідант із Афін** – брат Платона, учень Сократа. Персонаж діалогу Платона “Держава”.
18. **Кебет із Фів** (IV ст.) – учень Філолая, учень і свідок смерті Сократа. Тяжів до піфагореїзму. Автор 3 філософських діалогів.
19. **Теетет із Афін** (410-368) – син Евфорія з Сунія. Астроном і математик. Учень кіренця Феодора і Сократа, слухав Платона. Був хоробрим на війні. Щедрий, хоча опікуни позбавили його значної частини майна. Займався проблемою ірраціональних чисел. Його іменем названий діалог Платона. Згадується також у діалозі Платона “Софіст”.
20. **Сімій (Σίμῖος) із Фів (Сиракуз?)** (IV ст.) – поет. Учень і зять мегарця Стільпона, учень Філолая, учень і свідок смерті Сократа. Тяжів до піфагореїзму. Його згадував Платон. Деякий час був у Єгипті. Автор 23 діалогів.
21. **Ераст із Скепсиса** (V-IV ст.).
22. **Херэфон** – друг і послідовник Сократа. Демократ. Вигнаний олігархами з Афін. Був у Дельфах. Автор трагедії “Геракліди”.
23. **Хармід із Афін** (бл. 440-403) – дядько Платона, рідний брат його матері Періктіони. Політик. Під час тиранії “Тридцяти” разом із братом і однодумцем Критієм загинув у битві проти демократів на р. Кефіс. Його іменем названий діалог Платона.



Алківіад

24. **Алківіад із Афін** (бл. 450-404) – грецький політичний діяч і полководець. Походив із аристократичної сім’ї. Син Клінія. Його опікуном і вихованцем став Перікл. Учень Сократа. Пізніше відійшов від учителя, слухав софістів. Розумний, вродливий, багатий. Жонатий на Гіппареті, дочці афінського багача Гіппоніка і сестрі Галлія. Вів розпусний спосіб життя. Жінка хотіла розлучитися з ним, але він не дав згоди. Рано почав займатися політикою. За поглядами радикальний демократ, проте був легковажним. Мав значний вплив на афінські справи, залучав на свій бік народ. Часто міняв політичну орієнтацію. Під час Пелопоннеської війни (431-404) брав участь у військових діях проти Потідеї (432-430), де його врятував Сократ, і в битві при Делії (424), де він врятував Сократа. З 424 брав участь майже в усіх подіях Пелопоннеської війни. З 421 *стратег*. Після Нікієвого миру (421), яким він був незадоволений, створив у 420 антиспартанську коаліцію (Афіни, Аргос, Мантінея, Еліда). У 418 аргівяни мали укласти мир зі Спартою, але в 416 знову вступили в союз із Афінами і за порадою Алківіада укріпили своє місто, особливо з моря. Спартанці зруйнували стіни Аргоса, проте невдовзі з’явився з флотом Алківіад і вигнав декілька сот аргівян, які трималися союзу зі Спартою.

Коли місто Егеста звернулося до афінян за допомогою в боротьбі з Сиракузами, Алківіад разом із стратегами *Нікієм* і *Ламахом* очолив у 415 похід афінян на Сиракузи. Доплив до Сицилії. Звинувачений в оскверненні статуй Гермеса і відкликаний на суд. У Фуріях залишив корабель і втік у Спарту. Афіняни засудили його і конфіскували майно. Він почав шкодити рідному місту. Порадив спартанцям укріпити Декелею на кордоні Аттики і направити в Сицилію військо під командуванням Гіліппа. Підкорився суворому спартанському способу життя. Переконав спартанців спорядити в Іонію флот і сам



відплив із 5 кораблями, щоб укласти союз Спарти з перським сатрапом Тіссаферном. Спонукав іонян відійти від Афін. Але спартанський цар і полководець *Агіс II* (427-399) із заздрістю дивився на зростаючий вплив Алківіада. Після невдачі спартанського флоту Алківіад був запідозрений у зраді. Втік до Тіссаферна (412).

Проводив переговори з олігархічним керівництвом афінського флоту на Самосі (411). Оскільки ж афінські олігархи не хотіли повернення Алківіада, він почав сприяти демократії. Коли поблизу Самоса афінський флот повстав проти олігархів і обрав стратегами демократів Фрасібула і *Фрасілла*, Алківіад підтримав повстання і був запрошений стратегами. Сам обраний стратегом. Після того як спартанці відняли у афінян Евбею, в Афінах відбулася реставрація демократії (411). Алківіад сприяв розриву відносин Тіссаферна зі Спартою. Після декількох дрібних сутичок він на чолі афінського флоту вщент розгромив пелопоннеський флот при Абідосі (411). Вів переговори з Тіссаферном, той захопив його і відвіз у Сарди. Звідти Алківіад через місяць утік і здобув рішучу перемогу над Спартою при Кізіку (410), захопив Візантій, Халкедон та інші міста (409-408). Відновив контроль над протоками. У 408 з тріумфом повернувся в Афіни, із захопленням був зустрінтий народом. Йому повернули конфісковане майно. Отримав командування армією і флотом (обраний стратегом-автократором). Відплив із флотом на завоювання о. Андроса, який перейшов під владу Афін, але отримав невдачу (407). Потім афінський флот за відсутності Алківіада по необачності його помічника Антіоха був пошарпаний спартанцем Лісандром (406). Народ, підбурюваний олігархами, звинуватив Алківіада у прагненні до тиранії.

Алківіад відійшов від справ (406) і поїхав на вигнання у Фракію, де жив у власному укріпленому містечку. Коли афінський флот стояв при Егоспотамах, Алківіад давав розумні поради його начальнику. Але той не послухався і програв битву. Після взяття Афін Лісандром і встановлення тиранії "Тридцяти" Алківіад вирушив у Фрігію до сатрапа Фарнабаза, щоб налаштувати його проти Спарти. Але той за підбурювання Лісандра послав брата з солдатами вбити Алківіада. Воїни підпалили будинок і, коли Алківіад вибіг назовні, вбили його стрілами й дротиками. Його іменем названі 2 діалоги Платона.

25. **Арістодем** – відданий учень Сократа.

26. **Аполлдор із Фалер** (IV ст.) – послідовник Сократа. Не залишав його до смерті.

27. **Крітон із Афін** (IV ст.) – учень і відданий друг Сократа, якого він умовляв утекти з в'язниці. Заради його звільнення пропонував своє майно. Його іменем названий діалог Платона.

28. **Анокід із Афін** (бл. 440-390) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Народився в Афінах. За походженням аристократ. У 415 разом з Алківіадом і своїм батьком звинувачувався в оскверненні статуй-герм. Провів у вигнанні й ув'язненні 12 років. Вийшов із в'язниці і звільнив батька, хоча той і був підданий атимії. Побував в Архелая в Македонії. Вирушив у торгових справах на Кіпр. У 411, під час правління "Чотирьохсот", повернувся в Афіни. Кинутий до в'язниці, а потім змушений був віддалитися на Кіпр. Амністія після падіння "Тридцяти" дала йому змогу повернутися в Афіни (400). Набув авторитету. Невдача посольства до Спарти (394) спричинила нове його вигнання. Дійшли 4 промови Анокіда, прості за змістом і мовою.

29. **Крітобул** – син Крітона. Учень Сократа.

30. **Гермоген** – син Крітона.

31. **Епіген** – син Крітона.

32. **Ктесіпп** – син Крітона. Був присутнім при смерті Сократа.

33. **Менексен із Афін** – син Демофонта. Двоюрідний брат і учень Ктесіппа. Учень Сократа, при смерті якого він був присутнім. Його іменем Платон назвав один із своїх діалогів.

34. **Есхін із Афін** (V-IV ст.) – син бідних батьків. Друг Сократа, якого умовляв утекти з в'язниці. Після його смерті був при дворі сиракузьких тиранів Діонісія I Старшого і Діонісія II Молодшого. Заснував свою школу. Вчив за гроші. Автор 7 діалогів (збереглися фрагменти) й листів.



35. **Арістотель “Міф”** – друг і учень Есхіна.
36. **Аннікерід (Ἀννίκερις) із Кірени** – філософ, який на о. Егіні викупив з рабства Платона.
37. **Феаг** – учень Сократа. Через слабе здоров'я не міг брати участі в державних справах. Його іменем названо псевдоплатонівський діалог.
38. **Парал** – учень Сократа. Брат Феага.
39. **Антифон (Ἀντιφών)** – учень Сократа.

1.8. Школа софістів

1.8.1. Старша софістика

1. **Коракс із Сицилії (V ст.)** – сицилійський ритор. Засновник риторики. Мав вплив на тирана Гіерона в Сиракузах. Після смерті тирана (467) присвятив себе риторичі. Першим став учити цьому мистецтву за певними правилами. Першим також розробив теорію риторики. Писав настанови з красномовства. Разом із Тізієм заклав основи античної риторики.

2. **Тізі (Τισίας) із Сицилії (V ст.)** – сицилійський ритор. Учень Коракса, разом із яким заклав основи античної риторичі. Одним із перших почав навчати риторичі. Писав настанови з красномовства. Учитель Горгія. Його цінували Лісій та Ісократ. Жив у Сиракузах, Фуріях, потім переселився в Афіни.

3. **Протагор “Мудрість” із Абдер (бл. 480-410)** – філософ і громадський діяч. Походив зі сходу грецького світу. Спочатку був носильником дров. Пізніше багато мандрував. Спілкувався з перськими магами, познайомився з ученням Геракліта й елеатів. Приятель (учень?) Демокріта. Демократ. Як учитель, за 40 років об'їхав усю Елладу. Першим почав брати платню в 100 мін за навчання філософії, правознавства, риторичі, етики, граматики. Першим назвав себе софістом. У 440-х прибув до Афін, де став знаменитим. У 444-441 за дорученням Перікла їздив у Фурії в Південній Італії, для якої написав закони. На прохання того ж Перікла розробив проект конституції. У 432 вдруге відвідав Афіни. Стверджував, що “людина є мірою всіх речей”. Під час олігархічного перевороту 411 схоплений і звинувачений у безбожничстві. Засуджений до смертної страти, а потім помилуваний і вигнаний з Афін. Його книга “Про богів” спалена. Поплив мимо Південної Італії в Сицилію. Потонув під час бурі в Мессінській протоці. Автор більше 10 творів. Один із найбільш учених і обдарованих софістів. Його іменем названий один із трактатів Платона.



Протагор

4. **Архагор (V ст.)** – учень Протагора.

5. **Еватл (V ст.)** – учень Протагора. Багатий юнак, який не захотів заплатити вчителю за навчання. Не досяг успіхів у самостійному занятті філософією.

6. **Антимоір із Менди (V ст.)**.

7. **Феодор із Візантія (V-IV ст.)** – математик, ритор. Учитель Лісія.

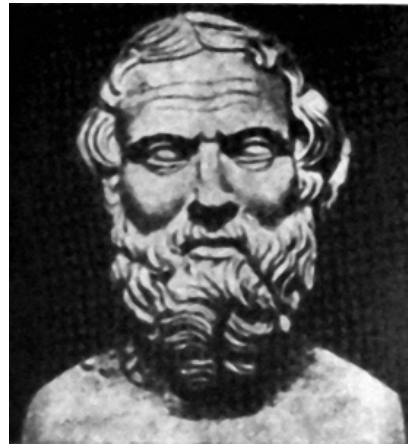
8. **Горгій із Леонтін (484/483-376/375)** – учень Емпедокла. Виходець із Сицилії. Навчався красномовству у Коракса і Тізія. Тяжів до вчення елеатів. Не мав сім'ї. Був мандрівним учителем. Викладав у Сицилії, а в 427 разом із Тізієм посланий в Афіни за допомогою проти Сиракуз. Поселився в Афінах, де прославився як “батько риторичі”, що використовував незвичний спосіб доведення. Демократ. Накопичив багатство. Потім жив у Ларисі (Фессалія), де й помер у віці понад 100 років. У Дельфах йому поставлена статуя. Іменем Горгія названий один із діалогів Платона.



9. **Менон із Фарсали** (пом. 400) – учень Горгія. Виходець із Фессалії. У 402 перебував в Афінах. У 401 за сприяння земляка Арістіппа обійняв посаду *стратега* у війську Кіра Молодшого. Після битви при Кунаксі іншим *стратегам* Кіра відрубали голови, а Менон, який задумав зраду проти своїх друзів, був полонений перським сатрапом Тіссаферном. Через рік за наказом перського царя він був підданий катуванню і страчений. Його ім'ям названий один із діалогів Платона.

10. **Арістіпп із Лариси** – учень Горгія. *Стратег*. Таємно готував військо для Кіра Молодшого.

11. **Геродот із Галікарнаса** (бл. 484-424) – “батько історії”. Син Ліксома і Дріони (Росіони). Належав до знатного роду. Мав брата Феодора. Серед його родичів – епічний поет Паніасіс, убитий *Лігдамісом*, тираном Галікарнаса. Після встановлення тиранії Геродот був виселений на о. Самос. Здійснив 6 мандрівок. Відвідав Самос, Єгипет (до 1-го порога), Кіренаїку, країни Близького Сходу, Вавилонію, порти Малої Азії, балканську Грецію, Південну Італію, береги Понту (в тому числі Ольвію). Довго жив в Афінах, де був членом гуртка Перікла. Потім жив у Великій Греції. У 456 повернувся з мандрів на Самос чи в Афіни, де написав історію греко-перських війн (описав події до 479). Александрійські критики розділили його твір на 9 книг. Подав багато даних із життя, побуту й вірувань різних народів, зокрема давніх мешканців на території України. В Афінах чи Олімпії під час читання тексту за часів державного діяча Аніта його слухав Фукідід. Геродота нагороджено 10 талантами. У 444 брав участь в експедиції задля заснуванню Фурій. Повернувся в 443. Помер в Афінах чи в Фуріях.



Геродот. Нью-Йорк

12. **Проксен із Фів** (V – поч. IV ст.) – учень Горгія, наближений Кіра Молодшого, брата перського царя Артаксеркса II (404-359). Умовив Ксенофонта взяти участь у поході Кіра (401) з Сард до Кунаксі (у Вавилонії). Сам теж брав участь у цьому поході. На зворотному шляху був схоплений Тіссаферном, привезений до Артаксеркса II і страчений.

13. **Продік (Пробікос) із Іуліди** (бл. 470 – II пол. V ст.) – виходець із о. Кеоса. Мовознавець. Як ритор був популярний в Афінах, куди він прибув ще в молоді роки у справах своєї Батьківщини. Навчав за гроші. Надзвичайно честолобний. Для його творчості характерний моральний пафос. Вплинув на Сократа, Ксенофонта, Дамона, Крітія, Фукідіда, Ферамена, Євріпіда, Ісократу. Від його промов зберігся один фрагмент. Продіка шанував Платон.

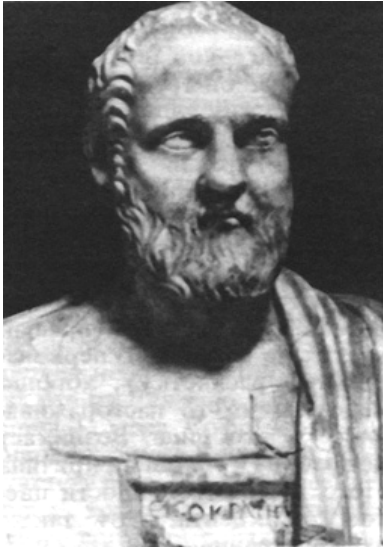
14. **Сіфіл** – софіст. Батько Антіфона.

15. **Антіфон із Рамнунта** (бл. 480-411) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Виходець із Аттики. Син і учень софіста Софіла. Астроном, метеоролог, математик, ритор. Намагався розв'язати проблему квадратури кола. Професійний учитель філософії й риторики. Опонент Сократа, тяжів до вчення елеатів. Тлумачив сни. Відкрив власну риторичну школу. Брав участь у політичних подіях. Прибічник олігархії, сприяв падінню демократії і створенню “Ради Чотирьохсот”. Після краху останньої Ферамен звинуватив його в державній зраді. Антіфон був схоплений і, незважаючи на вмілий захист, засуджений і страчений за наказом “Тридцяти”. Пізніше афіняни викинули за місто труп Антіфона як винуватця падіння демократії. 25 із 60 його промов уже в античні часи вважалися не автентичними (з них збереглися 15). Антіфон писав промови для інших і тільки один раз виступив із власним захистом. У його особі ремесло складання промов уперше стало значущим в Афінах.



Агафон

16. **Агафон із Афін** (бл. 448-401/380) – видатний афінський поет-трагік. Син Тісамена, друг Євріпіда. Отримав прекрасну софістичну освіту. Учень Продіка і Сократа. Наслідував Горгію. Гарний оратор. Був привітним і вродливим. У 416 здобув першу перемогу своєю драмою. Ще до 405 вирушив до двору македонського царя *Архелая* (413-399), де й помер. Від його творів збереглися уривки. Відомі заголовки 7 його трагедій. Із сюжетами трагедій пов'язані хоріві пісні Агафона. Персонаж “Бенкету” Платона.



Ісократ. Рим. Вілла Альбані

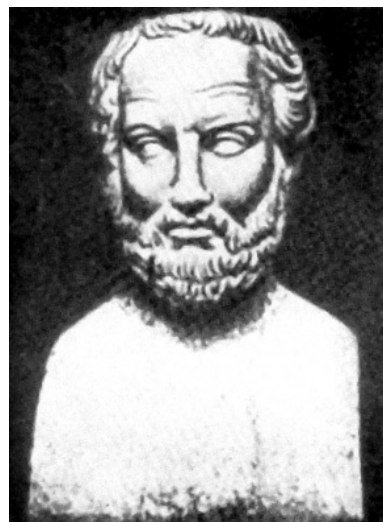
17. **Ісократ із Афін** (бл. 436-338) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Поет. Син заможного афінянина Феодора, який володів фабрикою музичних інструментів. Отримав гарну освіту. Учень Тізія, Лісія, Горгія, Продіка і Протагора. Слухав Сократа. Учитель риторики. Був близьким до софістів. Мав 100 учнів (зокрема оратора Ісея, Лікурга, Гіперіда, історика Феопомпа, Ефора та ін.), включаючи іноземців, які навчалися 3-4 роки і кожний з яких платив йому по 1 тис. драхм. Завдяки цьому накопичив значне багатство. Його учнем був і майбутній полководець Тимотей, син Конона, зобов'язаний своїми успіхами вихованню в Ісократа. Прихильник Ферамена, один з ватажків перевороту 411. Наприкінці Пелопоннеської війни його батько втратив усе майно. Після перевороту 404 зазнав переслідувань. Через сором'язливість і фізичну слабкість ніколи не виступав зі своїми публічними промовами. До нього за порадами зверталися македонський цар *Філіпп II* (359-336), Нікокл із Кіпру, який за одну промову надіслав Ісократу 20 талантів, і Евагор із Кіпру. Після правління "Тридцяти" Ісократ писав лише судові промови в Афінах. Близько 392 поїхав на Хіос, де прославився як учитель. У 388 повернувся в Афіни. Ухилявся від державних посад і ораторської кафедри. Після перемоги македонців під Херонеєю Ісократ у відчаї покінчив з життям. Про нього шанобливо відгукувався Цицерон. Автор 60 промов (збереглося 21).

18. **Гіппій із Еліди** (бл. 460-400) – ритор. Демократ. Мав чудову пам'ять. Хвалився своїми великими знаннями з музики, математики, астрономії, граматики, історії та інших галузей знання, за що над ним кепкував Сократ. Виступав із лекціями в грецьких містах, передусім в Афінах, куди він перебрався. Його іменем Платон назвав 2 свої діалоги.

19. **Афареус** (V-IV ст.) – афінський оратор і трагик. Син софіста Гіппія і Плафани, прийомний син і зять оратора Ісократа. Діяв у 369-342. Складав промови дорадчого і судового характеру (першу – на захист тестя). Написав 37 трагедій і отримав 2 перемоги на діонісійських змаганнях і 2 – на лінейських. Із його творів нічого не збереглося.

20. **Ксеніад із Корінфа** (бл. 400) – учень Протагора.

21. **Фукідід (Θουκιδίδης) із Галімунта** (бл. 464-395) – грецький історик, продовжувач історії Геродота. Походив із аристократичної сім'ї. Син фракійця Олора, який отримав афінське громадянство, і Гегесіпили. По матері був правнуком стратега *Мільтіада*. Приписаний до дема Галімунта, що належав до філи Леонтід поблизу Фалер. Жонатий на фракійця, від якої мав сина Тимотея і дочку. Перші 40 років жив то в Афінах, то у Фракії. Навчався в Афінах у Анаксагора. Перебував під впливом старших софістів (Протагора, Горгія, Антіфона). Вплинув на Полібія. Сприяв Періклу. Можливо, до 424 не обіймав ніяких посад. Відвідав Південну Італію. У 424-423 – *стратег*, командував афінською ескадрою біля берегів Фракії, при Фасосі. Зайняв Ейон на Стрімоні, але не зумів перешкодити спартанському полководцю Брасіду заволодіти Амфіполем. Звинувачений Клеоном у зраді, Фукідід ухилився від суду добровільним вигнанням. Вів мандрівне життя, відвідав Сицилію і, можливо, Південну Італію і Македонію, часом мешкав на Егіні чи в Скапте Гіле (Скапте Сіле), у Фракії (напроти Фасоса, біля півніжжя Пангея), де арендував значні золоті родовища. Протягом 20 років Фукідід збирав матеріал для історії Пелопоннеської війни (яку афінські грамматики поділили на 8 книг). У 404 амністований і повернувся в Афіни. Невдовзі на пропозицію Енобія видав свій твір ("Історію"), в якому опис подій довів до осені 411. За переказами, помер насильницькою смертю в Афінах чи у Фракії. В одному з районів Константинополя (у так званому "Зевксіппі") стояла його бронзова статуя.



Фукідід

22. **Еріусімах** – син Акумена, знаменитого лікаря в Афінах. Слухав лекції софіста Гіппія. Персонаж діалогу Платона "Бенкет".



23. **Полікрат** – автор звинувачувальної промови проти Сократа.

24. **Андрон із Афін** – учень Гіппія. Брав участь в олігархічному перевороті в 411.

25. **Ферамен із Кеоса** (V ст.) – софіст. Прийомний син Гагнона із Стіррія. Отримав освіту під керівництвом філософів, особливо Продіка. Відзначався політичним розумом і красномовством. Проте не володів сильним характером і не мав твердості переконань. У погоні за владою і впливом приставав до різних партій, не примикаючи тісно до жодної з них. Непостійний і безхарактерний, він завжди був готовий покинути друзів і приєднатися до суперників. Уперше брав участь у громадській діяльності в 411 при скинненні демократії. Але скоро пересварився з іншими членами новообраної олігархії і приєднався до поміркованої народної партії. Виступив звинувачувачем олігархів. Деякий час був найвпливовішою особою в Афінах. Займав високі посади. У битві при Аргінуссах був серед *стратегів*. Проте коли народ звинуватив останніх, Ферамен сприяв їхній страті. Після того як при Егоспотамах Лісандр розгромив грецький флот і обложив Афіни, Ферамен випросив у нього дещо вигідні умови перемир'я. Намагався в подальшому вести переговори, але затягував їх і цим фактично змусив змучених обложених афінян погодитися на тяжкі умови миру зі спартанцями. Став одним із “Тридцяти” тиранів, проте потім поступився більш енергійним політикам. Піддав гострій критиці Критія, який запропонував стратити його. Ферамен захищався софістично. Його підтримав сенат, але Критій кинув звинувачуваного до в'язниці, прирікши в'язня на смерть. Із посмішкою на вустах Ферамен випив отруту. Пізніше його не зовсім заслужено вихваляли як великого громадянина.

26. **Брісон** (IV ст.) – син Геродота. Учень мегарця Євкліда і абдерця Анаксарха. Учитель скептика Піррона. Нічого не писав.

1.8.2. Молодша софістика

27. **Фразімах (Φρασίμαχος) із Халкедона** (II пол. V – поч. IV ст.) – софіст і оратор. Сучасник Лікія. У 430 прийшов в Афіни і зайнявся спочатку філософією, потім риторикою. Навчався в школі Горгія. Учитель риторики. Автор ідеї громадянського договору. Часом зі сміливістю і впертістю захищав навіть аморальні софістичні варіанти. Покінчив із життям (повісився) через перенасичення його благами. Фразімаха згадував Платон і хвалив Цицерон. Іменем Фразімаха названий початковий варіант “Держави” Платона. Від його творів збереглися фрагменти.

28. **Хармантід із Пеонії** – учень Фразімаха.

29. **Клітофонт** – син Арістоніма. Послідовник Фразімаха.

30. **Мікк** (V-IV ст.).

31. **Евтідем із Хіоса** (V-IV ст.) – брат Діонісодора. Аттичний софіст. Довго жив у Фуріях. Його іменем названий один із діалогів Платона.

32. **Діонісодор із Хіоса** (V-IV ст.) – брат Евтідема.

33. **Евен із Пароса** (серед. V ст.) – поет і ритор. Учень Горгія. На відміну від знаменитих риторів брав помірну плату за курс навчання (5 мін, тобто 125-180 рад. руб.). Збереглися 3 його епіграми.

34. **Лікімній** (V ст.) – ритор. Учитель Пола.

35. **Пол із Акраганта** (V ст.) – ритор. Учень Горгія. Платон дорікав йому за численні прикрашення і вишуканість мови. Від його творів нічого не збереглося.

36. **Лікофрон** (V-IV ст.) – учень Горгія.

37. **Фрасібул із Афін** (V-IV ст.) – син Ліка з дема Стирійського. Демократ. Відзначався рішучістю в своїх діях. У 411 був серед *стратегів* афінського флоту при Самосі і разом із Фрасіллом сприяв скинненню тиранії “Чотирьохсот” і відновленню демократії. Потім служив під керівництвом Алквіада



і відзначився в багатьох битвах, особливо при Геллеспонті і Аргінуссах (разом із Фараменом як трієрарх). Коли до влади прийшли “Тридцяти” тиранів, вони вигнали Фрасібула з Афін. Він вирушив у Фіви, але невдовзі звільнив Афіни. Згодом був відтіснений іншими вождями. Намагався встановити угоду між Фівами й Афінами. У 394 командував військом у Беотії і під Корінфом, проте його славу затьмарив Конон. У 391 Фрасібул як софіст був направлений на Геллеспонт. Він відновив демократію і афінський вплив у Візантії, Фасосі й інших містах. Проте був звинувачений у розтраті державного майна. І все ж він не став зрадником за пропозицією Єргокла. При підготовці походу на Родос був убитий (388) у своєму наметі жителями Аспенда (Памфілія) й свавільними солдатами. Єргокла засуджено до смерті.

38. **Алкідамант із Елеї** (кін. V – поч. IV ст.) – учень Горгія. Вчив про рівність людей. Ритор.

39. **Каллій** – син Гіппонакта, батько Протарха. Чи не найбагатший чоловік у Греції. Витрачав великі кошти на навчання у софістів.

40. **Протарх** (V-IV ст.) – учень Горгія. Спілкувався з Сократом. Поміркований гедоніст.

41. **Критій Молодший із Афін** (460-403) – поет, оратор. Походив із аристократичної сім’ї. Онук Критія Старшого, двоюрідний дядько Платона. Освічений. Навчався в Сократа, Протагора, Горгія з Леонтін. Спочатку був демократом. При розгляді справи Фрініха (411) настояв на тому, щоб спочатку було проведено розслідування відносно способу дій останнього, в результаті чого вбивство було визнане законним. Звинувачувався в безбожництві. Наступні роки був у вигнанні у Фракії і Фессалії. Після скинення демократії в 404 потрапив до складу “Тридцяти” тиранів. Діяв у союзі з Фераменом. Після усунення Ферамона став главою “Тридцяти”. Своєю жорстокістю викликав обурення народу. Загинув у битві з Фрасібулом при Муніхії (403), де прибічники “Тридцяти” були розгромлені. Іменем Критія названий діалог Платона. Збереглися фрагменти його творів.

42. **Поліксен** – філософ, який разом із своїм суперником Платоном перебував при дворі Діонісія II.

43. **Каллік із Афін** (кін. V – поч. IV ст.) – учень Горгія. Ідеолог концепції надлюдини.

44. **Агафон** (кін. V – поч. IV ст.) – друг Платона. Видатний афінський трагік, поет, який перетворював хорові партії на вокальні інтермедії. Його твори не збереглися.

45. **Тімотей (Τιμόθεος) із Афін** (IV ст.) – софіст і хоробрий полководець. Син Конона, разом із яким у 393 повернувся в Афіни. Захоплювався філософією. Навчався в Ісократі і Платона. Отримав батькове багатство. Демократ. У 378 разом із Хабрієм і Каллістратом командував флотом, направленим проти Спарти. У 375 спустошив береги Лаконіки. З флотом у 60 суден захопив Керкіру. Переміг спартанця Ніколоха при Левці (Алізії) в Акарнанії. У 374 сприяв укладенню миру зі Спартою. Здійснив завоювання у Фракії. Через відсутність коштів пропустив нагоду допомогти Керкірі, яку притісняв Мнесіпп. Був позбавлений командування. Іфікрат і Каллістрат притягли його до відповідальності, але Ясон із Фер і *Александр із Кіпру* захистили Тімотея. Вирушив підкоряти перський Єгипет. Повернувшись додому, примирився з Іфікратом, видав за його сина Менесфея свою дочку. Прагнув нейтралізувати успіхи Фів. У 368 був направлений на допомогу перському сатрапу *Аріобарзану*. Коли стало відомо, що сатрап відокремився і створив Каппадокійсько-Понтійське царство (368-336), Тімотей після 11-місячної облоги захопив Самос (366). Потім діяв на Геллеспонті. Від Аріобарзана отримав міста Сест і Кріфоту. Афіняни й спартанці допомагали Аріобарзану, фів’яни ж підтримували відносини з перським царем. У 364 Тімотей узяв Торону, Мефону, Підну, Потідею й надав допомогу халкідцям, але потерпів невдачу під Амфіполем і Олінфом. У часи Союзницької війни, після смерті Хабрія, разом з Іфіклом очолив флот. Харет звинуватив їх у тому, що вони не виявили підтримки армії (354). Іфікрат ухилився від суду, а Тімотей був оштрафований і засланий у Халкіду, де й помер. Кошти за збитки у війні виплатив його син Конон.

46. **Деметрій із Александрії**.



47. **Феокріт із Хіоса** – ритор. Критикував македонського царя Александра Великого.

48. **Неанф із Кізика** (бл. 300-250) – ритор. Учень Філіска з Білета. Автор біографій філософів.

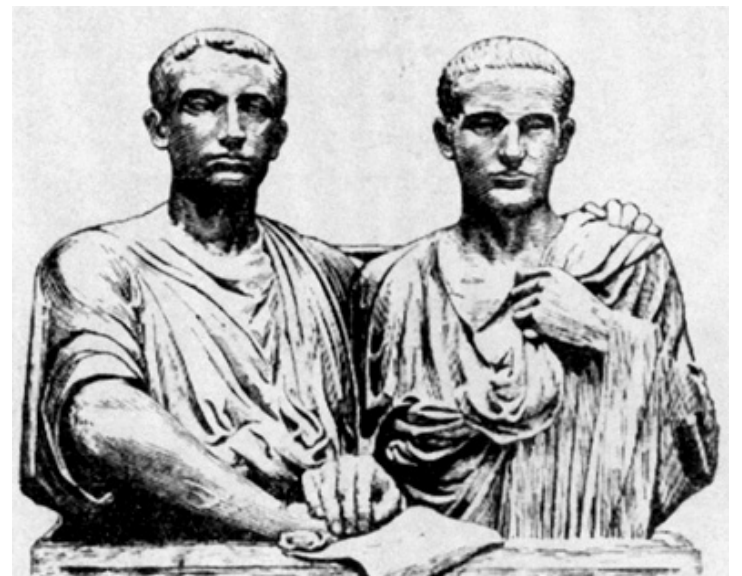
49. **Гегесіпп із Магнесія** (бл. 300 до н.е.) – софіст і ритор. Послідовник Харісія (послідовника Лісія). Започаткував азійський стиль в риторичі. Написав історію Александра, яка через неправдивість не викликала довір'я в сучасників. У Римі його послідовником був оратор Гортензій (114-50).

50. **Менандр із Великої Греції** – автор коментаря до творів Демосфена.

51. **Арістарх (Арістархос) із Самофракії** (бл. 215-145) – відомий філолог і літературний критик александрійської доби. Учень *Арістофана з Візантія* (бл. 260-183). Після смерті вчителя стояв на чолі бібліотеки й Музею в Александрії. Діяв за часів *Птолемея VI Філометора* (180-145, вигнаний 170). Був вихователем декількох синів цього царя. Коли ж вихованець Арістарха *Птолемеєм VIII Евергет Фіскон* (170-116) розпочав гоніння на вчених, Арістарх залишив Александрію і перебрався на о. Кіпр, де й помер у глибокій старості. В останні роки життя хворів на водянку. Здійснив коментування близько 800 книг, зокрема подав широкий коментар до обох поем Гомера, творів Піндара, Геродота й Арістофана. Поділяв думки аналогістів. У пізніші часи ім'я Арістарха із Самофракії стало символом принципової, об'єктивної критики. Його суперницею була Пергамська школа Кратета із Маллоса, яка тлумачила Гомера алегорично.

52. **Кратет із Маллоса** (пом. бл. 145) – давньогрецький грамати́к, філософ і ритор. Молодший сучасник Арістарха з Самофракії. Народився в Кілікії. Навчався в Тарсі. Потім жив при дворі царя *Аттала II* (160-139) в Пергамі. Глава Пергамської школи грамати́ків. У 167 був посланцем царя в Римі, де активно пропагував свої погляди. Надовго залишався там внаслідок хвороби. Своїми читаннями й промовами дав перший поштовх до грамати́чних занять у Римі. Був великим шанувальником Гомера, вважаючи його твори правдивими. Дав також коментарі на Гесіода, Евріпіда, Арістофана.

53. **Тіберій Семпроній Гракх** (162-133) – римський політичний діяч. Син Тіберія Гракха і Корнелії, дочки Сціпіона Старшого. Завдяки матері отримав прекрасне виховання й освіту. У 146 служив в Африці під керівництвом свого шурина Сціпіона Молодшого. У 137 від імені консула *Манціна* уклав Нумантінський договір, який сенат не затвердив. Ритор. У 134 обраний народним трибуном. У 133 виступив реформатором при розподілі землі. Добився усунення з посади трибуна *Октавія*, який протидіяв йому. На наступний рік питання виборів трибуна довго не вирішувалось. Тоді Тіберій зібрався з однопумцями на Капітолій. Але сенатори на чолі з понтифіксом *Сціпіоном Назікою* перебили плебеїв. Під час бійки загинув і Тіберій. Наступної ночі його труп було кинуте в Тібр.



Тіберій і Гай Гракхи

54. **Гай Семпроній Гракх** (153-122) – римський політичний діяч. Молодший брат Т.С. Гракха. Переважав свого брата розумом і ораторськими здібностями. Ворогував зі своїм шурином Сціпіоном, під командуванням якого служив під Нуманцією. Відзначився в бою з сардинцями. У 133 допомагав брату ділити землю. У 126 як квестор управляв Сардинією. Повернувся в Рим. У 123 обраний народним трибуном. Провів низку реформ в інтересах народу. Через протидію аристократів не був обраний трибуном на 121 рік. Зайняв з однопумцями Капітолій, звідки консул *Опимій* відправив їх на Авентин. Друг Гая *Леторій* відмовив його від самогубства. Гай кинувся тікати через ліс Фуррін, де й був убитий. Вороги поглумилися над його трупом.

55. **Марк Антоній Старший** (143-87) – римський громадський діяч. Оратор. У 103 воював проти критських піратів. Консул (99), цензор (97). У громадянській війні приєднався до партії Сулли і був убитий розлюченими маріанцями (87). На протигагу високоосвіченому Крассу, що схилився до грецької спадщини, М. Антоній – представник природного народного красномовства на національній основі. Є відомості про його промови й твір про техніку красномовства.



56. **Квінт Гортензій Гортал** (114-04.50) – римський громадський діяч. Великий оратор. Юрист, поет, історик. Оптимат. Можливо, навчався в Архія і Молона з Родоса, який часто бував у Римі. З 19 років виступав як адвокат перед судом. У Марсійській (Союзницькій) війні брав участь як легіонер (91), потім як воєнний трибун (90). Згодом отримав квестуру, едильство (75). Влаштував ігри для народу. Як супротивник Ціцерона брав участь у процесі Верреса. *Консул* 69. У 67-66 виступав проти надання верховного командування Г. Помпею. Після примирення з Ціцероном разом з ним брав участь у судових процесах. Жив у розкоші, насолоджується життєвим щастям. Обережний, але давав себе підкупувати і сам підкупав. Мав гарну пам'ять і талант, проте поступався Ціцерону, який характеризував його стиль як азійський. Збереглися замітки про 20 промов Гортензія.

57. **Меніпп із Стратонікеї** (I ст. до н.е.) – виходець із Стратонікеї. Протягом кількох років був учителем і супутником майбутнього оратора М.Т. Ціцерона під час його мандрівки до Азії.

58. **Марк Антоній Молодший** (83-31) – римський політичний діяч. Онук М. Антонія Старшого. Старший син М. Антонія "Критського". По матері Юлії був близьким родичем Ю. Цезаря. Мав братів *Гая* і *Луція*. Провів молодість у розпусті. У 58 відзначився в Палестині (під час війни проти *Арістобула*), потім у Єгипті. У 54 приєднався до Цезаря, брав участь у галльських походах. У 50 за рекомендацією Цезаря став авгуром і народним трибуном. У війні Цезаря з Помпеєм рішуче став на бік першого. Під час іспанської війни Цезар передав йому головне командування в Італії. Поряд з Цезарем бився при Фарсали, був зроблений *magister equitum*. Жонатий спочатку на Фадії, потім на дочці свого дядька *Г. Антонія*, з якою потім розлучився, щоб оженившись на Фульвії. Його розпусний спосіб життя викликав охолодження до нього Цезаря. Після примирення (45) разом з Цезарем зробився консулом. Сприяв усім планам Цезаря на його шляху до диктатури.

Після вбивства Цезаря (44) зумів заволодіти казною. 17 березня зібрав сенат, який затвердив усі розпорядження Цезаря. Як оратор розпалював ненависть до вбивць Цезаря, зокрема, промовою на його похоронах. Щоправда, знищив диктатуру і повернув із вигнання Помпея Молодшого. Роздавав народу землю. У Брута і Кассія відібрав їх провінції. До Октавіана, який прибув у Рим, поставився гордовито, потім зблизився з ним, щоб отримати провінцію Галлію. Витіснив Брута з Галлії і оточив його в Мутіні. Ціцерон виголосив проти нього "Філіппіки". Під Мутіною М. Антоній був розгромлений Октавіаном і консулами Гіртієм і Пансою (43). Віддалився в Галлію, де посилив своє військо іспанськими легіонами. Коли сенат, не довіряючи Октавіану, поставив на чолі війська Брута, Октавіан примирився з Антонієм і вони разом з Лепідом уклали другий тріумвірат (43) на 5 років. Тріумвіри поділили між собою провінції і майно супротивників. Багатьох (у тому числі Ціцерона) було вбито в результаті проскрипцій. Після смерті Фульвії оженився на Октавії. Вирушив з Октавіаном у Македонію. У двох битвах при Філіппах (42) вони розгромили республіканців. Перемогу зумовили воєнні таланти Антонія. Кассій і Брут покінчили з собою.

Згідно з новим розподілом провінцій Антоній отримав Схід. У Кілікії він зустрів єгипетську царицю Клеопатру і подався за нею в Єгипет (зима 41/40). Здійснив похід проти парф'ян, які спустошували Схід, але після декількох невдалих битв вирушив в Афіни, де наказав шанувувати себе як Вакха (39). Знову невдало воював в Азії з парф'янами. У 38 повернувся в Афіни, потім вирушив у Тарент. За допомогою Октавії, сестри Октавіана, на якій він оженився (після смерті Фульвії), Антоній примирився з Октавіаном. Договір був відновлений на 5 років. Знову вирушив у Сирію, куди прибула й Клеопатра. Вона підкорила його собі, він почав дарувати їй римські провінції. Заради Клеопатри Антоній покинув Октавію. Після нового невдалого походу на парф'ян він вирушив з Клеопатрою в Єгипет. Один із Антонієвих легатів захопив Секста Помпея, якого було страчено.

У 32 консули залишили Рим, вважаючи Антонія прихильником народної партії. Але Октавіан готувався до війни, а Антоній марно витрачав час в Ахайї. Нарешті він зібрав своє військо (100 тис. піхоти, 12 тис. кінноти, 500 кораблів), яке перевершувало військо Октавіана (80 тис. піхоти, 12 тис. кінноти, 250 кораблів). Проте в Октавіана був чудовий полководець Агріппа. Під час бою біля мису Акція Клеопатра втекла зі своїми 60 кораблями, за нею поплив і Антоній. Агріппа знищив рештки ворожого флоту. Через 7 днів капітулювало й сухопутне військо Антонія. Останній відпочивав в Александрії, а його легіони "танули". Зрештою, Антоній спробував вчинити опір Октавіану, але це була невдала



спроба. Почувши, що Клеопатра ніби-то покінчила з собою, він тяжко поранив себе, кинувшись на меч. Дізнавшись, що Клеопатра жива, звелів віднести себе до неї і помер на її руках. Від шлюбів Антоній мав 7 дітей (переважно страчені Августом).

59. **Аполлоній Софіст із Александрії** (I ст. до н.е.) – сучасник імператора Октавіана Августа. Син Архібія. Учень Аліона. Зберігся його збірник із тлумаченнями гомерівських міфів.

1.8.3. Друга (Нова) софістика

60. **Діонісій із Галікарнаса** (пом. 8 до н.е.) – ритор. Прибув у Рим у 30 до н.е. Жив там протягом 22 років. Був учителем риторики. До нас дійшла частина його творів.

61. **Фабіан Папірій** (I ст.) – римський філософ і оратор за часів Сенеки Старшого. Вів строго моральне життя. За даними Плінія, читав публічні лекції про філософію, писав філософські й природничо-історичні твори.

62. **Луцій Юній Галлій I** (I ст.) – ритор. Друг Овідія і ритора Сенеки. Автор риторичного твору, про який згадував Квінтіліан, і декламацій. Усиновив старшого сина Сенеки (брата філософа), який узяв його ім'я.

63. **Луцій Юній Галлій II** (I ст.) – старший син Сенеки, усиновлений Луцієм Юнієм Галлієм I. Чудовий ритор. Доброзичлива людина. За підозрою у змові Нерон наказав стратити його (65). За іншими даними, він покінчив з життям.

64. **Марк Апер** (I ст. н.е.) – римлянин. Учитель Таціта. Народився в Галлії. При імператорові Веспасіані (69-79) був адвокатом і учителем риторики в Римі. Вів захист софістичними засобами. Досяг преторства.

65. **Квінтіліан (Quintilianus) Марк Фабій** (бл. 35-96) – римський оратор і вчитель красномовства. Народився в Іспанії, освіту здобув у Римі. За часів імператора Веспасіана (69-79) відкрив першу риторичну школу в Римі, яка утримувалася за державні кошти. Після 20 років педагогічної діяльності пішов у відставку, але невдовзі був запрошений на посаду вихователя нащадків імператора Доміціана (81-96). Обіймав цю посаду майже до смерті Діоклетіана. Його основний твір – “Виховання оратора” (в 12 кн.).

66. **Фаворін (Favorinus) із Арелати** (бл. 80-135) – римлянин. Ритор. Друг Плутарха, Герода Аттика, Фронтоніа і Авла Геллія. Схилявся до платонізму і скептицизму. Автор твору енциклопедичного характеру.

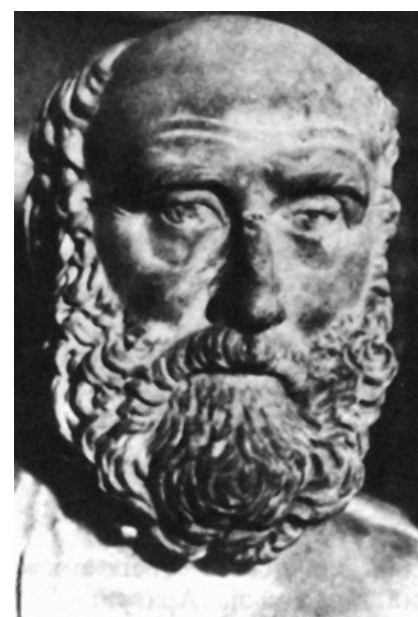
67. **Полемон із Лаодікеї** (бл. 97-153) – софіст, ритор, полум'яний оратор. Діяв у Сирії. Користувався великою пошаною за часів імператора Траяна (98-117) й наступних імператорів. Як посол, неодноразово бував у Римі. Страждав ломотою в кістках. Звелів поховати себе живцем на 56-му році життя. Дійшли його 2 надгробні промови.

68. **Юлій Полідевк (Поллукс)** (II ст. н.е.) – римлянин. Ритор і філософ.

69. **Посідоній із Ольвіополя** (II ст. н.е.) – софіст, історик, географ. Його твори втрачені.

70. **Фрніх із Віфінії** (II ст. н.е.) – софіст. Сучасник імператорів Марка Аврелія Антоніна і Коммода (180-192). Збереглися його окремі аттичні й неаттичні вислови.

71. **Публій Елій Арістід (Ἀριστέιδης)** (117-190) – грецький софіст і ритор II ст. Народився в заможній родині в міській частині Адріани. Спочатку набував освіту в Пергамі. У Смірні навчався в Полемона, в Афінах – у Герода Аттика й інших риторів. Багато мандрував. Жив в Єгипті. Його шанував Марк Аврелій, який на прохання Арістіда відновив Смірну, зруйновану землетрусом (178). Потім жив у Римі, бував в Єлевсині. Йому ще за життя встановили бронзову статую. Тяжко й довго хворів. Помер у Смірні. З багатьох промов збереглося 55.



Арістід. Ватикан



72. **Лукіан із Самосати** (бл. 120 – після 180) – сатирик. Біографія Лукіана відома з його творів. Походив із бідної сім'ї ремісника. Його дядько був скульптором. Сам Луцій був відданий у навчання до каменотеса. Потім присвятив себе риторичі. Був судовим оратором, а згодом – софістом. Набув популярності. Як мандрівний ритор (до 150), відвідав Галлію (де жив якийсь час), Італію і Рим, потім Македонію і Грецію, де займався філософією (у 40 років). Довго жив в Афінах, де зблизився з кініком Демонактом. Богохульник і критик християнства [*Peregr. Pr. 11; Philosps. 16*], стоїків, кініків, риторів. У Малій Азії познайомився з авантюристом Александром. Був свідком самоспалення Перегріна-Протея в Олімпії (165). Тяжів до епікуреїзму, платонізму і скептицизму. За легендою, розірваний собаками в Єгипті, де він отримав високооплачувану посаду судового чиновника від імператора Коммода (180-192). Автор 82 діалогів, 53 епіграм, 2 віршованих драматичних жартів.

73. **Філострат I Старший** (II ст.) – син Вера. Ритор, поет, драматург. Автор 43 трагедій, 14 комедій, діалогу “Нерон”. Із цих творів нічого не збереглося.

74. **Гермоген із Тарса** (160-225) – ритор. Народився в Тарсі. Збереглися 3 його твори, умовно об'єднані назвою “Риторика”. Був послідовником Гермагора.

75. **Філіск із Фессалії** (III ст. н.е.) – софіст. Відзначався чистотою висловів, але гордовитий, як і інші софісти. Помер в Афінах у 67 років.

76. **Афіней** (бл. 228 – III ст.) – граматик і ритор. Народився в Навкратісі (Єгипет) (чи Гадарі?). За часів імператора *Максиміна* (235-238) жив в Александрії, потім у Римі. Начитаний. Написав твір з 15 кн. про бенкет софістів (збереглися фрагменти). Під його іменем збереглися інші риторичні твори, частина яких насправді належала Лонгіну. Схилявся до стоїцизму.

77. **Флавій Філострат II із Афін** (бл. 170-247) – син Філострата I. Учень Антипатра (вчителя Каракалли й Гети). Спочатку жив в Афінах, потім, за Септімія Севера, – у Римі. Придворний ритор. Навближений і член гуртка Юлії Домни (пом. 217), жінки імператора *Септімія Севера* (193-211). Тяжів до неопіфагореїзму. За дорученням Юлії написав життєпис Аполлонія з Тіани. З Каракаллою відвідав Галлію, був в Антіохії й інших містах. У 217 узурпатор *Макрін* (217-218) убив сина Юлії, імператора *Каракалли* (198/211-217), а її заслав. Свій твір Філострат закінчив уже після того як заслана Юлія зморила себе голодом. Йому приписуються й інші твори: “Життєпис софістів”, “Картини”, діалог “Про героїв”, збірник із 73 фіктивних любовних листів. Його твори (у тому числі 1 епіграма) в переважній масі збереглися.

78. **Філострат III із Лемноса** (III ст.) – племінник і зять Філострата II. Автор твору про епістолярний стиль. Можливо, саме він є автором “Картин”.

79. **Каллістрат** (III ст.) – софіст. Написав твір про 14 знаменитих грецьких статуй (Скопаса, Праксителя та ін.).

80. **Клавдій Еліан** (III ст.) – софіст і ритор. Римлянин. Народився в Пренесті. Жив у Римі за часів Северів. Гарно володів грецькою мовою. Збереглися великі фрагменти його творів.

81. **Павло** (III ст.) – ритор. Жив в Афінах.

82. **Андромах** (III ст.) – ритор. Жив в Афінах.

83. **Філострат IV Молодший** (III ст.) – син Нервіана і дочки Флавія Філострата. Онук Філострата II. Навчався у свого діда і софіста Гіпподрома. Автор збірника “Картини”, написаного в наслідування дідові. У 24 роки отримав від імператора Каракалли дозвіл на звільнення від податків. Жив і навчався в Афінах. Бував у Римі. Помер на Лемносі.

84. **Афеоній із Антіохії** (кін. III – поч. IV ст.) – софіст і ритор в Антіохії. Переробляв риторичні твори Гермогена. Автор 40 езопівських байок.

85. **Еківолій** (I пол. IV ст.) – мешканець Константинополя.



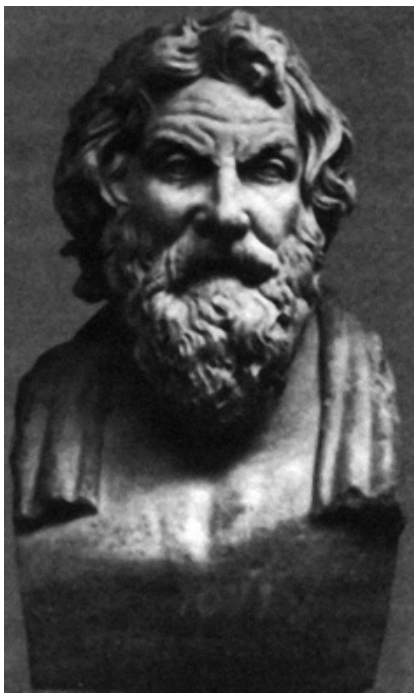
86. **Екціній** (I пол. IV ст.) – мешканець Константинополя.
87. **Аліпій із Александрії** (IV ст.) – сучасник Ямвліха. Жив в Афінах.
88. **Алкім** (IV ст.) – видатний ритор і поет. Учитель і друг імператора Юліана (361-363).
89. **Ульпіан із Антіохії** – ритор, який жив в Афінах.
90. **Зеновій із Антіохії** (IV ст.).
91. **Гіпподром** – учитель Філострата IV.
92. **Юліан із Каппадокії** (275-340) – видатний ритор. Схоларх в Афінах (починаючи з 330-х).
93. **Аспін із Лакедемона** – суперник ритора Юліана. Жив в Афінах.
94. **Євнапій Старший із Фрігії** (IV ст.) – родич Євнапія Молодшого. У 361 очолював посольство до імператора Юліана. За часів імператора *Іовіана* (363-364) збирав податки в Малій Азії.
95. **Гермоген із Антіохії** (IV ст.) – друг ритора Лібанія.
96. **Німфідіан із Ефеса** (IV ст.) – зведений брат теурга Максима. Жив у Смірні.
97. **Север із Афін** (IV ст.).
98. **Єпіфаній із Сирії** – мешканець Афін. Жонатий.
99. **Діофан із Аравії** – мешканець Афін. Мав 2 синів.
100. **Тускіан** – учень ритора Юліана. Жив в Афінах.
101. **Фемістокл** – мешканець Афін.
102. **Теон із Галатеї**.
103. **Есхін із Хіоса** – мешканець Афін.
104. **Гефестіон** – друг Проересія. Жив в Афінах.
105. **Сополід** – мешканець Афін. Мав сина-ритора.
106. **Парнасій** – мешканець Афін.
107. **Євсевій із Александрії** – мешканець Рима.
108. **Мусокій** – суперник Євсевія. Жив у Римі.
109. **Зенон із Кіпра** – ритор і лікар.
110. **Акакій із Кесарії Палестинської**.
111. **Магн із Антіохії** – ритор і лікар.
112. **Іонік із Сард** – ритор і лікар.
113. **Епігон**.
114. **Леонат із Александрії** (поч. V ст.).
115. **Феодор** – друг Леоната. Правитель Александрії.



116. **Миколай із Афін** (I пол. V ст.).

117. **Пріск із Паніона** (V ст.) – фракієць. Ритор і софіст у Константинополі. У 448 був послом імператора *Феодосія II* (407-450) до кагана гуннів *Аттіли* (433-453). У Римі зустрічався з Меровеєм, сином франкського короля *Хлодіона* (430-448). Потім був послом до сарацинів у Палестині і влеміїв у Нубії. Відвідав Александрію. Побував у Лазіці (Колхіда). Написав твір про війни Аттіли й історію Східної Римської імперії (виклад подій до 474).

1.9. Кіносарг



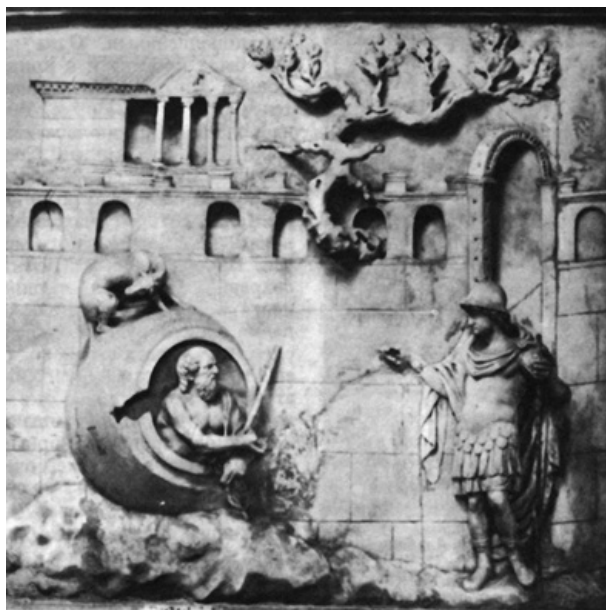
Антисфен. Ватікан

1. **Антисфен із Афін** (бл. 444-366) – син афінянина і рабині-фракіянки. Учень Горгія і Протагора. Щоденно ходив за 40 стадій (близько 7,5 км) з Пірея до Афін слухати Сократа, разом із яким перебував до його смерті. Суперник Платона. Дискутував з Зеноном із Елеї. Відзначився в битві при Танагрі (426). Заснував школу. Викладав поблизу Діомейської брами, у гімнасії Кіносарг (“Білий собака”), який мав вітар Геракла і був призначений для незаконнонароджених. Засвоїв один бік сократівської філософії, що стимулював потворну грубість у способі життя його послідовників. Суворий з нечисленними учнями, з яких брав платню. Ввів кінчні “аксесуари” (короткий плащ, що одягався на голе тіло, злидарська сумка, торбинка бродяги і ціпок мандрівника чи “кийок” Геракла). Жив у скруті. Автор понад 70 творів, з яких збереглися 2. Схоларх (з 390).

2. **Діоген із Синопа** (412/404-13.06.323) – класичний кінік, “античний хіппі”. Народився в Синопі. Його батько Гікесій як фальшивомонетник був вигнаний із Батьківщини. Разом із ним молодий Діоген приїхав в Афіни, де застав учнів Сократа (Платона, Арістіппа, Есхіна, Антисфена, Евкліда з Мегар). До всіх мислителів (окрім свого вчителя Антисфена) ставився з уїдлигим презирством. Відмовився від життєвих благ. Був лисим і носив довгу бороду, щоб, за його словами, не змінювати вигляд, даний природою.

Сутулився до згорбленості, з-за чого його погляд завжди був “спідлоба”. Разом із Арістіппом якийсь час перебував при дворі Діонісія II в Сиракузах. Знайомий з Платоном. Дружив з гетерою Лаїдою Старшою. Після смерті Антисфена зробив висновок, що більше ні з ким спілкуватись не варто, і переселився в Коринф, де жив під відкритим небом – у “бочці” (піфосі).

Дивував усіх своїми непередбачуваними вчинками. Вів убоге життя (“як собака”). Ходив, спираючись на палицю, у верхній частині якої був сучок, куди він вшав свою торбинку мандрівника. Під час плавання на Егіну захоплений у полон піратом Скірпаломі відвезений на Крит, де проданий у рабство корінфянину Ксеніаду, щоб виховувати його дітей. Влітку жив у Коринфі, зимою – в Афінах. У битві під Херонеєю (338) попав у македонський полон, але був відпущений Філіппом II. У 335 після спустошення Фів у кіпарисовому гаю Кранеон під Коринфом з ним зустрічався Александр Великий. У 324 висміював Александра, який вимагав від греків віддання йому божеської шани. За неявку до його двору регент Македонії Пердікка (Περδικκας) (323-321) погрожував стратити Діогена. Помер на вулиці в Коринфі в один день із Александром Великим (чи то від затримки дихання, чи то від споживання м'яса сирого восьминога, захворівши на холеру). Нічого не писав. Його філософія полягала в способі життя. За іншими даними, мав власні твори. У Коринфі й Синопі йому були встановлені статуї. Схоларх (з 366).



Діоген і Александр Македонський. Рим. Вілла Альбані



3. **Брісон із Ахайї** – вчитель Кратета і Гіппархії.

4. **Кратет із Фів** (бл. 365-285) – поет, драматург. Походив із багатой сім'ї. Слухав мегарця Стільпона. Пожертвував майно місту, щоб займатися філософією. Жив у бідності. Разом із Гіппархією був при дворі правителя Фракії (з 288 – і Македонії) *Лісімаха* (306-281), де вони сперечалися з послом єгипетського царя Птолемея I Сотера (323/305-282) Феодором "Безбожником". У 335 в нього гостював Александр Великий. За часів правління Деметрія Фалерського жив в Афінах (317-307). 36 приписуваних йому листів насправді є творами діячів риторичних шкіл. У риторичі дотримувався стилю аномалізму. Схоларх (з 323).



Кратет. Рим. Національний музей

5. **Гіппархія із Маронеї** – жінка Кратета, яка поділяла його спосіб життя.

6. **Метрокл із Маронеї** – брат Гіппархії. Навчався в перипатетика Теофраста і академіка Ксенократа. Свої твори спалив. Помер, затримавши дихання.

7. **Монім із Сиракуз** – раб і вільновідпущений. Жив у Коринфі.

8. **Феомброт** – учень Метрокла, вчитель Деметрія з Александрії.

9. **Пасіфонт** (IV ст.) – син Лукіана.

10. **Гегесій "Нашийник" із Клея (Синопа?)** (IV ст.) – учень Діогена.

11. **Менандр "Дуб"** (IV ст.) – шанувальник Гомера. Учень Діогена.

12. **Онесікріт із Егіни** (IV ст.) – історик, моряк. Учень Діогена. Брав участь у перському поході Александра Великого. В Індії як посол познайомився з джайнами. Прославився як лоцман. Від його твору, де було багато вигадок, збереглися невеликі фрагменти. Йому приписували діалоги. Схоларх (з 285).

13. **Філіск із Егіни (Астіпалеї?)** – син Онесікріта. Учень Діогена, вчитель Александра Великого. Драматург.

14. **Андросфен із Егіни (Астіпалеї?)** – молодший син Онесікріта.

15. **Біон із Борисфена** (кін. IV ст. – 240) – син вільновідпущеного з Ольвії і гетери. Потрапив у рабство. Після смерті господаря звільнився. Приїхав у Грецію, де слухав академіків, кіренця Феодора, перипатетика Теофраста. Став мандрівним учителем. У період правління Деметрія Фалерського жив в Афінах. Близько 275 перебував при дворі покровителя філософії македонського царя Антігона II Гоната (283/276-239).

16. **Клеомен** (IV-III ст.) – учень Метрокла.

17. **Ехекрат із Ефеса** (IV-III ст.) – учень Клеомена і Феомброта, вчитель Менедема.

18. **Деметрій із Александрії** (бл. 300) – учень Феомброта.

19. **Леонід із Тарента** (I пол. III ст.) – видатний поет. Народився в Таренті, який захищав від римлян. Після завоювання Тарента Римом (272) залишив Батьківщину, багато мандрував, особливо на Сході. Був бідним. Дійшло близько 100 його епіграм.

20. **Сотад із Маронеї** (I пол. III ст.).



21. **Тімарх із Александрії** (III ст.) – учень Клеомена. Робив гомерівські пісні доступними для молоді. Збереглися фрагменти його творів.
22. **Керкід із Мегалополя** (бл. 290-220) – поет, полководець, законодавець.
23. **Телет із Мегар** (бл. 240) – філософ, який тяжів до стоїцизму. Наслідував Діогена.
24. **Фенікс із Колофона** (III ст.) – поет.
25. **Бетіон** (III ст.).
26. **Меніпп із Гадари** (серед. III ст.) – фінікійський раб. Походив із Гадари (Сирія). Купив фіванське громадянство. Згодом став лихварем. Невдало займався філософією. Тяжів до стоїцизму. Поет-сатирик. Після пограбування він з горя покінчив з життям (повісився). Йому приписуються 13 творів сатиричного характеру ("меніппова сатира"). Збереглися фрагменти й назви його творів.
27. **Клет із Мегар** (?).
28. **Менедем із Лампсака** (III ст.) – учень лампсакійця Колота. Розвинув до крайнощів учення Діогена і Антисфена. Гостро критикував недоліки інших філософів.
29. **Діокл із Магнезії** (II-I ст.).
30. **Мелеагр із Гадари** (бл. 140-70) – поет-гуморист. Народився в Гадарі. Отримав гарну освіту. Жив у Тірі, потім на о. Косі, де й помер. Залишив першу в історії присвячену другові Діоклу антологію ("Вінок") 46 грецьких поетів (увійшли і 130 його епіграм).



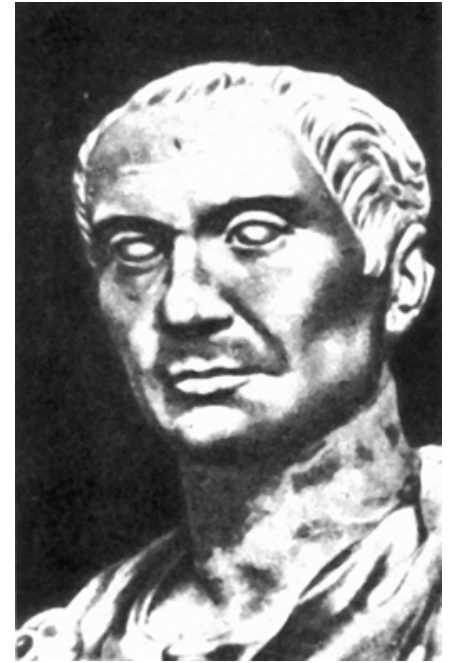
Гай Марій Старший

31. **Гай Юлій Цезар** (13.07.101-15.03.44) – геніальний, неймовірно обдарований римлянин, один з найвизначніших діячів у світовій історії. Енергійна, багатогранна особистість. Видатний письменник, ритор, полководець і державний діяч. Походив із знатного роду патрициїв. Син претора Г.Ю. Цезаря і Аврелії. Навчався в граматики А. Гніфона. Батька втратив у 16 років (85). На його тітці був жонатий консул *Г. Марій*. Маріанцем був і Цезар, якого Г. Марій призначив жерцем Юпітера (87). У 85 Ю. Цезар заручився з Коссуцією, але заручини невдовзі були розірвані. Оженився (83) на Корнелії, дочці консула *Л.К. Цінни*. Відмовився розлучитися з нею на вимогу диктатора *Л.К. Сулла* (83-79), який переслідував Цезаря і звільнив його з посади. Юнак переховувався в Італії, потім виїхав у Малу Азію (82). Відвідав віфінінського царя *Нікомеда IV Філопатора* (бл. 94-74). Під керівництвом М. Мінучія Терма брав участь у придушенні повстання в Мітіленах, а під керівництвом П. Сервілія воював проти піратів. Можливо, саме в цей період відвідав Родос і воював у Кілікії. Після смерті Сулли повернувся в Рим (78).

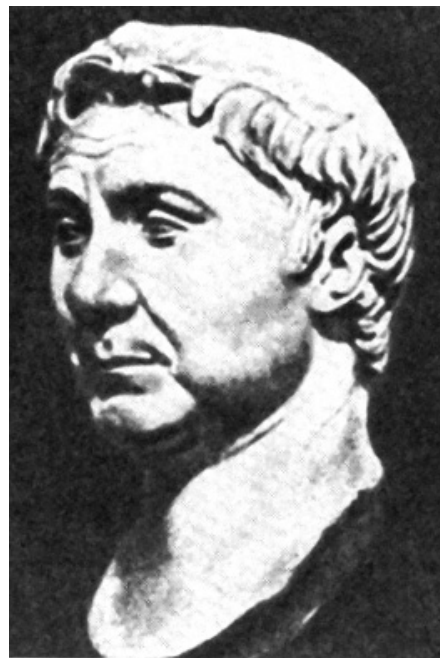
Вів справу проти сулланців Г.К. Добабелли (77) і Гая Антонія (76). Відвідав Родос (74), де навчався в ритора Молона. Попав у полон до піратів. Після звільнення розгромив їх біля о. Фармакуси. Особисто добився страти ватажків піратів. Воював із понтійським царем Мітрідатом у Малій Азії. Після повернення в Рим (73) кооптований до складу колегії жерців-понтифіків замість дядька по матері Гая Аврелія Котти. Підтримав агітацію Гая Ліцінія Макра. Військовий трибун (73). Здійснював роздачі народу, встановив контакти з Г. Помпеєм (70). Квестор (69/68), прикомандирований до намісника (претора) Іспанії Дальньої Антістія Ветера. Відвідав Трансальпінську Галлію. Був куратором (наглядачем) Аппієвої дороги. Після смерті першої жінки (68) оженився на *Помпеї*, родичці Г. Помпея. Курульний едил (65). Засудив сулланців Л. Лусція і Л. Беллієна, звинуватив у жорстокості оптимата К. Рабірія. Верховний понтифік (63), претор (62). Розлучився з Помпеєю за підозрою в її невірності і оженився на Кальпурнії (3 жінка). Під час намісництва в Іспанії Дальній добився військових успіхів, підкорив племена лузітан і каллаїків у Галісії (61-60).



У 60 – учасник першого триумвірату (Цезар, Г. Помпей, М.Л. Красс – “мудрість, слава й багатство”). Консул (59). Видав за Помпея дочку Юлію. Намісник (проконсул) (58-49) Цізальпінської Галлії й Іллірика, а потім – і Нарбонської Галлії. Спочатку набрав 3 легіони, до яких сенат додав ще один легіон. Надалі їх чисельність зросла до 8. Захопив усю Трансальпінську Галлію від Аквітанії до Белгіки (загальне населення Галлії – 15-20 млн.). Не схильний від природи до насильства, через необхідність не зупинявся перед його застосуванням. Узяв штурмом більше 800 міст і містечок. Воював із 3 млн. осіб, з яких 1 млн. загинув, а 1 млн. полонений. Розгромив *Аріовіста* (08-09.58). Контролював стан справ у Римі, зустрічався з триумвірами в Луці (56). Першим із римлян здійснив походи в Германію за Рейн (55, 53) і в Британію (55, 54), де розгромив вождя кельтів *Кассівелавна*. Навіть у походах займався літературною діяльністю. Довів чисельність армії до 10 легіонів (понад 60 тис. воїнів). У 54 втратив матір. Придушив повстання під керівництвом *Індуціомара* (54), *Амбіоріга* (53) та *Верцінгеторіка* (09.52). Особисто не зазнав жодної поразки, проте йому було відмовлено в другому консульстві. Триумвірат розпався після загибелі Красса (53). З 52-51 загострилися стосунки Цезаря з Помпеем. Повертаючись із Галлії, Цезар зупинився в Равенні, відмовившись розпустити армію без аналогічних дій з боку Помпея.



Гай Юлій Цезар.
Рим. Ватиканський музей



Гней Помпей Великий. Копенгаген

Тоді сенат оголосив йому війну (06.01.49). У відповідь Цезар 13.01.49 перейшов Рубікон і через Армініум вирушив до Рима. Досить швидко він захопив столицю і всю Італію. Помпеянці втекли на Балкани, а Цезар був проголошений *диктатором* (49-44). Розгромив помпеянців при Ілерді в Іспанії (49), Массілії (49), а самого Помпея – при Фарсалі (09.08.48, за новим юліанським календарем – 28.06.48). Переміг суперників на чолі з *Фотіном* в Александрії (01.48-03.47), царя *Фарнака* – при Зелі в Малій Азії (02.08.47), помпеянців при Тапсі в Африці (05.04.46), царя *Юбу* – в Нумудії, здобув перемогу над ворогами при Мунді в Іспанії (17.03.45). У 46 отримав титул “Батько Вітчизни”. 5 разів був консулом (59, 48, 46, 45, 44), провів п’ять триумфів (46-45). Мав сина *Цезаріона* від цариці Єгипту *Клеопатри* (51-31), яку він звів на престол у Єгипті. Шанував Ціцерона. Опірався на широкі маси населення; провів ряд реформ, але не змінив форми правління. Отримав титул “імператора” з правом передачі його нащадкам. Милосердний і великодушний щодо ворогів і суперників. Планував похід на парф’ян. Але в приміщенні сенату був убитий змовниками (більше 60 чол.) на чолі з М.Ю. Брутом і Гасєм Кассієм Лонгіном, які нанесли йому 23 удари

мечами. Побачивши серед убивць Брута, Цезар закутав голову тогою і скривавлений упав біля статуї Помпея. Згодом він був обожнений сенатом. Мав тонкий смак, володів правильною мовою. Збереглися його “Записки” й листи. Писав вірші. Автор твору “Проти Катона”. Його ім’я стало титулом римських імператорів.

32. **Деметрій** (I ст. н. е.) – учитель і друг Сенеки, друг Тразеї Пета.

33. **Агатобул із Александрії** (поч. II ст.).

34. **Еномай із Гадари** (I пол. II ст.).

35. **Протей-Перегрін** (II ст.) – уродженець Паріону при вході в Геллеспонт (Мала Азія). Римлянин. Жив мандрівним життям. Прийшов у Палестину, де потрапив до християн. Був підданий гонінням з боку влади. Поселився в Афінах, де серед його слухачів був Авл Геллій. Нападав на Герода Аттика. Набув популярності. У 165, щоб прославитися, спалив себе в Олімпії під час свята. Йому приписується один твір.



36. **Феаген** (II ст.) – учень Протея.

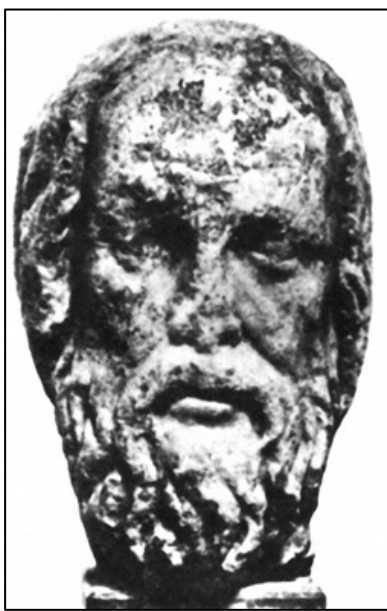
37. **Сострат із Беотії** (II ст.).

38. **Максим із Александрії** (II пол. IV ст.).

39. **Гераклій** (IV ст.) – сучасник імператора Юліана (361-363), який над ним кепкував. У III-IV ст. перипатетична школа злилася зі Стоєю.

40. **Саллюстій із Сирії** (поч. VI ст.).

1.10. Кіренська школа (гедоніки)



Арістіпп. Берлін

1. **Арістіпп (Арістіппос) Старший із Кірени** (бл. 430-355) – учень Протагора і Сократа (був відсутній при страті останнього). Уродженець Кірени. З 416 жив в Афінах, потім повернувся додому і заснував школу. Перший з учнів Сократа, хто почав брати платню за навчання, яку відсилав учителю. Жив великосвітським життям, вишукано одягався і любив розкіш. Водночас багато мандрував, плавав у Коринф, на Егіну. Один час перебував у полоні в перського сатрапа Артаферна. При дворі сиракузького тирана *Діонісія I Старшого* (406-367) зустрів Платона. Близький у поглядах до Антисфена. Його подругою була вродлива гетера Лаїда. Твори Арістіппа не збереглися. Схоларх.

2. **Діонісій II Молодший** – старший син Діонісія I Старшого і Дориди з Локр. Не отримав належного виховання. Жорстокий тиран Сиракуз (367-356, 347-344). Після 367 закінчив війну з Карфагеном. Між першим і другим візитами Платона вигнав командира найманців Діона. Під час його походу проти луканів Діон захопив Сиракузи. Діонісій перебрався в італійські володіння, став тираном у Локрах, звідки була родом його мати. У 346 знову захопив владу в Сиракузах. Скинутий коринфським полководцем *Тімолеоном* (Τιμόλεων) (ти-

ран 343-337). Перебрався разом із друзями до Коринфу, де до самої смерті займався літературною працею і жив у бідності.

3. **Арета з Кірени** – дочка Арістіппа. Викладач філософії.

4. **Арістіпп Молодший “Метродіакт” із Кірени** – син і учень Арети, онук Арістіппа Старшого. Вчитель Феодора? Схоларх?

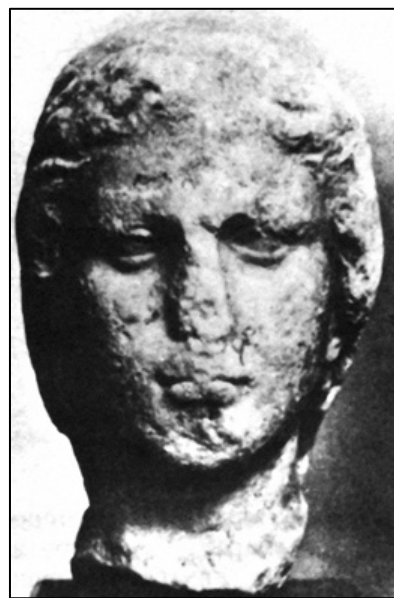
5. **Феодор “Безбожник” із Кірени** (бл. 330-270) – учень мегарця Діонісія. Тяжів до скептицизму, вплинув на Епікура. За допомогою свого покровителя Деметрія Фалерського захистився в Афінах від звинувачень у безбожництві. Після вигнання, в 298, жив при дворі Птолемея I (сина Лага). Посол царя до Лісімаха. Спроваджений Лісімахом, повернувся в Кірену, де був радником зведеного брата Птолемея II (сина Береніки та її першого чоловіка) царя *Мага* (308-260). Знову вигнаний. Нічого не писав. Схоларх “феодорівців”.

6. **Антипатр із Кірени** (IV ст.) – учень Арістіппа. Схоларх?

7. **Ефіон** (IV ст.).

8. **Епітимід із Кірени** (IV ст.) – учень Антипатра, вчитель Паребата. Схоларх?

9. **Паребат** (кін. IV – поч. III ст.) – “молодший кіренаїк”. Учитель Гегесія і Аннікеріда. Суперник Менедема. Схоларх?



Арета. Берлін



10. **Гегесій “Смертовчитель” із Александрії** (бл. 320-280) – учень Паремата. Прагнув до задоволення, але, спостерігаючи нещастя, вбачав смисл життя у смерті і пропагував масове самогубство. Декілька його учнів покінчили з життям. Притягнутий до суду. Схоларх “гегесіанців”.

11. **Аннікерід (Ἀννίκερις) із Кірени** (бл. 320-280) – філософ, який у 298 перебував при дворі Птолемея I. Після Гегесія – схоларх “аннікерідівців”.

12. **Евгемер із Мессани** (360/340 – бл. 260) – утопіст. Писав твір про мандрівку на о. Панхею в південних морях (поблизу Аравії). Дослівно тлумачив міфологію. Жив при дворі Кассандра. Його звинувачували в безбожництві.

1.11. Мегарська школа (єрістику чи “діалектику”)



Невідомий філософ

1. **Євклід із Мегар** (бл. 450-380/369) – учень і друг Сократа (з 432). Таємно ходив із Мегар за 40 км слухати в Афінах учителя. Був присутній при страті Сократа. Надав притулок учням Сократа (зокрема Платону). Близький до елеатів. Тяжів до софістики. Йому приписували 6 діалогів, які не дійшли до нас. Схоларх (до 380).

2. **Пасікл із Фів** (IV-III ст.) – брат кініка Кратета, учень Євкліда. Скульптор.

3. **Іхтій, син Металла** (IV ст.) – суперник кініка Діогена. Схоларх.

4. **Кліномах із Фурій** (IV ст.) – учень Євкліда. Математик.

5. **Євбулід із Мілета** (бл. 365) – учень Євкліда, вчитель Демосфена, суперник Арістотеля. Тяжів до софістики. Драматург. Схоларх?

6. **Аполлоній “Кронос”** (IV ст.) – учень Євбуліда.

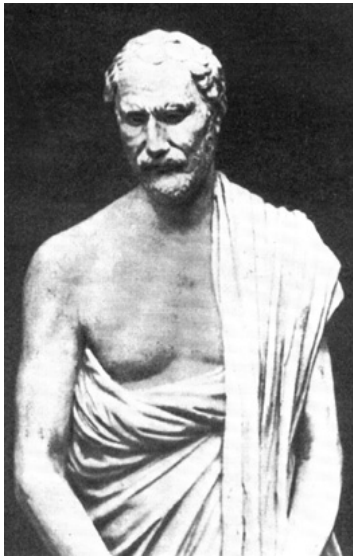
7. **Діодор “Кронос” із Яссоса** (375-307) – виходець із Яссоса в Карії. Філософ при дворі Птолемея I Сотера. Заперечував рух. Виступав проти Арістотеля. Його слухали стоїк Зенон і академік Аркесілай. Самолюбивий. Перебуваючи в Мегарах, не зміг розв’язати діалектичне питання Стільпона щодо парадокса Епіменіда. Після того як цар висміяв його, Діодор помер від суму. Схоларх?

8. **Есхін із Афін** (бл. 389-315) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Походив з бідної й незнатної афінської сім’ї. Незважаючи на прекрасний голос, не мав успіху на трагічній сцені. Деякий час був писарем у відомого оратора й державного діяча Арістофонта (Ἀριστοφών), а потім в оратора Євбула, політичних поглядів якого дотримувався. Брав участь у походах і хоробро боровся при Мантінеї (362) й Тамінах (348). Почав виступати як оратор. У 347 разом із Демосфеном проводив переговори з Філіппом про мир. Став прибічником промакедонської партії, суперником Демосфена і Тімарха. Звинувачувався Демосфеном у зраді (345, 343). Як пілагор з боку Афін у Дельфах (340) надав привід для 2-ї Священної війни проти омфійських локрів, у результаті якої Греція втратила незалежність. У 336 висунув звинувачення проти Ктесіфонта (Κτησιφών), який запропонував дати Демосфену золотий вінок за заслуги перед Вітчизною. Зумів захиститися від Демосфена у 2 процесах, але третій програв і відправився у вигнання на Родос (330), де й працював до смерті як учитель риторики. Дійшло 3 його промови і 12 листів (останні – неавтентичні).



Есхін. Неаполь

9. **Демосфен із Афін** (384-12.10.322) – найвидатніший з 10 знаменитих аттичних ораторів. Походив із знатного афінського роду. Син Демосфена з Пеанійського дему. У 7 років втратив батька і більшу частину спадщини через нечесність своїх опікунів.



Демосфен. Копенгаген

Навчався в оратора Ісея. Спирався на здобутки Лісія та Ісократів. Схилявся до платонізму й софістики. Слабкий здоров'ям, але завдяки енергії переборював недоліки. Виступив із промовою проти опікуна Афоба і його зятя Онетора. 8 років ворогував із Мейдієм. У 355 виступив проти Лентіна і Андротіона. Політичний діяч, який боровся за свободу Греції. У 351 виголосив першу "філіппіку" проти Філіппа, який загрожував свободі Греції, захоплюючи з 358 афінські володіння на півночі (Амфіполь, Підну, Потідею, Мефону). У 345 на великих Діонісіях прийняв хорегію. Суперник іншого знаменитого аттичного оратора, прибічника македонської партії Есхіна, якого звинувачував у зраді (345, 343). У 344 здійснив місію в Пелопоннес і виголосив другу "філіппіку". На його пропозицію Фокіон був направлений на Евбею і прогнав звідти поставлених Філіппом тиранів. Хотів утворити союз греків проти Македонії. Зміцнив флот. Здійснив успішні військові дії проти Перінфу й Візантія. З 341 фактичний керівник Афін. У цьому ж році відвідав Візантію і виголосив третю "філіппіку". У 340 озвучена четверта "філіппіка". На святі Діонісії нагороджений золотим вінком.

Есхін як пілагор Афін у Дельфах (340) надав привід для 2-ї Священної війни. Філіпп вирушив у Грецію. Демосфен уклав союз із Фівами і в 2 невеликих битвах переміг македонців. Але програв Філіппу вирішальну битву при Херонеї (08.338), де бін боровся як голліт. За промову над загиблими нагороджений вінком (вручений 330). Есхін був вигнаний (330). Демосфен завідував громадською касою для закупівлі хліба. Після смерті Філіппа організував новий союз. Зруйнування Александром Фів згубило цей союз. Лише завдяки підкупу Демада вдалося не видати македонцям Демосфена і Лікурга. У 324 звинувачений у справі Гарпала у розтраті й ув'язнений. Втік із Афін на Егіну, потім на Тройзен. Після смерті Александра повернувся додому (323) й підняв повстання. У 322, під час Ламійської війни (323-322), греки потерпіли нову поразку під Кранноном від полководців Філіппа, Кратера й Антипатра (334-321 – намісник, 321-319 – регент Македонії). За пропозицією Демада Демосфен разом із друзями був засуджений до смерті. Втік на о. Калаврію в храм Посейдона, де випив отруту. На цьому острові вшанований афінянами статуєю. Світла й благородна особистість. Із 65 його промов збереглося 61. До нас також дійшли 50 його вступів до промов і 6 листів.

10. **Метродор "Теоретик"** (кін. IV ст.) – учень перипатетика Теофраста.

11. **Арістід із Мегар** (IV ст.).

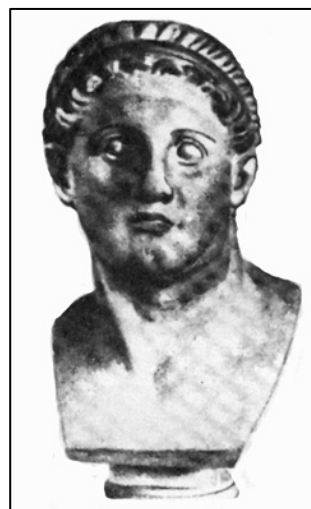
12. **Сіммії із Сіракуз**.

13. **Стільпон (Στίλπων) із Мегар** (між 370-290) – "мегарокінік". Слухач кініка Діогена. Переманював до себе чужих учнів, серед яких виявився стоїк Зенон. Вигнаний із Афін за богохульство. У Мегарах зустрічався з Птолемеєм I (308) та Деметрієм Поліоркетом (307). Перебував під покровительством Антигона. Відвідав о. Егіну, Єгипет. Перед смертю випив вина. Нічого не писав.

14. **Тразімах із Корінфа** (IV ст.) – друг Іхтія, учень Стільпона.

15. **Нікарета** – подруга і слухачка Стільпона (гетера?).

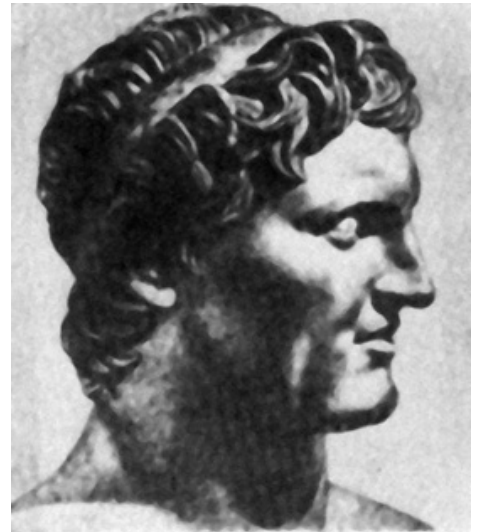
16. **Деметрій I Поліоркет** (337-283) – син македонського царя *Антигона* (*Ἀντίγονος*) / "Одноокого" (306-301). Полководець, претендент на македонський престол, "цар без царства". Сміливий, але часто діяв невважено. З 317 брав участь у війнах батька проти захисника царської сім'ї сатрапа *Евмена* (пом. 316), єгипетського царя *Птолемея I Сотера* (323/305-282), царя Фракії *Лісімаха* (323/305-281) та інших полководців Александра. У 312 відняв у сирійського царя *Селевка I Нікатора* (312/305-281) Вавилон, але програв битву Птолемею при Газі, після чого Селевк повернув собі Вавилон. Потім розгромив єгиптян у Сирії (309), але незабаром відступив. Продовжив війну з Птолемеєм. У 310 відправлений батьком у Грецію. У 308-307 воював



Птолемей I



із македонським царем *Кассандром* (317/305-297/296). Звільнив від влади Кассандра Афіни, з яких вигнав його ставленика Деметрія з Фалер і відновив тут демократію (307). Захопив Муніхій і Мегари. Розгромив на Кіпрі (307) Менелая, брата Птолемея. Після нового розгрому в морській битві при Саламіні на Кіпрі (306) Птолемея і взяття Саламіна, який захищав Менелай, Деметрій разом із батьком прийняв титул царя (306-283). У 306-302 він контролював Грецію, де переміг Кассандра (305). Покровитель Стільпона і Менедема. У 304 невдало облягав Родос, який був у союзі з Птолемеєм. Повернувся в Грецію, відігнав від Афін Кассандра (304). У 302 реформував Коринфський союз. У 302 залишив Грецію, розгромив Лісімаха (*Λυσίμαχος*) при Лампсаці.



Селевк I Нікатор. Неаполь



Пірр. Неаполь

У 301 оженився на Деїдамії, сестрі епірського царя *Пірра* (306-372), але разом із батьком і Пірром був розгромлений при Іпсі (у Фрігії) синами Кассандра, Лісімаха, Птолемеєм і Селевком. Антігон загинув, його царство поділили Селевк і Лісімах. Деметрій з невеликим загоном піхоти і 4 тис. кінноти перебрався в Ефес. Пірр за його дорученням охороняв міста Еллади. Деметрій володів флотом і значними островами та приморськими азійськими містами. Хотів зробити Афіни центром своєї діяльності, але афіняни відмовилися його прийняти. Вирушив у Фракію, потім вступив у союз із Селевком (299), який почав відчувати недовіру до своїх колишніх союзників. Селевк оженився на Стратоніці, дочці Деметрія, який сам привіз її до Селевка в Сирію, де невдовзі відбулося примирення правителів між собою і Деметрієм. Але коли Селевк поставив вимогу своєму тестю поступитися йому Кілікією, якою той заволодів під час походу в Сирію, Деметрій відмовився. Лісімах відняв у Деметрія інші азійські володіння. У 297 Деметрій із

сухопутним військом і флотом знову вирушив у Грецію. Він зібрав сильне 100-тисячне військо і 500 суден. Птолемей, Селевк, Лісімах і Пірр вступили в коаліцію проти нього (296). Деметрій захопив Саламін, Егіну й Афіни (294). Стративши тирана *Лахара*, не став мститися афінянам. Розгромив спартанців при Мантінеї і вирушив у Македонію, куди його кликав Александр, брат юного царя Антігона II Гоната (283/276-240/239). Коли ж Александр став вагатися і, щоб позбутися Деметрія, звернувся за допомогою до епірського царя Пірра, Деметрій наказав убити Александра (294).

Він реально став *царем* Македонії (294-287), володів також Фессалією, Беотією, Аттикою і майже всім Пелопоннесом. Але македонці виявилися незадоволені його політикою, доносами й утисками, які панували при дворі. Деметрій мріяв про завоювання азійських земель, які колись належали його батькові. Проте в 292 Деметрій був розгромлений Лісімахом. У 291, після впертої облоги, він захопив Фіви, помилувавши їх жителів. Воював з Етолією та Пірром, який підтримував етолійців. У 289 в союзі з фівянами спустошив Епір і повернувся в Македонію. У 288 Деметрій оточив повсталі Афіни, але академік Кратет, що прибув як посол, схилив його до миру. Армія Деметрія розпалася, він втратив владу і врятувався втечею в Азію (287). Пірр і Лісімах поділили Македонію. Агафокл, син Лісімаха, загнав Деметрія у Фрігію, потім у володіння Селевка. Важка хвороба змусила Деметрія припинити боротьбу з Селевком, який відрізав його від морського узбережжя. Він здався в полон Селевку (286). Селевк відмовився вбити його на прохання Лісімаха, але й не відпустив. Після 3-річного полону Деметрій помер в Апамеї. Греки вшанували його пам'ять. Великий полководець, але легковажний, розумний, але фантазер і авантюрист.

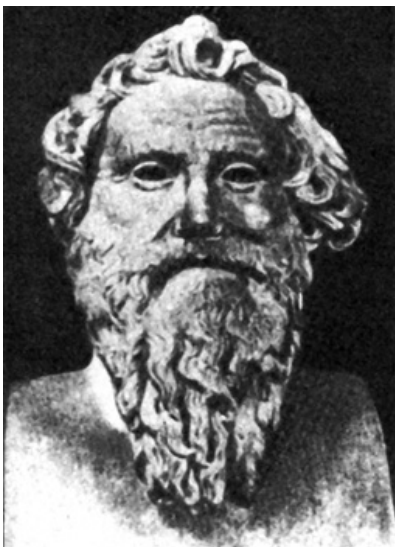


Деметрій Поліоркет. Неаполь

17. **Трасідем** – фізик. Спочатку був перипатетиком.



18. **Тімагор (Τιμαγόρας) із Гели** (IV ст.) – учень Теофраста, від якого перейшов до Стільпона.
19. **Клітарх із Колофона** (IV ст.) – історик. Учасник походу Александра Великого.
20. **Пеоній** (IV ст.).
21. **Діфіл (Δίφιλος) із Боспора** (IV ст.) – учень Євфанта і Стільпона.
22. **Мірмек** (IV ст.) – учень Євфанта, опонент, потім послідовник Стільпона.
23. **Діонісій із Халкедона** – учитель кіренця Феодора. Перший назвав своїх колег “діалектиками”.
24. **Філон із Мегари** (IV ст.) – учень Діодора Кроноса. Приятель стоїка Зенона. Граматик і логік.
25. **Алексін “Еленхінос” із Еліди** (IV-III ст.) – суперник стоїка Зенона, з яким він сперечався. Під час купання в річці в Ахайї наколовся на тростинку й помер.
26. **Євфант із Олінфа** – драматург й історик. Близько 250 був вихователем і вчителем македонського царя Антігона II Гоната (276-239).
27. **Панфоїд** (I пол. III ст.) – учитель академіка Лікона.
28. **Артемідор** (III ст.) – один з останніх представників школи, яка діяла до середини III ст. до н.е.



Невідомий мислитель

1.12. Елідська школа

1. **Федон із Еліди** (V ст. – бл. 350) – виходець із Еліди. Замолоду, під час війни Еліди й Спарти (400), потрапив у полон. Познаючись з Сократом, за його наказом учні Кебет і Алквіад викупили Федона з рабства. Він був ревним учнем і слухачем Сократа до його смерті. Потім поїхав додому і заснував сократівську школу. Його іменем названий діалог Платона. Він і сам писав діалоги. Схоларх (з поч. IV ст.?).
2. **Плістен із Еліди** – послідовник Федона, вчитель Менедема і Асклепіада. Схоларх.
3. **Мосх** (IV ст.) – учень Федона. Харчувався тільки водою і смоквами. Схоларх.
4. **Анхіпіл (Анхімол)** (IV ст.) – філософ, який харчувався тільки водою і смоквами.

1.13. Еретрійська школа

1. **Менедем із Еретрії** (бл. 352-278) – син Клісфена. Походив із Еретрії на Евбеї. Був солдатом у Мегарах, потім почав займатися філософією. Вирушив в Афіни, де слухав Платона і мегарця Стільпона. Учень академіків, а також елідців Плістена, Мосха і Анхіпіла. Вивчав Гомера, Есхіла і Софокла. Суперник мегарця Алексіна. Засновник Еретрійської школи, де навчав і обіймав важливі державні посади. Архітектор і художник. Перебував під покровительством Деметрія Фалерського і Антігона II (сина Деметрія Поліоркета). Посол Еретрії до Птолемея II Філадельфа, Лісімаха і Деметрія Поліоркета. Вчив досить зрозуміло. Вів простий спосіб життя. Прямодушний, твердий, скромний, вірний з друзями, серед яких були Арат, граматик і поет Лікофрат із Александрії (сучасник Птолемея Філадельфа). У 278 написав декрет на честь перемоги Антігона II над галлами при Лісімахії. Ставши градоначальником Еретрії, ув'язнив кініка-насмішника Кратета. За наклепом у намірі



Невідомий мислитель



передати місто Антигону II вигнаний в Ороп. Переїхав до двору Антигона II, де сперечався зі стоїком Персеєм. Разом із Асклепіадом врятувався втечею від тирана Нікокреонта. Антигон II повернув його до Еретрії. Ображений доріканнями земляків, покінчив з життям. Не залишив ніяких творів. Помер у 74 роки. Схоларх.

2. **Асклепід із Фліунта** (IV-III ст.) – друг Менедема. Жонатий на його прийомній дочці, потім – на його колишній жінці. Схоларх.

3. **Пасифонт із Еретрії** (IV-III ст.).

1.14. Школа емпіриків (лікарі)

1. **Акрон із Акраганта** (V ст.) – видатний лікар, який врятував Афіни від чуми (430). Схилився до піфагореїзму.

2. **Гераклід із Тарента** – лікар.

3. **Геродік (Ἡρόδικος) із Селімбрія** – лікар, вчений. Учитель Гіппократа. З лікувальною метою ввів гімнастику. Мав в Афінах гімнасій. Перший писав про гігієнічні правила, яких необхідно дотримуватись в гімнастиці.

4. **Гіппократ із Коса** (бл. 460-377) – “батько медицини”, належав до 17-го покоління сім’ї медиків із роду Асклепідів (нащадків Асклепія). Онук Гіппократа, син лікаря Геракліда і акушерки Фенарети. Представник Коської медичної школи, де він отримав освіту (крім Коса школи асклепиків чи жерців-лікарів діяли у містах Трікка й Епідавр). Філософії навчався в Геродіка з Селімбрії, софістів Продіка і Горгія, в Демокріта. Перебував під впливом Геракліта, схилився до атомізму. Як мандрівний лікар (періодевт), він багато подорожував по Греції, Малій Азії, Лівії, містах на узбережжі Понту Евксинського, Скіфії. Під час чуми в роки Пелопоннеської війни відвідав Афіни. Вдосконалив патологію і терапію, розвинув хірургію. Робив розтини трупів тварин, лікував “протилегне протилегним”. Окрім 22 власних праць, з його іменем були поширені 59 інших творів (збірник різних авторів). Твори були зібрані його синами Фессалом і Драконом та зятем Полібом. Помер у Ларисі. Йому встановлена статуя.

5. **Праксагор із Коса** – учень Гіппократа. Вчитель Герофіла.

6. **Діокл із Кариста** (IV ст.) – лікар. Перший в Аттиці автор медичних творів.

1.15. Школа логіків (догматиків) (лікарі)

1. **Герофіл із Халкедона** (бл. 300) – лікар і анатом. Жив в Александрії за часів перших Птолемеїв. Навчався в Праксагора з Коса, учня Гіппократа. Представник Александрійської медичної школи, яка перебувала під впливом аристотелізму. Птолемеї II дозволили видавати Герофілу для розтину трупи скараних на смерть злочинців. Це дало йому змогу вивчати мозок, мозкові оболонки і шлуночки. Створив учення про пульс. Високо цінував досвід, але лише його численні учні розвинули емпіричне вчення. Його твори збереглися в фрагментах. Видав твори Гіппократа з поясненнями.

2. **Спевсіпп із Александрії** – лікар Герофілової школи.

3. **Зенон** – лікар Герофілової школи.

4. **Ерасістрат із Кеоса** (бл. 300-240) – лікар. У філософії був учнем Теофраста. Представник Александрійської медичної школи, засновник експериментальної фізіології. На противагу гуморальній теорії Гіппократа дав фізико-механістичне пояснення хвороб на основі вчення перипатетиків і Демокріта. Птолемеї II дозволили йому анатомувати трупи, а потім видавати



Невідомий мислитель



для розсікання живих злочинців, засуджених до страти. Завдяки цьому Ерасістрат вивчав нервову систему, внутрішні органи, з'ясовував будову ока, печінки, статевих органів, досліджував роботу мозку і серця.

5. **Стратон із Александрії** – лікар. Учень і прийомний син Ерасістрата.

6. **Асклепід** (I ст. до н.е.) – лікар і ритор.

1.16. Школа скептиків

1.16.1. Ранній (старший) скептицизм



Піррон

1. **Піррон із Еліди** (бл. 365-275) – учень софіста Брісона і атоміста Анаксарха. Спочатку захоплювався живописом. Брав участь у поході Александра Великого, під час якого познайомився з перськими магами й індійськими гімносфістами. Написав вірш на честь Александра і був щедро винагороджений ним. Верховний жрець Еліди, де він згодом оселився. Громадянин Афін. Підтримував стосунки з сірійським царем Антіохом I Сотером (281-261) і єгипетським – Птолемеєм I. Перебував під впливом ідей Демокріта й Анаксарха. Нічого не любив, ніщо його не хвилювало. Сформулював принцип атараксії (átaraxía – незворушність). Користувався повагою громадян. Учив усно. Його думки записували учні Тімон, Енесідем, Нуменій, Навсіфан та ін. 1-й схолярх.

2. **Філон із Афін** (IV-III) – автор книги про свого вчителя Піррона.

3. **Єврілох (Εύρύλοχος)** (IV-III ст.) – філософ, який любив сперечатися.

4. **Гекатей із Абдер** (IV-III ст.) – історик. Брав участь у поході Александра Великого. Згодом жив при дворі Птолемея I.

5. **Нуменій** – учень Піррона.

6. **Енесідем (Αίνεσιδῆμος)** – учень Піррона.

7. **Ксанф** – син Тімона. Лікар.

8. **Тімон (Τίμων) із Фліунта** (бл. 320-230) – танцюрист, драматург, ритор, лікар, поет. Учень Піррона. Слухав Стільпона. Схилився до кінізму. З його творів відомо про погляди Піррона. Навчав у різних містах. Співпрацював із александрійськими поетами і філологами. Йому покровительствували *Птолемеєм II Філадельфом* (282-246) і його жінка Арсіноя II. Близько 275 переселився до Афін, де й помер. Автор 60 трагедій, 30 комедій і 3 книг сатиричних сіллів (пародій в гекзаметрах). 2-й схолярх.

9. **Діоскорід (Διοσκόριδης) із Кіпра** (III ст.) – учень Тімона.

10. **Ніколох із Родоса** (III ст.) – учень Тімона.

11. **Праїл із Троади** (бл. 320-230) – учень, але не послідовник Тімона. Погодився на страту за несправедливим звинуваченням.

12. **Євфранор із Селевкії** (III ст.) – учень, але не послідовник Тімона. Схолярх?

13. **Євбул із Александрії** (бл. 200-130) – учень Євфранора, учитель Птолемея з Кірени. Схолярх?

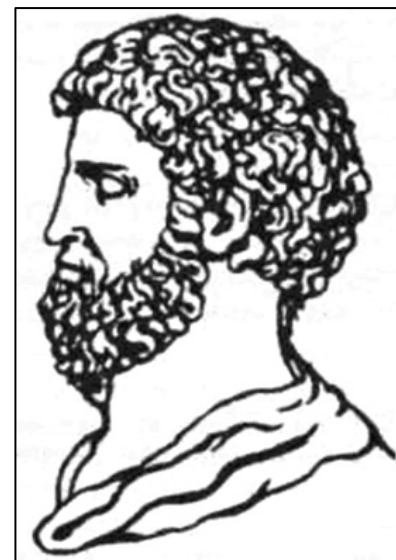


Птолемеєм II і Арсіноєю II



1.16.2. Пізній (молодший) скептицизм

14. **Птолемей із Кірени** (бл. 100 до н.е.) – лікар-емпірик. Учень Євбула. За його часів школа перейшла в середовище лікарів-емпіриків. 3-й схолярх.
15. **Апеллес** (II/I ст.).
16. **Сарпедон** – схолярх ?
17. **Гераклід** (I пол. I ст.) – вчитель Енесідема. Схолярх?
18. **Феодосій** (I ст.) – лікар-емпірик. Вважав скептицизм не вченням, а способом життя.
19. **Енесідем із Кносса** (I ст. до н.е.) – римський філософ, який сприяв відродженню скептицизму. Намагався розвивати вчення Піррона. Боровся з догматизмом. Заснував свою школу. Схолярх в Александрії.
20. **Кассій** (I/II ст.).
21. **Зевксіпп (Ζεύξιππος) із Кносса** – учень Енесідема. Схолярх?
22. **Асканій із Абдер**.
23. **Зевксід (Ζεύξις) “Кривоногий”** – учень Зевксіппа. Схолярх?
24. **Антіох із Лаодікеї** – учень Зевксіда. Схолярх?
25. **Менодот із Нікомедії** (II ст.) – лікар-емпірик. Схолярх.
26. **Тевд**.
27. **Фейод із Лаодікеї** – учень Антиоха. Схолярх?
28. **Геродот із Тарса** – учень Менодота, учитель Секста Емпірика. Лікар. Схолярх?
29. **Секст Емпірик** (до 200-250) – римлянин. Лікар. Вчитель Сатурніна. Займався практичною медициною, звідки пішло його прізвище (Εμπειρικός). Систематизатор скептицизму. Вчив в Афінах і в Александрії, в школі Енесідема. Довго жив у Римі. Твори писав грецькою мовою. Піддав критиці різні науки. Схолярх.
30. **Агріппа (Агріппа)** (I-II ст.) – римлянин. Жив в Александрії. Схилявся до скептичного песимізму.
31. **Сатурнін із Кіфен** (II-III ст. н. е.) – лікар-емпірик. Останній схолярх школи.



Секст Емпірик

1.17. Академія

1.17.1. Перша (“Старша”) Академія

1. **Платон (Арістокл) із Афін** (21.05.427 – 07.11.347) – геніальний мислитель Античності. Належав до аристократів. Його батько, Арістон, походив зі знатного, але небагатого роду Кодридів. Мати, Періктіона (Потона), походила з роду Солона. Отримав прекрасну традиційну освіту (гімнастика, граматики, музика, математика). Брав участь у 3 походах (на Танагру, Корінф, Делію). Спочатку займався поезією. Рано познайомився з філософією Геракліта, Парменіда, Зенона, піфагорійців. Був учнем



гераклітівця Кратіла і близько 10 років – Сократа (з 409), під час смерті якого був відсутній. Від Сократа отримав прізвище “Платон” (“широкий”) за ширину грудей і лоба чи широту потоку промов. У 399 після смерті Сократа разом із сократиками виїхав до Євкліда в Мегару. Відвідав математика Феодора в Кірені. Написав конституцію для Кірені. Побував в Єгипті й Фінікії, де познайомився з жерцями й магами. Мандрував до Ассирії, Вавилонії, Персії. У 395 повернувся в Афіни.



Платон

У 389-388/387 здійснив поїздку в Південну Італію, де познайомився з Філолаєм і Архітом. Слухав Євдокса з Кніда. Вперше побував у Сицилії в Діонісія I, з яким налагодив стосунки через посередництво Діона, який запросив його і за допомогою якого Платон прагнув реалізувати своє вчення про ідеальний суспільний устрій. Роздратований Діонісієм передав його спартанському послу Поллісу, який відвіз Платона на ринок рабів на о. Егіні. Аннікерід із Кірені викупив великого філософа, заплативши за нього 30 мін. Коли друзі Платона хотіли віддати Аннікеріду гроші, той відмовився від них. Тоді на ці гроші Платон купив (388) поблизу Афіна сад, який зрошувався, був обнесений стіною, мав тіністі алеї, гімнасій, і носив ім'я афінського героя Академа. Близько 387 в цьому саду Академа Платон заснував школу – Академію (існувала до 529 н.е.), де навчав протягом 20 років. Мав багато учнів і учениць. Уперше поставив питання про сутності речей, поклав початок вченню про еталонні першообрази (парадигми, ідеї), розвивав економічні ідеї і пов'язав своє ім'я з духовною любов'ю.

Близько 369 фіванці, які заснували Мегалополь, запрошували його до себе законодавцем. Написав конституцію для цього міста, для Криту, Фів та інших держав. У 367-365 на запрошення Діона й Діонісія II здійснив нову, другу поїздку в Сицилію, прагнучи реалізувати свої ідеї за допомогою нового правителя. На час своєї відсутності управління Академією доручив Євдоксу з Кніда. Після вигнання Діона Діонісієм II вибухнув гнівом на Платона, після чого той повернувся назад. У 361-360 разом із Спевсіппом і Ксенократом Платон на пропозицію Архіта втретє їздив у Сицилію, щоб примирити Діона з Діонісієм II. На час своєї відсутності управління Академією доручив Геракліду з Понту. З небезпеки Платона знову виручив Архіт. Помер Платон під час обіду на 81-му році життя. 1-й схолярх.

Від нього залишилися одна промова (“Апология Сократа”) й 34 діалоги (“Лісій”, “Лакет”, “Гіппій Більший”, “Гіппій Менший”, “Іон”, “Держава”, “Хармід”, “Менон”, “Алківіад I”, “Кратіл”, “Евтідем”, “Протагор”, “Горгій”, “Евтіфрон”, “Крітон”, “Теетет”, “Софіст”, “Політик”, “Парменід”, “Бенкет”, “Менексен”, “Федр”, “Федон”, “Філеб”, “Тімей”, “Критій”, “Закони”, “Алківіад II”, “Феаг”, “Гіппарх”, “Мінос”, “Клітофонт”, “Суперники”, “Післязаконня”). 8 інших, приписуваних йому діалогів (“Демодок”, “Сізіф”, “Алкіона”, “Еріксій”, “Аксіох”, “Про справедливість”, “Про добротність”, “Визначення”), – неавтентичні. Дійшли також 13 листів і 25 епіграм Платона. Жоден із його оригінальних творів не пропав.

2. **Леон із Візантія** (IV ст.) – учень Платона. Родом із Візантія. Управляв цим містом на час його облоги Філіппом (340). Друг Фокіона, якого афіняни направили на допомогу Візантію. Фокіона впустили в місто, а Хареса, направленою раніше, – ні. Помер добровільною смертю, коли Філіпп викликав у візантійців підозру до нього.

3. **Фокіон “Чесний”** (402-318) – учень Платона, друг і учень Ксенофонта, слухач кініка Діогена. Полководець, політик, прибічник промакедонської партії. Прославився своєю чесністю.

4. **Спевсіпп (Σπύσιππος) із Афін** (409/407-339/338) – син сестри Платона Потани. Супутник Діона. Схилявся до піфагореїзму. 2-й схолярх (з 348/347).

5. **Гіппофал із Афін** (IV ст.) – учень Платона.

6. **Евеон із Лампсака** (IV ст.) – учень Платона.

7. **Амікл із Гераклеї** (IV ст.) – учень Платона.



8. **Коріск із Скепсіса** (IV ст.) – учень Платона. В Ассосі при дворі Гермія з ним зустрічався Арістотель.

9. **Діон із Сиракуз** (409-354/353) – син Гіппаріна. Зять Діонісія I (жонатий на Ареті – дочці Діонісія I і Арістомахи, своєї сестри, тобто на своїй племінниці, з якою потім розлучився), шурина Діонісія II (який був жонатий на його племінниці і своїй зведеній сестрі Софросіні). Замолоду захопився вченням Платона, став його учнем. Був шанований Діонісієм I, але не зміг позитивно вплинути на нього та його сина. У 366 за наклепом Філіста вигнаний із Сиракуз. Переселився до Греції, де жив у повазі серед філософів. Тим часом Діонісій Молодший почав чинити жорстокості, видав Арету (жінку Діона) за Тімократа, а його син Аретей (Гіппарін) виявився втягнутим у розпусту. За допомогою брата Мегакла і Геракліда Діон спробував звільнити Вітчизну.

У 357 разом із 800 найманцями на 3 судах відплив із Закінфу. Був з радістю прийнятий у Сиракузах. Але міська фортеця залишилася в руках Діонісія, який повернувся з Італії. Переговори з Діонісієм і різка поведінка позбавили Діона підтримки народу. Коли Гераклід звів на нього наклеп у прагненні до тиранії, він з найманцями пішов у Леонтіни. Але коли обрані замість нього 25 стратегів виявилися неспроможними захистити острів, сиракузяни запросили його знову. Не думаючи про помсту, Діон взяв на себе обов'язки головнокомандувача, а Гераклід очолив флот. Змусив Діонісія здати фортецю. У 355 оженився на Ареті. Простий і поміркований, почав проте обмежувати охлократію. За підбурювань аристократів народ слухав демагогів. Тоді Діон стратив Геракліда. Прагнув втілити в Сиракузах теорію ідеальної держави Платона. У довір'я до нього увійшов Калліпп із Афін, який організував змову і зі своїми сподвижниками підступно вбив Діона у спальні (354/353). Був оплаканий сиракузянами, які встановили йому бюст як відновлювачу свободи. На смерть Діона Платон написав вірші.

10. **Арета** (IV ст.) – дочка Діонісія Старшого. Була заміжжю за Феарідом, потім – зі своїм дядьком Діоном. Згодом змушена була вийти заміж за Демократа. У 355 Діон узяв її до себе. Після загибелі Діона Арета була ув'язнена, потім утоплена в морі.

11. **Феон із Александрії** – платонік. Писав коментарі до творів Ксенофонта, Ісократ, Демосфена, від яких збереглися фрагменти.

12. **Ласфенія із Мантінеї** (IV ст.) – учениця Платона, подруга Спевсіппа.

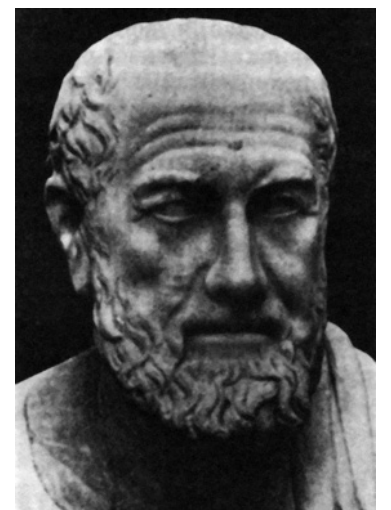
13. **Тімолай (Τιμόλαος, Тімей) із Кізіка** (IV ст.) – учень Платона. У 313 прагнув захопити владу у своєму місті.

14. **Піфонт із Еноси** (IV ст.) – брат Геракліта, учень Платона. Служив Філіппу. За вбивство ворога Афін фракійського царя одрісів Котіса I (382-359) отримав афінське громадянство.

15. **Гераклід із Еноси** (IV ст.) – брат Піфона, учень Платона. За вбивство в 359 Котіса I отримав афінське громадянство.

16. **Гіперід (Ἰπέρειδος) із Колітта** (389-322) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Син Глакіппа з дема Колітта в Аттиці (поблизу Афін). Учень Платона й оратора Ісократ. Однодумець Демосфена. Разом з ним терпів поневіряння. Після смерті Філіппа разом із фіванцями й афінянами виступив проти Александра. Після поразки греків щасливо unikнув своєї видачі македонцям. Брав участь у Ламійській війні. Після нової поразки греків утік на Егіну, де був схоплений і вбитий за наказом Антипатра. Із 77 його політичних промов автентичними вважалися 52 (збереглися 7).

17. **Лікурґ із Афін** (396/390-324) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Державний діяч. Учень Сократа, Платона й оратора Ісократ. Чесний. Прибічник антимакедонської партії. Разом із Демосфеном і Гіперідом виступив проти експансії Філіппа. 12 років (341-329) був державним скарбником – керував фінансовою системою Афін. Увів у військовий флот тетрери й пентери. Доглядав три бухти, займався будівництвом (звів арсенал, кам'яний театр Діоніса, афінський



Гіперід. Копенгаген.
Національний музей



стадіон, гімнасій у Лікеї та ін.). За пропозицією Стратокла (307) нагороджений почесним декретом, який дійшов до нас. Його неодноразово нагороджували вінками. Похований за державний рахунок при дорозі, яка вела в Академію. З його 15 промов збереглися одна промова проти Леокарта і фрагменти від деяких інших.

18. **Федр** – син Піфокла. Учень Сократа й Платона. Ритор. Зніжена людина. Його твори невідомі. Іменем Федра названий діалог Платона. Персонаж діалогу Платона “Бенкет”.

19. **Клеарх** – сучасник філософа Геракліда. Учень Платона й оратора Сократа. *Тиран* Гераклеї (375-364).

20. **Лікон** – слухач діалектика Панфоїда. Наближений пергамських царів Евмена I (263-241) і *Аттала I Сотера* (241-197).

21. **Памфіл із Самоса** – учень Платона, вчитель Епікура.

22. **Деметрій із Амфіполя** (IV ст.) – учень Платона.

23. **Аксіофея із Фліунта** (IV ст.) – учениця і подруга Платона і Спевсіппа.

24. **Мнесістрат із Фасоса** (IV ст.) – учень Платона.

25. **Євдокс із Кніда** (408-бл. 355) – лікар, астроном-геоцентрист, фізик, географ, законодавець і математик. Досліджував ірраціональні числа. Збудував обсерваторію. Вчив про кулеподібність Землі. У 385 жив у Піреї, звідки протягом 2 місяців щоденно ходив до Афін слухати Платона. Після 378 понад 16 місяців провів у Єгипті, де навчався в жерців. Схилявся до піфагореїзму, до поглядів Анаксагора й Арістіппа. Побував у місті Кізік, відвідав спартанського царя Агесілая II, єгипетського фараона Нектанеба II, карійського династа (тирана) *Мавсола* (377-353) в Галікарнасі. У 370 ввів новий державний лад у рідному місті. Під час другої поїздки Платона в Сицилію (366-365) заміняв його в Академії.

26. **Калліпп із Афін** – астроном. Учень Платона і Євдокса. Соратник Діона, якого згодом зрадив і вбив. Пізніше його вбив тим же кинджалом піфагорієць Лептін.

27. **Хрісіпп (Χρῑσῐππoς) із Кніда** – лікар. Онук Євдема, з яким мандрував до Єгипту.

28. **Гераклід “Понтійський” із Гераклеї** (бл. 386-310) – учень піфагорійців, Платона і Спевсіппа. Геліоцентрист (вважав, що Сонце обертається навколо Землі, а Меркурій і Венера – навколо Сонця). Вбив тирана Гераклеї Клеарха. Під час третьої поїздки Платона в Сицилію (361-360) заміняв його в Академії. У 339 (після смерті Спевсіппа) сперечався з Ксенократом за главенство в Академії. Не досягнувши успіху, повернувся в Гераклею, де заснував школу, яку й очолював до 330. Схилявся до перипатетизму. Згодом заслужив презирство за обман. Помер від удару, коли представленням фальшивого оракула переконав земляків відзначити його золотим вінком. Писав некритично. Йому приписують 50 творів (з філософії, фізики, граматики й географії).

29. **Філіпп із Опунта** – учень Платона. Відредагував “Закони”. Можливо, був автором “Післязаконня”.

30. **Гестіей із Перінфа** – учень Платона.

31. **Гермій із Атарнея** (в Місії) – учень Платона. Євнух, колишній раб тирана Атарнея, *Євбула*. Згодом сам став тираном Атарнея і заснованою ним Ассоса. Тесть Арістотеля. Страчений персами.

32. **Евгемер із Мессени** (бл. 340-260) – платонік. Йому покровительствував Кассандр.

33. **Менедем із Пірея**.

34. **Арістомен (Αρῐστομῑνῆς)** – учень Платона. Перешкодив тирану Діонісію I стратити свого вчителя.

35. **Теодект із Фаселіди** – оратор і трагічний поет. Учень Платона й Ісократ.



36. **Ксенократ I із Халкедона** (409/396-315/314) – учень Платона, до якого приєднався замолоду. У 361-360 супроводжував його в Сицилію. Написав 60/75 творів. Після смерті Платона на деякий час залишав Афіни. Працьовитий. Справедливий і невідкупний. Похмурий. При ньому Академія і Лікей звертаються до етики. Схилявся до піфагореїзму. У 338 після невдалого посольства афінян до Філіппа, в якому він брав участь, відмовився від афінського громадянства. За несплату податку для метеків виведений афінянами на продаж у рабство. Викуплений Деметрієм Фалерським, разом з яким у 322 брав участь у посольстві греків до Антипатра задля звільнення полонених, захоплених у Ламійській війні (323-322). 3-й схолярх на прохання хворого Спевсіппа (з 339/338).

37. **Ксенократ II із Халкедона** – родич і земляк Ксенократа I.

38. **Полемон із Афін** – учень Ксенократа. Вчитель Зенона. Після розгульного життя почав серйозно вивчати філософію. Проте нічого не писав, навчав усно. 4-й схолярх (315/4 – бл. 270).

39. **Крантор із Сол** (бл. 300) – поет. Походив із Кілікії. Учень Ксенократа і Полемона. Рано помер від водянки. Автор моралізуючих творів, якими користувався Платон і які до нас не дійшли.

40. **Кратет із Афін** – 5-й схолярх (бл. 270-265).

41. **Аполлоній із Александрії** (262-190) – математик. Учень Евкліда.

42. **Гермодор із Сиракуз** – платонік. Вивчав історію науки.

1.17.2. Друга (“Середня”) Академія

43. **Сократід** – філософ, який після смерті Кратета був обраний схолярхом. Добровільно поступився посадою Аркесілаю.

44. **Аркесілай (Арκεσίλαος) із Пітани** (316/315-241/240) – оратор. Син Севфа. Народився в Пітані (Еоліда). Рано втратив батька. Вдома навчався в математика Автоліка. Слухав скептика Піррона, перипатетика Теофраста, Полемона в Афінах, академіка Крантора. Відомий як учитель. Критикував свого друга по Академії (потім стоїка) Зенона. Йому покровительствував пергамський цар Евмен I, а близько 270/261 – македонський комендант Пірея Гієрокл. У 260 дискутував з Арістоном із Хіоса, який очолював окрему школу. Переорієнтувався від догматизму в бік скептицизму (перший скептик серед академіків). Не писав нічого, як і Сократ, якого він наслідував. 6-й схолярх (з 265).

45. **Лакід із Кірени** – філософ, який перебував під покровительством пергамського царя Аттала I, який подарував йому сад в Академії. Хитро відхилив пропозицію царя перебратися в Пергам. Записав вчення Аркесілая. 7-й схолярх (241/240-224/222), але за життя відмовився від схолярхату.

46. **Телекл** – філософ, який керував школою разом із Євандром. 8-й схолярх (з 224/2).

47. **Євандр із Фокеї** – учень Лакіда. 9-й схолярх.

48. **Гегесін із Пергама** – 10-й схолярх (до 160).

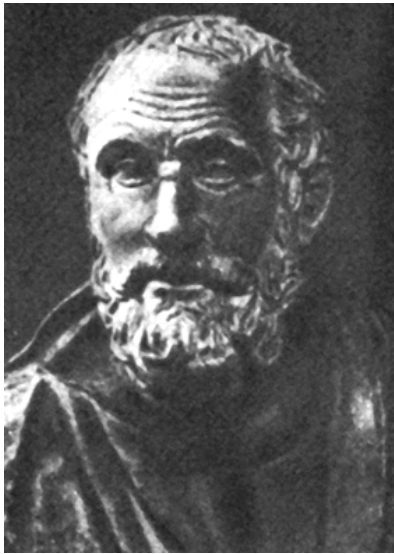
49. **Арідік** – учень Аркесілая.

1.17.3. Третя (“Нова”) Академія

50. **Карнеад Старший із Кірени** (бл. 214-129) – син Епікома (Фількома?). Начитаний. Гарний оратор. Розвивав скептицизм та учення про критерій істини. Через Хрісіппа знав стоїцизм, хоча залишався супротивником Стої. Став академіком. Схилявся до скептицизму. Чистий і непорочний. Керувався тільки розумом. У 156 як посол Афін разом з Діогеном і Крітолаєм відвідав Рим, щоб відхилити накладений на афінян штраф (500 талантів) за зруйнування Оропа. Сенат випровадив посольство. На старість осліп. Нічого не писав. 11-й схолярх (160-137).

51. **Метродор із Стратонікеї** (бл. 110) – послідовник Епікура. Перейшов до Карнеада.

52. **Ментор із Віфінії** – учень, потім опонент Карнеада.



Карнеад

53. **Сосікрат із Родоса** (II ст.) – учень Карнеада. Писав історію Крита.

54. **Карнеад Молодший із Кірена** – син Полемарха, родич Карнеада Старшого. 12-й схолярх (137-131).

55. **Кратет із Тарса** – 13-й схолярх (131-129/128).

56. **Клітомах (Гасдрубал) із Карфагена** (187/186-110/119) – учень, але не послідовник Карнеада. В Афінах жив із 147. Схилявся до скептицизму (“діалектики”). Написав багато книг, записав учення Карнеада Старшого. 14-й схолярх (з 129/128).

57. **Арістіпп.**

58. **Меланфій із Родоса** (II ст.) – драматург. Учень Карнеада Старшого. Шанований за приємний спосіб висловлювання.

59. **Метродор “Місоромойос” із Скепсіса** (II-I ст.) – учень Карнеада Старшого. Ритор, учитель красномовності на Родосі і в Афінах. Ненавидів римлян, служив понтійському цареві *Мітрідату (Μιθριδάτης) VI Евпатору* (121/120-63), який був лікарем і останні роки провів у Пантікапеї. Відзначався незвичайною пам'яттю. Призначений послом до вірменського царя Тіграна (Τιγράννης) (95-55). Зрадив Мітрідата. Відісланий Тіграном назад. Помер у дорозі.

60. **Есхін із Неаполя** – учень Меланія і Карнеада. Вчив в Афінах.



Мітрідат VI Евпатор. Париж. Лувр

1.17.4. Четверта Академія

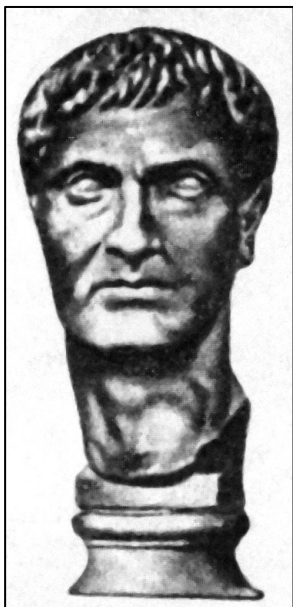
61. **Філон із Ларіси** (бл. 160-79) – учень Карнеада, учень і послідовник Клітомаха. Набув витонченої освіти. Вчитель Ціцерона. Еклектик. Утік із Афін до Риму, коли в Першу Мітрідатову війну (89-85) консул (88, 80) Л.К. Сулла (138-78) спустошив Академію (86). Гарно влаштувався в Римі. Чітко розрізняв окремі галузі філософії. 15-й схолярх (110-88).

62. **Хармідас** (бл. 110 до н.е.) – учень Карнеада. За даними Ціцерона, мав прекрасний дар слова і чудову пам'ять. Вчитель риторики й філософії в Афінах.

1.17.5. П'ята Академія

63. **Антіох із Аскалона** (пом. 68) – учень Карнеада. Жив в Афінах, Александрії й Римі. Зимом 79/78 його лекції слухав М.Т. Ціцерон. Учитель Варрона, М.Ю. Брута й інших знаменитих римлян. Поєднував стоїцизм із платонізмом. Брав участь у Третій Мітрідатовій війні (74-63) на боці римського полководця і філософа Луція Ліцинія Лукулла. Учасник битви римлян із вірменським царем *Тіграном II Великим* (95-55) при Тігранокерті (69). Виклад його філософії дав М.Т. Ціцерон. 16-й схолярх (88-68).

64. **Луцій Ліциній (Licinius) Лукулл** (бл. 117-56) – римський оратор і полководець. Старший син Л.Л. Лукулла. Виступив проти Сервілія, який вигнав його батька. Відзначився в Союзницькій війні. Прибічник Сулли. Був його квестором у Першу Мітрідатову війну (89-85). Відняв у царя острови й міста на березі Малої Азії і розбив його флот у 86. Потім – едил (79), претор (77), консул (74). Командував римськими військами в 74-66, на першому етапі 3-ї Мітрідатової війни. Розбив царя при Кізіку (74), отримав морську



Луцій Корнелій Сулла



Тігран I. Монета (аверс)



перемогу при Лесбосі (73). У наступні роки змусив Мітрідата тікати до Тіграна, з яким Лукулл воював. Переміг обох царів при Тігранокерті й Артаксаті. Але змушений був відступити в Нісібін, де зазимував. Тим часом Мітрідат розбив один із римських корпусів при Зелі. На з'єднання з Мітрідатом вирушив Тігран. Лукулл втратив контроль над військом. Затягування війни і прагнення Лукулла до збагачення викликали невдоволення в легіонах. Полководець був замінений Помпеєм. Лукулл першим привіз вишневе дерево з Азії в Європу. Невдовзі після повернення в Рим відійшов від політичної діяльності. У Римі мав чудові сади й палаци з бібліотеками й творами мистецтва. Покровительствував письменникам і вченим. Його багатство й розкіш (як у Красса) увійшли в прислів'я ("лукуллові бенкети"). Збожеволів і невдовзі помер.



Луцій Ліціній Лукулл

65. **Марк Юній Брут** (85-10.42) – римлянин. Син Марка Юнія Брута і Сервілії, зведеної сестри Катона Молодшого, яку звинувачували у зв'язках із Цезарем. Аристократ. Перебував під впливом Катона. Захоплювався історією, грецькою філософією й літературою. Володів ораторським мистецтвом. Письменник. З 59 – політичний діяч-республіканець. Від звинувачень в участі в змові його виправдав Цезар. Служив на Кіпрі як наближений родича Катона (58), у Кілікії разом із тестем Аннієм Клавдієм (53). При поверненні в Рим став на бік оптиматів, захищав Мілона, який убив Клодія. У 49 став на бік Помпея, хоча той у 77 вбив під Мутіною його батька. Разом з П. Сестієм вирушив в Азію. Брав участь у Діррахіумській і Фарсальській битвах. Помилуваний Цезарем, за часів якого займав значні державні посади, управляв Цізальпінською Галлією (46). Розірвав шлюб із Клавдією і заручився з Порцією, дочкою Катона і вдовою М. Бібула. Дружив з Ціцероном, який визнавав духовну перевагу і симпатії Цезаря. Був призначений міським претором (45), проте як республіканець під впливом Кассія вступив до нечестивої змови фанатиків проти Цезаря, був головним організатором його вбивства в курії Помпея. Помилував Антонія і дозволив спалити тіло Цезаря. Не підтриманий населенням, утік до свого маєтку, потім в Афіни.



Марк Юній Брут. Монета (аверс)

Під Аполлонією розгромив, полонив і стратив (43) Гая Антонія, брата триумвіра, направленою намісником Македонії, яку Бруту призначив ще Цезар. Відвідав в Азії Кассія. На Сході разом із Кассієм зібрав військо і виступив проти учасників 2-го триумвірату М. Антонія і Октавіана. Виторгся в Сирію (а Кассій на Родос), але через подальшу бездіяльність втратив призначену йому в намісництво Македонію, яку захопили триумвіри, що пройшли через Епір. Об'єднавшись у Сардах із Кассієм, переправився через Геллеспонт в Європу. Під Філіппами відбулося дві битви республіканців проти триумвірів (42). У першій Брут розгромив Октавіана, але Кассій був відкинутий Антонієм і вчинив самогубство. Через 20 днів у другій битві Брут потерпів поразку і наступної ночі покінчив з життям. Антоній надіслав прах Брута його матері Сервілії. При звістці про загибель Брута Порція умертвила себе, проколовши розжарене вугілля. Збереглися деякі його листи. Філософські твори втрачені.

66. **Арістос ('Αρίστος) із Аскалона** – брат Антіоха. 17-й схолярх (68-51).

67. **Теомнест із Навкратиса** – 18-й схолярх (51 – бл. 44 до н.е.).

1.17.6. Реформована ("середньоплатонічна") Академія

68. **Гай Аврелій Котта** (124-74) – римлянин. Оратор. Сучасник Ціцерона. Друг Л. Друза. Після його вбивства й початку слідства щодо причетності до його справи сам пішов у вигнання. У 75 – консул. Відмінив один із законів Л.К. Сулли, який забороняв займати інші посади тим, хто раніше був обраний народним трибуном. Згодом проконсул Галлії, де й помер. Його хвалив М.Т. Ціцерон.

69. **Арістос** (I ст. до н.е.) – академічний філософ. Друг М.Т. Ціцерона, вчитель Брута.



70. **Л. Тубер** (I ст. до н.е.) – римлянин. Друг Ціцерона.

71. **Лабієн** (I ст. до н.е.) – друг Кассія Севера та інших республіканців. За часів Августа – оратор та історик. Ворогував з Августом. Помер з горя. Його вільнолюбиві твори за наказом сенату були спалені. У часи Калігули з них знята заборона.

72. **Філон із Александрії** (бл. 25 до н.е. – 50 н.е.) – еллінізований єврей. У рідному місті отримав освіту. Учасник невдалого посольства александрійських євреїв у Рим (39) до імператора Калігули (37-41). Навчав і помер в Александрії. Автор низки філософських праць, в яких поєднував ідеї платонізму й Святого Письма.

73. **Євдор із Александрії** (I ст. до н.е.) – філософ, який схилився до неопіфагореїзму.

74. **Трасілл із Александрії** (пом. 36 н.е.) – астроном і ритор. Довірена особа імператора *Тіберія* (14-37). Схилився до неопіфагореїзму. Систематизував діалоги Платона, об'єднавши їх у 9 тетрологій (всього 36, включаючи “Апологию Сократа” і 13 листів, що разом подаються як діалог). Схоларх?

75. **Арусен Рустік** (I ст. н.е.) – римлянин. Страчений за Доміціана.

76. **Оносандр** (бл. 40 н.е.) – платонік. Автор ряду творів, зокрема коментаря на “Державу” (Resp.) Платона.

77. **Гай Пліній Цецілій (Caecilius) Секунд Молодший** (61/62 – бл. 114) – римський письменник, учений, оратор і політичний діяч. Народився поблизу Комума (Пн. Італія) в багатій сім'ї вершника. Племінник і прийомний син (після смерті батька) Плінія Старшого (23-79), який розвивав економічні ідеї. Отримав гарну юридичну освіту. Навчався риториці в Квінтіліана. Перебував у пасивній опозиції до Юліїв-Клавдіїв (30 до н.е. – 68 н.е.). Примирився з владою при Антонінах (98-192) і став ближнім імператора Траяна. Пройшов чи не всю систему державних посад. *Консул* (100), легат провінції Віфінія і Понт (111-113), де його гоніння на християн зупинив Траян. Його листування з друзями й близькими (насамперед з імператором Траяном) становило 10 книг. Мав поетичні твори.

78. **Клавдій Птолемей із Александрії** (90-160) – математик, оптик, географ, астроном. Найповніше обґрунтував геоцентричну систему.

79. **Аполлодор із Афін** (II ст.) – граматик, автор філософських та історичних творів.

80. **Аммоній** – схилився до неопіфагореїзму. Близько 60-70 жив в Афінах.

81. **Євклід**.

82. **Демокріт**.

83. **Прокулін із Троади**.

84. **Плутарх із Херонеї** (бл. 46 – 127 н.е.) – видатний грецький історик і філософ. Учень Аммонія. Отримав енциклопедичну освіту в Афінах, де згодом удостоєний почесного громадянства. Платонік, але в дусі пізньоантичного еkleктизму віддавав данину стоїцизму, перипатетизму і піфагореїзму. Володів ораторською майстерністю. У рідному місті обирався *архонтом*, з 95 був верховним жерцем Аполлона Піфійського в Дельфах. Об'їздив Грецію, бував у Римі й Александрії, але в основному жив у рідному місті, де займався громадською і просвітницькою діяльністю. У Римі познайомився з *К. Соцієм Сенеціоном*, який за часів імператора Траяна декілька разів був консулом. Користувався повагою в імператорів Траяна і Адріана. Від Траяна отримав особливі повноваження, що дозволяли обмежувати сваволу римських намісників у Греції. *Консул*? За Адріана, його учня, – прокуратор провінції Ахайя. Мав сина Лампрія.



З 227 його творів збереглося понад 150, зокрема 50 біографій (46 парних: "Тесей" – "Ромул", "Лікурґ" – "Нума Помпілій", "Солон" – "Поплікола", "Фемістокл" – "Камілл", "Перікл" – "Фабій Максим", "Алківіад" – "Гай Марій Кориолан", "Тімолеонт" – "Павло Емілій", "Пелопід" – "Марцелл", "Арістід" – "Катон Старший", "Філопемон" – "Фламінін Тіт", "Пірр" – "Гай Марій", "Лісандр" – "Сулла", "Кімон" – "Лукулл", "Нікій" – "Красс", "Евмен" – "Серторій", "Агесілай" – "Помпей", "Александр" – "Цезар", "Фокіон" – "Катон Молодший", "Агіс" і "Клеомен" – "Тіберій Грах" і "Гай Грах", "Демосфен" – "Ціцерон", "Деметрій Поліоркет" – "Антоній", "Діон" – "Брут"; а також 4 окремих: "Артаксеркс Мнемон", "Арат", "Гальба", "Отон") і більше 70 "Моралій".

85. **Гай із Пергама** (I пол. II ст. н.е.) – римлянин. Учень Плутарха, схилявся до піфагореїзму.

86. **Гай Кальвісій (Calvisius) Тавр** (I пол. II ст.) – римлянин. Учень Гая. Жив в Афінах. Схоларх?

87. **Феон із Смірни** (I пол. II ст.) – схилявся до неопіфагореїзму.

88. **Альбін із Смірни** (серед. I ст.) – римлянин. Учень Гая. Близько 152 у Смірни його слухав Гален.

89. **Секст із Херонеї** – племінник Плутарха. Наставник імператора Антоніна Пія. Автор філософських творів.

90. **Александр (із Кітіона?)** (II ст.) – вчитель імператора Марка Аврелія (161-180).

91. **Нікострат** – римлянин, сучасник Нігірина. Жив в Афінах.

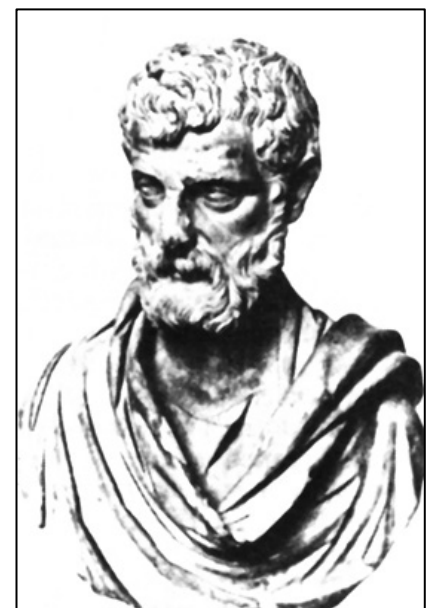


Апулей. Конторніат

92. **Луцій Апулей Платонік** (бл. 124-180) – римлянин із Мадавра. Ритор, маг, письменник, філософ-еклектик. Навчався в Карфагені, Афінах (де вивчав платонізм). Мандрував на Сході. Прибув у Рим, де навчався в школі Гая. Після повернення в Африку оженився на багатій матроні Емілії Пудентіллі, матері свого друга Понтана. Поселився в Карфагені. Став жерцем Ісиди, набув слави. Критикував християнство. Прагнув зміцнити язичництво. Хотів відновити містерії, які він відвідував ще в мандрах. Виправдався від звинувачення в магії. Крім художніх творів, збереглося декілька його філософських праць ("Про Бога Сократа", "Про вчення Платона", "Про світ" тощо). Автор низки інших творів ("Золотий осел", "Флориди", "Апология" та ін.).

93. **Марк Корнелій Фронтон** (кін. I ст. – бл. 170) – римлянин. Народився в Цірті за часів Доміціана чи Нерви. Ритор. Його учнями були ритори Афінодор і Тенуор. Прославився в Римі як адвокат і ритор. Користувався повагою в Адріана й Антоніна Пія. Вчитель і вихователь імператорів Луція Вера (161-169) і Марка Аврелія (161-180). *Консул* (143, протягом 2 місяців). Після 143 через хворобу на подагру звільнився від управління проконсульською провінцією. Критик християнства. Померло 5 його дітей від жінки Грації (зокрема син Вікторин Фронтон, який виховувався в діда; інший син помер у Германії). Залишилася дочка Грація – жінка Гая Авфідія Вікторіна. Був багатим. Зводив різні споруди. Купив порт Мецената. Користувався повагою сучасників. Залишив твори невисокої якості (листи до Антоніна Пія і Марка Аврелія з відповідями імператорів у 2 кн., послання, історичні фрагменти, грецькі вірші). Негативно ставився до грецької мови.

94. **Тіберій (Tiberius) Клавдій Герод Аттик** (бл. 103-179) – син багатого марафонця. Учень і друг Кальвісія Тавра. Вчитель імператорів Луція Вера і Марка Аврелія, який у 176 відновив Академію, де в кінці II-IV ст. проводилися риторично-літературні заняття і викладання загальноосвітніх дисциплін. *Консул* разом зі своїм суперником Фронтонем (143). Звинувачувався афінянами у всевладді. Пізніше віддався науці. Заснував школу. Меценат. Зводив споруди в Афінах, Римі та інших містах. Помер у Марафоні. Його твори не збереглися.



Герод Аттик. Париж. Лувр



Мемнон

95. **Мемнон** (серед. II ст.) – учень Герода Аттика. Ефіоп за походженням. Меланхолічно налаштований. Помер рано разом з іншим учнем Герода, Полідевом. Йому встановлена статуя в Кефісії, де був маєток Герода, який глибоко горював за ним.

96. **Полідевк** (серед. II ст.) – учень Герода Аттика. Помер рано разом з іншим учнем Герода, Мемноном. Герода глибоко горював за ним.

97. **Авл Геллій** (II ст.) – римський письменник. Отримав у Римі гарну освіту. Навчався в граматику Сульпіція Аполлінарія, у ритора Т. Кастріція. Знайомий із Фронтонем і Фаворіном. В Афінах навчався в платоніка Кальвісія Тавра, з яким здійснював мандрівки, у Перегріна Протея, Герода Аттика. Після повернення до Риму претори доручили йому посаду судді. Автор софістичного твору “Аттичні ночі” (в 20 кн.).

98. **Нігрін** – римлянин. Сучасник Г. Аттика.

99. **Цензорін (Caensorinus)** – римлянин. Граматик.

100. **Максим із Тіра** (бл. 125-185) – ритор і софіст. Жив і навчався в Тірі. Наслідував Платона. Схилявся до еkleктизму. Навчав філософії й риторики обох Антонінів і Коммода (частково в Греції, частково в Римі). Писав піднесеною мовою. Дійшла збірка його філософсько-риторичних творів про різні предмети.

101. **Гарпократіон** (II ст.) – римлянин. Учень Аттика. Жив в Афінах. Схилявся до неопіфагореїзму. Схоларх.

102. **Север** (II ст.) – римлянин. Сучасник Нігріна. Жив в Афінах. Схоларх.

103. **Марк Корнелій Цельс** (II ст.) – римлянин із Александрії. Патрицій. Схилявся до стоїцизму й епікуреїзму. Критик християнства. Наближений імператора Марка Аврелія. Друг Лукіана, який присвятив йому свій твір “Александр”. Мандрував у Малій Азії, Сирії, Фінікії, Палестині, Єгипті. У 170-175 написав антихристиянський твір “Правдиве слово” (у 248, в рік 1000-ліття Риму, його спростовував Оріген у праці “Проти Цельса” в 8 кн.), де Цельс прагнув зобразити християнство в смішному вигляді і спонукати владу до його заборони. Йому властиві сарказм і гумор, але поверховість думки.

104. **Марк Клавдій Гален із Пергама** (131/129 – бл. 199) – видатний римський лікар грецького походження. Син знатного геометра і архітектора Нікона. Народився в Пергамі. Отримав гарну освіту. З 15-16 років навчався в різних філософських школах. Слухав перипатетиків, Гая. Багато подорожував, навчався в Пергамі, Смірні, де слухав платоніка Альбіна, Корінфі, Александрії. У 158 повернувся в Пергам. Схилявся в бік стоїцизму, аристотелізму і монотеїзму. У 164-167 жив у Римі, потім мандрував, поселився в рідному місті. З 169 жив постійно в Римі. Двірський медик кількох імператорів. Дотримувався принципів Гіппократа. Марк Аврелій нагородив його золотою медаллю на золотому ланцюжку. Сформулював першу концепцію руху крові по венах і артеріях. Виготовляв ліки з рослин. Автор 125 філософських і юридичних праць, 131 медичного трактату (збереглася ¼ його спадщини).



Нікагор. Елевсін

105. **Аррія** (II ст.) – римлянка. Сучасниця Галена. Згодом послідовниця платонізму. Діоген із Лаерта написав для неї твір “Життєпис”.

106. **Нікагор із Афін** (бл. 175-238) – софіст і ритор. За часів Александра Севера очолив в Афінах імператорську кафедру риторики. Написав біографії знаменитих людей і надіслав їх імператору Філіппу Аравіянину. Глашатай в Елевсінських містеріях. Йому було встановлено статую.



107. **Феодот** (III ст.) – схолярх у Афінах.
108. **Трифон** (Triphon) (III ст.) – філософ, який схилився до стоїцизму.
109. **Євбул** (III ст.) – сподвижник Феодота. За часів Плотіна – схолярх в Афінах.
110. **Тімей (Τίμαιος)** (III ст.) – платонік. Уклав платонівський словник (збереглася частина).
111. **Публій Еренній Дексіпп із Афін** (бл. 210-275) – грецький історик, оратор і полководець. Син жерця Ереннія (Птолемея) з роду Кіриків. Народився в селищі Ерміське. Сучасник імператорів Галлісена і *Клавдія II* (268-270), жив за часів імператора *Проба* (276-282). Досяг вищих посад. Призначений василевсом між фесмофетами і архонтом епоніма (262-263). На Панафінейському святі обіймав посаду агонифета. Йому встановлена статуя. У 267 готи, герули й скіфи-ютунги захопили Кізік і, прорвавшись через Пропонтиду в Ахайю, захопили Афіни. Дексіпп зібрав у неприступному лісі громадян, які сюди втекли, очолив загін і разом із римським флотом Клеодама, що прибув до Аттики, розгромив варварів і звільнив Афіни. Загибло 3 тис. скіфів, решта була розсіяна по Епіру, Акарнанії, Беотії. Автор 3 творів: “Хроніка” в 12 кн. (про події з найдавніших часів до 262; по роках архонтів, консулів і олімпіадах), “Історія Македонії після Александра” в 4 кн. (подав поділ на сатрапії, дотримувался принципів Арріана) і “Скіфська війна” (про війни з готами від Деція до Авреліана, про посольства). Фотій називав його “другим Фукидідом”, цитував усі його твори і зберіг виписки з них.
112. **Евменій** (IV ст.) – друг Юліана по Афінійській академії (354-355).
113. **Фаріан** (IV ст.) – друг Юліана по Афінійській академії (354-355).
114. **Паконій** (IV ст.) – софіст. Близько 380 переклав Брєвіарій Євтропія на грецьку мову.
115. **Паппус** (IV ст.) – філософ із Александрії. Жив за часів Феодосія Великого (379-395). Серед його творів – математичні, коментарі до Птолемея.
116. **Леонтій** (поч. V ст.) – батько імператриці *Євдоксії (Афінаїди)*. Ритор. Жив в Афінах. У 415 за сприяння історика Олімпіодора Старшого з Фів – глава софістів. Схолярх.

**1.17.7. Неоплатонічна Академія
(див. нижче “Каталог неоплатоніків. 2.5. Афінійська школа”)**

1.18. Лікей (Λικей (Λεριναιος))

1.18.1. I період (IV-II ст.)

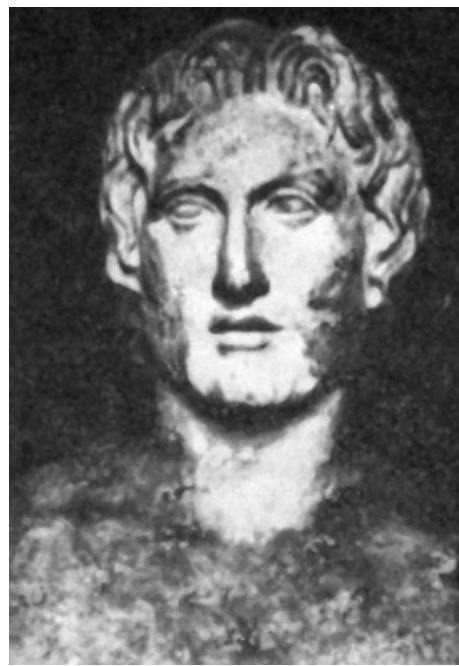
1. **Арістотель (Ἀριστοτέλης) із Стагіри** (07.384-10.322) – геніальний мислитель, один із найбільших і високоєрудованих мудреців давнини, учений, поет, лікар. Син Нікомаха з роду Асклепідів – лікаря македонського царя Амінти III (393-370), батька Філіппа II. У дитинстві грався з майбутнім царем Філіппом. Після смерті Амінти його виховував опікун Проксен із Атарнея, сина якого, Никанора, Арістотель згодом усиновив і оженив на своїй дочці Піфіаді. Мав худі ноги, маленькі очі, іронічну посмішку, був шепелявим, але виділявся гарним одягом і зачіскою, носив звисаючий на лоб чубчик. У 367-347 разом із Гераклідом попав в Академію як учень Платона, коли той повернувся з Сіцилії (365). Був двічі жонатий. У 347 після смерті Платона разом із Ксенократом поїхав до Гермія, правителя Атарнея й Ассоса. Через 3 роки після страти Гермія персами Арістотель оженився на його племінниці (сестрі?) і прийомній дочці Піфіаді. З 345 перебував у Мітіленах у Теофраста. У 343-340 був учителем Александра Великого в Пеллі (ставши царем, Александр поставив йому пам’ятник). З 336 жив у Стагірі, яку на його прохання відбудував Філіпп (зруйнована в 349). Написав для Стагіри закони. Своїм заступництвом врятував Ерес.



Арістотель. Рим. Національний музей

У 335/334 Арістотель залишив при Александрові племінника Каллісфена, а сам разом із Ксенократом повернувся в Афіни і в галереях школи боротьби та на прилеглих ділянках біля східних воріт міста заснував Лікей (на честь афінського героя Ліка чи Зевса Лікейського). Його учнів називали перипатетиками (περίπατος – “крита галерея”). Мріяв про усамітнення. Мав сина Нікомаха, який загинув на війні в молоді роки. В Афінах померла його жінка Піфіада. Відносини з Александром охолонули після вбивства Каллісфена. Розвивав економічні ідеї, перший увів терміни “категорія”, “акциденція”, “tabula rasa” (“чиста дошка”). На нього нападав Демосфен. У 323, після смерті Александра Великого, несправедливо звинувачений у безбожництві. Втік у Халкіді на Евбеї, де й помер на віллі покійної матері через хворобу шлунка, від якої випив аконіт. Йому приписують 400-1 000 книг обсягом 445 270 рядків, які попали в Александрійський Мусейон. Рукописи Арістотеля за часів Л.К. Сулли й Октавіана були привезені в Рим (із Афін і Александрії). Андронік привів їх у порядок. Арістотель – найбільш шанований нехристиянський автор у Середні віки. 1-й схолярх.

2. Александр (Ἀλέξανδρος) III Македонський Великий (21.07.356-11.06.323) – македонський цар (з 336). Один з найвидатніших полководців і державних діячів Античності. Мав незвичайні природні обдарування. Син Філіппа і Олімпіади. Народився в Пеллі в той день, коли Парменіон переміг іллірійців, а Герострат спалив храм Артеміди в Ефесі. З дитинства був стриманий у насолодах, але честолюбний. Його навчали Леонід (родич Олімпіади), Лісімах із Акарнанії, а в 343-340 – Арістотель, який мав дуже великий вплив на формування філософських і соціально-політичних поглядів юнака (пізніше відображених у його щоденниках та листах). Багато читав. Особливо вплинула на нього “Іліада” Гомера, на героїв якої він прагнув бути схожим. У 340, під час свого походу на Візантій, Філіпп доручив сину ряд адміністративних і військових обов’язків з управління державою. Александр підкорив медів і захопив їхнє місто (назване Александрополем). Брав участь у битві зі скіфами (339). Відзначився в битві при Херонеї (338), де командував лівим флангом македонців. Невдовзі посварився з Філіппом і переселився до Іллірії. Але через посередництво Демарата було досягнуте примирення сина з батьком, і Александр повернувся в Пеллу.



Александр Македонський. Париж. Лувр

У 336, після вбивства змовниками Філіппа II, Александр став царем Македонії. Придушив виступ Атала, дядька 2-ї жінки Філіппа. Відпустив у Стагіру Арістотеля.

У 335 здійснив похід проти трибаллів, гетів, іллірійців (335). Перейшов Гем та Істр, розгромив царя трибаллів *Сірма*. Потім пішов проти повсталі Греції, зруйнував Фіви і зайняв Коринф. На Істмі було прийняте рішення про похід греків на Схід, Александр був проголошений головнокомандувачем і стратегом греків. Афіняни ж оголосили його Діонісом. У Греції він зустрічався з різними філософами (Ксенократ із Халкедона, Анаксарх із Абдер, Дандамід, Калан, Анаксімен із Лампсака, бл. 380-320); багатьом із яких він посприяв у їх діяльності. Сам тяжів до кінізму, тому в Кранії (поблизу Коринфа) відвідав кініка Діогена з Сінопа. Зупинявся в кініка Кратета. Отримав пророцтво в Дельфах і повернувся до Македонії.

Весною 334 залишив у Македонії з 18-тисячним військом Антипатра, а сам із 40-тис. військом вирушив із Пелли в похід проти Персії. У поході взяли участь найбільш відомі полководці (Антипатр, Птолемеї Лаг, Парменіон, Філот, Пердікка та ін.), філософи, історики і вчені (Лісімах, Кліт, Каллісфен з Олінфа, Клітарх, Онесікріт та ін.). За допомогою флоту поблизу Сеста переправився через Геллеспонт.



Відвідав Іліон, захопив Лампсак. У травні на р. Гранік розгромив перське військо під командуванням Арсіта, до якого входили грецькі найманці на чолі з Мемноном. Зайняв Сарди, відновив демократичні режими в Іонії. Оволодів Мілетом і Галікарнасом (який обороняв Мемнон), повернув до влади царицю Карії, Аду (333), дочку Мавсола і наложниці Артемісії, вдову Ідрієя. У цей час помер Мемнон. Після захоплення Лікії, Памфілії та Західної Пісидії Александр зазимував у Гордії.

Весною 333 він захопив Памфілію, Каппадокію і Кілікію, де застудився. Восени при Іссі розгромив військо Дарія III Кодомана (336-330), полонив матір царя Сісігамбію, жінку Статейру (пізніше померла при пологах), 2 незаміжніх дочок і сина. По дорозі в Сирію йому підкорилися о. Кіпр і Дамаск. Вступив у Фінікію, здійснив похід на арабів в Антіліван.

У 332 після 7-місячної облоги взяв Тір, а восени, після 2-місячної боротьби, захопив Палестину, оволодів Газою, яку захищав Батіс (332). Узимку зайняв Єгипет. Оволодівши приморськими областями, він в позбавив перський флот портів у західному Середземномор'ї.

У 331 заснував Александрію. Через пустелю здійснив похід до оракула Зевса-Аммона в оазисі Аммона, де він був визнаний фараоном і сином Бога. Повернувся в Мемфіс. Весною з 50-тисячною армією вирушив в Азію. Розпочав колонізацію Сирії. Під Дамаском полонив вдову Мемнона Барсіну, яку покохав. Між Арбелами і Гавгамелами у великій битві остаточно розгромив Дарія (01.10.331), проголосив себе царем Азії. Зайняв 2 столиці Персії (Вавилон і Сузи).



Александр Македонський в бою. Неаполь

У 330 розгромив персів при Перських (Сусських) воротах перед Персеполем, зайняв 2 наступні столиці Персії (Персеполь і Екбатани). Почав переслідування Дарія, якого в Бактрії захопив у полон, а потім (при підході македонців) умертвив сатрап і родич царя Бесс ("Артаксеркс IV"). Незважаючи на це, Александр оголосив себе спадкоємцем Дарія. Він завоював любов місцевого населення завдяки повазі до їх звичаїв і релігії. Прагнув поєднати Схід і Захід. Придушив повстання в Аріані, зайняв Гірканію, Парфію (де його відвідала цариця амазонок Телестріда), і центр іранського нагір'я (Арахозію, Бактрію). За участь у змові стратив Філота і його батька Парменіона.

У 329 переправився через Окс і вторгся в Согд. Стратив Бесса, якого полонив Птолемей Лаг. Піддав смерті також друзів Кліта й Каллісфена, що загостило його стосунки з Аристотелем. Проти македонців вибухнуло повстання согдійського воєначальника Спітамена (329-328). Александр взяв штурмом ряд неприступних фортець у Согдіані, в тому числі Кіресхат (Скелю) поблизу Яксарта, через який він переправлявся. Полонив Роксану, дочку правителя Бактрії Оксіарта, на якій згодом оженився.

У 328 придушив повстання саків на чолі з Спітаменом, якого вбили вожді кочових племен, а його голову принесли Александру. Зайняв територію нинішнього Афганістану.

У 327 почав засновувати на Сході міста, в які поселяв македонців і греків і які переважно називалися "Александріями" (всього було засновано близько 70 міст). Придушив "змову пажів".

У 326 на чолі 120-тисячного війська вирушив у Північну Індію. Йому підкорився Таксіл на Кофені. Переправився через р. Інд. У Пенджабі на р. Гідасп переміг і полонив царя Пора, але в битві загинув його улюблений кінь Буцефал. Добився низки інших перемог, проте на р. Гіфазіс (Беас) воїни відмовилися йти далі (11.326). Александр змушений був повернути назад. Основна частина його армії на 2 тисячах кораблях попливла вниз по Гідаспу й Інду, а решта під командуванням Гефестіона й Кратета відправилася сушею вздовж обох берегів Інду. Підкорив маллів, у бою з якими був тяжко поранений. Полонив і відпустив 10 гімнософістів.



Через 7 місяців, у 325, досяг океану. Розділив армію, одна частина якої на чолі з Неархом і Онесікрітом попливла морем, друга на чолі з ним, Алесандром, вирушила через Гедросію, третя на чолі з Кратером попрямувала північніше, через Арахозію. Через два місяці походу ці частини з'єдналися в Караманії. Надалі Неарх поплив Перською затокою до гирла Євфрату, а Александр і Кратет знову вирушили окремо. Александр придушив змови правителів, які не сподівалися на його повернення. Пройшов Персиду і в Сузах об'єднав усю армію. Відсвяткував тут своє весілля з Роксаною.

У 324 біля Опіда, на р. Тигр, Александр угамував незадоволення війська, готового повстати. Він відіслав 10 тисяч ветеранів на чолі з Кратетом до Македонії, а звідти відкликав Антипатра, який не мив з Олімпіадою. В Екбатанах помер Гефестіон.

У 323 Александр вступив до Вавилону. Готуючись до походу в Аравію й Італію (навколо Африки), він несподівано помер в один день із кініком Діогеном (як вважалось, від пропасниці, хоча дехто вважав, що він був отруєний під час бенкету). Похований у Мемфісі, потім перепохований в Александрії.

В основі перемог Александра завжди була мудрість, зміцнена Арістотелем. Використовуючи швидку тактику, опираючись на власний розум і відвагу, він не потерпів жодної поразки. Вже за життя його сприймали як якусь "вищу", неземну істоту. Ним була заснована найбільша держава Стародавнього світу, котра, щоправда, розпалася після його смерті. Невдовзі Роксана (вже вагітна) вбила другу жінку Александра, Статіру, з її сестрою. Але в 311 Роксана сама була вбита разом із сином Александром Егом. У 309 був убитий син Александра й Барсіни, Гераклій. Це стало початком краху спадщини Александра Великого.

3. **Гекатей із Абдер** (IV ст.) – філософ та історик. Супроводжував Александра в перському поході. Потім був при дворі Птолемея, сина Лага. Написав історію північних народів. Йому приписують твір про Єгипет.

4. **Філон** (IV ст.) – учень Арістотеля. Відмінив закон Софокла (III ст.) проти філософів, за яким схолярхом можна було стати тільки згідно з рішенням народних зборів.

5. **Арістоксен ('Αριστοτέλεος) із Тарента** (354-300) – учень і прийомний син Арістотеля. Перебував під впливом піфагореїзму. Музикант, письменник. Помер в Афінах. Автор 453 творів, частина яких збереглася.

6. **Ніканор** – син лікаря Проксена, друга лікаря Нікомаха, прийомний син Арістотеля. Згодом невдалий полководець. Жонатий на Піфіаді, дочці Арістотеля.

7. **Євдем із Родоса** (II пол. IV ст. – бл. 300) – учень Арістотеля і сподвижник Теофраста. Історик культури і науки. Претендував на посаду схолярха, тому після обрання схолярхом Теофраста переселився на о. Родос, де створив філію перипатетичної школи.

8. **Каллісфен із Олінфа** (бл. 360-327) – учень і близький родич Арістотеля, в якого навчався разом із Александром. В Афінах займався історією, познайомився з Теофрастом. Учасник походу Александра, який він описав. Прямодушний, простий і скромний. Виступив проти рабського поклоніння, якого вимагав Александр. Звинувачений у змові, заарештований і після допиту страчений. Автор природничих творів.

9. **Кліт "Чорний"** (пом. 328) – учень Арістотеля. Учасник походу Александра Великого, його полководець і друг. Сестра Кліта, Гелланіка, була годувальницею Александра. Врятував життя Александру в битві при Граніку (334). Командував 1-ю ілою. Після смерті Філота разом із Гефестіоном командував царськими охоронцями. У 329 був сатрапом Бактрії. Вбитий Александром під час суперечки на бенкеті щодо його східної політики.

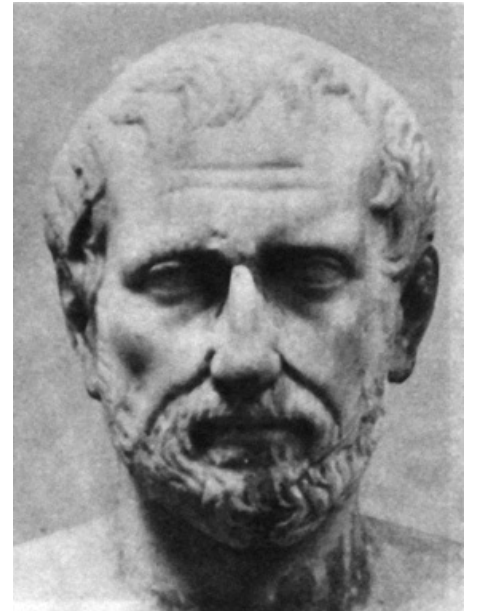
10. **Леонт із Візантія** – учень Арістотеля.

11. **Менон** – лікар. Учень Арістотеля.



12. **Тімарх із Фліунта** – учень Арістотеля.

13. **Теофраст (Тіртама) із Ереса** (372-287/286) – учень Платона, платоніка Алкіппа з Ереса (на Лесбосі). Учень і друг Арістотеля, з яким перебував в Академії, а потім їздив в Атарней, Ассос, Мітілени, Пеллу, Стагіру. Арістотель призначив його опікуном сина і спадкоємцем багаті бібліотеки. Відмовився прийняти подарунки від Антипатра. Йому покровительствував Кассандр (син Антипатра), який контролював Грецію. Мислитель відвідав Птолемея I, перебував під покровительством Деметрія Фалерського. Його лекції відвідувало 2 тис. чол. У 306-305 залишав Афіни, де вчив до смерті. Засновник ботаніки. Помер у 85 років. Збереглися деякі його твори. 2-й схолярх (з 323/322).



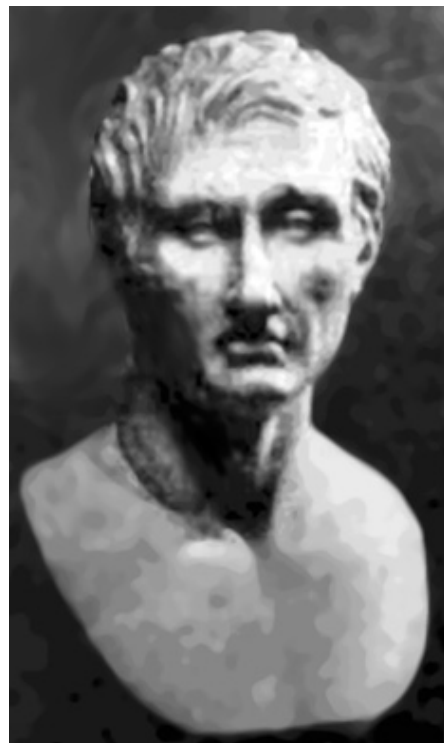
Теофраст. Рим. Музей Торлонія

14. **Піфіада із Стагір** – мати Арістотеля Молодшого.

15. **Арістотель Молодший** (IV-III ст.) – син Метродора і Піфіади. Учень Теофраста.

16. **Нелей із Скепсіса** – учень, друг і хранитель бібліотеки Арістотеля. Учень Теофраста.

17. **Деметрій із Фалер** (бл. 345-283) – державний діяч, оратор, вчений, філософ. Учень і друг Теофраста і Менандра. Діяльність розпочав у 324. У 322 разом із Ксенофаном був послом до Антипатра. Перебував під покровительством Кассандра, який у 317 захопив Афіни і поставив його *тираном*. Боровся з Деметрієм Поліоркетом. Панував над Афінами доти, доки Грецією володів Кассандр. Влаштував читання гомерівських віршів. Йому встановлено статую. У 307, коли Деметрій Поліоркет прогнав Кассандра, Деметрій із Фалер утік до кіника Кратета в Фіви. У 297 прибув до свого покровителя Птолемея I в Єгипет і близько 284 за його допомогою заснував Александрійську бібліотеку (став її першим бібліотекарем) і Мусейон. Ініціатор перекладу Старого Завіту грецькою мовою. Всупереч царю підтримував призначення спадкоємцем Птолемея Кераві (сина 1-ї жінки Птолемея I Сотера – Еввідіки), а не Птолемея II (сина 2-ї жінки Птолемея I – Береніки). Після смерті Птолемея I узятий під варту. Засланий у Верхній Єгипет. Помер від укусу змії (що за єгипетськими уявленнями забезпечувало безсмертя). Автор близько 45 творів (історичних, граматичних, філософських, риторичних). Його вірші пропали.



Менандр. Мармур

18. **Менандр із Афін** (343/342-292/291) – великий грецький драматург. Учень Теофраста, приятель Епікура, близький до Деметрія з Фалер. Жив в околицях Афін із вірною подругою Глікорою. Відмовився приїхати в Александрію до Птолемея I. Втопився під час купання в Пірейській бухті. Гуманіст. Від його 105/108 комедій 10 (“Людиноненависник”, “Третейський суд”, “Відрізана коса”, “Саміанка”, “Підлесник”, “Герой”, “Хлібороб”, “Сікіонець”, “Щит”, “Кіфарист”) збереглися повністю чи в значних фрагментах. Ще від 10 комедій до нас дійшли невеликі фрагменти. Його комедії переробляли римські драматурги Плавт і Теренцій.

19. **Дінарх (Δείναρχος) із Коринфа** (бл. 361-290) – один з 10 знаменитих аттичних ораторів. Син Сострата. Народився в Коринфі. У молоді роки прибув в Афіни. Учень і друг Теофраста й Деметрія з Фалер. У політичному відношенні прибічник Антипатра й Кассандра. Жив укладенням промов для інших. Наслідував Демосфена, хоча не досяг його рівня. Був впливовим за часів Деметрія з Фалер. У 307 був вигнаний, переїхав у Халкіду (о. Евбея). Проксен позбавив його майна. У 292 за сприяння Теофраста повернувся з вигнання. Після смерті Антипатра Полісперхонт звелів стратити Дінарха. З його 58 промов збереглися 3 (виголошені щодо грошей, нечесним способом вивезених до Афін Гарпалом, колишнім скарбником Александра Македонського).



20. **Сократ із Віфінії.**

21. **Фаній із Ереса** (бл. 375-300) – учень Арістотеля і друг Теофраста. Історик, філософ, ботанік. Плодовитий письменник.

22. **Клеарх із Сол** (IV – поч. III ст.) – учень Арістотеля і Теофраста. Виходець із Кіпру. Біограф і психолог.

23. **Гіппарх із Стагіри** – учень і родич Арістотеля. Спадкоємець Теофраста.

24. **Нікіпп** – послідовник Теофраста.

25. **Панкреонт** – родич і спадкоємець Теофраста.

26. **Каллін** – учень і спадкоємець Теофраста.

27. **Мелант** – учень, родич і спадкоємець Теофраста.

28. **Неофрон із Сікіона** (IV ст.) – трагічний поет.

29. **Каллісфен** – перипатетик кола Теофраста.

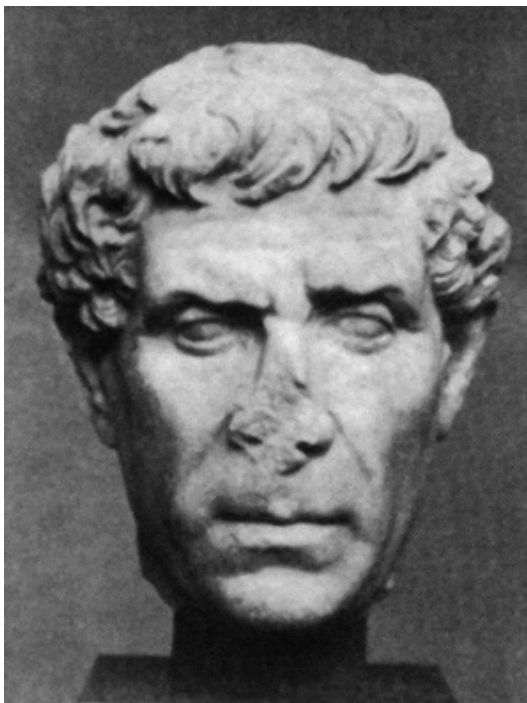
30. **Пасікл із Родоса** – учень Теофраста.

31. **Демарат** – учень Теофраста.

32. **Помпіл** – філософ – раб Теофраста.

33. **Дурід (Δοῦρίς) із Самоса** (бл. 340-270) – учень Теофраста. Історик.

34. **Нікомах** – син Арістотеля й наложниці Герпілліди. Учень Теофраста. Йому присвячена “Етика” Арістотеля.



Енній. Копенгаген

35. **Квінт Енній** (239-169) – римський письменник і поет. Народився в Рудіях (Калабрія). Походив із еллінізованого племені мессапів. Виховувався в Таренті. Привезений у Рим М.П. Катонем Старшим. Як солдат брав участь у Другій Пунічній війні (219-201) на боці римлян, воюючи в Сардинії. У 204 звернув на себе увагу Катона, коли він через Сардинію повертався з Африки. Отримав римське громадянство і наділ землі. Був учителем граматики і риторики, членом гуртка Сціпіона Молодшого Африканського. У 189 супроводжував консула *М. Фульвія Нобіліора* в його сіцилійському поході. Перебував під впливом Евгемера. Плодовитий поет (3 поеми, епіграми, сатури) і драматург (20 трагедій і комедій). Помер від ломоти в кістках.

36. **Хамелеон(т) із Гераклеї** (бл. 300) – виходець із Понта. Учень Теофраста. Філософ та історик літератури. Його твори втрачені.

37. **Праксіфан “Грамастик” із Родоса** (III ст.) – учень Теофраста. Після його смерті перебрався на о. Родос.

38. **Демотім** – учень Теофраста.

39. **Мелант** – учень Теофраста.

40. **Панкреонт** – учень Теофраста.



41. **Дікеарх із Мессани** (347-287) – учень Арістотеля і Теофраста, друг Арістоксена. Виходець із Сицилії. Географ, історик, соціолог. Противник платонізму. Залишив один із перших описів історії культури.
42. **Адінант із Лампсака** – перипатетик.
43. **Деметрій із Візантія**.
44. **Євклід із Александрії** (III ст. до н.е.) – перший математик Александрійської школи. Автор “Начал”.
45. **Сатир** (кін. III – поч. II ст.) – граматик і біограф видатних людей у формі діалогів.
46. **Стратон “Фізик” із Лампсака** (340-269/268) – учень і спадкоємець Теофраста. Йому покровительствував Птолемей I. У 298 їздив в Єгипет як учитель Птолемея II Філадельфа, разом із яким зміцнив Мусейон. З його смертю закінчився “золотий вік” Лікея. Вплинув на Герофіла і Ерасістрата. Мав близько 40 творів. 3-й схолярх (з 287/286).
47. **Лампіріон** (IV ст.) – учень і довірена особа Стратона. Вчений.
48. **Арістарх (‘Αρίσταρχος) із Самоса** (III ст.) – астроном. Учень Стратона. Старший сучасник Архімеда. У 281/280 спостерігав затемнення Сонця. Розвинув піфагорійський негеоцентризм Філолая у геліоцентризм (Земля обертається навколо Сонця і своєї осі). З’ясував параметри Сонячної системи. Звинувачений Клеанфом у безбожництві. Залишив Афіни. Лише Селевк із Вавилону підтримав його, тоді як астроном Гіппарх із Нікеї (II пол. II ст. до н.е.) виступив проти нього.
49. **Птолемей II Філадельф** – єгипетський цар (282-246). Учень Стратона.
50. **Лікон із Троади** (бл. 310-226/225) – син Астіанакта. Мораліст. Мав велику фізичну силу. Був під впливом Антігона, Аттала і Евмена. Помер на 74 році. 4-й схолярх (з 369/368).
51. **Лікомед** – друг і спадкоємець Лікона.
52. **Євфроній із Пеона** – перипатетик за часів Лікона.
53. **Харет** – вільновідпущений Лікона.
54. **Арістон із Александрії** (III-II ст.).
55. **Каллін** – учень і спадкоємець Теофраста.
56. **Каллін** – друг Лікона, посмертний видавець його творів.
57. **Прітаніс** – сучасник Лікона.
58. **Ієронім із Родоса** (бл. 390-230) – ворог Лікона. Відділився від школи. Літератор.
59. **Арістон із Іуліди** – учень Лікона. Виходець із Кеосу. Учень і спадкоємець Лікона. Мораліст. Автор гімнів і опрацьованих творів. З його численних творів збереглися лише 3 епіграми. Схолярх (з 226/225).
60. **Арістон із Коса** – ритор. 6-й схолярх.
61. **Крітолай (Κριτόλαος) із Фаселіди** (серед. II ст.) – виходець із Лікії. Сподвижник Арістона. Філософ, який у 156 як посол Афін разом із Карнеадам і Діогеном відвідав Рим, де почав навчати римлян. Прославився як оратор, ритор і філософ. Жив 82 роки. Його твори втрачені. 7-й схолярх.



Птолемей II Філадельф. Бостон



62. **Форміон із Ефеса** (кін. III – поч. II ст.) – філософ, який жив в Ефесі. Хотів викладати Ганнібалу військово мистецтво.

63. **Герміпп із Смірни** (III ст. – бл. 200) – послідовник Каллімаха. Біограф філософів.

64. **Антисфен із Родоса** (II ст.) – політичний діяч, історик, історик філософії.

65. **Сотіон із Александрії** (II ст.) – історик філософії. Схоларх?

66. **Діодор із Тіра** – учень і спадкоємець Крітолая. 8-й схоларх (бл. 120 – 110 до н.е.).

67. **Ерімней** – 9-й схоларх (бл. 100 до н.е.).

1.18.2. II період (I ст. до н.е.)

68. **Стасей із Неаполя** (I трет. I ст. до н.е.) – філософ, за часів якого Л.К. Сулла спустошив Лікей (86).

69. **Евдор із Александрії** – автор твору, про який згадує Страбон.

70. **Апелліконт із Теоса** (I ст. до н.е.).

71. **Тіранніон I** (I ст. до н.е.) – вірменин за походженням. Граматик. У Третій Мітрідатовій війні (74-63) Л.Л. Лукулл взяв його в полон і привіз до Риму. Тут Тіранніон I став багатим і дожив до глибокої старості.

72. **Тіранніон II** (I ст. до н.е.) – фінікієць за походженням. Раб жінки Ціцерона Теренції. Отримав свободу. Учень Тіранніона I. Письменник. Допомогавав Ціцерону впорядкувати його книги. Разом із Андроніком він видав і витлумачив твори Арістотеля.

73. **Андронік із Родоса** (I ст. до н.е.) – видавець творів Арістотеля. Упорядник творів Теофраста. Написав працю про Арістотеля. За часів Августа вчив філософії в Римі. 11-й схоларх (70/65-50).

74. **Марк Ліціній Красс** (114-53) – римський політичний діяч. Молодший син Публія Ліцінія Красса (консула 97). Коли його брат загинув, а батько, щоб не потрапити до рук ворогів під час проскрипцій Марія, позбавив себе життя (87), М. Красс ледве уникнув його долі і змушений був тікати в Іспанію.



Марк Ліціній Красс

Коли Сулла пішов на Рим (83), Красс приєднався до нього і наполегливо, під його керівництвом, брав участь у громадянській війні, особливо в кривавій битві перед воротами Рима (01.11.82). Володів ораторським мистецтвом. Цікавився філософією аристотелізму. Був дуже жадібним. Під час проскрипцій поклав початок своєму великому Ціутвству, для збільшення якого не гребував ніякими засобами. Потім він був головнокомандувачем (72-71) у війні з глadiatorами під керівництвом Спартака. З великими зусиллями зумів придушити повстання. Разом із Помпеєм був обраний консулом на 70 рік, проте невдовзі посварився зі своїм колегою, слава якого пригнічувала його. Через протидію Красс намагався подарунками залучити на свій бік народ, але й Помпей не поступався йому в цьому. Проте невдовзі обидва вони примирилися. Сперечався Красс і з Лутацієм Катуллом, коли вони були цензорами (65).

Прагнення Помпея до влади і його військово щастя знову спричинили ненависть до нього Красса, тому внаслідок цього він зійшовся з Цезарем і підтримав його кандидатуру на консульство в 60. Після цього Цезар примирих обох суперників і всі троє склали так званий перший тріумвірат (60). Хоча за характером і розумом Красс був значно нижче своїх суперників Цезаря і Помпея, проте він прагнув до великих справ, був заздрисним і образливим. У 55 Красс знову був обраний консулом разом із Помпеєм, після того як Цезар



вдруге владнав ворожнечу, що знову спалахнула між ними. Красс отримав провінцію Сирію і право ведення війни з парфянами, в якій він сподівався прославити себе. Щоправда, в Римі й не покладали багато сподівань на неї. Незважаючи на це, ще до закінчення свого консульства Красс вирушив у Сирію, перейшов через Євфрат, підкорив Месопотамію і потім попрямував на Селевкію. Не досягши мети, у 54 він відновив військові дії, знову перейшов через Євфрат, але необачно дозволив наїзникам парфян заманити себе в пустелю. Потім він напав на їх полководця Сурену, що чекав його з головним військом, і був розбитий, втративши при цьому свого молодшого сина Публія (54), тоді як старший син був з Цезарем у Галлії. Під час відступу Красс сам був атакований парфянами і ще раз розбитий. Поблизу Карр він занадто віддалився від табору для переговорів з парфянами, які і вбили його (08.06.53). Разом з ним загинула й більша частина римського війська.

75. **Кратіпп із Пергаму** (I ст. до н.е.) – філософ, який деякий час жив у Мітіленах, потім у Афінах (бл. 50 до н.е.). Був наставником сина М.Т. Ціцерона, який дуже схвально про нього відгукувався. Твір Кратіппа про передбачення за сновидіннями до нашого часу не зберігся. Схоларх (бл. 50).

76. **Арістон із Александрії**.

77. **Ксенарх із Селевкії** – сучасник Августа. Вчитель географа Страбона. Схоларх.

78. **Катій** (пом. бл. 45 до н.е.) – філософ, якого згадував Ціцерон.

79. **Менефіл** (кін. I ст. до н.е.) – схоларх.

80. **Миколай із Дамаска** (64 до н.е. – поч. I ст. н.е.) – екзегет. Жив при дворі іудейського царя *Ірода I Великого* (37-4), якого двічі супроводжував до Риму.

1.18.3. III період (I-III/IV ст.)

81. **Александр із Еге** (бл. 50 н. е.) – учитель імператора Нерона.

82. **Гераклід Лембос** – філософ, який зробив витяг із творів Сотіона.

83. **Птолемей Хенн із Александрії** (I-II ст.) – автор біографії Арістотеля.

84. **Аспасій із Афродісії** (I пол. II ст.) – екзегет. Схоларх.

85. **Адраст із Афродісії** (I пол. II ст.) – екзегет.

86. **Гермін** (бл. 150/180) – екзегет. Схоларх (бл. 160).

87. **Александр із Дамаска** – схоларх (бл. 170).

88. **Арістокл із Мітілени** (II ст.) – схоларх.

89. **Арістокл із Мессени** (II ст.) – вчитель Александра із Афродісиади. У 176 Марк Аврелій відновив Лікей.

90. **Сосіген** (II ст.) – екзегет. Схоларх.

91. **Клавдій Север** – римлянин. Учитель імператора Марка Аврелія.

92. **Александр із Афродісиади** (кін. II – поч. III ст.) – схоларх (198-211).

93. **Аммоній** (бл. 230) – схоларх.

94. **Проксен** (бл. 270) – схоларх.

95. **Геліодор із Александрії**.



96. Андронік.

97. **Анатолій із Александрії** (III ст.) – учитель Ямвліха. Згодом став християнином і єпископом у Ладікеї. Автор твору “Про декаду”. З III ст. аристотелівська традиція в Греції майже зникає.

98. **Плістен** – учень Анатолія?

99. **Олімпіодор Старший із Александрії** (V ст.) – учень неоплатоніка Плутарха з Афін. Учитель неоплатоніка Прокла.

100. **Ульпіан із Гази** (V ст.) – учень Олімпіодора. Приятель неоплатоніка Прокла.

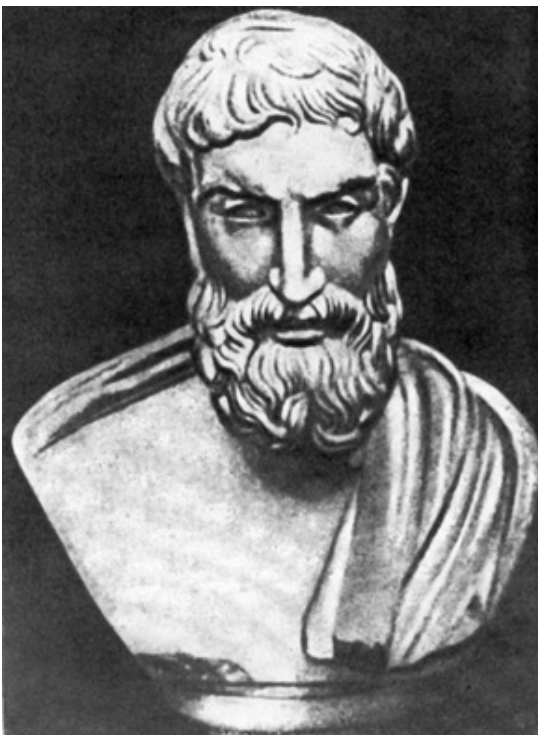
101. **Кратет**.

102. **Ахаїк** – тлумач “Категорій” Сімплікія в імператорську добу.

Про подальшу діяльність Лікея практично нічого не відомо. У цілому цей осередок філософської культури діяв понад 8 століть.

1.19. Сад

1.19.1. Старий Сад (IV-III ст.)



Епікур

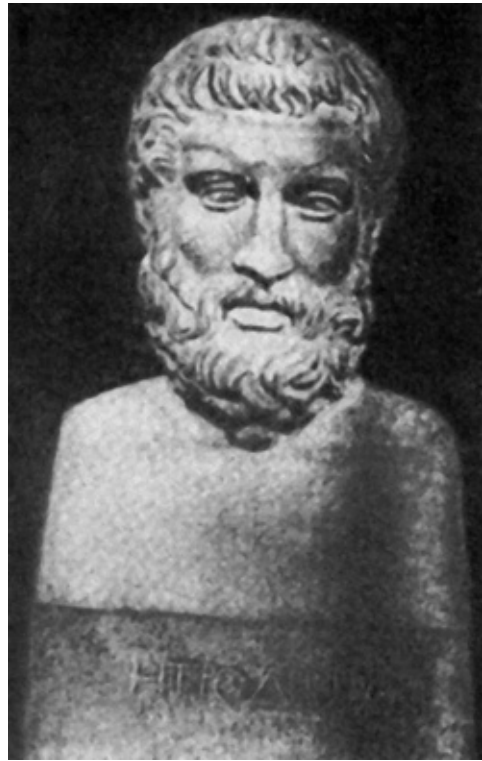
1. **Епікур із Гаргетти** (341-270) – син афінянина-клеруха з дема Гаргетта в Аттиці. Посланий батьком на Самос, де він мав землю. Навчався в атоміста Навсіфана, академіків Ксенократа і Теофраста, платоніка Памфіла (на Самосі), перипатетика Праксіфана (на Родосі). У 323/322 прибув до Афін. Близько 320, коли афіняни за повстання проти Македонії були вигнані Пердіккою з Самоса, Епікур перебрався в Колофон. Починаючи з 310, він навчав у Мітіленах і Лампсаку. У 306 повернувся в Афіни, де заснував школу “Сад Епікура”, що стала для епікурейців священним місцем. Жив мирним філософським життям. До його наблизених належали й жінки. Йому покровительствував казначей Лісістрата Мітра. Його праці, про стиль яких він мало турбувався, становили 300 свитків (дійшли тільки три листи і ряд фрагментів). Ніколи нікого не цитував, опирався на вчення мілетців про Першосуте, діалектику Геракліта, атомізм Демокріта, сенсуалізм Аристотеля, вчення кіренаїків про насолоду. Заперечував громадську діяльність. Сердитий і нетерпимий до іншої думки. Лаяв філософів, зокрема Демокріта і Геракліта. Формально шанував богів, а друзі шанували його як Бога. Мав подругу – вродливу грецьку гетеру Леонтію. З 284 страждав від

каменів у нирках. Ліг у гарячу ванну, випив міцного вина, побажав друзям не забувати його вчень і помер. Збереглося 3 його листи, заповіт, 44 фрагменти повчань та інші фрагменти. 1-й схолярх.

2. **Неокл із Самоса** – брат Епікура.

3. **Хередем із Самоса** – брат Епікура.

4. **Арістобул із Самоса** – брат Епікура.



Метродор. Афіни

5. **Метродор із Лампсака** (бл. 350-277) – учень і друг Епікура. Діяв у Лампсаку. Помер раніше за вчителя. Його твори не збереглися.

6. **Батіда з Лампсака** – сестра Метродора.

7. **Тімократ із Лампсака** – брат і опонент Метродора, учень Епікура.

8. **Епікур** – син Метродора.

9. **Менекей** – учень Епікура.

10. **Ніканор** – учень і спадкоємець Епікура.

11. **Геродот** – учень Епікура, з яким розійшовся в поглядах на приватне життя.

12. **Піфокл** – учень Епікура.

13. **Леонтій із Лампсака** – учень Епікура.

14. **Феміста** – жінка Леонтія, подруга Епікура.

15. **Леонтія із Афін** – гетера, подруга Епікура і Метродора. Заради філософії кинула своє “ремесло”.

16. **Ідомей із Лампсака** (бл. 323-270) – учень Епікура. Історик.

17. **Полієн** – учень і друг Епікура, під впливом якого залишив математику. Епікуреєм був і його син.

18. **Міс** – учень і відпущений Епікура.

19. **Колот із Лампсака** (бл. 325 – III ст.) – учень Епікура, учитель кініка Менедема.

20. **Діоген із Тарса** – автор, який досліджував проблеми поетики.

21. **Оріон**.

22. **Птолемей “Чорний” із Александрії**.

23. **Птолемей “Білий” із Александрії**.

24. **Гермарх із Мітілени** – учень Епікура, який заповів йому свою бібліотеку і засоби на існування школи. 2-й схолярх (з 270).

25. **Полістрат** (III ст.) – автор, який полемізував із кініками. 3-й схолярх.

26. **Діонісій** (II пол. III ст.) – послідовник Епікура. 4-й схолярх.

27. **Басілід** (II пол. III ст. до н.е.) – послідовник Епікура. 5-й схолярх.



Гермарх. Будапешт

1.19.2. Середній Сад (II-I ст.)

28. **Протарх із Баргіліона** (I пол. II ст.).

29. **Філонід**.

30. **Деметрій із Лаконії** (II пол. II ст.) – схолярх.



31. **Аполлодор “Садовий тиран” із Афін** (II пол. II ст.) – граматик. Автор близько 400 праць. Учитель Зенона з Сідона. Схоларх.
32. **Гай Амафігній** (II ст. до н.е.) – римлянин. Перший відомий римський епікуреєць. У 173 два епікурейці були вигнані з Рима, куди проник епікуреїзм.
33. **Федр** (140-70) – римлянин. Його слухав Цицерон в Афінах. Схоларх в Афінах (бл. 90). Збереглися фрагменти його творів.
34. **Асклепід із Віфінії** (124-56) – лікар. Послідовник Епікура. Навчався в Афінах і Александрії. Займався хірургією, провів першу трахеотомію.
35. **Зенон із Сідона** (бл. 100) – вчитель Цицерона і Аттика. Схоларх в Афінах (78).
36. **Арістіон** (пом. 86) – афінський епікуреєць, який вступив у змову з Археласом, полководцем Мітрідата, і виступив проти Рима. Захопив Афіни (88). Чинив опір римським військам на чолі з Л.К. Суллою, який обложив місто. Але останній, зрештою, взяв штурмом Афіни (01.03.86), полонив Арістіона разом з його друзями і стратив їх.
37. **Тімагор** – епікуреєць, згадуваний Цицероном.
38. **Темісон** (I ст. до н.е.) – лікар, послідовник Асклепіада, вчення якого він популяризував.
39. **Марк Помпоній Андронік** (I ст. до н.е.) – римлянин із Сирії.
40. **Патрон із Афін.**
41. **Катінс** (пом. до 45 до н.е.) – епікурейський філософ у Римі. Про нього згадували М.Т. Цицерон і Квінтіліан.
42. **Скірон** (бл. 50 до н.е.) – грецький філософ. Жив у Римі. Разом із Філодемом створив тут епікурейську школу. Вчитель поета Вергілія.
43. **Філодем із Гадари** (бл. 110-40/35) – учень Зенона з Сідона. Народився в Гадарі, був у Переї. У Римі зблизився з суперником Цицерона Луцієм Кальпурнієм Пізоном, який подарував йому маєток у Геркуланумі (Кампанія), де він навчав. Письменник, математик, поет. Вплинув на Овідія. Його цитував Цицерон. Систематизував епікуреїзм. Збереглися 30 його епіграм, фрагменти інших творів.



Лукрецій

44. **Тіт Лукрецій Кар** (бл. 99 – 15.10.55) – римлянин із Риму, з сім’ї вершників. Поет. Можливо, навчався у Філодема в Неаполі. Твір “Про природу речей” у 6 кн. (видана в 1473) присвятив поету і державному діячеві Гаю Меммію. Твір попередньо переглянув М.Т. Цицерон. Першим увів в обіг поняття “матерія”. Атеїст. Впав у безумство від нещасного кохання і покінчив з життям, кинувшись на меч.

45. **Квінт Меммій Гемелл** (I ст.) – епікуреєць. Отримав гарну освіту. Мав ораторський талант. Народний трибун у 66, претор в 58. Прибічник Помпея. Негативно ставився до Цезаря, який тоді був консулом. Коли в 57 Меммій як проректор їздив у Віфінію, його супроводжував поет Катулл. Згодом став прибічником Цезаря. Лукрецій присвятив йому, як однодумцю, свою поему. У 54 добився *консульства*. Через свої погані вчинки мав неприємності, зокрема, від Цезаря. Засуджений за підкуп, він вирушив в Афіни і Мітілену. Продовжував підтримувати стосунки з Цицероном.

46. **Торкват Аттік** – римлянин, комерсант, друг Цицерона.



47. **Філіск** (I ст.) – філософ, який послав утішливе послання Ціцерону, коли той перебував у засланні, про що повідомляв Діон Кассій.

48. **Калліфон** (I ст.) – грецький філософ-епікуреєць, якого згадував Ціцерон.

49. **Гай Веллей** (I ст.) – римський сенатор-епікуреєць, якого згадував Ціцерон.

50. **Ксенон із Афін** (I ст.) – епікуреєць, про якого з похвалою згадував Ціцерон.

51. **Гай Форій Бальб** (I ст.) – епікуреєць із Лавінія, про якого згадував Ціцерон.

52. **Гай Кассій Лонгін** (пом. 10.42) – військовий і політичний діяч. Римлянин із плебейського роду. Тяжів до стоїцизму. Як квестор був учасником невдалого парфянського походу М.Л. Красса (53). Вивів рештки розбитої римської армії в Сирію. Захищаючи Сирію від парфян, розгромив їх при Антіохії (51). У 49 народний трибун. У громадянській війні (49-45) був прибічником Г. Помпея. Двічі розгромив цезаріанський флот біля Сицилії. Дізнавшись про поразку Помпея при Фарсалі (48), припинив опір. Помилуваний Цезарем, який призначив його легатом. Брав участь у боротьбі з понтійським царем Фарнаком (63-47). Невдовзі повернувся в Рим. Дружив і переписувався з М.Т. Ціцероном. У 45 відвідав Брундізію. У 44 претор. Разом із Брутом організував убивство Цезаря. Відбув у Сирію, призначену йому, а потім відібрану (Брут позбавлений Македонії). Взаєм сенат надав йому Кірену, а Бруту – Крит. Побоюючись за своє життя, вони заочно склали свої повноваження преторів. Кассій вирушив до Сирії, де залучив на свій бік нові легіони. Після поразки Антонія при Мутіні сенат затвердив за Кассієм Сирію. При Лаодікеї розгромив цезаріанського проконсула Сирії Корнелія Добабеллу, який після цього покінчив з життям. У 43, після укладення другого тріумвірату (М. Антоній, Октавіан, Лепід), вирішив з'єднатися з Брутом. Маючи флот, захопив Родос. Зібравши податки в Азії, вирушив у Сарди, де прилучився до Брута. Вони переправилися через Геллеспонт у Македонію і з 92-тисячною армією розташувалися на зручній рівнині при Філіппах. У битві Брут переміг Октавіана і заволодів його табором. Але Кассій був витіснений зі своїх позицій Антонієм. Нічого не знаючи про перемогу Брута, він втратив усіляку надію і за допомогою слуги вчинив самогубство (Брут був розгромлений через 20 днів). Його тіло поховане Брутом на о. Фасос.

53. **Публій Вергілій Марон** (15.10.70-22.09.19) – великий римський поет-епік. Народився в с. Анди, поблизу Мантуї, де в його батька був невеликий маєток. Початкову освіту отримав у сусідній Кремоні. Одягнувши в 16 років за римським звичаєм чоловічу тогу, вирушив у школу Медіолану, потім поїхав у Неаполь, де навчався в грецького граматики й поета Парфенія. Згодом вирушив у Рим, де слухав епікурейського філософа Сірона. Повернувся додому й, усамітнівшись, вивчав грецьких поетів. Познайомився й здружився з істориком, оратором і поетом Азінієм Полліоном, який як легат Антонія управляв Транспаданською Галлією. Коли Азіній Полліон вирушив на Перузійську війну, а потім в Іллірію, його замінив Алфен Вар. Після битви при Філіппах маєток Вергілія ледве не конфіскували солдати. Він двічі їздив до Риму і з допомогою Гая Цільнія Мецената (пом. 8 до н.е.) заручився обіцянкою Октавіана Августа про заступництво.



Вергілій і музи Клію та Мельпомена. Вілла в Сусі

Познайомився з впливовими особами, поетами. Став членом гуртка Мецената. Деякий час перебував на державній службі. Його перші поетичні твори не збереглися. Написав поему "Буколіки" з 10 еклог. Став відомим. Мешкав то в Римі, то в Неаполі, де м'який клімат був корисний для його слабого



здоров'я. Протягом 7 років (37-30) працював над поемою "Георгіки" (в 4 кн.), де відчутний вплив грецької філософії. Потім протягом 11 років писав найвидатнішу поему "Енеїда" (не закінчена). Писав епіграми. Згодом тяжів до стоїцизму. Часом був популярніший за Гомера. У 19 поїхав у Грецію, але через хворобу на прохання Августа повернувся разом із ним з Греції в Італію. Помер у Брундізіумі. Похований поблизу Неаполя. Його незакінчені поетичні вірші видали друзі Варій і Тукк. Нападки поетів старого напрямку (Бавія, Мевія, Анзера) не зменшили слави Вергілія. "Енеїда" в римлян зайняла місце національного епосу, була популярною і в Середні віки.



Горацій. Конторніат

54. **Квінт Горацій Флакк** (08.12.65-27.11.8) – видатний римський поет. Походив із Венузії (на кордоні між Апулією й Луканією). Народився в сім'ї вільновідпущеного. Його батько продав свою землю і переселився в Рим. Горацій отримав гарне виховання. Навчався в Римі, з 45 – в Афінійській Академії. У 44 приєднався до Брута. Як військовий трибун діяв на чолі легіону в Малій Азії. Після поразки республіканців при Філіппах (42) утік у Пелопоннес. Батько помер, його маєток конфісковано. У Римі Горацій був амністований Августом. Вергілій і поет Л. Варій представили його Меценату, який узяв поета до свого гуртка (39/38) і подарував йому Сабінський маєток в Апеннінах. У 37 їздив в Аріцію. У 29 Горацій був представлений Октавіану Августу. Відвідав Брундізіум. Отримав посаду квестора, потім відмовився від офіційних посад. Бував у Римі й Тібурі. Згодом тяжів до стоїцизму і скептицизму. Не був жонатим. Вирізнявся повнотою. У 45 років посивів. Жив переважно усамітнено й страждав від депресії й ревматизму. Похований на Есквіліні поряд із Меценатом. Відомий своїми "Одами", "Посланнями", "Сатирами" й "Еподами". Автор "Листів", гімну "Пісня століття" та твору "Наука поезії".

55. **Іссій** (I ст. до н.е.) – друг Горація. Ревно займався філософією. Брав участь у поході єгипетського намісника *Елія Галла*, здійсненого за наказом Августа проти арабів. Його, як гумориста, згадував Горацій. У 20 в сицилійському містечку Акріллі займався філософією і сільським господарством. Пов'язаний з прокуратором Агріппою. Про нього збереглися суперечливі відгуки сучасників.

56. **Публій Овідій Назон** (20.03.43 до н.е. – 18 н.е.) – видатний римський поет і ритор із Сульмо (нині Сульмона). Походив із заможної сім'ї вершників. Навчався в Сульмо, потім у Римі разом із братом, який помер у 20 років (24). Слухав риторів Аврелія Фуска і Порція Латрона. Обіймав низку посад – був одним із *triumviri capitales*, через рік – серед *decemviri stlitibus iudicandis*, член суду центумвірів, самостійний суддя. Батько оженив його. Кинув службу. Був під впливом поетів Емілія Макра, Проперція, Понтіка, Басса та інших. Став митцем поезії кохання. Водночас був представником міфологічної поезії (де простежується скептичне ставлення до богів) і суб'єктивної елегії. Перебував під впливом Філодема. Здійснив подорож до Афін і по Малій Азії, одну зиму жив на Сицилії. У 16 до н.е. почав писати трагедії, які не збереглися. У 1 до н.е. розійшовся з жінкою. Невдалим був і другий шлюб, у якому він мав дочку Періллу, що згодом стала поетесою. Оженився на молодій, прекрасній і знатній вдові Фабії, через яку був близький до дому Октавіана Августа. Познайомився з його розпусною дочкою Юлією Молодшою, із Агріппою Постумом (якого можливо відвідав на о. Планазії). Став популярним поетом.

Увійшов у суперечність із офіційною політикою Августа, спрямованою на захист сім'ї й моралі. У 8 н.е. засланий у м. Томос (північно-західне узбережжя Понту Евксинського). Важке плавання, розлучення з сім'єю й друзями, запущеність господарства дуже вплинули на вразливого поета і надломали його сили. Один римлянин у Римі публічно ганьбив його своїми промовами, мучив його жінку своїми домаганнями і намагався привласнити залишки його майна. Проте поет продовжив творчість у вигнанні. Його мова була вишуканою. У жодного римського поета потяг до поезії не був такою видатною рисою характеру, як у Овідія. Моління про помилування перед імператорами Октавіаном Августом і Тіберієм залишилися без наслідків. Помер Овідій серед варварів у Томах (Мала Скіфія), де й похований. Йому належать "Любовні елегії", "Героїди", "Мистецтво кохання", "Метаморфози", "Ліки від кохання", "Притирання для обличчя", "Фасти", "Скорботні елегії", "Листи з Понту", "Ібіс", "Ліщина", "Наука рибальства". Деякі його поезії до нас не дійшли.

57. **Біон** – математик.



1.19.3. Пізній Сад (I-VI ст.)

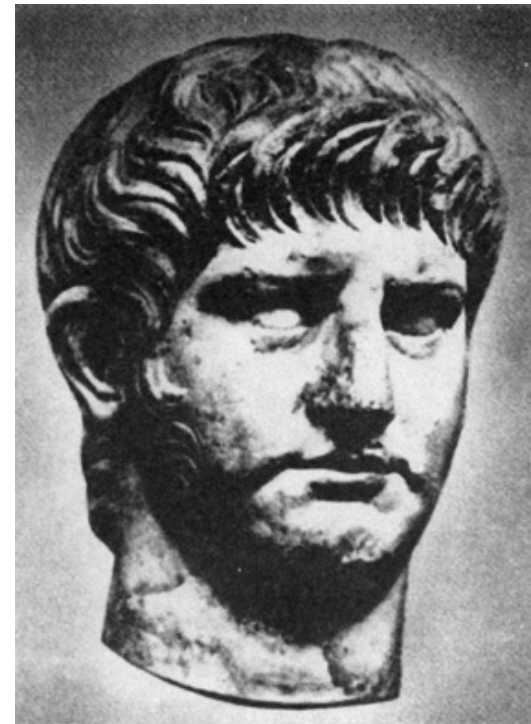
58. **Гай Петроній Арбітр** (пом. 66 н.е.) – римлянин. Аристократ. Письменник-сатирик. Наближений до імператора *Нерона* (54-68). Проконсул Віфінії. Відвідав Візантію. *Консул*. Супроводжував імператора Нерона в Куми (Кампанія). Після висунутого звинувачення у змові Пізона Нерон звелів йому повернутись, але Петроній, не чекаючи закінчення слідства, в оточення своїх друзів у Кампанії перерізав собі вени під час бенкету. Автор роману “Сатирикон” (дійшов частково).

59. **Автодор** (I ст. н.е.) – філософ. Близько 90 Діоклетіан закрив філософські школи в Римі.

60. **Плотіна** (I-II ст.) – римлянка. Жінка імператора Траяна.

61. **Діоген із Еноади** (кін. II ст. н.е.) – філософ, який діяв у Малій Азії. Тяжів до стоїцизму. В 176 Марк Аврелій відновив Сад в Афінах.

62. **Діоген із Лаерти** (II ст.) – уродженець Кілікії. Жив в Афінах за часів правління Адріана чи декілька десятків років пізніше. Для вченої римлянки Арії написав життєпис філософів. “Сад” існував понад 8 століть (до 529), але після 320 вплив школи на філософське життя був незначним.



Нерон. Рим. Національний музей

1.20. Стоя

1.20.1. Рання Стоя (III – серед. II ст.)



Зенон із Кітіона

1. **Зенон із Кітіона** (бл. 336-264) – фінікієць. Народився в Кітіоні, одному з 9 міст Кіпру. Син купця. У 314 Зенон плыв з Фінікії в Пірей, але його корабель потонув. Він оселився в Афінах. Заради філософії кинув морську торгівлю. Слухав кініка Кратета, мегарців Стільпона і Діодора, академіків Ксенократа і Полемона (згодом стоїки опиралися також на вчення Геракліта). У 301 заснував популярну школу. Високоморальний. Навчав у Пісіанактовій строкації (ποικίλη) Стої (Στοα – “колонида”), розписаний Полігностом. Йому покровительствував Антігон II (син Деметрія Поліоркета), до якого він направив учнів Персея і Філоніда. Нагороджений золотим вінком. Помер, затримавши дихання. Похований за громадський рахунок у Кераміку. Афіни увінчали його декретом. В Афінах і на Кіпрі Зенону встановлено статуї. З його творів нічого не дійшло. 1-й схолярх.

2. **Герілл (Ἠρίλλος) із Карфагена** (IV-III ст.) – учень Зенона.

3. **Зенон із Сідона** (IV-III ст.) – учень Діодора Кроноса.

4. **Хремонід із Афін** (III ст.) – друг Зенона. Радник Птолемея II.

5. **Калліпп із Коринфа** (III ст.) – учень Зенона із Кітіона.

6. **Філонід із Фів** – учень Зенона. Направлений учителем до Антігона II.

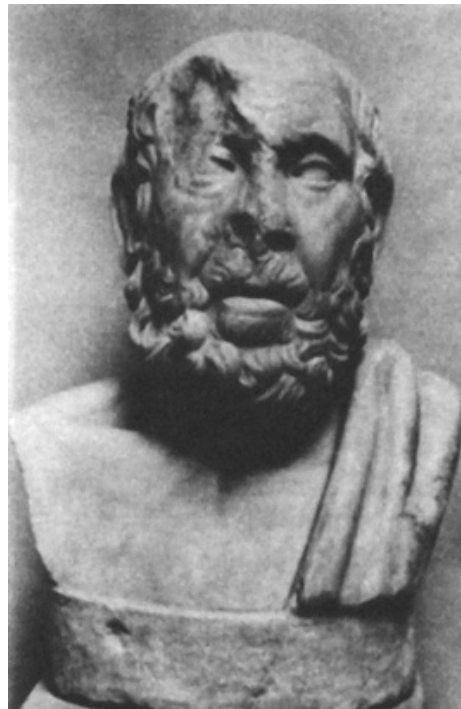
7. **Персей із Кітіона** (пом. 243) – учень Зенона, спочатку його раб чи домоходець. Суперник Менедема. У 276-243 перебував на службі в Антігона II як стратег. Виховував його сина *Антігона III Досона* (229-221). Після поразки вчинив самогубство.



Антигон II Гонат. Монета (аверс і реверс)

8. **Антигон II Гонат** – македонський цар (283-239). Син Деметрія I Поліоркета. Брав участь у війнах батька і утримував під його владою пелопоннеські міста, коли в 287 Деметрій був витіснений з Македонії. Не добився звільнення батька з полону сирійського царя Селевка I Нікатора (311-281). Учень і покровитель Зенона. Сприяв іншим філософам. Після смерті батька став македонським царем, але потім витіснений з Македонії Селевком. Після смерті Селевка поступився Македонією Птолемею Керавну. У 281 захопив Афіни. У 279

уклав союз із Антиохом. У 277 розгромив галатів при Лісімахії. У 276 повернув Македонію, оженився на Філі (сестрі Антиоха I). У 273 Пірр спустошив Македонію. Коли Пірр вирушив у Пелопоннес, Антигон повернув завойовані ним землі. Після смерті Пірра ще раз поступився Македонією Александру II, царю Епіра, сину Пірра. Згодом Антигон переміг його і підкорив Епір. У 267 проти Антигона склалася коаліція (Афіни, Спарта, Єгипет). У 262 він захопив Афіни, уклав мир із Птолемеєм (262/261). У 260 з ним і Антиохом II Теосом (261-246) воював Птоломей. У 255 Антигон уклав мир із Птолемеєм II. Не вдало воював з ахейцями. Помер у віці 80 років.

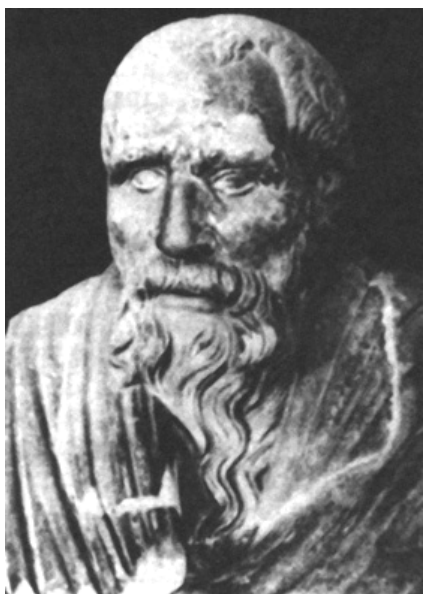


Клеанф. Остія

9. **Клеанф із Ассоса** (бл. 331-232) – уродженець Мізії. Кулачний боєць. Приїхав в Афіни з чотирма драхмами. Протягом 20 років вночі виконував чорнову роботу водовоза, щоб удень слухати Зенона. Учитель Антигона II. Вступив у суперечку з учнем Хрисиппом. Помер у 80 років, відмовившись від їжі. Автор збірника гімнів. 2-й схолярх (з 264).

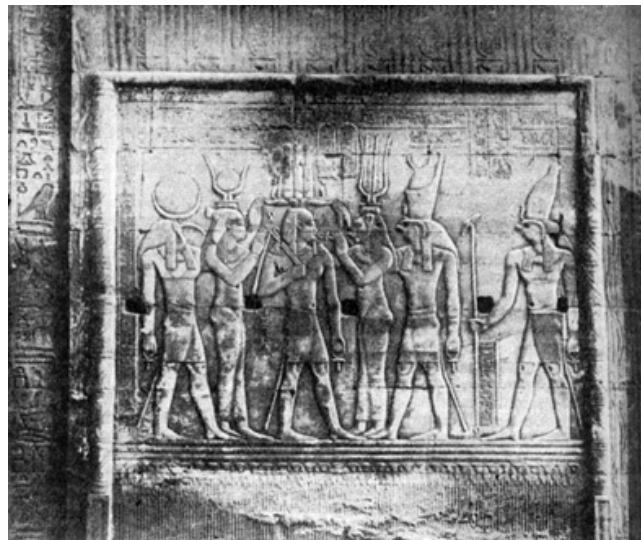
10. **Діонісій “Перебіжник” (“Іскра”) із Гераклеї** (IV-III ст.) – учень академіка Геракліда, а також академіка Алексіна, еретрійця Менедема. У 80 років уморив себе голодом.

11. **Сфер із Боспора (Пантікапея)** (IV-III ст.) – учень Зенона і Клеанфа. Поїхав у Александрію на запрошення царя *Птолемея III Евергета I* (246-222), який направив його радником до спартанського царя-реформатора Клеомена III (235-222). Повернувся в Александрію, де йому покровительствував цар *Птоломей IV Філопатор* (222-205).



Арат. Рим. Вілла Альбані

12. **Арат із Сол** (бл. 315-240) – поет, астроном. Виходець із Кілікії. З 270 довго жив при дворі Антигона II, за порадою якого написав астрономічний твір у віршах на основі праць Євдокса з Кніду і Теофраста.



Птоломей IV Філопатор в оточенні єгипетських богів

13. **Арістон (“Аріотув”) “Лисий” (“Сирена”) із Хіоса** (III ст.) – учень Зенона і академіка Полемона. Вчився в Афінах. Слухав академіка Полемона, під впливом якого переглядав учення стоїцизму. Нічого не писав.



14. **Аполлофан із Антіохії** – учень Арістона з Хіоса.
15. **Мільтіад** – учень Арістона з Хіоса.
16. **Афінодор із Сол** – брат Арата, учень Зенона.
17. **Хрісіпп (Χρῑσῑππος) із Сол** (281/280-208/207) – виходець із Кілікії. Можливо, уродженець Тарса. Син Аполлонія. Бігун. Навчався в академіків Аркесілая і Лакуда в Афінах, у Клеанфа (і Зенона?). Написав 705 творів (жодного не присвятив царям). Систематизатор стоїцизму. Помер у 73 роки, випивши нерозбавленого вина. Йому приписували 705 творів (зокрема коментарі до творів Гомера, Гесіода, Піндара). 3-й схолярх (з 232).
18. **Ямбул** (III ст. до н.е.) – письменник-утопіст. Писав про місто геліополітів. Згодом цю ідею підхопив Арістонік, який підняв антиримське повстання в Малій Азії (133-129).
19. **Арістокреонт** (III-II ст.) – племінник Хрісіппа по сестрі.
20. **Філократ** (III-II ст.) – брат Арістокреонта.
21. **Діоскорід із Тарса** – учень Хрісіппа. Батько Зенона з Тарса.
22. **Зенон із Тарса** (бл. 207-?) – учень і сподвижник Хрісіппа. 4-й схолярх (з 207). Його нечисленні твори втрачені.
23. **Телет** (III ст.) – мораліст.
24. **Ератосфен із Кірени** (284/274-204/194) – багатогранний учений, поет. З 246 глава Александрійської бібліотеки (після Аполлонія з Родоса). Зачинатель математичної географії, філолог. Учень Арістона з Хіоса. 5-й схолярх.
25. **Аполлодор** (бл. 140) – друг Ератосфена по школі.
26. **Діоген “Вавилонський” із Селевкії** (II ст.) – учень Хрісіппа. Народився в Селевкії (на Тігрі). У 156 як посол Афін відвідав Рим разом із академіком Карнеадом і перипатетиком Крітолаєм. Вчителював у Римі. Перший познайомив римлян (і Карнеада) зі стоїцизмом. Його численні твори втрачені. 6-й схолярх (після Зенона).
27. **Зенодот** – учень Діогена з Селевкії.
28. **Антипатр із Тарса** (нар. бл. 185) – учень Діогена, вчитель Панеція. Друг стоїка Блоссія із Кум, якому присвятив ряд трактатів. У 156 як посол Афін відвідав Рим, де вчителював. 7-й схолярх (до 129).
29. **Посідоній із Александрії** (II ст.) – учень Зенона з Кітіона.
30. **Діоген із Птолемаїди**.
31. **Кріній** (II пол. II ст. до н. е.) – автор творів з логіки.
32. **Гераклід із Тарса** (II ст.) – учень Антипатра з Тарса. 8-й схолярх.
33. **Архедем із Тарса** (II ст.) – учень Діогена з Селевкії. Жив у Вавилоні. 9-й схолярх.
34. **Кебет із Кізіка** (II ст.) – можливо, автор 3 діалогів, які приписуються однойменному учню Сократа.



Хрісіпп. Реконструкція



1.20.2. Середня Стоя (сер. II – I ст. до н.е.)

35. **Панецій із Родоса** (бл. 185-110/119) – астроном, географ, історик. Слухав стоїка Діогена з Селевкії, Карнеада. У 156 перебував у Римі як учасник посольства Афінів, представників якого Катон Старший випровадив назад. У 144 знову відвідав Рим, де здружився з римським юристом Гаєм Лелієм. Увійшов до еллінізованого літературного гуртка Сціпіона Молодшого, якого супроводжував у поїзді на Схід, зокрема в Єгипет (140/139). Реформатор стоїцизму. Переніс його вчення до Риму. Жив в Афінах (з 143/129). Тяжів до платонізму. 10-й схолярх.



Сціпіон Африканський

бала Публієм Корнелієм Сціпіоном Африканським Старшим (бл. 235-183). У 168 відзначився в битві при Підні з македонцями. У 151 воював в Іспанії. Трибун в Африці на початку Третьої Пунічної війни (149-146). Взяв і зруйнував Карфаген (146). У 142 цензор. Двічі консул (147, 134). У 133 придушив повстання нумантінців. Спочатку реформатор, потім консерватор. Ворожий до братів Тіберія і Гая Гракхів (хоча жонатий на їхній сестрі). Схвалив розправу оптиматів над Тіберієм Гракхом (133), що підірвало його авторитет. Грекофіл. Разом з оратором Гаєм Лелієм Сціпіон Молодший очолив групу молодих сенаторів ("гурток Сціпіона"), які вивчали грецьку літературу й філософію. Підтримував стосунки зі стоїком Панецієм. До його "гуртка" входили юрист Г. Лелій, історик Полібій, сатирик Г. Луцілій, поет К. Енній.

36. **Боет** – учень Діогена з Селевкії.

37. **Боет із Сідона** (пом. 119) – учень Андроніка з Родоса. Схилився до перипатетизму.

38. **Гай Фанн (Фаній)** (II ст.) – учень Посідонія. Римлянин. Брав участь у завоюванні Карфагена, на стіни якого зійшов першим. Воював проти Віріата. Ввів у Римі стоїцизм. Автор літопису, з якого Брут зробив витяги. Залишилися фрагменти його творів.

39. **Аполлодор із Селевкії** (бл. 100 до н.е.) – учень Діогена з Селевкії. Послідовник Панеція. Автор творів з логіки.

40. **Васілід** (II-I ст.) – учень Діогена з Селевкії.

41. **Публій Корнелій Сціпіон (Сціпіо) Еміліан Африканський Молодший (Нумантінський)** (бл. 185-129) – римський полководець і політичний діяч. Молодший син Емілія Павла, який розгромив греків у III Македонській війні. Усиновлений переможцем Ганні-



Персей. Монета

42. **Полібій із Мегалополя** (214-122) – історик. Син стратега *Лікорта*, давнього друга Філопемена. У школі Філопемена й свого батька отримав гарну освіту й підготовку. З батьком відіграв видатну роль в Ахейському союзі. Консерватор. У війні римлян з останнім македонським царем *Персеєм* (179-168) досяг посади гіппарха – вищої після стратега. Після поразки Персея при Підні перейшов до приватного життя. Потім у складі 1-ї тисячі ахейців відправлений заручником до Риму (166), де прожив близько 16 років. Зблизився з переможцем Македонії полководцем Л. Емілієм Павлом (пом. 160), синів якого виховував, і зі Сціпіоном Еміліаном Молодшим. Був членом гуртка Сціпіона. За сприяння останнього в 150 разом із співвітчизниками повернувся додому.

У 149 як радник супроводжував Сціпіона в його походах в Африку, котрі описав. У той час, як Сціпіон облягав Карфаген, Полібій здійснив плавання за Стовпи Геркулеса вздовж північно-західного узбережжя Африки. Повернувся до Карфагена. Допомігав Сціпіону порадами. Під час війни ахейців з римлянами, яка закінчилася зруйнуванням Коринфа (146) і перетворенням Ахайї на римську провінцію, він ще до падіння Карфагена поспішив з Африки в Грецію і сприяв порятунку багатьох міст,



жителів і культурних цінностей. Умовив Муммія повернути грекам статуї Арата і Філопемена. За дорученням римлян об'їхав окремі міста, щоб урегулювати суперечності. Хотів примирити греків і римлян. Йому встановили в Олімпії й інших містах статуї і виявили пошану. Написав історичний твір у 40 книгах (5 збереглося повністю, решта у фрагментах). Невдовзі після його помер у Греції від падіння з коня (в 82 роки).

43. **Гай Блосій** (пом. 129) – римлянин. Народився в Кумах. Друг Тіберія Гракха, після загибелі якого був притягнутий до слідства, але unikнув покарання. Вирушив до Арістоніка в Малу Азію, де під час повстання допомагав йому порадами. Після поразки геліополітів і взяття в полон Арістоніка покінчив з життям.

44. **Гай Луцілій (Lucilius)** (180-102) – римлянин. Походив із сім'ї вершника-нобіля, який мешкав у Суессі Помеції (Лаціум). Юнаком переїхав у Рим. Здружився зі Сціпіоном Африканським Молодшим, став членом його літературного гуртка. Критикував Г.А. Котту. Виступав проти ворога Сціпіона – претора Луція Корнелія Лентула Лупа. Як сатирик наслідував поета-кініка Меніппа.

45. **Платон із Родоса** – учень Панеція.

46. **Кратес із Малла** – граматик.

47. **Гекатон**.

48. **Квінт Туберон** – учень Панеція. Римлянин. Навчав сціпіонових стоїків.

49. **Квінт Муцій Сцевола Авгур** (II-I ст. до н.е.) – римлянин. Син Квінта Муція Сцеволи. Оратор. У 121 управляв Азією і був звинувачений у лихоїмстві Альбуцієм, якого він висміював. Сам захищався і досяг свого виправдання. *Консул* (117). У міжособній боротьбі не брав участі. Не любив насильства й несправедливості, тому не співчував починанням Гая Гракха. Відмовився в сенаті на вимогу Сулли оголосити Гая Марія ворогом Вітчизни. Допомагав усім, хто звертався до нього. Тесть оратора Л. Ліцінія Красса. Друг і зять Лелія, за сприяння якого зарахований до колегії авгурів.

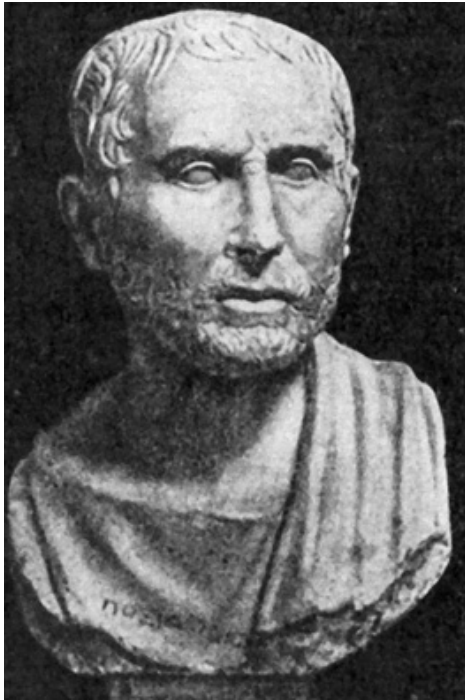
50. **Квінт Муцій Сцевола Молодший** (II-I ст. до н.е.) – оратор і юрист. Римлянин. Син Публія Муція Сцеволи, двоюрідного брата К.М. Сцеволи Авгура. Учень Панеція, вчитель Ціцерона. Навчав сціпіонових стоїків. Більшу частину посад справляв разом з оратором Крассом, окрім трибунату й цензури, оскільки в роду Муціїв існувало за правило не добиватися цих посад. Чесний і безкорисливий. Великий понтифік. У 98 з Рутілієм Руфом правив Азією. Суворо поводився з жадібними й нечесними відкупщиками, за що його поважав Ціцерон. Розгнівані відкупщики помстилися його другу Рутілію, якого Сцевола не зміг захистити. *Консул* разом із Л.Л. Крассом (95). Невдовзі став ворогом Красса, який у 94 управляв Цізальпінською Галлією, але через спротив Сцеволи не зміг справити триумф. У суперечці з приводу спадщини між Манієм Курієм і М. Копонієм Сцевола захищав другого, а Красс – першого. Мав багато учнів, зокрема Сульпіція і Ціцерона. Після невдалої спроби Фімбрія вбити його Сцевола в 82 загинув від руки вбивці, підсланого Марієм Молодшим. Його твори згадуються в пандектах.

51. **Публій Рутілій (Rutilius) Руф** (II-I ст.) – римлянин. Син Публія. Гарний оратор. Учень Панеція, друг Лелія і Сціпіона. Навчав сціпіонових стоїків. Як трибун брав участь у Нумантінській війні, служив легатом під керівництвом Метелла в Югуртинській війні (109). У 108 зазнав поразки на виборах консулів, але став *консулом* у 105. Був суперником Сатурніна. У 99/98 разом із К.М. Сцеволою правив провінцією Азією. У 92 несправедливо засуджений за звинуваченням у лихоїмстві. Останні роки життя провів у Смірні, де займався науками. Залишив твір про своє життя та інші праці.

52. **Елій Стілоп** – римлянин. Учень Панеція, вчитель Варрона. Навчав сціпіонових стоїків.

53. **Протагор**.

54. **Гекатон із Родоса** (II-I ст.) – учень Панеція. Моралізатор. Мав авторитет у сучасників. Написав 6 книг, з яких нічого не збереглося. 11-й схолярх.



Посідоній. Неаполь

55. **Посідоній (Ποσειδώνιος) із Апамеї** (бл. 135-51) – філософ, математик, історик, астроном. Виходець із Сирії. Замолоду прибув на Родос, де слухав Панеція. Після його смерті мандрував. Об'їхав усе Середземномор'я, відвідав Малу Азію, Єгипет, Ліпарські острови, Галлію, Іспанію (Гадес), Британію. Поселився на Родосі, де очолив засновану Панецієм школу, в якій навчалася й римська молодь. Ритор. Реформатор стоїцизму. Близько 86 відвідав Рим. Зимом 78/77 зустрівся на Родосі з Цицероном. У 66 і 62 його відвідав Г. Помпей. Помер у Римі. Від його творів збереглися фрагменти. 12-й схолярх (з 97).

56. **Ясон** – онук і спадкоємець Посідонія. 13-й схолярх.

57. **Асклепідот** – учень Панеція.

58. **Миколай** – послідовник Посідонія.

59. **Аполлодор із Афін** (бл. 14 до н.е.) – син Асклепідота. Учень граматики Арістарха і Панеція, який познайомив його зі стоїцизмом. Мав авторитет у сучасників. Плодовитий багатогранний письменник. Зберігся його міфологічний збірник в 3 кн. Інші прозаїчні й поетичні праці втрачені.

60. **Діфіл із Віфінії** – учень Панеція.

61. **Деметрій із Віфінії** – син Діфіла.

62. **Аполлодор Сілл** (II-I ст.).

63. **Діонісій із Кірена** (II-I ст.) – учень Антипатра з Тарса. Математик. Навчав в Афінах за часів молодості Цицерона.

64. **Феон із Тіморей** (I ст. до н.е.) – старший сучасник Енесідема. Лунатик.

65. **Антипатр із Тіра** (бл. 44 до н.е.) – наставник Катона Молодшого. Жив і працював в Афінах.

66. **Марк Порцій Катон Молодший Утікський** (96/95-08.04.46) – римський політичний діяч. Республіканець. Правнук Катона Старшого, син М.П. Катона і Лівії, дядько М.Ю. Брута. Після смерті батька жив у дядька Л.П. Катона, але невдовзі втратив і того. Ще в юності виступав проти диктатора Л.К. Сулли. У 72 – учасник придушення повстання гладіаторів під керівництвом фракійця Спартака (74-71). Потім воював у Македонії. Займався риторикою й іншими науками, особливо філософією. Послідовний стоїк. Був квестором (65). Відвідав Азію (до 63). У 62 – народний трибун, виступив за страту учасників змови Сергія Катіліни. У 58 – посол на Кіпр. У 54 претор. Суперник тріумвірів, особливо Г.Ю. Цезаря. Під час громадянської війни (49-45) – переконаний помпеянець. Його називали “непідкупним”. Утік від Г.Ю. Цезаря на Сицилію, потім на Родос. Воював з Г.Ю. Цезарем при Діррахіумі. Після поразки Г. Помпея при Фарсалі перебрався в Кірену, потім до Утіки (Африка), де чинив опір цезаріанцям. Після поразки республіканців при Тапсі покінчив з життям в Утіці. Зберігся один його лист.

67. **Афінодор I із Тарса** (I ст. до н.е.) – уродженець Тарса. Завідував бібліотекою в Пергамі. Намагався викинути зі стоїцизму все те, що йому здавалося зайвим. У 70 до н.е. приїхав з Катonom у Рим, де й залишався до смерті в його будинку. Був учителем Августа. Автор “Прогулянок”. Із його творів не збереглося нічого.



Марк Порцій Катон Молодший



68. **Афінодор II із Тарса** – син Сандона. Учень Посідонія. Навчався в Аполлонія в Епірі, де його слухав Октавіан. Останній взяв його як друга й порадника в Рим. Згодом повернувся в Тарс, де покращив закони. Від його творів збереглися назви й фрагменти.
69. **Квінт Секстій** (бл. 70 до н.е.) – римлянин знатного походження. Заснував стоїчний гурток, в ученні якого простежувалися з елементи піфагореїзму й платонізму.
70. **Сертиній (Sertinius)** – стоїк, якого Горацій жартома називав мудрецем за те, що він залучив до своєї школи Дамасіппа, який розорився. Продовжив діяльність стоїчного гуртка батька.
71. **Квінт Секстій Молодший** (I ст. до н.е. – I ст. н.е.) – римлянин. Син Квінта Секстія. Вчитель Сенеки. Схилявся до піфагореїзму й платонізму.
72. **Сотіон із Александрії** (I ст. до н.е.) – учень Квінта Секстія, послідовник Посідонія, вчитель Сенеки. Схилявся до перипатетизму. Автор збірки про Індію.
73. **Гемін із Родоса** (бл. 70 до н.е.) – астроном.
74. **Плоцій Кріспін (Crispinus)** (I ст. до н.е.) – стоїк-базіка. Любив говорити про добродетель. Його висміював Горацій. Про нього згадується в схоліях.
75. **Страбон із Амасії** (64/63 до н.е. – 23/24 н.е.) – видатний географ та історик. Походив із знатного грецького сімейства з Амасії (Понт), представники якого по жіночій лінії були родичами понтійських царів. Отримав філософську освіту від Арістодема з Ніси і Ксенарха з Селевкії. Навчався в граматики Тіранніона (Τιραννίων) з Аміси. Багато мандрував по Греції, Малій Азії, Сардинії, Італії. З 29 жив переважно в Римі. У 24 разом із Елієм Галлом відвідав Єгипет і Ефіопію. Автор "Географії" (в 17 кн.), в якій дав опис багатьох країн і народів Старого світу. Дійшла повністю. Від його історичної праці збереглися фрагменти.
76. **Мнесарх(ід)** – учень Панеція. Жив в Афінах. Виступав проти риторів. 14-й схолярх (100).
77. **Дардан** – філософ, який жив в Афінах. 15-й схолярх.
78. **Діодот** (пом. 59 до н.е.) – освічений діалектик. Учитель Ціцерона. З 75 жив у Римі в його будинку. Осліп, але продовжував займатися наукою. Після смерті залишив Ціцерону велику спадщину (100 тис. сестерцій).
79. **Діонісій** (бл. 50) – філософ, який жив в Афінах. 16-й схолярх.
80. **Артавазд II** (I ст. до н.е.) – вірменин за походженням. Син Тіграна (Τιγράνης) II. Цар Вірменії (55-34). Автор стоїчних трагедій і промов.
81. **Геракліт** (I ст. до н.е.) – учений. Сучасник Августа.
82. **Зенон** – учень Хрісіппа.

1.20.3. Пізня (Нова) Стоя (I-III ст. н.е.)

83. **Аттал** – грецький філософ-стоїк. Учитель Сенеки. Схилявся до піфагореїзму.
84. **Луцій Анней Сенека Молодший** (бл. 4 до н.е. – 04.65 н.е.) – філософ, письменник і державний діяч. Римлянин із Кордуби. Син ритора і вершника Луція Аннея Сенеки Старшого (55 до н.е. – 39 н.е.) і Гельвії. З дитинства жив у Римі. Навчався філософії у піфагорійця Сотіона, стоїків Аттала, Секстія (згодом член його гуртка), стоїка-еклектика Фабіана Папінія, кініка Деметрія. Їздив у Єгипет на лікування. Починаючи з 31 – судовий оратор (ритор), квестор (33), сенатор. За часів свавільного імператора *Калігули* (37-41) філософ ледве не загинув. У 41-49 через інтриги Мессаліни (вбита в 48), третьої жінки недоумкуватого імператора *Клавдія* (41-54), Сенека засланий на о. Корсіку. Повернутий четвертою жінкою Клавдія, Агриппіною Молодшою. Став претором (49) і вихователем (49-54) її



11-річного сина (від 1-го шлюбу), майбутнього імператора-нелюда Нерона (54-68). Після того, як Сенека висміяв Клавдія, він став користуватися довір'ям Нерона.



Сенека. Берлін

У 54-59 Сенека разом із префектом преторіанських когорт (з 51) Афранієм Бурром – фактичні правителі Імперії. У 52 брат Сенеки, *М. Анней Нова*, був змінним консулом, потім намісником провінції Ахайї, де судив апостола Павла. У 55 *змінним консулом* був сам Сенека. Накопичив велике багатство (оцінювалося в 150 млн. рублів золотом). Схилявся до епікуреїзму. Після вбивства Агриппіни (59) його вплив на імператора зменшився. У 62 після смерті Бурра відійшов від справ. У 64 були гоніння на християн, з якими Сенеку пов'язувала традиція. Після повернення з Кампанії Сенека був звинувачений у змові Пізона. Нерон наказав йому накласти на себе руки. Байдуже (як і Сократ) ставлячись до смерті, Сенека сам випив отруту під час бенкету з друзями в Римі. Оскільки отрута не діяла, він перерізав собі вени і увійшов у ванну з гарячою водою, де й помер. Його брати Луцій Анней Галліон і Анней Мела теж покінчили з життям. 2-га жінка Сенеки, Помпея Павліна, хотіла вчинити самогубство разом з чоловіком, але Нерон не допустив цього. Сенека залишив філософський твір “Моральні листи до Луцілія”, 3 великі трактати (“Про милосердя”, “Про благодіяння”, “Природничі питання”), 12 малих трактатів-діатриб (“Про дружбу”, “Про вдячність”, “Про провидіння”, “Про дозвілля”, “Про постійність розумних”, “Про блаженне життя”, “Про коротке життя”, “Про гнів”, “Про спокій душі”, “Утішення до Марції”, “Утішення до Гельвеція”, “Утішення до ”), діалоги, 10 трагедій (“Октавія”, “Федра”, “Геркулес в безумстві”, “Троянки”, “Фінікіянки”, “Едіп”, “Фієст”, “Агамемнон”, “Геркулес на Езі”, “Медея”), 1 сатиру (“Огарбузювання божественного Клавдія”), епіграми, листи (124). Його листування з апостолом Павлом є вигаданим.

85. **Луцій Юній Модерат Колумелла** (I ст.) – письменник, учений-агроном. Римлянин. У молодості служив в армії. На початку правління Клавдіїв пішов у відставку і поселився в Італії, де придбав декілька маєтків (в Ардеї, Карсеолах, Альба-Лонзі, Цере). Писав працю.

86. **Луцій Анней Корнут** (I ст. н.е.) – римлянин. Здійснив алегоричне тлумачення міфів.

87. **Авл Персій Флакк** (04.12.34-62) – римський поет із Волотерр (в Етрурії). Походив із сім'ї вершників. У 6 років втратив батька. Мати Фульвія Сізеннія вступила до другого шлюбу з римським вершником Фузієм. До 12 років навчався в рідному місті, з 14 жив у Римі, де його вчителями були граматики, філософ і поет Реммій Палемон, ритор Вергіній Флав. Мандрував. У 50 познайомився зі стоїком Аннеєм Корнутом, який звів його з двома вченими греками (Клавдієм Агафемером і Петронієм Аристократом), а також із молодим поетом Луканом. Серед його близьких були ліричні поети Цезій Басс і Кальпурній Серран (Сура? Статура?). Персій дуже шанував Пета Тразею, чоловіка однієї зі своїх родичок, молодшої Аррії, Сервілія Ноніана і Плотія Макріна. Все це прив'язало молодого талановитого поета до стоїцизму. Помер він у 28 років від хвороби шлунку на 8-му км Аппієвого шляху в маєтку *via Arria*. Мати знищила його антинеронівські вірші.

88. **Марк Анней Лукан** (03.11.39-65) – римлянин. Племінник Сенеки (син його молодшого брата М.А. Мели). З дитинства жив у Римі. Навчався у філософа Корнута, потім у Греції. З 60 двірський поет Нерона за рекомендацією Сенеки. Був на державній службі. Під впливом Горація і Луцілія звернувся до сатири. Згодом Нерон заборонив йому літературні заняття. Учасник змови Пізона. Схоплений і під тиском видав матір Ацілію та інших учасників змови. За наказом Нерона перерізав собі вени. Після смерті залишив рідним велике майно, а Корнута – книги. Але той відмовився від заповіту. Автор поеми “Фарсалия” (у 10 кн.), віршів на героїчну смерть Аррії Старшої.

89. **Геракліт**.

90. **Манілій** (I ст. н.е.) – римлянин. Астроном.



91. **Германік** (I ст. н.е.) – римлянин. Астроном.

92. **Євфрам**.

93. **Луکیلій Молодший** (I ст. н.е.) – римлянин. Сучасник імператора Нерона (54-68). Народився в Неаполі. Жив у Римі. Друг Сенеки Старшого, який присвятив йому декілька творів. Займався науками. Описав виверження вулкана Етні (перед 79). Схилявся до кінізму.

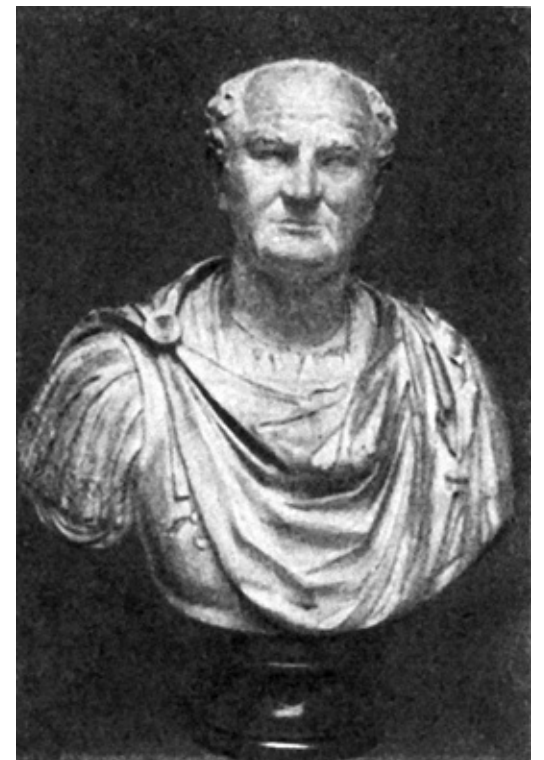
94. **Публій Клодій Пет Тразея** (пом. 66) – римлянин із Патавіума. Ритор, консул-суффект (56), вождь сенатської опозиції. За наказом Нерона засуджений сенатом до страти. На його прохання йому перерізали вени.

95. **Гай Гельвідій Пріск Старший** (пом. 73/74) – римлянин із Клувіїв. Ритор, стоїк-практик, зять Тразеї. Засуджений Нероном на вигнання (66). Повернутий Гальбою. Знову засланий і страчений імператором Веспасіаном (69-79).

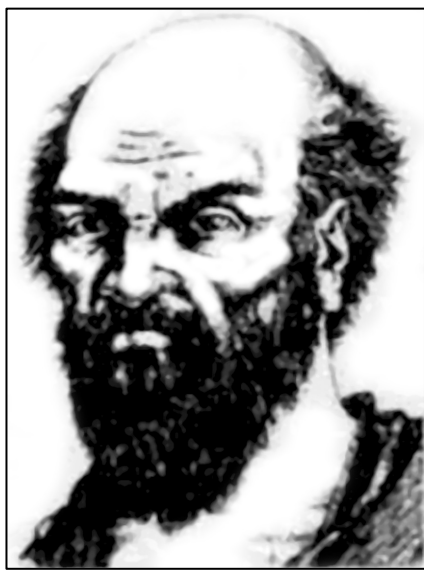
96. **Гельвідій Пріск Молодший** – римлянин. Син Гельвідія Пріска Старшого. Консул-суффект (87). Страчений за часів Доміціана.

97. **Рубеллій Плавт** (I ст. н.е.) – син Г. Рубеллія Бландуса. За нього хотіла вийти заміж і звести його на трон Агриппіна. Через це та інші обставини Нерон за підбурюваннями Тігелліна вигнав його в Азію, де Рубеллія за наказом імператора було вбито.

98. **Квінт Мусоній Руф** (I ст.) – етруск. Син римського вершника Капітона з Вольсінії. Жив у часи правління Тіберія й Нерона. Учитель Епіктета. Його чистий характер проявився при звинуваченні Егнація Целера. У 65 за підозрою в змові Пізона був висланий Нероном із Риму на пустинний острів в Архіпелазі. Туди поїхали багато юнаків, щоб слухати філософські промови Руфа. За часів Веспасіана повернувся в Рим і єдиний був вилучений з указу, за яким усі філософи виселялися з Риму. З його творів, написаних грецькою мовою, збереглося мало. Із фрагментів видно, що Мусоній був послідовником Ксенофонта.

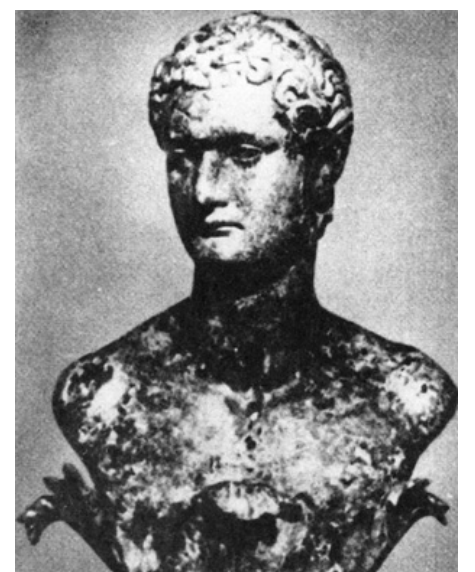


Веспасіан. Рим. Національний музей



Епіктет

99. **Епіктет із Геріаполіса** (бл. 50-135/138) – син рабині. Народився у Фрігії. Раб вільновідпущеного Епафродіта (Нероново охоронця, страченого Доміціаном), з яким потрапив до Риму. Перевіряючи терпіння Епіктета, господар зламав йому палицею ногу. Згодом Епіктет був відпущений на волю своїм господарем, який став його слухачем після смерті Нерона. Учень Мусонія Руфа. У 94, за часів імператора Доміціана (81-96), Епіктет був засланий у Нікополіс (Епір), де мав свою школу. Пізніше, за часів Адріана, повернувся до Риму. Байдужий до матеріальних благ, жив жебрацьким життям. Як і Сократ, нічого не писав. Серед його учнів – Фавоній і Арріан, який видав його твори



Доміціан. Рим. Національний музей

(збірник “Енхирідіон”, 4 з 8 книг “Міркувань”, фрагменти з “Дружніх бесід”). Схоларх.



100. **Діон Кокцей “Хрісостом” (Chrysostomus) із Пруси** (бл. 40-120) – ритор і філософ. Походив зі знатного роду у Віфінії. Отримав гарну освіту. Стоїк, який схилився до кінізму. За часів імператора Доміціана деякий час жив у Римі. Невдовзі вигнаний з Риму. Перебував у вигнанні 14 років. Мандрував по придунайських провінціях, у кінці I ст. відвідав Ольвію. Повернувся в Рим, коли на престол зійшов його друг імператор *Кокцей Нерва* (96-98). Був у пошані в нього і в імператора Траяна (98-117). Близько 100 побував у рідному місті, після чого повернувся в Рим, де й помер. Наслідував Есхіла, Платона, Демосфена. Дійшли 80 його промов, написаних вишуканою мовою.

101. **Публій Корнелій Тацит (Tacitus)** (бл. 55-120) – римський історик. Родом із сім’ї вершників в Інтерамні (Умбрія). Пов’язаний з патриціанським родом Корнеліїв. Його родичем був імператор Траян. З 6 років жив у Римі. Навчався в ораторів Марка Апра і Юлія Секунда. У 78 оженився на дочці полководця і сенатора Юлія Агріколи (отруений у 93). Не мав дітей. На службі досяг вищих державних посад (у 70-х – оратор, у 81 – квестор, потім – едил, трибун, у 88 – претор і член жрецької колегії квіндецемвірів) і піднявся до нобілів. Можливо, був з тестем у Британії. У 89 – легат у Галлії. Не був у Римі до 93. Сенатор. У 97 – додатковий *консул* (consul suffectus) на місці померлого *Тита Віргінія Руфа*, у 113-116 проконсул Азії. Друг Плінія Молодшого. Володів ораторським мистецтвом. Був під впливом Ціцерона. До нас дійшли 5 його творів (“Історія”, “Аннали”, “Германія”, “Агрікола”, “Про ораторів”), проникнутих філософськими роздумами.

102. **Діфіл Лабіринт** – стоїк. Відомий хитромудрими дослідженнями.

103. **Аполлоній із Халкіді** (II ст.) – учитель Марка Аврелія.

104. **Секст із Херонеї** (II ст. н.е.) – грек. Онук Плутарха. Учитель Марка Аврелія. Жив і діяв у Римі.

105. **Сотіон із Александрії** (II ст.) – автор трьох творів.

106. **Клавдій Максим** (II ст.) – римлянин. Учитель Марка Аврелія.

107. **Прокул Катулл** (II ст.) – римлянин. Учитель Марка Аврелія.



Рустік. Мюнхен. Музей Резиденц

108. **Квінт Юній Рустік (Rusticus)** (II ст.) – римлянин. Учитель Марка Аврелія. Консул (162 – вдруге).

109. **Демонакт із Кіпра** (бл. 60-160) – друг Лукіана. Народився на Кіпрі. Жив за часів імператора Адріана (117-138). Стоїк, який схилився до кінізму. Займався державними справами і користувався повагою. Дожив до глибокої старості і, щоб уникнути недугів, прирік себе на голодну смерть. Афіняни влаштували йому урочисті похорони за державний рахунок. Тіло філософа на руках донесли до могили. Кам’яне сидіння Демонакта, де він відпочивав, вважалось священним.

110. **Гай Флавій Арріан із Нікомедії** (95/96-175/180) – історик і письменник. Виходець із Нікомедії у Віфінії. У Нікополі познайомився з Епіктетом, став його учнем і послідовником. Записав його вчення. Жив у Римі. Близько 131-137 намісник Каппадокії. Плавав по Понту в 134. Відбив напад аланів. Його поважав Антонін Пій, а афіняни дали громадянство. Був *консулом*, сенатором. Повернувся додому, де став жерцем у храмі Деметри і Кори. Вдома й помер. Автор історичних, географічних, філософських, побутових творів (“Діатріби” в 8 кн., “Енхірідіон” та ін.). Багато праць втрачено.

111. **Нестор**.

112. **Сосіген (Σωσιγένης)**.

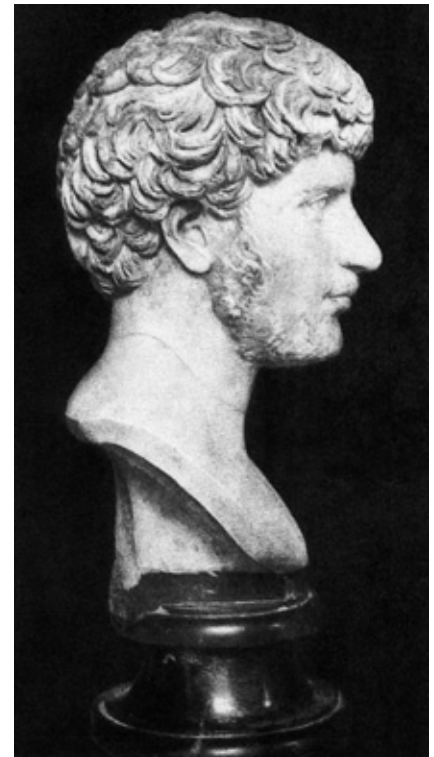


113. **Квінт Луцілій (Lucilius) Бальб** – римлянин.
114. **Арій Дідім (Δίδυμος) із Александрії** – доксограф. Схилявся до перипатетизму. Схоларх.
115. **Євфрат (пом. 118)** – вчитель Плінія Молодшого. Отруївся.
116. **Діотім (Феотім) (II пол. II ст. н.е.)** – опонент епікурійців.
117. **Аполлотор із Афін (II ст. н.е.?)** – схоларх.
118. **Аполлоній із Тіра.**



Марк Аврелій. Рим. Національний музей

119. **Імператор Цезар Марк Аврелій Антонін Август** (26.04.121-17.03.180) – римлянин Марк Анній Катілій Север; син претора Марка Аннія Вера і Доміції Луцілли. Народився в Римі. Після усиновлення в 138 імператором *Антоніном Пієм* (138-161) – М. Елій Аврелій Вер Цезар. Його навчали Халкідій, Корнелій Фронтон, Аттік Герод(ій), Юлій Рустік (стоїк) та ін. 3 рази був консулом (140, 145, 161 – разом із Л. Вером). З 161 – імператор. Його співправитель Луцій Вер (161-169) із етрусської сім'ї воював із парфянами (161-166). У 145 оженився на дочці Антоніна Пія, розпусній Фаустині. Мав багато дітей. У 176 відновив Стою в Афінах. Пропагував фаталістичну мораль. "Філософ на троні", гуманний правитель, реформатор. Викликав захоплення сучасників, вирізнявся дивовижним спокоєм. З дитинства його обличчя не змінювалося ні в радощах, ні в горі. Високоморальний і благочестивий. Хороший полководець. Особисто вів тяжку Маркоманську війну (166-180). Захистив імперію від варварів, яких відкинув за Данувій. Незважаючи на незгоди, привів державу до процвітання. Захворівши під час чуми, затримав дихання і помер у Віндобоні. Автор чудового філософського твору "Роздуми" ("Наодинці з собою"), який написав у похідному наметі і який був знайдений після його смерті в складках одягу. Своєю філософією сприяв утвердженню монотеїзму.



Луцій Вер

120. **Феодор.**
121. **Феодор із Хіоса.**
122. **Феодор із Мілета.**
123. **Лісімах.**
124. **Фемістокл.**
125. **Фебіон** (кін. II – поч. III ст.).
126. **Анній** (кін. II – поч. III ст.).
127. **Модій** (кін. II – поч. III ст.).
128. **Мусоній** (III ст.) – філософ, який жив у Римі.



1.21. Школа пневматиків (лікарі)

1. **Афіней** (I ст.) – лікар, який схилився до стоїцизму.
2. **Феодор** – лікар.

1.22. Школа еkleктиків

1. **Потамон із Александрії** (I ст. до н.е. – I ст. н.е.) – сучасник імператорів Августа і Тіберія. Схилився до платонізму. 1-й схолярх.

2. **Марк Теренцій Варрон** (116-27) – римський поет і прозаїк. Походив із Реати. Навчався в Афінах. Як і Ціцерон, був знайомий з академіком Антіохом із Аскалона. Підтримував Г. Помпея. Г.Ю. Цезар помилював його і призначив організатором греко-латинської бібліотеки в Римі. М. Антоній оголосив Варрона поза законом, але Октавіан Август захистив його. Енциклопедист. Проаналізував 288 філософських учень античності. Схилився до стоїцизму і частково кінізму. Написав кілька сотень книг. Автор “меніппових сатир” (збереглися фрагменти). Як і Колумелла, розвивав економічні ідеї.

3. **Марк Туллій Ціцерон** (Cicero) (03.01.106-07.12.43) – знаменитий римський оратор, письменник, поет і політичний діяч. Походив із сім’ї вершників. Народився в маєтку батька, М.Т. Ціцерона, поблизу Арпінума (біля Кайети). Отримав відмінну освіту. Спочатку навчався в Арпінумі. Невдовзі батько разом із синами Марком і Квінтом переселився в Рим, де брати продовжили навчання у грецьких вчителів, поета Архія, двох Муціїв Сцевол (авгура і понтифіка), ораторів Антонія, Котти і оратора Л.Л. Красса (нар. 140), ритора Горгія з Афін, трибуна Сульпіція. Вивчав грецьку мову. Учень і друг Леоніда з Афін (пом. 44). У 90 Ціцерон отримав *togam virilem*. Республіканець за поглядами. У 89 під начальством Помпея Страбона недовгий час був на марсійській війні. У 81 виголосив першу промову. У 81-80 перебував в опозиції до Сулли, через гнів якого виїхав на Схід (80). В Афінах познайомився з епікурейцями Федром і Зеноном. У 79 слухав академіків Філона з Лариси і Антіоха (в Афінах), стоїків Посідонія (на Родосі) і Діодота, ритора Деметрія, оратора Молона, вивчав красномовство у Малій Азії. У 77 оженився на Теренції, мав 2 дітей. У 76 повернувся в Рим. У 75 квестор у Лілібеї (Сицилія). Став сенатором. У 70 виголосив 7 промов проти сулланця Верреса (колишнього намісника Сицилії). Едил (69), претор (66). У 66 захищав Г. Помпея. *Консул* (63).

Ідея справедливості й законного порядку була його дороговказною зіркою. Поступився провінцією Македонією колезі по консульству К. Антонію. У 63-62 розгромив змову Л.С. Катіліни (4 промови). Сприяв страті однодумців Катіліни і відправці армії проти самого Катіліни. Захистив консула *Л.Л. Мурену* (62). Отримав титул “батька Вітчизни”.

Далі Ціцерона спіткали суцільні невдачі. Син Марк засмучував оратора своїм розпусним життям. Не схильний до наживи, Ціцерон мав слабкість до почесностей. У 58-57 був у вигнанні в Македонії і Діррахії (за звинуваченням Клодія в жорстокості до прибічників Катіліни). У 56 нападав на Цезаря. У 51-50 – проконсул Кілікії. Здійснив експедицію проти розбійницьких племен Аману, за що отримав від свого війська почесний титул *imperator*. У 50 повернувся в Рим. Мав палац у Римі, вілли (“академії”) в Тускулі (за 20 км від Риму), поблизу ПUTEOL, у Форміях та ін. Підтримав Помпея, з яким вирушив до Греції. Через хворобу повернувся в Італію. Цезар після 48 пробачив його. У 46 розлучився з Теренцією. Новий шлюб з молодою Публією теж був невдалим. У 45 втратив дочку Туллію, яка була заміжжю за Пізоном Фругі, потім за Добабеллою.



Марк Туллій Ціцерон. Флоренція



Після вбивства Г. Цезаря Ціцерон підтримав Октавіана. Через погрози Антонія він на 5 місяців залишав Рим. Виголосив 14 промов ("філіппік") проти Антонія (44-43). Під час втечі між Форміями і Гаетою був убитий людьми триумвіра Антонія (на чолі з центуріоном Гереннієм). Його голова і права рука були прибиті на ораторській трибуні в Римі, звідки Ціцерон раніше виголошував свої полум'яні промови. До нас дійшло 58 його промов, 8 риторичних і 12 філософських трактатів, 864 листи (виявлені Петраркою в XIV ст.), в тому числі 90 адресованих Ціцерону та ін. Поклав початок філософській мові римлян (поняття "прогрес", "дефініція" тощо).

4. **Вітрувій** (II пол. I ст. до н.е.) – римський архітектор, інженер, філософ. Перебував під впливом Варрона.

5. **Луцій Таруцій Фірман** (I ст. до н.е.) – філософ, математик, астролог. Римлянин. Дружив з Ціцероном і Варроном.

6. **Фабіан Папірій** – римський філософ, учитель Сенеки.

7. **Луцій Крастіій** – римський філософ.

8. (1088). **Гай Пліній Секунд Старший** (23-24.08.79) – римський вчений, письменник і політичний діяч. Народився в заможній сім'ї поблизу Нового Комуа. Навчався в Римі. Працелюбний. Займав ряд адміністративних посад в Імперії. Служив у римських провінціях Германії (начальник кінноти) й Африці. У 52 знову в Римі. У 67 був імператорським прокуратором у Нарбонській Галлії та Іспанії. Користувався покровительством імператорів *Веспасіана* (69-79) і його сина *Тіма* (79-81). Написав життєпис свого командира Помпонія Секунда. Під час виверження вулкана Везувія, командуючи Мізенським флотом, поплив із Мізен у Стабію, щоб описати подію і допомогти населенню. На березі задихнувся від отруйних газів. Перебував під впливом Варрона. Схилявся до стоїцизму. Енциклопедист. Використав 2 тисячі праць понад 100 грецьких і римських авторів. Його племінником був Пліній Молодший.

Розділ 2

"Каталог" неоплатоників

2.1. Александрійська школа

1. (1089). **Аммоній "Саккас" із Александрії** (бл. 175-242) – родоначальник неоплатонізму. Походив із Александрії. Через нестатки змушений був працювати вантажником. Перейшов із християнства в язичництво. Високоерудований. Заснував філософську школу, в якій мав багато прекрасних учнів. Чудовий ритор і викладач. З метою протидії християнству розробив еkleктичну систему, в якій поєднав платонізм, аристотелізм та піфагореїзм зі східними релігійно-філософськими уявленнями. Помер в Александрії. Нічого не писав. Схоларх (з поч. III ст.).



Зенобія

2. **Діонісій Кассій Лонгін "Філархей"** (210/213-273) – римлянин із Афін. Ритор, критик, філолог. У ранньому віці здійснив великі мандрівки, під час яких познайомився з видатними вчителями філософії. Повною мірою захопився платонізмом. Був учнем Аммонія, учителем і другом Порфирія, другом Орігена Платоніка і Амелія. Після смерті Аммонія став схолархом в Афінах (250-267), потім у Тірі. Своєю багатогранною вченістю і проникливістю в процес розв'язання граматичних питань досяг великої популярності. Критикував християнство. Під час однієї з пізніх поїздок познайомився з обдарованою царицею Пальміри *Зенобією Септимією* (267-273), на запрошення якої в 267/268 прибув до її столиці. Став учителем і радником Зенобії. Спонукав її розпочати війну з Римом, під час якої вона зайняла Малу Азію, Сирію, Єгипет і Аравію. Від імені Зенобії Лонгін

продиктував імператору *Авреліану* (270-275) лист провокаційного змісту. Після поразки Зенобії і захоплення Авреліаном Пальміри Лонгін був схоплений і страчений разом з іншими радниками цариці. З його філософських, історичних, граматичних і критичних творів зберігся тільки один (*Περὶ ὕψους*), від решти відомі лише назви і деякі фрагменти.

3. **Оріген (Ὠριγένης) Платонік** (III ст.) – учень Аммонія й Лонгіна, друг Плотіна. Навчався в Александрії, потім у Римі. Деякий час був в Афінах. Дискутував з Нуменієм. Язичник. Написав коментар на "Вступ до "Тімея" (Tim.) Платона.

4. **Геренній** (III ст.) – учень Аммонія і друг Плотіна. Деякий час діяв в Афінах.

5. **Феодосій** (III ст.) – батько Аммонія і тесть Зефа, учня Плотіна.

6. **Александр із Нікополя** (III ст.) – філософ, який, мабуть, не належав ні до александрійської, ні до пергамської шкіл.

7. **Клавдіан із Ефеса** (IV ст.) – зведений брат теурга Максима. Послідовник Ямвліха.

8. **Антонін із Пергама** (пом. 390) – син Сосіпатри. Провидець. Діяв у Канопі.

9. **Феон із Александрії** (серед. IV – поч. V ст.) – математик, астроном, поет. Батько Іпатії. Сучасник Паппа, члена Александрійського Мусейона. Написав декілька математичних творів і низку віршів (дійшли в грецьких антологіях).

10. **Папп** (IV ст.) – член Александрійського Мусейона.



11. **Іпатія з Александрії** (бл. 370-415) – дочка Феона. Одна з найбільш інтелектуально обдарованих і вродливих жінок Стародавнього світу. Математик, астроном, філософ. Послідовниця вчення Ямвліха. Викладала філософію в Александрійському Музейоні. Вирізнялася віросповідною толерантністю. Її лекції слухали навіть прості християни. Мала свою “хору” (свиту). Вчителька Сінезія. Була надзвичайно популярною в усій Імперії. Про неї з гордістю писав грецький поет Пілад (IV ст.). Допомогала наміснику Оресту вирішувати в Єгипті державні справи. По-звірячому вбита юрбою християн-фанатиків, підбурюваних церковним керівництвом Александрії. Твори Іпатії не збереглися. Схоларх.



Іпатія. Ескіз автора з картини Нового часу

12. **Сінезій із Кірени** (370/373 – бл. 413) – виходець із знатного язичницького роду. Народився в Кірені. У 394-397 слухав в Александрії лекції Іпатії, з якою потім листувався. Відвідав Афіни. У 399 виголосив промову “Про царство” перед імператором Аркадієм (395-408) у Константинополі. Часто навідувався в Александрію. На нього звернув увагу місцевий єпископ Феофіл, який оженив його на християнці. Від неї Сінезій мав двох дітей. У 410 охрещений і рукопокладений єпископом Птолемаїди. Намагався поєднати неоплатонізм і християнство. Змушений був залишити сім'ю, згодом втратив дітей. Друзі-неоплатоніки, окрім Іпатії, відвернулися від нього. Тяжко хворий, він загинув під час облоги варварами Птолемаїди, обороною якої він керував. Автор 10 філософських, богословських і поетичних творів, 2 бесід і 160 листів (*Migne PG 66*).

13. **Євоптій із Кірени** (IV-V ст.) – брат Сінезія. Разом з ним навчався в школі Іпатії в Александрії. Після смерті брата – єпископ Птолемаїди.

14. **Гієрокл із Александрії** (V ст.) – учень Плутарха з Афін. Спадкоємець Іпатії в александрійському Музейоні. Схоларх.

15. **Теозебій** (V ст.) – учень Гієрокла. Жив в Александрії.

16. **Гермій** (Германцій) із Александрії (нар. 417?) – син Євстафія. Учень Сіріана, учень і друг Прокла.

17. **Аммоній Гермій** (455-530) – син Гермія. Учень Прокла. Математик. Викладав філософію в Александрії. Писав коментарі на твори Порфирія й Арістотеля.

18. **Асклепій** (V-VI ст.) – учень Аммонія.

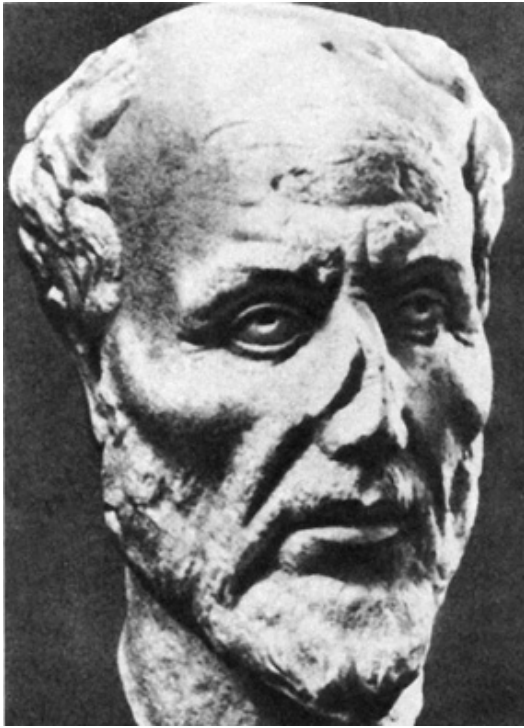
19. **Олімпіодор Молодший із Александрії** (495/505-після 565) – учень Аммонія.

20. **Елій** (кін. V – поч. VI ст.) – учень Аммонія.

21. **Іоанн “Грамастик” Філопон із Александрії** (V ст. – 530-ті) – учень Аммонія. Перейшов у монофізитство. Поєднував арістотелізм, неоплатонізм і християнство. Автор численних коментарів на твори Арістотеля. Виступав проти тези Ямвліха про причетність зображень богів до божественної сили. Критикував ідеї Прокла (“Про вічність світу проти Прокла”, бл. 529), відображені в його коментарі на “Тімея” (Тім.). Називав себе трітеїстом. Залишив догматичний твір “Світовий суддя” (зберігся частково в грецькому оригіналі, повністю – в сирійському перекладі), коментар на створення світу і твір “Про пасху”. Його трактат “Про воскресіння” загинув. Низка положень Іоанна засуджена церковними соборами (516, 681).



2.2. Римська школа



Плотін. Остія. Музей

1. **Плотін із Лікополя** (203/204-270) – геніальний стародавній мислитель. Народився в Лікополі (Єгипет). Довго шукав учителя філософії, зрештою в 232 прибув в Александрію і залишився з Аммонієм (232-242). У 242-244 був учасником невдалого перського походу імператора *Гордіана III* (238-244), під час якого прагнув познайомитися з ученнями магів та індійських брахманів. Після загибелі імператора повернувся в Антіохію. З 244 жив у Римі, де заснував філософську школу. Викладав неоплатонізм, в якому поєднував грецькі системи зі східними, єгипетськими і навіть близькими до християнських поглядами. Після 10 років бесід почав записувати ідеї свого вчення. Критикував християнських гностиків. Шукав Ціле (Єдине) в злитті з Божеством, у внутрішньому духовному спогляданні, якому мало відповідати строге життя, покликане звільнити душу від того стану, в якому вона опинилася в результаті падіння. Одягався як стародавні піфагорійці. Став знаменитим в Імперії. Його захоплення й строге моральне життя зібрали багатьох учнів і прихильників, зокрема серед знатних верств населення. Хотів відновити одне спустошене місто в Кампанії для помешкання філософів. Імператор Галлієн спочатку дав згоду, потім під тиском міністрів відмовив. Після смерті Галлієна (268)

посилилася хвороба Плотіна. Помер на віллі Зефа поблизу Мінтурн (у Кампанії), куди переїхав у 269. 1-й схолярх.

2. **Амелій (“Амерій”) Гентіліан** (кін. III ст. – після 270) – римлянин із Тускула (в Етрурії). Учень Лісімаха і Плотіна в Римі (з 246). Почав записувати лекції Плотіна. З 268 жив у Тірі. У 269 поїхав у Апамею (Сирія), щоб стати радником Зенобії. Мав розвинуте почуття гумору.

3. **Рогаціан** (III ст.) – римлянин. Сенатор. Учень Плотіна. Кинув політику заради філософії.

4. **Кастріцій Фірма** (III ст.) – римлянин. Сенатор. Землевласник. Учень і меценат Плотіна. Купив маєток Зефа за 6 миль від Мінтурн, де поселився Плотін. Жив у Римі.

5. **Орронтій Марцелл** (III ст.) – римлянин. Сенатор. Учень Плотіна.

6. **Сабінілл** (III ст.) – сенатор. Роздав майно і став філософом, учнем Плотіна. У 266 – *консул* разом із Галлієном.

7. **Павлін “Міккалос” із Скіфополя** (III ст.) – лікар. Учень Плотіна.

8. **Євстохій із Александрії** (III ст.) – лікар. Жив у ПUTEОЛАХ (Кампанія). Єдиний з учнів Плотіна, який до останніх днів перебував разом з учителем.

9. **Зеф із Аравії** (пом. до 269) – лікар. Учень Плотіна. Жив на віллі поблизу Мінтурн. Жонатий на Аммоні, дочці учня і друга Феодосія. Помер раніше за вчителя.

10. **Аммона** (III ст.) – дочка Феодосія. Жінка Зефа.

11. **Серапіон із Александрії** (III ст.) – лихвар. Адвокат і ритор. Учень Плотіна.

12. **Зотік** (пом. до 269) – критик і поет. Учень Плотіна

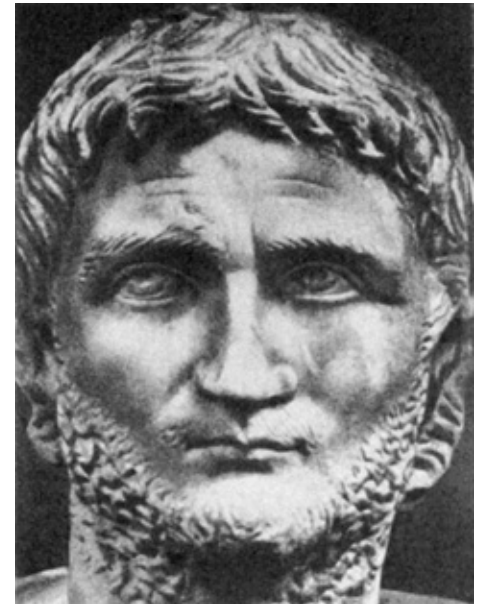
13. **Полемон** (III ст.) – юнак. Граматик. Учень Плотіна.

14. **Фавмасій** (III ст.) – учень і секретар Плотіна.



15. **Картерій** (III ст.) – художник. Друг Амелія і учень Плотіна.
16. **Діофан** (III ст.) – ритор.
17. **Геміна Старша** (III ст.) – заможна учениця Плотіна, яка допомагала йому матеріально.
18. **Геміна Молодша** (III ст.) – заможна жінка. Дочка Геміни Старшої, сестра Амфіклеї? Учениця Плотіна.
19. **Хіона** (III ст.) – заможна вдова. Учениця Плотіна.
20. **Арістон** (III ст.) – син Ямвліха. Чоловік Амфіклеї.
21. **Амфіклея** (III ст.) - жінка сина Ямвліха Арістона. Заможна учениця Плотіна.
22. **Публій Ліціній (Licinius) Валеріан Егнацій Галлієн** (218-08.268) – римлянин. Син імператора *Публія Ліцінія Валеріана* (253-260). Оратор, поет, садівник. У 253 батько призначив його цезарем, а сенат затвердив 2-м *августом*. Вирушив з Етрурії в Рецію до батька, співправителем якого він став. Учень Плотіна, “філософ на троні” в добу 30 тиранів. У 254-259 воював з варварами на рейнсько-дунайському кордоні, потім – з повстанцями в європейських і африканських провінціях, з різними претендентами на престол. Доручив виховання свого сина і співправителя *Валерія Салоніна* (258) охоронцю рейнського кордону *Постуму*, який убив його і оголосив себе імператором у Галлії (258-268), а співправителем – свого сина *Постума Молодшого* (258-269). Галлієн призначив цезарем свого другого сина, *Салоніна Галлієна* (258-259), який невдовзі загинув. Коли алемани спустошили Галлію і вторглися в Італію, Галлієн розгромив їх біля Медіолану (259).

Після полонення персами Валеріана Галлієн став одноосібним імператором (260-268). Йому дорікали за те, що він особисто не спробував звільнити з полону батька. Війну з персами доручив царю Пальміри (з 258) *Оденату*, якого згодом визнав цезарем Сходу (262-267). Припинив гоніння на християн, започатковані Валеріаном. Вирушив проти узурпатора *Інгенуя* (258-260) і розгромив його біля Мурсії в Паннонії (260). Згодом Галлієн і його полководець, начальник кінноти, Авреол розгромили в Ілліріку спадкоємця Інгенуя, узурпатора *Регаліана* (260-261). Шалено покохавши Піпу, дочку маркоманського царя *Аттала*, Галлієн віддав за неї варварам Верхню Паннонію. Невдовзі в Єгипті владу захопив *Еміліан* (261-262), у Македонії – *Валент* (261), в Африці – *Цельс* (260-ті), у Фессалії – *Пізон* (261), в Азії – *Макріан* (261) разом із синами *Макріаном Молодшим* (261) і *Квістом* (261-262), у Реції й Ілліріку – *Авреол* (267-268), у Могонціаку – *Лоліан* (268), на Сході – *Балліста* (261) і *Сатурнін* (260-ті), у Кілікії – *Требелліан* (265). У різні частини імперії вторглися варвари. Держава опинилася на межі краху.



Галлієн. Рим. Музей Торлонія

Галлієн уклав мир з Авреолом, щоб зосередитися на війні в Галлії. Потім він повів війну проти Постума (260-261), в якій був поранений стрілою біля В'єнни (261). Розгромив повсталий Візантій (262), надалі в основному жив безтурботним життям у Римі. Відвідав Афіни, де був обраний архонтом. Війни з узурпаторами велися його воєначальниками чи спонтанно. Так, полководець Галлієна, Теодот, розгромив Еміліана; брат Теодота, Камсісоль, переміг Требелліана; Авреол і його полководець Доміціан розгромили двох Макріанів; Оденат – Квіета і Баллісту. Галлієна, двоюрідна сестра імператора, вбила Цельса, а Валент знищив Пісона. Від рук солдатів загинули Валент, Меоній і Сатурнін. Після вбивства узурпатором *Меонієм* (267) Одената і його сина й співправителя *Герода* (267) Сходом заволоділа вдова Одената *Зенобія* (267-273), яка правила від імені малолітніх синів *Вабаллата* (267-273), *Геренніана* (267-273) і *Тімолая* (267-273). Галлієн відправив на Схід Геракліана, якого розгромили пальмірці.



Декілька разів війська Галлієна перемагали готів. Так, поразку варварам біля Понту нанесли візантійські полководці Клеодам і Афіней. Римський полководець Венеріан теж переміг готів, але й сам загинув у битві. Під Наїссом (268) готів розгромив Галлієн. Він 7 разів був консулом (254-255, 257, 261-262, 264, 266). Обдарований імператор, мав видатні військові й організаторські здібності, покровительствував наукам і мистецтву. За складних політичних обставин не зміг перебороти розкол імперії. Після вторгнення в Італію Авреола, Галлієн розгромив його і оточив у Медіолані. Під час облоги міста загинув від руки убивці, підісланого Авреолом. Після цього учні Плотіна розійшлися по всій імперії. Життя Галлієна описали Требеллій Полліон (*Treb. Poll. Gallienus*) і Зосім (*Zos. 1, 37, наст.*).



Салоніна. Санкт-Петербург. Ермітаж

23. **Юлія Корнелія Салоніна** (III ст.) – жінка імператора Галлієна, яка мала на нього значний вплив. Разом із чоловіком відвідувала школу Плотіна. Вбита разом із Галлієном.

24. **Антоній із Родоса** (III ст.) – філософ, який навчався в Афінах. У 263 разом із Порфирієм прибув до Риму.

25. **Порфирій “Малх” із Тира** (бл. 233-304) – багатогранно обдарована особистість у філософії, граматиці, риториці, геометрії, арифметиці, музиці. Спочатку був християнином. У Кесарії Палестинській порвав із громадою. Слухав Орігена в Александрії, а в Афінах – Лонгіна, де вивчав граматику й риторику. Його ім'я “Малх” (цар) Лонгін переінакшив грецькою мовою на “Порфирій”. З 263 – учень Плотіна в Римі. Друг Амелія. У результаті посиленних занять філософією ослаб, упав у меланхолію і думав про самогубство, уникнути якого йому допоміг друг Проб. З 268 жив у Сицилії (Лілібей) з метою поправити здоров'я. У зрілому віці оженився на Марцеллі, вдові свого друга, яка мала 5 дочок і 2 синів. Він передусім захопився її любов'ю до філософії. Від-

відав Карфаген, Пірей і Афіни. Близько 273 повернувся в Рим, де викладав філософію в дусі Плотіна й Арістотеля. Критикував християнство (твір “Проти християн”). Йому були притаманні ясність викладу і правильність мови. Чесні прагнення й глибину філософії Порфирія цінували навіть християни, хоча оригінальністю вчення й мовою він поступався Плотіну. Між 301-304 систематизував і видав “Еннеади” Плотіна. Написав 77 трактатів, зокрема біографію Плотіна. Більшість його творів пропала. Учні у нього було небагато. Схоларх.

26. **Марцелла з Лілібея** (III ст.) – вдова друга Порфирія. Мала 5 дочок і 2 синів. Порфирій оженився на ній, захопившись її любов'ю до філософії, а також прагнучи допомогти незаможній вдові виховати дітей. Відлучаючись, він листувався з нею.

27. **Проб** (III ст.) – друг Порфирія.

28. **Гентіліан Гесіхій із Апамеї** (III ст.) – прийомний син Амелія.

29. **Олімпій із Александрії** (III ст.) – двірський філософ. Суперник Плотіна.

30. **Гієрокл** (III ст.) – учень Порфирія.

31. **Клеодам** (III ст.) – друг Лонгіна і Порфирія.

32. **Птолемей Платонік** (III-IV ст.) – учень Порфирія в Римі. Схилявся до перипатетизму.

33. **Ератосфен** (III-IV ст.) – учень Порфирія.

34. **Анатолій** (III-IV ст.) – учень Порфирія і Амелія.

35. **Гедалій** (III-IV ст.) – учень Порфирія.

36. **Хрісаорій** (III-IV ст.) – римлянин. Сенатор. Учень Порфирія, з яким спілкувався в Сицилії.

37. **Аквілін** (III-IV ст.) – учень Порфирія. Пізніше – християнський гностик.



2.3. Сирійська школа

1. **Ямвліх I із Халкіди** (бл. 240-330) – видатний мислитель. Походив із Келесирії. Учень Анатолія в Александрії і Порфирія – в Римі. Після 270 повернувся в Сирію, заснував школу в Дафні. Розробляв теургію. Захоплювався східними вченнями. Відвідував релігійні свята в Гадарі. Набув слави язичницького святого й чудотворця. До нього приїжджав Едесій. Мав багато учнів. Критик християнства. Не всі його твори дійшли до нас. Помер у глибокій старості. Один із найбільших авторитетів у пізніх неоплатоніків. Його біографію склав Євнапій. Схоларх.
2. **Феодор із Асіни** (275 – бл. 360) – походив із Еллади. Учень Порфирія і Ямвліха. Схоларх.
3. **Сопатр Старший із Апамеї** (III-IV ст.) – учень Ямвліха. Прибув у Константинополь, який освячував з язичницькими обрядами (11.05.330). Був впливовим при дворі імператора. Потім упав у немилість. Між 330/337 за наклепом страчений імператором *Константином I* (306-337).
4. **Дексіпп** (III-IV ст.) – учень Порфирія і Ямвліха. Автор “Коментаря на “Категорії” Аристотеля”.
5. **Арістід Квінтіліан** (III-IV ст.) – музикознавець. Учень Порфирія. Автор трактату “Про музику”.
6. **Евклід** (IV ст.) – представник сирійської школи.

2.4. Пергамська школа

1. **Едесій із Каппадокії** (кін. III ст. – 355) – учень і спадкоємець Ямвліха. Навчався в Каппадокії, потім у Греції. Відвідав Ямвліха в Сирії. Згодом переселився в Пергам, де заснував власну школу. Вчитель Юліана. Схоларх.
2. **Максим із Ефеса** (пом. 371) – учень Ямвліха і Едесія. Мав 2 зведених братів. Жонатий. Очолював гурток в Ефесі, де познайомився з Юліаном (350). Маг, теург і чудотворець. Головний наставник Юліана (з 359), який у 361, під час перебування в Наїссі, викликав його в Константинополь, де він пропагував своє вчення. Сучасники вважали його високомірним. Учасник перського походу Юліана. У 364 жорстоко переслідувався імператором *Валентом II* (364-378). Засланий у Малу Азію, потім повернутий до двору. Страчений проконсулом Фестом за несправедливим звинуваченням у змові Феодора. Його твори з астрології й магії не збереглися.
3. **Юліан “Халдейський” із Халкіди** (IV ст.) – теург.
4. **Євсевій із Мінда** (IV ст.) – виходець із Карії. Учень Ямвліха й Едесія. Вчитель Юліана.
5. **Пріск із Феспрота** (бл. 305-395) – учень Ямвліха і Едесія. Народився в Феспротії чи Молоссії. Мав жінку Гіппію і кількох дітей. У Пергамі познайомився з Юліаном (351), відвідав його в Галлії. Прибув до нього в Константинополь. Учасник перського походу Юліана. У 364 заарештований, потім звільнений. Викладав у Греції. Жив понад 90 років.
6. **Гіппія** (IV ст.) – жінка Пріска.
7. **Хрісанфій із Сард** (IV ст.) – учень Едесія. Юліан викликав його до себе, але він, злякавшись поганих віщувань, не з’явився в Константинополь. Верховний жрець у Лідії (362). Проявляв віротерпимість. Бідність переносив легше, ніж дехто багатство. Мав сина Едесія. Не їв свинини і рідко їв інше м’ясо, завдяки чому прожив понад 80 років. Написав книг більше, ніж дехто міг прочитати. Проте вони не збереглися.
8. **Меліта** (IV ст.) – двоюрідна сестра (племінниця?) Євнапія. Жінка Хрісанфія.
9. **Едісій** (IV ст.) – син Хрісанфія.



10. **Євстафій із Каппадокії** (IV ст.) – учень Ямвліха. Родич і учень Едесія. Народився в Греції. Чудовий оратор. За дорученням імператора *Констанція II* (337-361) очолював римське посольство, відправлене в Персію (358). Був слабкий здоров'ям. Відвідав Юліана в Константинополі. Помер після повернення в Каппадокію. Його твори не збереглися.

11. **Сосіпатра із Ефеса** (IV ст.) – мудра жінка Євстафія, від якого вона мала 3 дітей (син Антоній був жерцем і філософом у Єгипті).

12. **Філометор із Ефеса** (IV ст.) – родич Сосіпатри.

13. **Євфразій із Еллади** (IV ст.) – учень Ямвліха й Едесія.

14. **Гімерій із Пруси** (310/315-386) – видатний грецький ритор. Син ритора Амінія. Народився в Прусі (Віфінія). У юнацькі роки їздив навчатися в Афіни. Згодом здійснив ряд мандрівок по території Імперії. Після повернення жив і викладав переважно в Афінах, де серед його учнів були Василій Великий, Григорій Богослов і Юліан. Мав дочку. Його син Руфін помер рано. Був запрошений Юліаном до Константинополя, де став секретарем при його дворі. У перському поході Юліана дійшов до Антіохії. Після смерті Юліана повернувся в Афіни. Язичник, але толерантно ставився до християн. Із 71 його промови збереглися 24, а також фрагменти з інших промов. Схоларх в Афінах.

15. **Север** – учень Гімерія.

16. **Лібаній із Антіохії** (бл. 314-393) – видатний грецький ритор. Народився в Антіохії. Освіту отримав в Антіохії у ритора Зіновія, потім в Афінах у Діофанта. Послідовник Ямвліха. Налаштований антихристиянськи, був в опозиції до офіційної ідеології. Істинний еллін, він не хотів вивчати латинську мову. Вів мандрівне життя. Схоларх в Афінах (з 339), Константинополі, звідки був вигнаний у 342 за звинуваченням у антихристиянській діяльності. Надалі – схоларх у Нікомедії й Нікеї (344-349), Константинополі (349-353/354) й Антіохії (з 354). Скрізь його супроводжували інтриги. Член міської курії в Антіохії. Мав понад 50 учнів (у тому числі філософа Гермогена, Амміана Марцелліна). Дехто з його учнів, зокрема Василій Великий, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст та інші, згодом стали християнами. Підтримував заходи свого друга, імператора Юліана, якого він щиро шанував, по відродженню язичницької культури. Квестор за його правління. У перському поході Юліана дійшов до околиць Антіохії. Його шанували навіть імператори-християни Валент II, *Граціан* (367-383), *Феодосій I* (379-395), хоча останній не зважив на прохання Лібанія розслідувати обставини загибелі Юліана. Більшість його творів збереглися (близько 110 промов, близько 2 тис. листів, ряд біографій – наприклад Демосфена).

17. **Фемістій “Євфрадес” із Колхіди** (317/320-388/390) – видатний грецький ритор і філософ. Син філософа Євгенія з Пафлагонії. Народився в Колхиді, біля Фасіса чи в Пафлагонії. Навчався в Колхідській школі і в Константинополі. З 345 – двірський оратор, синклітик. Близький до Юліана. Отримував від нього різні посади. У Дардані проголосив промову імператору *Іовіану* (363-364). У 377 – посол Валента до імператора *Граціана* (367-383) в Рим. Епарх Константинополя (384). Схилявся від платонізму до перипатетизму. Дійшли 34 його промови (з 36) та 4 коментарі на твори Арістотеля. На честь Фемістія було встановлено статую.

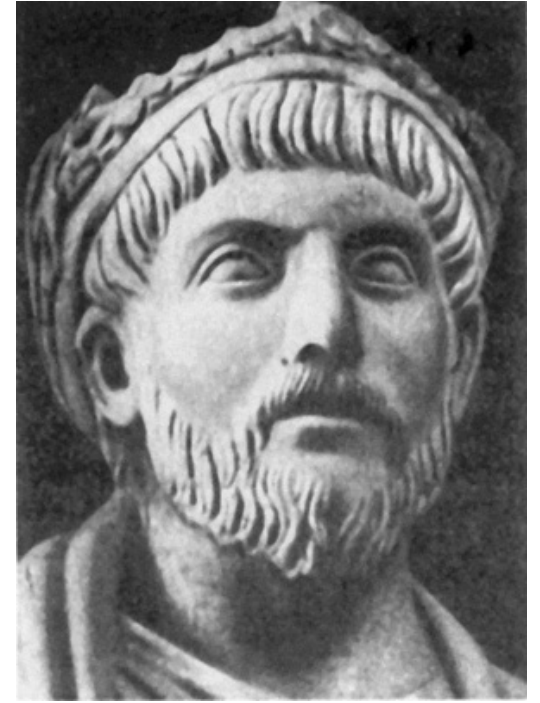
18. **Проересій (Перехір) із Вірменії** (275-367) – грецький ритор. Жонатий на Амфіклеї з Тралл. Мав 2 дочок. Учитель Юліана. Схилявся до християнства. Схоларх в Афінах (з 340).

19. **Флавій Клавдій Юліан** (17.11.331-26.06.363) – еллінізований римлянин. Незвичайна особистість у світовій історії. “Філософ на троні”. Видатний письменник і романтик, блискучий оратор і адміністратор, талановитий полководець і політичний діяч. Син цезаря *Юлія Констанція* і Базіліни, онук імператора Константина I. Народився в Константинополі. Навчався в грецьких учителів. Матір втратив у 332, батька й родичів було страчено в 337. Ріс під опікою вбивць батька. Виховувався аріанами. Був охрещений, але не відзначався відданістю християнству. Змушений був прикидатися християнином, аби уникнути меча ката. У 345-351 перебував у засланні в замку Мацеллум (Каппадокія).



У 351 був повернутий у Константинополь, потім з дозволу імператора перебрався в Нікомедію, де таємно познайомився з лекціями ритора Лібанія. Відвідав різні міста західної частини Малої Азії. У Пергамі зустрічався з неоплатоніками Едесієм, Хрисанфієм, Євсевієм і Пріском. Став їх учнем і послідовником учення Ямвліха. В Ефесі здружився з неоплатоніком Максимом, з яким спілкувався і в Нікомедії. Під впливом освічених язичників Юліан остаточно схилився в бік язичницького монотеїзму.

Після страти в 354 його брата цезаря *Галла* (351-354) Юліан попав у смертельну небезпеку, яка загрожувала йому в Медіолані і Кому-мі і якої він чудом уникнув. У 354-355 йому дозволено навчатися в Афінській Академії (разом із Василієм Великим і Григорієм Богословом), де він, зокрема, слухав лекції Проересія. У 355 таємно посвячений в Елевсінські містерії. Викликаний у Медіолан, де за нього видано Єлену, сестру Констанція. У 355-360 – цезар у Галлії. У 6 походах розгромив варварів, неодноразово переходив Рейн (357 – двічі, 358, 359, 360, 361). 4 рази був консулом (356, 357, 360, 363). У всьому намагався наслідувати Александра Великого. Через інтриги Євсевії, жінки Констанція, померли жінка і син Юліана (360).



Юліан. Париж. Лувр



Констанцій II

У 360 повсталими легіонами в Парізіях був проголошений *імператором*, після чого відкрито порвав з християнством. У 361 через Рецію, Норік, Паннонію і Фракію вирушив у похід проти Констанція. Прискореним маршем пройшов усю Імперію. Зіткненню з Констанцієм перешкодила смерть останнього. 11.12.361 Юліан триумфально вступив до Константинополя. Проявив себе як великий реформатор. Відродив язичництво (361). Залучив до виконання неоплатонічної програми діячів античної культури (Ямвліха Молодшого, Феодора, Саллюстія та ін.). Став верховним понтифіком. У липні 362 вирушив на Схід. Зимув 362/363 провів в Антіохії. 05.03.363 розпочав перський похід. Наніс ряд поразок персам, зайняв Месопотамію, дійшов до Ктесіфонта, примусив шаха *Шапура II* (309-379) шукати миру. Був смертельно поранений у битві поблизу Маранги за Тигром (як вважали сучасники, – рукою християнина-фанатика). Помер як істинний філософ, в оточенні друзів (Максима, Пріска, Орібасія, Саллюстія, Амміана Марцелліна). Похований у Тарсі. Був улюбленцем армії, народу і вчених. Християни ж прозвали його “Відступником”. Залишив багато творів переважно грецькою мовою (трактати, промови, панегірики, поезії, 63 листи), декретів. Низка його праць втрачена.

20. **Феодор** (IV ст.) – учень Максима. У 355 разом із Юліаном посвячений у Елевсінські містерії. Згодом – головний жрець Азії.

21. **Амміан Марцеллін** (бл. 330-400) – видатний римський історик. Походив із благородного грецького роду в Антіохії, де отримав освіту. Віротерпимий до християн. У 353 воював із персами на Сході. Сподвижник Юліана. З 354 перебував у Галлії. Брав участь у війні з алеманами. У 359 був на війні з персами. Учасник перського походу Юліана. Після загибелі Юліана перебрався в Антіохію, а в 376 – в Рим, де близько 390 почав писати латинською мовою історію (про події 96-378 рр., 1-ша частина втрачена). Апробував текст історії у виступах перед освіченими слухачами.

22. **Сатурнін Салюстій Секунд** (IV ст.) – римлянин. Можливо, жив в Афінах і Александрії. Полководець Юліана. Префект Галлії. Після 358 відкликаний Констанцієм. У 361 – префект преторія Сходу, в 363 – консул разом із Юліаном. Учасник перського походу Юліана в званні префекта преторія Сходу.



Двічі (після смерті Юліана та Іовіана), посилаючись на вік, відмовився сам і за свого сина прийняти імператорську владу. Терпимий до християн. За *Валентініана I* (364-375) – знову префект преторія Сходу. Певний час був головною опорою імперії. Згодом пішов у відставку. Йому приписують філософський трактат “Про богів і світ”.

23. **Сопатр Молодший із Апамеї (Александрії?)** (IV ст.) – син Сопатра Старшого. Друг Юліана.

24. **Ямвліх II Молодший із Апамеї** (IV ст.) – послідовник Ямвліха I. Онук Сопатра з Апамеї.

25. **Євнапій Молодший із Сард** (бл. 347-414) – ритор та історик. Язичник. Послідовник Ямвліха, учень Хрисанфія. У 362-367 навчався в Афінах. Посвячений в Елевсинські містерії. На його двоюрідній сестрі (племінниці?) Меліті жонатий Хрисанфій. Після повернення в Сарди займався медициною. Лікував Хрисанфія. Дружив із лікарем Орібасієм. Автор “Життєпису софістів” (23 біографії) і “Продовження історії Дексіппа” (про події 270-403). Антихристиянськи налаштований мислитель.

26. **Орібасій із Пергама** (326-403) – лікар. Учень Зенона з Кіпру. Друг і двірський медик Юліана, за дорученням склав медичну енциклопедію “Синопис” із 72 книг (дійшло 17). Учасник перського походу Юліана. Після загибелі Юліана, в часи Валентініана I і Валента, був у засланні серед варварів, де здобув повагу своїм мистецтвом. Після заслання жив удома. На вимогу народу імператори винагородили його. Пізніше зі свого твору зробив скорочений виклад у 9 кн. для сина Євстафія.

27. **Зосім із Аскалона** (I пол. V ст.) – історик. Займав високі посади у фінансовому управлінні. Близько 500 жив в Александрії. Автор “Нової історії” (в 6 кн.) про події від кінця правління Августа до 410 (детально з 395). Ворожий до християнства.

28. **Епігон із Лакедемона** (V ст.).

29. **Беронікіан із Сард** (V ст.).

30. **Геллеспонтій** (V ст.).

31. **Прокопій** (V ст.) – друг Геллеспонтія.

2.5. Афінська школа

1. **Плутарх Великий із Афін** (бл. 357-432) – учень свого батька Несторія. Переорієнтував платонівську школу в Афінах у русло неоплатонізму. 1-й схолярх (з поч. V ст.).

2. **Сіріан Великий із Александрії** (кін. IV ст. – бл. 450) – аристократ. Учень Плутарха. Вчитель Прокла. 2-й схолярх (432-437/450).

3. **Домнін із Лаодікеї (Лариси?)** (V ст.) – 3-й схолярх (недовго).

4. **Прокл “Діадох” із Константинополя** (08.02.412-17.04.485) – геніальний грецький мислитель, поет, графік, математик, астроном, чудотворець і теург. Народився в Константинополі. Дитинство провів у Лікії, звідки походили його батьки. Навчався в Александрії у перипатетика Олімпіодора Старшого і математика Геронта. З 432 жив у Афінах. Учень Плутарха і Сіріана. Спадкоємець останнього (звідси – його прізвище “Діадох”). Наділений чеснотами, вів активний спосіб життя, мав великий авторитет серед сучасників. Використовував кошти для благодіянь. Нежонатий. Прибічник язичництва і ворог християнства. Проявив себе майже в усіх відомих тоді сферах знання (астрономія, математика, графіка та ін.). Завершив систематизацію неоплатонізму. Збереглося багато його творів (у 4 т.), написаних класичною мовою. 4-й схолярх (з 450).

5. **Ніколаус** (V ст.).



6. **Асклепігенія** (V ст.) – дочка Плутарха. Вчителька Прокла з теургії.
7. **Асклепідот** (V ст.) – математик. Учень Прокла.
8. **Лахор** (V ст.) – учень Сіріана.
9. **Архіад** (V ст.) – онук Плутарха. Жонатий на Плутарсі.
10. **Феаген** (V ст.) – меценат Прокла.
11. **Асклепігенія** (V ст.) – дочка Архіада і Плутархи, жінка Феогена.
12. **Руфін** (IV ст.) – державний діяч. Заможний чоловік.
13. **Марін із Сихема** (між 440-495) – виходець із Сихема (Неаполіс у Самарії). Учень Прокла. Залишив життєпис учителя. 5-й схолярх неоплатонівської Академії в Афінах (з 485).
14. **Перікл із Лідії** (V ст.) – друг Прокла.
15. **Ісідор (Isidōrus) із Александрії** (V ст.) – теософ. Повернувся до вчення Ямвліха. Учень Прокла. 6-й схолярх (з бл. 495).
16. **Гегій** (V-VI ст.) – учень Прокла. 7-й схолярх.
17. **Зенодот** (V-VI ст.) – учень Прокла. 8-й схолярх.
18. **Дамаскій “Діадох” із Дамаска** (бл. 458-540) – виходець із Дамаска. Навчався в Александрії й Афінах. Учень Маріна, Аммонія й Ісідора. Після закриття Академії імператором *Юстиніаном I* (527-565) разом із 6 іншими академіками (Діоген, Гермій, Євлалій, Ісідор, Прісціан, Сімплікій) емігрував до Персії (531), де поклав початок середньовічному неоплатонізму. Невдовзі повернувся назад (533), але вже не зміг продовжити наукові заняття. Коментував Платона та інших філософів Античності. Його діяльність знаменувала собою завершення розвитку античної філософії. Останній (9-й) схолярх неоплатонічної Академії в Афінах (до 529).
19. **Діоген із Фінікії** (I пол. VI ст.) – однодумець Дамаскія, разом із яким емігрував до Персії. Невдовзі повернувся назад. Його твори не збереглися.
20. **Гермій (Гермес) із Фінікії** (I пол. VI ст.) – однодумець Дамаскія, разом із яким емігрував до Персії. Невдовзі повернувся назад. Його твори не збереглися.
21. **Євлалій (Євлаліс, Євлампій) із Фрігії** (I пол. VI ст.) – однодумець Дамаскія, разом із яким емігрував до Персії. Невдовзі повернувся назад. Його твори не збереглися.
22. **Ісідор із Гази** (I пол. VI ст.) – однодумець Дамаскія, разом із яким емігрував до Персії. Невдовзі повернувся назад. Автор ряду філософських творів.
23. **Прісціан із Лідії** (I пол. VI ст.) – однодумець неоплатоніка Дамаскія, разом із яким емігрував до Персії. Невдовзі повернувся назад. Автор ряду філософських творів.
24. **Сімпліцій із Кілікії** (471-549/564) – учень Аммонія і Дамаскія. Викладав в Афінах і Александрії. Після 529 разом із Дамаскієм емігрував до Персії. У 533 повернувся в Грецію. Автор ряду філософських творів. Виступав проти концепції “двох начал” (добра і зла).



Сімпліцій



2.6. Вірменська школа



Давид Анахт. Єреван. Матенадаран.
Давньовірменський рукопис

1. **Давид Анахт** (бл. 475 – I пол. VI ст.) – вірменський філософ, письменник. Народився в с. Нергін Таронської області в Західній Вірменії. Учень Олімпіодора в Александрійській школі, де він потім викладав. Навчався також в Афінах. У 30-х роках VI ст. повернувся у Вірменію, очевидно за часів католикоса Шмюеля (432-437), і очолив грекофільську школу. На той час Вірменія перебувала під владою персів, резиденції марзпана й католикоса знаходилися у Двіні. Йому належить низка філософських праць. Поєднував платонізм з аристотелізмом. Критикував скептицизм, дав 6 визначень філософії (“Визначення філософії”) на основі вчень Піфагора, Платона й Арістотеля, твори яких він коментував. Багато писав і проти монофізитів. Його твори, написані грецькою мовою, перекладені вірменською після повернення Давида додому. Помер в Ахпатському монастирі в Північній Вірменії. Схоларх у Двіні.

2. **Єзднік Кохбаці** (VI ст.) – філософ.

2.7. Лазикська школа

1. **Євгеній (Євгенос)** (IV ст.) – уродженець Пафлагонії. Батько ритора Фемістія. Мав філософську школу у Фасисі.

2. **Бакурі** (II пол. IV ст.) – філософ, який намагався узгодити неоплатонізм і християнство. Через розходження з представниками ортодоксального християнства перебирався з Лазики в столицю Константинополь. Друг і адресат Лібанія. Схилявся до стоїцизму.

3. **Мобідан** (30-ті роки V ст.) – неоплатонік, твори якого спалили християни.

4. **Мітрідат Лаза** (пом. бл. 465) – вчитель і друг Петра Івера. Виходець із Лазикської академії. Підтримував зв'язки з Проклом.

5. **Іоанн Лаза (Ієротасе?)** (V ст.) – викладач Лазикської школи. Євнуч. Підтримував стосунки зі своїм учнем Петром Івером (*Migne PG 86, 89*).

2.8. Газька школа

1. **Петро Івер із Мцхети** (412-488/492) – іберійський царевич Наборнезим. Син князя Вард-Бакура. Його навчав запрошений до двору в Мцхеті Мітрідат Лаза. Як заручник за царя *Артчіла I* (410-434) відісланий до Константинополя, де перебував 12 років і отримав подальшу освіту. Мав вплив при дворі, познайомився з ученням Прокла. Захопився неоплатонізмом. Згодом перебрався в Сирію й Палестину, де став монофізитським єпископом Майюма (порту Гази). Заснував у Майюмі грузинський монастир, аввою якого він був, і школу, з якою пов'язана діяльність грузинів Д. Гареджелі (VI ст.) і А. Некреселі (VI ст.). Був знаменитим у свій час. У 452 приєднався до руху монофізитів, очолюваного монахом Феодосієм і імператрицею Євдокією, які виступали проти рішень Халкідонського собору і єрусалимського єпископа Ювеналія. Після розгрому повсталіх комітом Дорофеєм утік. Його твори не збереглися. На думку Ш. Нуцубідзе і Е. Хонігмана, Петро Івер є автором “Ареопагітик” і творів, що приписуються А. Некреселі.



2. **Іоанн Руфус** (V ст.) – прибічник неоплатонізму. Спадкоємець Петра Івера по кафедрі.
3. **Еній із Гази** (кін. V – поч. VI ст.) – учень Гієрокла в Александрії. Автор діалогів. Згодом – церковний письменник (*Migne PG 85*).
4. **Феодор** (V-VI ст.) – неоплатонік. Згодом – агіограф, автор життєписів святих.
5. **Ісайя з Єгипту** (V-VI ст.) – язичник, який потім став християнином.
6. **Захарія Ритор (Схоластик)** (470-ті-560) – сирієць. Спочатку, як світська людина, був константинопольським схоластом. Друг Енія. Згодом – монофізитський єпископ Мітілени на о. Лесбос. Автор “Церковної історії” (в 12 кн.) (про події 450-491 рр.). Книга пропала в грецькому варіанті, але збереглася в сирійському. Збереглися й життєписи антіохійського монофізитського патріарха Севера та єгипетського аскета Ісайї сирійською мовою. У грецькому оригіналі залишилися лише диспут “Про створення світу”, до якого входять неоплатонічні положення, та уривки з твору проти маніхеїв (*Migne PG 85*).
7. **Прокопій із Гази** (465-528) – брат Захарії. Неоплатонік, найвидатніший представник Газької риторичної школи. Згодом – християнин. Автор ексегетичних творів: коментаря на Восьмикнижжя (зберігся в пізнішій переробці), виписки з коментаря на Восьмикнижжя (зберігся оригінал і в латинському перекладі), коментаря на Книгу пророка Ісайї, схолий на 4 книги Царств і на Книгу Хронік, а також листів і похвальної промови на честь імператора *Анастасія* (491-518) (*Migne PG 87, р. 1-3*).
8. **Іоанн** (V-VI ст.) – язичник. Поет.
9. **Тімотей** (кін. V – поч. VI ст.) – драматург.
10. **Д. Гареджелі** (VI ст.) – грузин. Його діяльність пов’язана з Газькою школою.
11. **А. Некреселі** (VI ст.) – грузин. Його діяльність пов’язана з Газькою школою, яка була закрита в I пол. VI ст.

2.9. Латинський неоплатонізм

1. **Халкідій із Гази** (II пол. IV ст.) – римлянин. Переклав латинською мовою “Тімея” (Тім.) Платона.
2. **Корнелій Лабеон** (IV ст.) – римлянин.
3. **Веґецій (Векцій, Вецій, Веттій)** (IV ст.) – римлянин.
4. **Гай Марій Вікторин Афр** (275 – бл. 363) – римлянин із Африки. Отримав хорошу освіту. Ритор і грамати́к. Близько 340 відкрив школу в Римі. Спочатку виступав проти християн. Близько 355 охрестився. Згодом боровся з єретиками. Поєднавав християнство і неоплатонізм. Після указу Юліана припинив викладання філософії. Його бюст за життя встановлено на Форумі Траяна. Автор філософських творів і метрики (в 4 кн.). Писав богословські твори (один адресував аріанину Кандіду), вірші (*Migne PL 8*).
5. **Агорій Претекстат** (пом. бл. 387) – римлянин. Високоморальна особистість. Один із лідерів язичницької партії. Жрець Бога Сонця, Вести, єгипетських і азіатських богів. Спілкувався з імператором Юліаном. Друг Сіммаха. Префект преторія (384), протягом декількох років – префект Рима. Схилився до перипатетизму.
6. **Нікомах Флавіан** (IV ст.) – римлянин. Один із лідерів язичницької партії. Двірцевий квестор, префект преторія, *консул* (?), історик. Зять Сіммаха.



7. **Квінт Аврелій Сіммах** (340/345-402/410) – римлянин. Головний лідер язичницької партії. Державний діяч, сенатор; префект Риму (384), *консул* (391). Оратор. У 382 дискутував з Амвросієм щодо вівтаря Вікторії (Перемоги). Очолював аристократичний гурток язичницької знаті. Противник християнської церкви, але шанобливо ставився до християн. Своїми здібностями перевершив батька й сина (*консул* 446), які мали ті ж імена. Дійшов збірник листів у 10 кн. (остання включає листування з імператорами), 3 цілі промови і 6 промов – у фрагментах (*Migne PL 18*).

8. **Цензорін** (IV-V ст.) – римлянин. Математик.

9. **Фавоній Євлогій** (кін. IV – поч. V ст.) – римлянин.

10. **Амбросій Аврелій Феодосій Макробій** (бл. 385/386 – I пол. V ст.) – романізований грек. Сучасник імператора *Феодосія II Молодшого* (408-450). Займав високі посади в Равенні. Граматик. Язичник. До нас дійшли 3 його твори – збірка з творів грецьких платоніків, “Сатурналії” і “Коментар на “Сон Сціпіона” (з 6-ї кн. Ціцерона “Про державу”). Писав латинською мовою.

11. **Лонгоніан** (V ст.) – неоплатонік, який дискутував із Августином.

12. **Волузіан** (V ст.) – неоплатонік, який дискутував із Августином.

13. **Марціан Мінней Фелікс Капелла** (після 400 – після 450) – римлянин. Народився в Мадаврї (Африка). Адвокат. Жив скромно. Автор твору “Сатури” (в 9 кн., I-II книги складають вставну працю “Про шлюб Філології і Меркурія”), написаного в Римі близько 470. Дав опис “семи вільних мистецтв”. Останній античний енциклопедист.

14. **Аніцій Манлій Торкват Северін Боецій** (бл. 475-525) – філософ і політичний діяч. Народився в Римі в патриціанській сім’ї Аніціїв, яка за часів імператора Константина I була переважно християнською. Рано втратив батька, тому був узятий на виховання в дім сенатора і префекта міста Рима Квінта Аврелія Меммія Сіммаха. Навчався в Римі, потім в Афінах, а можливо, і в Александрії. Послідовник учення Прокла. Засвоїв усе тодішнє знання, зокрема філософське. Після повернення в Рим увійшов у довіру до остготського короля *Теодоріха* (474-526). Мабуть, був християнином. Молодим досяг високих посад. Став сенатором. У 510 – єдиний *консул*, у 520 – магістр офіцій в уряді Теодоріха. Разом із тестем Сіммахом увійшов у ранг перших осіб сенату. Згодом (522) консулами були призначені два малолітні сини Боеція (*Квінт Аврелій Аніцій Сіммах* і *Аніцій Манлій Северін Боецій*). Разом із Сіммахом і папою Іоанном I (523-526) входив до філософського гуртка. Не закликав до втечі від життя. Перекладав і тлумачив логічні твори Арістотеля, “Введення” Порфирія, але не встиг перекласти на латинську мову твори Платона. Писав математичні трактати. Висловлювався на підтримку свободи римлян.



Боецій у в'язниці

У 524 король звинуватив сенатора і консуляра *Деція Альбіна* (консула 493) у змові з візантійським імператором *Юстином I* (518-527). Боецій став на захист сенатора на суді у Вероні. Тоді заздрісні вельможі звели на Боеція звинувачення у зраді, образі короля й занятті магією. Сенат засудив Боеція на смерть, але Теодоріх замінив вирок на ув'язнення у в'язниці Верони, потім у Тіціні, і конфіскацію майна. Ув'язнений був і Альбін. Коли Боецій перебував у в'язниці в Павії, Юстиніан видав указ проти аріан. Теодоріх направив у Константинополь посольство, вимагаючи відміни розпорядження.

Оскільки посольство довго не поверталось, розлючений Теодоріх, який на старість став підозрілим, наказав стратити Боеція й Сіммаха, яких вважав головними представниками антиаріанського фронту. Прохання Боеція про помилування було відхилене. Перед смертю



він написав у в'язниці трактат "Про втішення Філософією" (в 5 кн.). Через кілька місяців після жорстоких катувань Боецій був страчений мечем у Павії у віці менше 50 років. Похований у Павії. Останній неоплатонік, який мріяв про свободу і загинув за ідею. Святий мученик. Церква відзначає його пам'ять 23.10. Через рік помер і король, який незадовго до смерті розкався в скоєному. Боецій увійшов в історію як "останній із римлян і перший із схоластів". Систематизатор західної науки. Вважався одним із найбільших авторитетів у представників схоластики в ранньому Середньовіччі. Його твори поділяються на філософські (бл. 20, в тому числі переклади й коментарі) і теологічні. 4 богословські трактати написав під кінець життя, 5-й ("Про віру католицьку"), можливо, не належав йому (*Migne PG 63-64*).

15. (152/1240). **Іоанн** (VI ст.) – диякон. Захоплювався неоплатонізмом. Учень Боеція. Можливо, був автором приписуваного Боецію богословського трактату "Про віру католицьку".

Розділ 3

"Каталог" отців церкви

3.1. Східні отці

3.1.1. Період апостольського учнівства (I – поч. II ст.)

1. (1241). **Псевдо-Варнава** (I-II ст.) – ранньохристиянський діяч. Часом його ототожнюють із апостолом від "70", Варнавою (пом. 76). Варнава (власне ім'я – Іосія) був іудео-елліном, левітом із Кіпру, учнем апостола Павла, з яким навчався в школі Гамаліїла. Разом із Павлом відвідав Єрусалим, Антіохію (43-44), подорожував по Іудеї (44). Брав участь у 1-й місіонерській мандрівці Павла в Малу Азію (48-49). Учасник апостольського собору в Єрусалимі (50). З Антіохії разом із Павлом вирушив в 2-гу місіонерську подорож (51-54). Потім сам попрямував на Кіпр, де був 2-м єпископом (до 57). Проповідував в Александрії. Забитий іудеями до смерті камінням у Саламісі на Кіпрі. Про нього згадується в "Діяннях Апостолів" (Діян. 4, 36; 9, 27; 11, 21-30; 13; 14). Святий. Пам'ять вшановується 17.01 (н.ст.). Справжній автор приписуваного Варнаві "Послання" (90/120) невідомий (*Migne PG 2*).

2. **Анонім** (поч. II ст.) – невідомий автор, який між 100/120 написав у Палестині чи Сирії твір "Дідахе" ("Учення 12 апостолів"), що включав цитати з Нового Завіту (*Migne PG 2*).

3. **Пресвітери й диякони Ахайї** (поч. II ст.) – автори "Листа про смерть св. Андрія" (*Migne PG 2*).



Марк Ульпій Траян

4. **Ігнатій I Богоносець Антіохійський** (пом. 107) – ранньохристиянський письменник і церковний діяч. За походженням грек. Народився в рабській язичницькій сім'ї в Сирії. За церковною традицією, в дитинстві зустрічався в Капернаумі з Христом за 40 днів до його розп'яття (Мт. 18, 2-6; Мр. 9, 36-37; Лк. 9, 47-48). Вивчав грецьку філософію. Після хрещення був учнем апостолів Іоанна Богослова, Петра і Павла. 3-й (починаючи зі св. апостола Петра) єпископ Антіохії (67-107). Першим практикував у церкві колегіальність.

Під час гонінь на християн за часів Траяна (98-117) Ігнатій був заарештований в Антіохії за наказом імператора, який зупинявся там під час свого походу у Вірменію. Засуджений на розтерзання хижими звірами в Колізеї. Під конвоєм висланий у Рим (через Селевкію, Філадельфію, Смірну, Троаду, Неаполіс, Філіппи, Епідаман, ПUTEОЛИ, Остію). По дорозі зустрічався з Полікарпом Смірнським та християнськими делегаціями з різних міст. Прийняв мученицьку смерть у Римі в день язичницького свята Сатурналій. Святий. Пам'ять вшановується 02.01, 11.02 (н.ст.), у католиків – 17.10. Збереглося 5 його послань до малоазійських громад (ефесян, магнезійців, траллійців, філадельфійців, смірнян), по одному посланню до Полікарпа Смірнського і до римської церкви, написаних під час переїзду до Риму. Йому приписуються 8 інших неавтентичних послань (*Migne PG 5*).

реглося 5 його послань до малоазійських громад (ефесян, магнезійців, траллійців, філадельфійців, смірнян), по одному посланню до Полікарпа Смірнського і до римської церкви, написаних під час переїзду до Риму. Йому приписуються 8 інших неавтентичних послань (*Migne PG 5*).

5. **Автори Апостольських конституцій** (поч. II ст.) – автори ранньохристиянських творів компілятивного характеру. Часом їх ототожнюють із апостолами чи їх учнями, хоча насправді твори укладені пізніше під впливом ідей "Дідахе." До цих творів належать збірки, записані в III-V ст.: "Вчення Апостолів" ("Дідаскалія") (II пол. III ст.), "Церковні канони св. Апостолів" (кін. III ст.), "Апостольські постанови" (кін. III – поч. IV ст.), 85 "Апостольських канонів" (III-IV ст.), "Заповіт Господа нашого Ісуса Христа" (V ст.). Місцем їх укладення чи запису була Палестина або Сирія. Здебільшого у цих документах відчувається вплив монофізитства (*Migne PG 1*).



6. **Папій Гієрапольський** (70-156) – ранньохристиянський богослов, письменник і вчений. Учень апостола Іоанна. Був знайомий із апостолом Філіппом. На початку II ст. прийшов з Єрусалима в Малу Азію. Єпископ Гієраполя (Фрігія). Вперше посилався на Євангелія від Матфія та Марка. Мученицьки загинув у Пергамі після Полікарпа Смірнського. Святий. Пам'ять вшановується 20.07 (н.ст.). Від його творів ("Церковна історія", "Витлумачення Господніх висловів" у 5 кн.) збереглися фрагменти (*Migne PG 5*).

7. **Полікарп Смірнський** (69-155) – ранньохристиянський письменник і церковний діяч. Учень апостола Іоанна Богослова, який висвятив його єпископом Смірни. Довго був главою всіх християн Малої Азії. Серед його сподвижників – єпископи Ігнатій Богоносець і Папій Гієрапольський. Полікарпа слухав Іринеї Лугдунський, якого він направив у Галлію. Близько 155 їздив до Риму з метою узгодження з римським єпископом Анікетом дати святкування Пасхи та розвінчання гностиків Валентина і Маркіона. Вони не дійшли згоди, але розійшлися по доброму. Повернувся назад. Під час гонінь на християн за часів імператора Антоніна Пія (138-161) був заарештований у селі. Після відмови здійснити язичницькі обряди йому відрубано голову, а тіло спалено на місцевому стадіоні в Смірні за наказом проконсула Стадія Кодрата. Прожив 86 років. Святий. Пам'ять вшановується 08.03, у католиків – 23.02. З його творів збереглися "Послання до філіппійців" і приписувані йому "Мартиролог" та "Відповіді" (тлумачення висловів Христа). Згадуються й інші його твори, які не дійшли до нас (*Migne PG 5*).

3.1.2. Період ранньої патристики (поч. II ст. – 325)

8. **Анонім** (поч. II ст.) – автор апологетичного "Листа до Діогнета" (стоїка, вчителя Марка Аврелія) з критикою античної філософії і моральних цінностей язичництва, який іноді приписують Кодрату (*Migne PG 2*).

9. **Кодрат (Квадрат?) Афінський** (пом. бл. 130) – ранньохристиянський апологет. Біографічних даних про нього збереглося мало. Жив у Малій Азії. Дехто вважає його апостолом від 70 чи учнем апостолів. Можливо, ідентичний єпископу Афін Квадрату. Сучасник Арістіда, разом із яким близько 124 подав в Афінах імператору Адріану (117-138) свою апологію (в 1878 виявлено її значний фрагмент) як відповідь високоосвіченому другу-язичнику. Заарештований і заморений голодом у в'язниці. Святий. Пам'ять вшановується 04(17).01, 21.09 (04.10), у православних – 10.12 (н.ст.). Дійшов фрагмент його апології. Йому приписується "Лист до Діогнета" (*Migne PG 5*).



Адріан. Рим. Національний музей

10. **Марціан Арістід Афінський** (I пол. II ст.) – ранньохристиянський апологет. Грек за походженням. Вивчав в Афінах філософію, у зв'язку з чим його називали "Філософом". У 124 передав імператору Адріану свій апологетичний твір "Оборона християнства" (дійшли фрагменти) з проханням захистити християн від переслідувань з боку влади. У 136 адресував імператору нову "Апологію" (уривки з неї збереглися в "Житті Варлаама й Іосафа" і виявлені в 1878 і 1889). Гостро критикував язичництво (*Migne PG 5*).

11. **Клавдій Аполлінарій Гієрапольський** (пом. після 180) – ранньохристиянський апологет. Єпископ Гієраполя (Фрігія). Святий. Від його 3 апологій, одна з яких у 172 була подана імператору Марку Аврелію (161-180), та інших творів збереглися лише фрагменти (*Migne PG 5*).

12. **Арістон ('Αρίστων) Пелльський** (I пол. II ст.) – автор першої антиіудейської апології "Діалог Ясона і Папіска" (140), від якої збереглися фрагменти. Написав історію війни римлян із Бар-Кохбою (132) (*Migne PG 5*).

13. **Аполлоній** (II ст.) – церковний письменник (*Migne PG 5*).

14. **Агріппа (Agrippa) Кастор** (II ст.) – єпископ Александрії (168-180). Церковний автор (*Migne PG 5*).



15. **Максим II Єрусалимський** (II ст.) – 27-й (починаючи з апостола Іакова) єпископ Єрусалима (178-192). Церковний письменник (*Migne PG 5*).

16. **Полікрат Ефеський** (II ст.) – церковний письменник (*Migne PG 5*).

17. **Феофіл Кесарійський** (II ст.) – єпископ Кесарії Палестинської. Святий. Церковний письменник (*Migne PG 5*).

18. **Серапіон Антіохійський** (II ст.) – 9-й єпископ Антіохії (191/192-213/214). Помер своєю смертю. Святий. Церковний письменник (*Migne PG 5*).

19. **Анонім** (II ст.) – автор “Актів” про св. Антіоха, Тіра і Фелікса (II ст.) (*Migne PG 5*).

20. **Анонім** (II ст.) – автор богословського твору (зберігся фрагмент) (*Migne PG 5*).

21. **Анонім** (II ст.) – автор твору про пристрасті св. II ст. Епіподія і Александра (*Migne PG 5*).

22. **Анонім** (II ст.) – автор твору про пристрасті св. Сімфоріана (II ст.) (*Migne PG 5*).

23. **Флавій Юстин (Iustinus) Філософ** (бл. 103 – 01.06.166) – знаменитий апологет. Син багатого римського язичника Пріска і онук Вакхія, які походили з Флавія Неаполіса (Сирія Палестинська). Народився в Наблусі (раніше – Сіхем). Навчався тут у стоїка, перипатетика, піфагорійця і платоніка, в результаті чого отримав хорошу філософську і риторичну освіту. Спілкувався з євреями і самарітянами. Духовні пошуки привели його в Малу Азію, де в Смірні, на березі моря, він зустрівся зі старцем-християнином, під впливом якого в 130/132 прийняв християнство.

Між 132/135 дискутував у Смірні з іудейським раввіном Тріфоном чи Тарфоном (пом. 135). В одязі античних мудреців вів життя мандрівного філософа на сході й заході Імперії. Заснував філософську школу в Ефесі, потім у Римі (150), де двічі довго бував. Школа розташовувалася поблизу Темотінських терм у будинку якогось Мартина. У Юстина було багато учнів. Він поєднував християнство з платонізмом. Розглядав дохристиянську філософію як пропедевтичну щодо християнства. Єресіолог. У Римі переміг у диспуті кініка Кріскента, який із заздрощів доніс на нього владі. Засуджений у Римі під час гонінь за часів Марка Аврелія учителем імператора стоїком і префектом преторія Юнієм Русіком. Побитий палицями і страчений разом із 6 іншими християнами. Святий. Пам'ять вшановується 14.06 (н.ст.), у католиків – 01.06.



Антонін Пій. Неаполь. Національний музей

Його велика літературна спадщина в основному втрачена, з 11 творів збереглися 3: “Апологія” до Антоніна Пія (148), “Апологія” до імператорів-співправителів Марка Аврелія і Луція Вера (161-169) (написана після страти префектом Кв. Лоллієм Урбіном 3 християн у 161), і “Діалог із Тріфоном-іудеєм” (між 155-161) (*Migne PG 6*).

24. **Псевдо-Юстин** (II ст.) – невідомий апологет, 6 творів якого приписувалися Юстину (*Migne PG 6*).

25. **Гегесіпп** (110-180) – палестинський іудео-християнин. Перший церковний історик. Знав єврейську, арабську і сирійську мови, грецькою володів погано. Підтримував зв'язки з багатьма єпископами. За часів єпископа Анікета їздив через Коринф до Риму, звідки в часи Елевтерія повернувся додому. Святий. Автор історії проти гностиків (*Migne PG 5*).

26. **Мелітон Сардський** (пом. бл. 195) – ранньохристиянський апологет. Аскет, вів безшлюбне життя. Мандрував на Сході, відвідав святі місця в Палестині. У 160-х обраний єпископом Сард (Лідія). Після смерті єпископа Сагарія сприяв припиненню конфлікту



в лаодікійській церкві з приводу дати святкування Пасхи. Один із найбільш ерудованих діячів церкви свого часу. Його називали “Філософом”. Не був мучеником. Похований в Ефесі. Мелітона високо цінував Тертулліан, хоча інші отці (Оріген, Анастасій Синайський) звинувачували його в поверховості суджень. Святий.

Його перша “Апологія”, адресована Антоніну Пію (138-161), не збереглася. Дійшли фрагменти від другої апології (“Промова на захист християнської віри”), поданої Марку Аврелію (бл. 172), в якій описані гоніння на християн в Азії за часів проконсула Сервілія Павла (164-166). Мелітону приписувалися й інші твори (“Ключ”, “Бесіда”, “Про Успення”). З ним пов’язували фрагменти решти втрачених книг (*Migne PG 5*).

27. Татіан Ассирійський (Сирійський) (бл. 110-180) – ранньохристиянський апологет. Народився в сім’ї язичників у Месопотамії (Ассирії чи Сирії). Вивчав філософію й історію. Став мандрівним ритором. Багато подорожував на сході й заході Імперії. Посвячений в Елевсінські містерії. Близько 150 прибув у Рим, де прийняв християнство. Навчався у школі Юстіна, потім мав свою школу. Теж постраждав від Кріскента. У 172/173 повернувся додому, де заснував нову школу. Порвав із церквою і організував гностичну течію енкратистів (северіан), яка не визнавала шлюб. Мораліст, аскет. Негативно ставився до язичницької культури. Грецьку філософію переважно засуджував. Розвивав ідею “плагіату” греків. Перебував під впливом кінізму і вульгарного стоїцизму. Помер в Азії. До нас дійшов його апологетичний твір “Проти греків” (бл. 152) та фрагменти й назви інших численних творів (“Діатесарон” – бл. 170, “Про тварин”, “Про демонів” тощо). Багато творів Татіана втрачені (*Migne PG 6*).

28. Мільтіад (II ст.) – апологет із Малої Азії. Учень Юстіна. Можливо, жив і писав у Римі. Критикував іудаїзм. Написав 3 апології, зокрема одну, адресовану Марку Аврелію (збереглися фрагменти), і листи. Деякі його твори відомі за назвами (*Migne PG 5*).

29. Анонім (II ст.) – автор “Актів мучеництва Юстіна і тих, хто з ним” (II ст.) (*Migne PG 6*).

30. Родон (II ст.) – земляк і учень Татіана (в Римі). Автор антигностичних творів (у тому числі спрямованих проти Маркіона) (*Migne PG 5*).

31. Феофіл Антіохійський (пом. бл. 181) – апологет. Грек за походженням. Народився в язичницькій сім’ї на березі Євфрату в Північній Месопотамії. Отримав хорошу освіту. У зрілому віці прийняв хрещення. Обраний 7-м єпископом Антіохії (169-181). Послідовник Татіана. Дискутував із римським єпископом Елевтерієм щодо дати святкування Пасхи. Розвінчував античний політеїзм і його прибічників. Відстоював примат віри над розумом. Розвивав ідею “плагіату” греків. Звинувачував грецьких філософів в атеїзмі. Святий. У католиків його пам’ять вшановується 13.10. Полемічні книги (“Проти Маркіона і Гермогена”, “Тлумачення на Євангелія і на Притчі Соломона”, “Проти демонів і язичницьких ідолів” та ін.) не збереглися. Дійшов апологетичний твір – “Три книги до Автоліка” (бл. 180), адресований освіченому язичнику-урядовцю (*Migne PG 6*).

32. Гермій Філософ (II пол. II ст.) – апологет. Молодший сучасник Феофіла Антіохійського. Близький до Татіана. Його біографія невідома. Мученик. Пам’ять вшановується 14.06 (н.ст.), у католиків – 28.08. Дійшов сатиричний твір “Висміювання язичницьких філософів”, де автор боронив християнство і критикував античну мудрість (*Migne PG 6*).

33. Афінагор Афінський (пом. бл. 182) – ранньохристиянський апологет. Учень Юстіна, вчитель Климента Александрійського. Достовірних даних про його життя немає. Вважають, що після набуття всебічної освіти він був ритором чи викладачем язичницької філософії в Афінах (завдяки чому отримав прізвище “Філософ”), де згодом охрестився. Засновник (176) і керівник (180-182) катехітичної школи в Александрії (за іншими даними, її заснував Агриппін у 168 чи Юліан у 180). Свій апологетичний твір “Прохання за християн” вручив у Греції (177?) чи в Римі (178?) імператору Марку Аврелію, який мандрував тоді на сході Імперії. Написав трактат “Про воскресіння померлих” (178-179). Висловлював жаль з приводу гонінь на християн. Захищав християнство від нападок язичників. Прихильно



ставився до грецької культури. Багатьох грецьких філософів (Платона, Арістотеля, стоїків) розглядав як виразників монотеїзму. Намагався доповнити віру розумом, а одкровення – доказами. Започаткував спекулятивну християнську теологію. Збереглися обидва його твори (*Migne PG 6*).

34. **Архелай Месопотамський** (II ст.) – церковний письменник (*Migne PG 10*).

35. **Філон Тмуїтський** (II ст.) – єпископ. Церковний автор (*Migne PG 10*).

36. **Пантен Сицилійський** (II ст.) – учень Афінагора. Керівник катехітичного училища в Александрії (180-190). Збереглися фрагменти його творів (*Migne PG 5*).

37. **Тіт Флавій Климент Александрійський** (бл. 150-215) – ранньохристиянський богослов, філософ і церковний письменник. Учитель Орігена, ідейний попередник Аврелія Августина. Про його життя відомо мало. Народився в Афінах, можливо, був вільновідпущеним, який називався іменем колишнього господаря. Отримав універсальну освіту. Є дані, що його було посвячено в Елевсінські містерії.



Септімії Север

Навернений у християнство, але обізнаний з ним поверхово. Прагнувши відшукати собі наставника з питань релігії, вирушив у подорож по Італії, Сирії, Палестині, Єгипту. Знайшов учителя в особі Пантена, який очолював катехітичне училище в Александрії. Був помічником Пантена, а після від'їзду вчителя в місіонерську подорож на Схід – керівником училища (180-203). Мабуть, був пресвітером. Виступав в Александрії як вільний християнський мислитель і вчитель. У 203, під час гонінь на християн за часів імператора Септімія Севера (193-211), перебрався в Каппадокію (Мала Азія) до свого учня, єпископа Александра, де й помер у забутті.

Продовжуючи помірковану лінію Юстіна, Климент прагнув поєднати християнське віровчення й еллінську культуру. Вперше в історії християнської думки чітко сформулював принцип гармонії віри й розуму. Включаючи в ідейні попередники християнства чи не всіх відомих йому філософів, вважав за необхідне для богослова вивчення світських наук і філософії, які, на його думку, були підготовчими ступенями до християнства і сприяли спасінню і до яких він виявляв велику повагу. Водночас проголошував філософію служницею богослов'я. Здійснював алегоричне тлумачення Біблії, прагнув звести її вчення в єдину систему з античною філософією.

Щоб спонукати язичників прийняти християнство, розробив концепцію християнського “гносису” (знання). Дав можливість античній мудрості проникнути в духовність Середньовіччя. Вважав головними для християн моральні, а не аскетичні вимоги. Не канонізований, але часом іменується “святим”. Збереглося 5 його творів, решта загинули (назви 6 з них наводить Євсевій, ще одного – Фотій) (*Migne PG 8-9*).

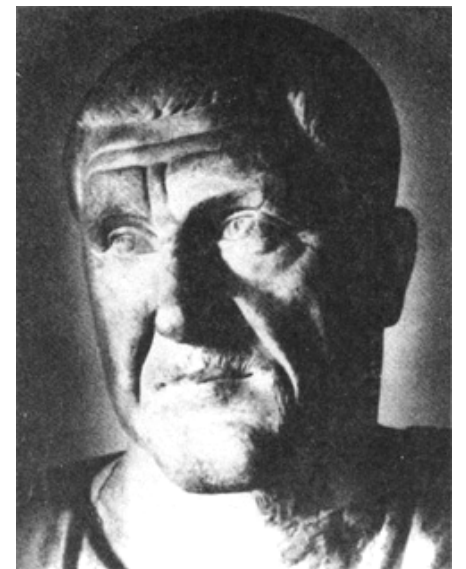
38. **Александр Єрусалимський** (пом. 250) – учень Климента Александрійського. Вікарій при єпископі Єрусалима Нарцисі (196-212, 212), потім – 35-й єпископ Єрусалима (212-250). Першим із єрусалимських єпископів називався “папою”. Підтримував Орігена. Загинув у в'язниці під час великих гонінь на християн за часів імператора Деція (249-251). Церковний письменник (*Migne PG 10*).

39. **Оріген (Ὠριγένης) Адаманти** (185-254) – богослов-катехізатор і філософ. Народився в Александрії в знатній християнській сім'ї богослова Леоніда. Отримав прекрасну освіту вдома і в училищі Климента. У 202, під час гонінь на християн (202-203) за часів Септімія Севера, батько Орігена, Леонід, був страчений, а майно сім'ї конфісковане. Щоб утримувати матір і 6 молодших братів, Оріген працював учителем граматики і риторики. У 203, після від'їзду Климента, 12-й (починаючи з апостола Марка) єпископ Александрії Димитрій (189-231) призначив Орігена керівником катехітичного училища (203-230).

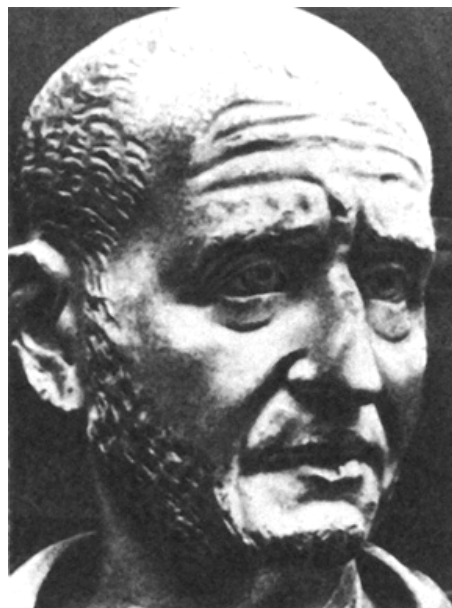


Оріген швидко набув популярності в християнських колах. Він дотримувався суворого аскетизму. Остерігаючись гріховної спокуси і помилково витлумачивши слова з Євангелія від Матвія (Мт. 19, 12), Оріген оскопив себе. У 212, за часів римського єпископа Зефіріна, він поїхав до Риму, де зустрічався з Іпполітом. У 215-216 на запрошення римського намісника відвідав Аравію. У 216, під час гонінь Каракалли (211-217), перебрався в Палестину, де намагався відкрити нову християнську школу. У 220 з ним зустрічалася в Антіохії і проводила богословські бесіди Юлія Мамея, мати імператора *Александра Севера* (222-235). За допомогою знатного мецената Амвросія, якого він навітернув із гностицизму в християнство, Оріген активізував видавничу діяльність. З метою самовдосконалення мислитель вивчав єврейську мову, відвідував в Александрії філософську школу Аммонія Саккаса, де навчався засновник неоплатонізму Плотін. У 230 Димитрій відправив його на диспут із єретиками в Афіни. Оріген поїхав туди через Палестину, Сирію, Малу Азію. У Палестині єпископ ерусалимський *Александр* (212-250) і єпископ кесарійський *Феокист*, для яких проповідник-мирянин був у дивину, висвятили Орігена в пресвітери.

Вважаючи висвячення незаконним (Оріген був скопцем, а також підлеглим Димитрія), александрійський клір на чолі з Димитрієм (останнім жонатим александрійським єпископом) на двох своїх соборах (230) позбавив Орігена (після його повернення) сану, усунув його від школи і вислав із Александрії. Керівником училища став *Гераклій* (230-231). І хоча інші церкви не схвалили цього рішення, Оріген перебрався в Кесарію Палестинську, де заснував християнську школу й бібліотеку. У 235, під час гонінь *Максиміна Фракійця* (235-238), він утік до єпископа *Фірміліана* в Кесарію Каппадокійську (235-237). У 238 Оріген залишив школу і на запрошення собору в Бострі, де єпископом був *Берілій*, двічі відвідував римську Аравію, проводив там біблійні читання. У 250, під час гонінь на християн за *Деція* (249-251), Оріген був заарештований у Кесарії Палестинській, кинутий до в'язниці і підданий катуванню. Невдовзі після звільнення він помер у Тірі, де й був похований.



Максимін Фракієць.
Рим. Капітолійський музей



Децій. Рим. Капітолійський музей

Оріген є найбільшою постаттю в християнській літературі донікейського періоду. Він мав універсальні знання. Полемізував із язичниками й єретиками, розвивав ідеї християнського гнозису. Відзначався скромністю. Вже за життя мав велику славу.

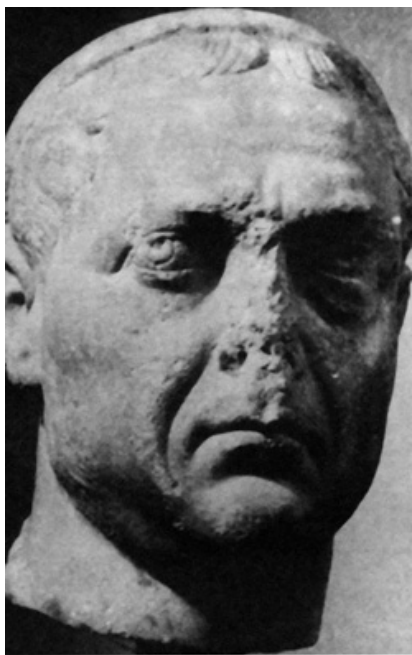
Першу в історії систему християнського світогляду і теології Оріген будував на основі Святого Письма, Церковного Переказу і філософії. Найвищий авторитет для нього становила Біблія, яку він широко коментував. Процитував $\frac{2}{3}$ Нового Завіту. Допускав багатоаспектність смислу Святого Письма, але віддавав перевагу алегоричній екзегезі. Намагався раціоналізувати християнську догматику, схилившись водночас і до містицизму. Цінував античну філософію, зокрема платонізм і неоплатонізм, які використовував для теоретичного обґрунтування християнства. Виступав за поєднання віри й знання, богослов'я й умозріння. Шанував античну літературу (окрім атеїстичної).

З VI ст. розпочалася боротьба за його богословсько-філософську спадщину. За ініціативи імператора *Юстиніана I* (527-565) на помісному соборі в Константинополі (543) засуджені як єретичні деякі положення вчення Орігена: ідеї безкінечної кількості світів, переселення душ, субординаціонізму (нерівності іпостасей Трійці), апокатастасиса (неминучого повернення, просвітлення і злиття з Богом усіх душ і духів, включаючи диявола), надмірність філософської спекуляції, термінологічні вольності тощо. До сьогодні не реабілітований і залишається генієм, обтяженим церковним прокляттям. На його ідеї опиралися *Іларій*, *Афанасій*, *каппадокійці*, *Ієронім*, *Августин Аврелій*, *Іоанн Дамаскін*. У католицизмі вважається отцем церкви, а в православ'ї – церковним письменником.



За плідністю його можна порівняти з Августином Аврелієм та Ієронімом. Написав 2 тис. (за іншими даними – 6 тис.) біблійних (схолії, гомілії, коментарі), апологетичних, догматичних і екзегетичних творів, листів. Декілька великих творів збереглися повністю, частина – в фрагментах і назвах. Із 574 його проповідей дійшло 240 (*Migne PG 11-17*).

40. **Гераклій Александрійський** (пом. 245) – старший сучасник, учень і спадкоємець Орігена по керівництву катехітичним училищем (230-331), яке він передав Діонісію. Освічений. Став 13-м єпископом (і першим “папою”) Александрії (231-245). Носив тогу філософа. Засудив Орігена. Втік із міста під час гонінь Максиміана. Заснував 20 нових кафедр. Після його смерті кафедра була вільною протягом року.



Валеріан. Копенгаген

41. **Діонісій Великий Александрійський** (бл. 190-265) – учень і послідовник Орігена. Виходець зі знатної сім’ї. Родом із Александрії чи з Аравії. Його життя було складним. Виховувався в язичництві, перейшов у християнство. Спочатку був мирянином. Завершив освіту в школі Орігена. Знав астрономію і філософію. Мав дітей. Після Гераклія керував катехітичним училищем (231-246), яке передав Пієрію. Отримав прізвисько “Філософа”. Став 14-м єпископом Александрії (246-263). У 249 втік із міста під час гонінь за часів Деція, але продовжував підтримувати зв’язки з діоцезією через листування. У добу гонінь за часів імператора Валеріана (253-260) схоплений і засланий у Лівію. Продовжував управляти діоцезією. Цікавився всіма церковними питаннями, зокрема діяльністю Павла Самосатського. Боровся з єресями. Вважав за необхідне вивчення античної науки. Як орігеніста його засуджував римський єпископ Діонісій. Святий. Автор численних творів. Крім двох уцілілих (одна з яких адресувалася Новаціану), збереглися численні праці у фрагментах, уривки з двох творів – полемічного “Про обітницю” і автоапологетичного – “Спростування й оборона” (адресованого римському єпископу Діонісію). Листувався з іншими єпископами (259-268) (*Migne PG 10, PL 5*).

42. **Менікій** (II-I пол. III ст.) – ранньохристиянський письменник.

43. **Пієрій Александрійський** (III ст.) – учитель Памфіла. Керівник катехітичного училища в Александрії після Діонісія (з 246). Священик і аскет. Орігеніст (“молодший Оріген”). Після нього училище очолював Анатолій (260-266). Писав проповіді (*Migne PG 10*).

44. **Анатолій Лаодікейський** (III ст.) – церковний письменник (*Migne PG 10*).

45. **Малх** (III ст.) – пресвітер в Антіохії. Церковний письменник (*Migne PG 10*).

46. **Феогност Александрійський** (III ст.) – керівник катехітичного училища в Александрії після Анатолія. Викладав християнські науки. Орігеніст. На його виклад віри вплинуло вчення про субординаціонізм (*Migne PG 10*).

47. **Непос Арсінойський** (III ст.) – єпископ Арсіної (‘Αρσινόη). Противник Орігена.

48. **Аммоній Тмуїський** (III ст.) – єпископ Тмуїса (Єгипет). Орігеніст. Автор ряду творів.

49. **Григорій Чудотворець Неокесарійський** (бл. 213 – між 270/275) – орігеніст. Народився в Неокесарії (Понт) у знатній язичницькій сім’ї. До хрещення мав ім’я Феодора. Разом із молодшим братом Афінодором отримав хорошу освіту. Після смерті батька брата навчалися в Берітській школі. Потім потрапили в школу Орігена в Кесарії, де 5 років (233-238) вивчали богослов’я і філософію. Після повернення додому Григорій



Авреліан. Монета (аверс)



висвячений на єпископа рідного міста (242), більшість жителів якого навернув у християнство. Його ученицею була Макріна, бабуся Григорія Ніського. У часи Децієвих гонінь рятувався втечею в гори. Поніс великі збитки від нападів готів і боранів. У 264 був на Антіохійському соборі, скликаному проти Павла Самосатського, єпископа Антіохії. Помер за часів імператора Авреліана (270-275). Про його життя складені легенди, відображені в трьох його біографіях. Святий. Пам'ять вшановується 17.11. Збереглися 5 автентичних творів. Інші твори або втрачені, або його авторство щодо них сумнівне (*Migne PG 10*).

50. **Фірміліан Кесарійський** (III ст.) – єпископ Кесарії Каппадокійської. Слухав проповіді Орігена в Кесарії Палестинській. Орігеніст. Написав лист до Кіпріана (*Migne PG 10*).

51. **Александр Лікополітанський** (III ст.) – церковний письменник (*Migne PG 18*).

52. **Феодор Гераклійський** (III ст.) – церковний письменник (*Migne PG 18*).

53. **Нарцисс** (III ст.) – 31-й єпископ Єрусалима (196-212, 212). Багато років мешкав у пустинних місцевостях.

54. **Феона Александрійський** (пом. 300) – 16-й єпископ Александрії (282-300). За його часу з 300-тисячного населення Александрії християни становили лише незначну меншість. Александрійська школа опиралася на платонізм. Церковний автор (*Migne PG 10*).

55. **Дорофей Антіохійський** (кін. III ст.) – пресвітер в Антіохії. Представник Антіохійської школи. Прибічник дослівної екзегези (на відміну від алегоричної екзегези в Александрійській школі). Його тлумачення на Святе Письмо слухав Євсевій Кесарійський. Можливо, був автором легендарних житій старозавітних пророків.

56. **Памфіл Мученик** (пом. 309/310) – орігеніст із Палестини. Учитель Євсевія. Народився в Беріті. Навчався в Александрії у Піерія. Поселився в Кесарії Палестинській. Став пресвітером і відкрив богословську школу. Переписував твори Орігена, збагачував Кесарійську бібліотеку. За часів Максимінових гонінь кинутий до в'язниці і через два роки страчений. Святий. Його основні твори втрачені. Від праці на захист Орігена (в 5 кн.), написаної у в'язниці, одна книга збереглася повністю, решта – у фрагментах (*Migne PG 17*).

57. **Методій (Євбула) Олімпійський** (пом. 311) – єпископ Олімпії (Лікія). Противник Орігена. Наслідував Платона. Помер мученицькою смертю в Халкісі (Сирія) в часи гонінь на християн за часів імператора



Діоклетіан. Рим. Латеранський музей

Максиміна Дазу (*Дайї*) (305-313). Мученик. Святий. Писав твори проти неоплатоніка Порфірія. 7 його творів збереглися повністю (за іменем Максима), решта (зокрема листи) втрачені або від них залишилися фрагменти (*Migne PG 18*).



Максимін Дазу. Каїр

58. **Петро I Александрійський** (пом. 311) – керівник катехітичного училища (до 300). Диякон. Згодом Феона призначив його 17-м єпископом Александрії (300-311). Противник Орігена. У 303 в період Діоклетіанових гонінь Петро рятувався втечею. Повернувшись, зайнявся проблемами єгипетської церковної провінції. На соборі в Александрії (306) усунув з посади лікополітанського єпископа Меліта, який проголосив себе зверхником єгипетської церкви і видав канонічний лист, в якому



висунув доступніші, ніж це пропонував Меліт, умови поновлення в церкві тих, хто відійшов у часи переслідувань. Разом із прибічниками Меліт порвав з церквою ("мелітіанська схизма"). У часи гонінь Максиміна Дайї помер мученицькою смертю (йому відтято голову). Святий. Кілька його листів збереглися повністю, з інших творів – цитати й фрагменти (*Migne PG 18*).

59. **Лукіан Антіохійський** (пом. 312) – уродженець Самосати. Учень Павла Самосатського. Пресвітер в Антіохії. Філософ. Представник Антіохійської школи, що опиралася на аристотелізм. Учитель Арія. Перейняв субординаціонізм. Три собори в Антіохії виключили його й Павла з церкви. Залишався відлученим від церкви за часів 18-20-го єпископів Антіохії – Домна, Тимофія і Кирила I (пом. 302). У 300 повернувся в православ'я. Мученицьки загинув під час гонінь Максиміна Дайї. У католицизмі святий. Пам'ять вшановується 07.02. Ряд творів Лукіана пропали. Його раннє вчення було джерелом аріанства і несторіанства.

3.1.3. Період класичної патристики (325-451)

60. **Александр Александрійський** (бл. 250-328) – 19-й єпископ Александрії (312-328). У його часи Меліт поставив єпископом Верхнього Кінополя, Акуліфа, який натомість став антипапою і викликав розкол (319-324). Собор в Александрії (324) позбавив його кафедри. Акуліф покаявся і став пресвітером. До церкви примкнув Меліт, потім знову відійшов. Александр засудив і прогнав з Александрії Арія, проти якого виступав на I Вселенському соборі (325). Святий. У католиків пам'ять вшановується 26.02. Церковний автор (*Migne PG 18*).

61. **Митрофан I Константинопольський** (IV ст.) – племінник чи син єпископа Домеціана (283-308), брат (?) його сина єпископа Проба (308-320). 24-й (починаючи з апостола Стахія) єпископ (320-330, з 325 – патріарх) Константинополя. Через старість відправив на I Вселенський собор пресвітера Александра. За його часів Візантія став столицею і був перейменований на Новий Рим – Константинополь (330). У Студійському монастирі Константин I влаштував училище. Святий. Пам'ять вшановується 04.06 (н.ст.).

62. **Макарій I Єрусалимський** (пом. 333) – 40-й єпископ Єрусалима (313/317-333). У 326 разом з імператрицею Єленою знайшов у Єрусалимі Хрест Господній. Започаткував розквіт Єрусалимської церкви (до VII ст.). Святий. У католицизмі пам'ять вшановується 10.03.



Рівноапостольні св. Константин I і Єлена

63. **Євстафій Сповідник Антіохійський** (I пол. IV ст. – 337) – церковний діяч. Народився в Сіді (Памфілія). Єпископ у Беррої чи Верії (Сирія) (319-320), потім – 25-й єпископ Антіохії (324-330). Перепищувався з Александром Александрійським. На I Вселенському соборі виступав проти аріан. Антиорігеніст. Дискутував із Євсевієм Кесарійським. На аріанському соборі в Антіохії (330) Євсевій Нікомедійський і Феогніс Нікейський звинуватили Євстафія в савеліанстві. Імператор Констанцій II (337-361) позбавив його посади й заслав до Фракії разом з іншими кліриками. Його усунення спричинило довготривалу "антіохійську схизму" (330-415). У вигнанні в Траянополі (Філіппах, Фракія) Євстафій і помер. Заслані разом із ним клірики були повернуті назад (337). Святий. З численних праць Євстафія один догматичний твір зберігся повністю, екзегетичні – у фрагментах і назвах (*Migne PG 18*).

64. **Флавія Юлія Єлена** (246/257 – бл. 335) – імператриця. Дочка трактирника. Народилася в Дрепанумі (Віфінія). Була господаркою придорожного готелю. Стала наложницею Констанція Хлора, від якого в Наїссусі народила сина Константина. Згодом її шлюб з Констанцієм був оформлений офіційно. Християнка. Після розлучення (293) жила в Дрепанумі. З 306 при дворі Константина їй виявляли



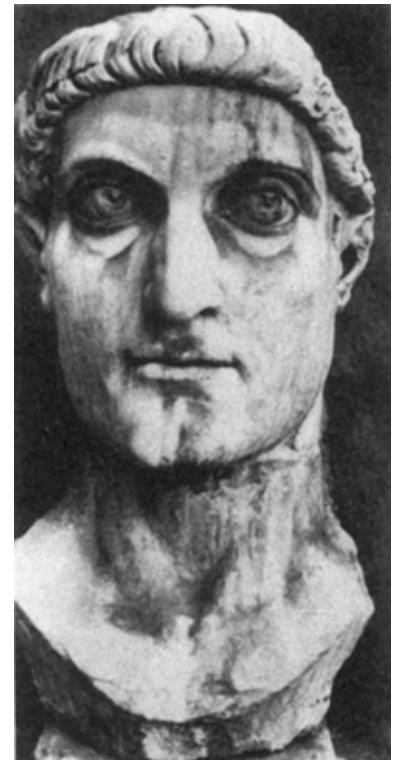
великі почесті. З 325 – августа. Сприяла поширенню в Імперії християнства. Заснувала церкви в Константинополі. У 326 відвідала Єрусалим, де 14.09 знайшла хрест Господній. Збудувала храми Господні над Голгофою в Єрусалимі і у Віфлеємі. У 327 на зворотному шляху відвідала Кіпр. Захворівши після повернення, переселилася в Дрепанум, де й померла. Її рідне місто було перейменоване на Єленополь. Свята. Церковний автор (*Migne PL 8*).

65. Імператор Цезар Гай (Луцій, Марк) Флавій Валерій Константин I Великий Август (27.02.274 – 22.05.337) – син Флавії Юлії Єлени і полководця Констанція Хлора, сина романізованого іллірійця, який був онуком брата імператора Клавдія II Готського (268-270) і здобув прихильність імператорів Авреліана, Проба і Кара (282-283).

Народився і провів дитинство в Наїссусі. 01.03.293 його батько був призначений цезарем Заходу (293-305) і розлучений з Єленою, після чого оженився на Феодорі, пасербиці *Максиміана* (285-305), який його усиновив. Близько 295 імператор Діоклетіан (284-305) забрав Константина до себе в Нікомедію. Юнак до 305 перебував на Сході, супроводжуючи Діоклетіана в походах. Займався військовою підготовкою, досягнув мистецтва політики. Разом з імператором об'їхав чи не всю Імперію. Не отримав хорошої освіти, хоча ставився до неї з повагою. Оженився на простій жінці Мінервіні, яка померла після народження сина Кріспа (307-326).

01.05.305, після зречення від влади Діоклетіана і Максиміана, августами стали *Галерій* (305-311) і *Констанцій Хлор* (305-306). Константин опинився під владою Галерія, який утримував його в Нікомедії як заручника. Хворий Констанцій Хлор попросив відпустити сина до нього. Галерій дав дозвіл, але сподівався знищити Константина в Італії за допомогою цезаря *Флавія Севера* (306-307).

Проте Константин таємно втік до батька в Галлію, де супроводжував його в поході проти піктів у Британію. 25.07.305 батько помер в Еборакумі (Йорк), і армія в той же день проголосила Константина августом. Але Галерій визнав його тільки цезарем. Константин мав свою резиденцію в Треверах. У 306 на лівому березі Ренуса він воював з батавами та іншими германцями. Тим часом в Італії до влади прийшли *Максенцій* (307-312) і його батько



Константин I Великий.
Рим. Палаццо Консерваторе



Максенцій. Остія

Максиміан (307-310). Коли вони посварилися, Максиміан у 307 прибув у Галлію шукати союзу з Константином. В Арелаті він видав за нього свою дочку Флавію Максиму Фаусту (бл. 295-326, августа з 325) і визнав його августом (307-337). Галерій теж змушений був визнати Константина августом. Останній мав від Фаусти 3 синів (Константина, Констанція і Константа) і 3 дочок (Константину, Єлену і ще одну). Він воював з алеманами і франками, стратив їх королів, напав на бруктерів, збільшив флот на Рейні, почав будівництво кам'яного мосту біля Колонії Агріппіни. У 310, коли Константин перебував у поході, Максиміан знову одягнув порфиру, заволодів державною скарбницею і закрився в Арелаті. При наближенні Константина він захопив дочку і втік у Массілію. Виданий Константину, Максиміан був помилуваний, але згодом його змусили накласти на себе руки (310). Константин переміг коаліцію бруктерів, хамавів, херусків, шубактів, алеманів і отримав титул *Germanicus*. У 311 він повернувся в Тревери.

У 311 помер Галерій. Новий цезар не був обраний, і на Сході постали два августи – *Ліціній* (308-324) і *Максимін Даза* (309-313). Два августи було і на Заході – Константин і Максенцій. Невдовзі в Константина загострилися відносини з Максенцієм. У 312 Константин пішов в Італію. Він перейшов Альпи



і розгромив Максенція під Тауріном і Брешією. Заволодівши Північною Італією, Константин попрямував на Рим. 28.10.312 біля Мульвійського мосту (Saxa Rubra на Фламінієвій дорозі), після "видіння" (за переказами) на небі хреста, він остаточно розгромив Максенція. Останній кинувся тікати через міст, який упав під масою втікачів, і Максенцій потонув. Константин зайняв Рим. Йому підкорилися острови, Африка, Іспанія. Так він став першим августом і збудував Триумфальну арку на честь перемоги над внутрішнім (а не зовнішнім) ворогом.



Триумфальна арка Константина I Великого. Рим

Взимку 312/313 Константин уклав у Медіолані угоду з Ліцінієм про спільні дії проти Максиміна, закріплену шлюбом зведеної сестри Константина Констанції (294-330) з Ліцінієм. У Медіолані був прийнятий і акт про віротерпимість (03.313). Коли Константин вирушив проти франків, Максимін переправився через Боспор Фракійський і напав на Ліцінія, оточивши Візантій. Але на Серенських полях, поблизу Адріанополя, Ліціній розгромив Максиміна (30.04.313), який утік до Тавра і, оточений військом Ліцінія, наклав на себе руки. Його жінка й діти були страчені. Константин поселився в Треверах. Він видав зведену сестру Анастасію за сенатора *Бассіана* і зробив його цезарем (312-314) (згодом страченого через зраду).

У 313 Константин вступив в Іллірію і розгромив Ліцінія поблизу Цібале, недалеко від Сірміума, на Саві (08.10.314), та в битві на Псардійських полях при Мардії у Фракії. Оскільки головні сили Ліцінія не були зломлені, Константин прийняв запропонований суперником мир (315), за яким до Константина перейшли Норік, Паннонія, Дакія, Далмація, Епір, Македонія, Греція, Іллірік. Заради зміцнення миру обидва августи проголосили цезарями своїх синів: Константин – *Кріспа* (317-326) і *Флавія Клавдія Константина II* (317-340), а Ліціній – *Ліцініана Ліцінія* (317-326). Константин провів реформи, підтримував християн, тоді як Ліціній переслідував їх.



Ліціній. Рим. Арка Константина I



Константин I Великий.

Церква Сан-Джованні. Рим. Латерано

У зв'язку з тим, що Ліціній не охороняв гирла Істру (тепер Дунай) від нападів варварів, Константин у 319 і 322 змушений був порушувати постанову про кордони заради відбиття нападів сарматів, готів і скіфів. У відповідь Ліціній заборонив поширення у своїх володіннях монет Константина з написом "Sarmata devicta". У 323 між Константаном і Ліцінієм знову вибухнула війна. Із пішою й кінною армією та флотом Константин і Крісп вирушили проти Ліцінія, який був розгромлений під Адріанополем (03.07.323), біля Калліполя на Геллеспонті (323) й при Хрісополі (18.09.324). Ліціній відступив у Візантій, який Константин обложив. Ліціній втік у Халкедон, а потім у Нікомедію. За його життя просила Констанція, тому Константин пообіцяв помилувати її чоловіка.



Константин I Великий відкриває I Вселенський собор.
Афонський монастир

У Нікомедії Ліцінії здався Константину і зрікся влади. Він був помилуваний і висланий у Фессалоніки. Проте в жовтні 325 його вбито нібито за спробу підняти з готами повстання. Константин уклав мир з готами й карпами. Став єдинокоролівним імператором. У 323-325 проголосив цезарями сина Констанція (323-361) і племінників *Аннібалліана I* (324-337) і *Аннібалліана II* (325-339). У 325 провів I Вселенський собор у Нікеї. Намагаючись згубити цезаря Заходу Кріспа, якого любили армія й бабуся Єлена, Фауста спробувала спокусити його. Коли ж він відштовхнув її, вона звела на нього наклеп у змові. Константин відібрав у сина управління і тримав його при собі як в'язня. Зрештою, взявши сина в Рим на святкування 20-річчя свого правління, Константин наказав заарештувати його, вивезти з

міста і вбити. Намагаючись помститися за онука, Єлена у 326 звинуватила Фаусту в тому, що в неї є коханець – імператорський раб-конюший. За наказом Константина Фаусту задушили у бані паром. Імператор збудував нову столицю Константинополь (326-330). Призначив цезарем сина *Константа* (333-350). У 332 розгромив готів і сарматів. Відвідав Єрусалим, де зцілювся від хвороби. Виступив проти персів, але помер в Анкіронському палаці в передмісті Нікомедії, охрестившись перед смертю за аріанським обрядом. 8 разів консул (307? чи 309, 312-313, 315, 319, 320, 326, 329). Найбільшої уваги заслуговує його церковна політика. Святий (*Migne PL 8*).

66. **Євсевій Памфіл Кесарійський** (бл. 263-340) – “батько” церковної історії. Народився в Кесарії Палестинській. Завдяки Памфілові Беритському в 280-х отримав гарну освіту. Працював у Беритській бібліотеці, до останніх днів допомагав Памфілу, доповнив його 5-томну апологію своєю 6-ю книгою. Слабодухий. Маючи сан священника, в часи гонінь Діоклетіана переховувався в Єгипті. Завдяки лестоцям і дружбі з сестрою Константина Констанцією став придворним істориком імператора, який відкрив йому двері до архівів. З 315 – єпископ у рідному місті. У 323 збирав у Кесарії собор на підтримку Арія. Засуджений і відлучений на соборі в Антіохії (324-325) за участі 56 єпископів. Учасник I Вселенського собору, де за наполяганням імператора підписав Символ віри, але вагався між нікейцями й аріанами, схилився до орігенізму. Брав участь у переслідуванні оборонців нікейської віри (Євстафія Антіохійського, Афанасія Александрійського, Маркелла Анкірського). Належав до групи палестинських мислителів. Працьовитий. Залишив велику літературну спадщину, зокрема цілу низку історичних творів – “Церковну історію” в 10 кн. (про події від заснування церкви до 324), “Хроніку” в 2 частинах (про події від Авраама до 325, Ієронім довів її до 375), “Життєпис Памфіла” в 3 кн., “Про палестинських мучеників” (про гоніння на християн у 303-311), “Житіє Константина” в 4 кн. (довів до 335), а також біблійні, апологетичні і догматичні праці, проповіді та листи. Багато його праць не збереглося (*Migne PG 19-24, PL 8*).



Євсевій Кесарійський.
Петро делла Франческа

67. **Павло Фівейський** (234-347) – пустельник (єреміт), який провів життя в Єгипетській пустелі. Народився у Верхньому Єгипті в багатій сім'ї. За часів Деція пішов у Фівейську пустелю, де поселився в печері. За часів Константина отримав можливість діяти вільно, але й надалі залишався в печері, де прожив 90 років, не бачачи жодної людини. Їв плоди пальми, пив джерельну воду. Його відвідав Антоній, який жив неподалік. Наступного разу Антоній застав анахорета мертвим і поховав його.



68. **Пахомій Великий** (287/292-347) – аскет. Народився поблизу м. Есне у Південній Фіваїді в язичницькій сім'ї. У 20 років був призваний в армію і вирушив в Антіною. Після звільнення на вернувся в християнство (314). Пішов у пустинну місцевість Шенешіт і поселився поблизу Нілу. Посадив сад. Допомагав бідним. Через 2 роки приєднався до св. Полемона (пом. 330), поблизу якого довго жив. Перед смертю Полемона збудував у Тавеннісі монастир. Заснував 11 гуртожитних (8 чоловічих і 3 жіночі) монастирі у Верхньому (Табенненському) Єгипті (Фіваїда). Був ігуменом монастиря Фебоу. Мав 2 судна, якими возили вироби в різні міста, зокрема в Александрію. Навколо Пахомія гуртувалося близько 50 тис. ченців. Переконав піти в жіночий монастир сестру, духівником якої був старець Петро. Помер від чуми. Святий. У католицизмі пам'ять вшановується 09.05. Написав статут для монастиря (*Migne PG 34, 40, 73*).

69. **Нікетас Іраклійський** (IV ст.) – християнський автор.

70. **Александр Константинопольський** (IV ст.) – пресвітер. Учасник I Вселенського собору. 25-й патріарх Константинополя (330-353). Свідок зіткнення аріан і православних (одного разу загинуло бл. 4 тис. чол.). Святий. Пам'ять вшановується 30.08 (н.ст.).

71. **Антоній Великий** (бл. 251-356) – пустельник. Народився в Комі (Середній Єгипет), поблизу Гераклеї, в багатій і благочестивій сім'ї. У 18 років втратив батька, в 20 – матір. Частину майна залишив молодшій сестрі, решту роздав. У 20 років пішов у гірську пустелю, де жив самотньо протягом 85 років. Спочатку мешкав у печері. Все далі заглиблювався в Фіваїдську пустелю та в гори. Став засновником анахоретного чернецтва в Єгипті. Невдовзі в пустелі, на правому березі Нілу, почали виникати інші монастирі. У 305 Антоній дав їм статут. Двічі залишав пустелю (в 303 під час переслідувань християн, щоб наставити ченців в Александрії, і в 313, щоб виправдатися в Александрії від звинувачень у своїй належності до аріанства). Спілкувався з Дідімом, відвідував гнаного Афанасія, продиктував листа до імператора Константина I. За життя отримав титул "Великий". Мав 6 тис. учнів. Помер у 105 років на своїй горі Піспір. Похований у пустелі. У 544 його мощі перенесені в Александрію. Святий. У католиків пам'ять вшановується 17.01. Неписьменний. Диктував учням листи, правила, повчання, постанови й "слова", адресовані ченцям, з викладом деяких думок і відповідей на різні питання. Його шанували багато отців церкви (Ієронім, Августин, Феодорит, Анатолій Константинопольський, Кирило Скіфопольський) (*Migne PG 26, 34, 40*).

72. **Афанасій Великий Александрійський** (бл. 295-373) – ранньохристиянський богослов, "стовп церкви", "батько православ'я". Народився в простій християнській сім'ї в Александрії. Отримав освіту. Вивчав класичну спадщину. З Антонієм перебував у Тебаїдській пустелі. У 319 висвячений дияконом і призначений секретарем архієпископа Александра (312-328). На I Вселенському (I Нікейському) соборі боровся з аріанами.

З 328 – 20-й архієпископ Александрії. Рішучий прибічник нікейської ортодоксії. Відстоював незалежність духовної влади від світської Із 45 років єпископства 17,5 років провів у вигнанні. Переховувався від влади в 330, 332. До церкви приєднався глава мелетіан єпископ Мемфіса Іоанн Аркаф (334). У 335 згідно з рішенням собору євсевіан у Тірі імператор Константин I заслав Афанасія в Тревери (Галлія). Єпископом поставлено мелетіанського пресвітера Ісхіра. У Треверах Афанасій познайомився з єпископом Максиміном. У 337 після смерті імператора повернувся в Александрію. У 339 собор євсевіан в Антіохії під керівництвом єпископа Константинополя Євсевія вдруге позбавив Афанасія кафедри і призначив на його місце аріанина Григорія Каппадокійця (339-342/343). Афанасій прибув у Рим, де папа Юлій I виправдав його (340), але собор в Антіохії (341) знову засудив Афанасія. Виправданий собором у Сердіці (342), Афанасій у 346 повернувся в Александрію. На соборах в Арелаті (353) і Медіолані (355) імператор Констанцій II добився нового заслання (356-361) Афанасія і призначення на його місце аріанина Георгія (357-358, 361). Афанасій утік до єгипетських ченців, потім через Аквілею вирушив до Рима. Звідти через Медіолан виїхав у Галлію. Повернувся в Рим, згодом через Антіохію й Єрусалим прибув у Александрію (359), де переховувався. Імператор Юліан повернув Афанасія назад після вбивства Георгія (361), але за те, що Афанасій чинив опір його політиці, Юліан знову позбавив його кафедри (362). До смерті Юліана (363) Афанасій переховувався в печері



в Тебаїдській пустелі, у Верхньому Єгипті та в Антіної. Повернувся за часів імператора Іовіана (363-364). Останнє, п'яте, заслання за часів імператора Валента II (364-378) було недовгим (365-366). Єпископом на цей час був призначений аріанин Лукій (365). Афанасій переховувався в гробниці батька поблизу Александрії. Під тиском християн повернений на кафедру. Помер в Александрії на 77-му році життя. Святий. Пам'ять вшановується 31.01, 15.05 (н.ст.), у католицизмі – 02.05.

Афанасій був людиною незвичайної віри й волі. Мав великий вплив на церковні справи. Ідеалом релігійного життя вважав аскетизм. Більшість творів (догматичні, апологетичні, полемічні, екзегетичні, житія, листи) написав після 2-го заслання (346-356). У процесі боротьби з аріанами, опираючись на неоплатонізм, розробив Символ віри й учення про єдиносутність Бога-Отця і Бога-Сина, затверджене на I-II Вселенських соборах. Західною церквою визнаний великим учителем церкви (*Migne PG 25-28, PL 8*).

73. Єфрем Сирін (Сирійський) (бл. 306-373) – учитель церкви. Сирієць. У його біографії важко відокремити історію від легенди. Народився в християнській хліборобській сім'ї в Нісібіні (Месопотамія), де отримав освіту. Його батько був колись язичницьким жерцем, але оженився на християнці і під її впливом сам навернувся в християнство. За іншими даними, батько залишався язичником і прогнав з дому сина, коли той прийняв християнство. Молодість Єфрема була бурхливою. Він був звинувачений у крадіжці овець і кинутий до в'язниці. Згодом виправданий. Став християнином. У 18 років пристав до єпископа Іакова Нісібінського (пом. 338). Був на I Вселенському соборі. Очолив школу в Нісібіні. Пережив триразову облогу міста перськими військами (338, 346, 350), причому звільнення від першої приписували його молитвам. Користувався повагою серед земляків.

Коли в 363 на основі миру з персами, укладеного після смерті Юліана, місто дісталось гонителю християн Сапору II, Єфрем разом із земляками переселився до Едесси (Осроєна), де провів останні 10 років свого життя. Як анахорет він мешкав у сусідніх горах. Мав учнів. Очолював Едеську (Перську) школу семітського типу, що мала братство й гуртожиток. Під кінець життя (бл. 370) відвідав батьківщину чернецтва, Єгипет (за деякими даними, жив там 8 років), і Василя Великого в Кесарії Каппадокійській. Василь посвятив його на диякона (від вищих посвячень Єфрем відмовився). Повернувшись додому, застав там голод. Продав усе, що мав, і роздав кошти землякам. Помер усіма оплакуваний і звеличуваний Григорієм Ніським, Амфілохієм, Іоанном Злотоустом. Його могила знаходиться в монастирі Дар-Серкіс на захід від Едесси. Святий. У 1920 папа Бенедикт X проголосив його вчителем церкви. У католицизмі його пам'ять вшановується 09.06.

Єфрем був одним із найбільших письменників сирійської православної церкви. Аскет, але лірично обдарований. Неглибокий як мислитель. Володів лише сирійською мовою, в якій на той час ще не виробилася богословська термінологія. Належав до Антіохійської школи. За Фотієм, був автором екзегетичних (бл. 1 тис.), догматико-полемічних (понад 150), літургічних і панегіричних (понад 70), духовно-моральних творів і віршів (найвизначніші – 77 пісень), бесід (150) і "Заповіту". Писав також молитви, гімни (10), проповіді чи гомілії (10). Розглядав покаєння як "матір спасіння", що досягається через плач. Багато його творів втрачено. Вже за життя Єфрема його творіння перекладені грецькою мовою.

74. Петро II Александрійський (пом. 380) – племінник і спадкоємець Афанасія. Рукопокладений ним 21-м архієпископом Александрії (373-374, 378-380). У 374 його позбавив кафедри антипапа Александрії Лукій (374-378). Петро поїхав до папи Дамаса в Рим і з його допомогою повернувся в Александрію. Григорій висвятив його патріархом. Від листів Петра до нас дійшли фрагменти (*Migne PG 33*).

75. Тимофій I Александрійський (пом. 385) – 22-й архієпископ Александрії (380-385). Брат і спадкоємець Петра II. Дійшов ряд його творів, у тому числі історія ченців. Святий (*Migne PG 33*).

76. Дідім (Дібунос) Сліпець (бл. 313-398) – діяч церкви. Народився в Александрії, де й провів ціле життя. У дитинстві втратив зір, але, відзначаючись жадобою до знання, через слухання здобув чудову освіту. Залишився світською і водночас набожною людиною. У роки його молодості Афанасій доручив йому керівництво катехітичним училищем в Александрії, яке він очолював протягом майже 50 років після Феогноста. Жив тихим, мирним життям у передмісті Александрії. Його слухали Антоній,



Палладій і Євагрій. На зустріч із ним приїжджали Руфін Аквілейський (371) та Ієронім (386). Помер на 85-му році життя.

Аскет, близький до єгипетських анахоретів. Нежонатий. Володів чудовою пам'яттю, але не мав філософських уподобань і не був самостійним мислителем. Цінував Платона більше, ніж неоплатоніків. Екзегет, поміркований орігеніст. Його поважали навіть аріани. На V Вселенському соборі в Константинополі (553), а також на VI (680) й VII (691) Вселенських соборах був безпідставно підданий анафемі і засуджений. Продиктував багато творів, але збереглися лише декілька його праць повністю і незначна частина – в фрагментах і цитатах (*Migne PG 39*).

77. Філон Карпатоський (IV ст.) – церковний письменник з о. Карпатос (*Migne PG 40*).

78. Василій Великий Кесарійський (бл. 329 – 01.01.379) – богослов і церковний діяч, великий учитель церкви. Народився в Кесарії Каппадокійській. Найстарший із 10 дітей (5 синів і 5 дочок) у сім'ї знатного християнина-ритора і адвоката Василія та Емілії, дочки мученика за віру. Сім'я дала 6 святих (Василій, Григорій, Петро, дві Макрини, Емілія). Василія виховувала бабуся Макрина, учениця Григорія Чудотворця. Початкову освіту здобув під керівництвом батька в Кесарії, де познайомився з Григорієм Богословом.

Згодом навчався в школі ритора Лібанія в Константинополі, а в 352-356 – у риторів Гімерія і Проересія в Афінах, де перебували також Григорій Богослов і майбутній імператор Юліан. Побував в Єгипті. Повернувшись додому, відвідав рідних у Понті. Вчив риторики, а в 357 прийняв хрещення. Під час подорожі до Сирії, Палестини та Єгипту (357-359) познайомився з чернечим життям. Згодом жив як пустельник у горах над рікою Іріс біля Неокесарії в Понті, де разом із Григорієм Богословом заснував кілька монастирів. Близько 364 висвячений пресвітером у Кесарії і став радником єпископа Євсевія (362-370). Здійснив ще одну невдалу спробу усамітнитися в монастирі. У 370, після смерті Євсевія, висвячений єпископом Кесарії, а заодно – митрополитом каппадокійським і екзархом північної частини Малої Азії. Відстоював незалежність церковної влади від світської, що викликало його конфлікт з імператором-аріанином Валентом (372). Займався реформаторською й філантропічною діяльністю. Помер від виснаження в 49 років, коли готи пустошили його провінцію.

Прозваний "Великим". Його літературна робота продиктована потребами практики. Написав багато догматичних і аскетичних творів, промов (48) і проповідей (24), листів (367), уклав 2 статuti чернечого життя та ін. Літургіст. Перебував під впливом Орігена, але дотримувався дослівної екзегези, визнавав авторитет Святого Переказу, вдавався до моралізаторства. До філософії ставився без упередженості і, хоча мало послугував нею, але сформулював принципи вибіркового освоєння античної мудрості. Відстоював необхідність узгодження віри і розуму. Обґрунтував християнську космогонію, вчення про Трійцю, в якому дотримувався лінії Афанасія Александрійського. Після смерті останнього став живим оплотом православ'я, фактичним главою церкви на Сході. Зібраний, владний, стриманий, він, проте, рішуче боровся з аріанином Євномієм. Святий. Пам'ять вшановується 14.01, 12.02 (н.ст.), у католиків – 02.01 (*Migne PG 29-32*).

Був лідером гуртка "каппадокійців" – групи представників класичної патристики з Малої Азії, діяння яких зумовили остаточну перемогу ортодоксії над аріанством і відродження церковного життя, а їхні твори стали однією з вершин святоотцівської думки на Сході. Проте вони лише умовно становили каппадокійську "школу", що, як посередниця, поєднувала ідеалізм александрійців і реалізм антиохійців. До неї відносили 3 талановитих письменників із Каппадокії (Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Ніський) та Амфілохія Іконійського з сусідньої провінції Лікаонія. Різні за талантом і характером, каппадокійці поєднувалися за схемою: "плече, що діяло" (Василій), "вуста, що говорили" (Григорій Богослов), "голова, що мислила" (Григорій Ніський), "віра, що надихала" (Амфілохій). Спільними для них були Батьківщина, потяг до мудрості, висока церковна культура, релігійне натхнення і схильність до аскетизму.



79. Григорій Богослов Назіанзин (бл. 328-389) – богослов, церковний поет і проповідник, великий учитель церкви. Старший син Григорія (єпископа Назіанза з 340) і Нонни. Народився в селищі Аріанз (поблизу Назіанза, Південна Каппадокія). Отримав блискучу освіту: початкову – в Назіанзі, риторичну і філософську – в християнських школах Кесарії Каппадокійської і Кесарії Палестинської (у ритора Феспія) та в язичницьких школах Александрії і Афіні. В Афінах слухав риторів Гімерія і Проересія. Разом із ним тут навчалися Василій Великий і майбутній імператор Юліан. Відвідав Константинополь. У 358 повернувся додому. У 359 був охрещений. Разом із Василієм Великим жив аскетичним життям у Понтійській “пустині”. У 361 рукопокладений пресвітером. У 362 знову відвідав Понт, потім повернувся в Назіанз і став помічником батька (362-372).

Коли в 371 імператор Валент розділив провінцію Каппадокію навпіл, Василій, щоб зміцнити свій вплив, збільшив кількість єпархій і поставив Григорія на чолі нового єпископства в містечку Сасімі (372), куди він не поїхав через погрози недругів. Жив у монастирі й у горах, потім виконував обов'язки помічника батька. Після смерті батька (375) й матері жив анахоретом у Селевкії Ісаврійській та в Кесарії.

У 379 задля спротиву аріанству Григорій був закликаний у Константинополь, де став 32-м патріархом Константинополя (379-381). Познайомився з Ієронімом. Боровся з самозваним єпископом Максимом. Після смерті Мелетія головував на II Вселенському (I Константинопольському) соборі (381), де був затверджений патріархом, а Максим скинутий. Навернув багатьох у християнство. Перебував під впливом Орігена. Через інтриги єгипетських і македонських єпископів склав на соборі повноваження архієпископа і повернувся в Назіанз, де став єпископом (381-383). Останні роки провів у спадковому маєтку Аріанзі, займаючись літературною працею. Святий. Пам'ять вшановується 07.02, 12.02 (н.ст.), у католиків – 02.01.

Автор 45 промов (“слів”), послань, 224 листів, понад 500 поетичних творів, у тому числі гімнів, епіграм. Сповнена сумних мотивів, лірика Григорія відбивала стан душі людини вразливої і романтичної, чи не драмою для якої стало поєднання ідеалів віри й реалій життя. Григорій пов'язував християнство з язичницькою освіченістю. Більше, ніж Василій Великий, збагачувався зі скарбниці античної культури, філософії, літератури (*Migne PG 35-38*).

80. Григорій Ніський (330/335-394) – визначний богослов і спекулятивний філософ, талановитий письменник. Молодший брат Василя Кесарійського і друг Григорія Богослова. Брат св. Петра Севастійського. Народився в Кесарії Каппадокійській, де й виховувався. Вивчав філософію і риторичку. Під впливом Лібанія захопився язичницькою культурою, щедро черпаючи з неї знання. Посаду читця поєднував із діяльністю світського ритора. Вступив до шлюбу, але під впливом Василя Великого і Григорія Богослова поселився в їхньому монастирі на березі Ірису. У 371 Василій Великий висвятив його в сан єпископа містечка Ніси (Східна Каппадокія). Єпископство поєднував із сімейним життям. У 376 за несправедливим звинуваченням аріанами у марнотратстві церковного майна заарештований і відправлений на суд в Анкіру. По дорозі врятувався втечею. Собор у Нісі (376) заочно позбавив його посади. Повернувся з вигнання на кафедру після смерті імператора Валента. Став спадкоємцем Василя Великого з питань розвитку богослов'я й чернецтва, боровся з аріанами, аномеями, савелліанами, аполлінарисами. У Кесарії був присутній на похоронах брата Василя, застав при смерті сестру Макрину. За рішенням собору в Антіохії (379) перевіряв церкви Понту, але не прийняв запропонованої йому посади митрополита в Севастії (Вірменія). Залишався до смерті ніським єпископом. Брав участь у II Вселенському соборі. За дорученням імператора Феодосія I (379-395) відвідав церкви Аравії й Палестини, познайомився з Кирилом, єпископом Єрусалима. Учасник помісних соборів у Константинополі (382-383, 394). Помер у Нісі. Пізніше Григорія звинувачували в орігеністських ухилах. Святий. Пам'ять вшановується 23.01 (н.ст.), у католиків – 10.01.

Талант Григорія недостатньо оцінений у церкві. Він перебував під впливом неоплатонізму, з яким прагнув поєднати богослов'я. Виступав за узгодження знання з вірою. Замкнутий і стриманий, практично безпомічний, він був одним із найбільш глибоких і оригінальних мислителів в історії церкви. Йому і Григорію Богослову середньовічна філософія зобов'язана своїми зв'язками з філософією античною. Розробляв Символ віри, дотримувався символічної екзегези. Залишив багату літературну спадщину – догматичні, полемічні й аскетичні твори, проповіді й листи (26) (*Migne PG 44-46*).



81. **Амфілохій Іконійський** (бл. 339-395) – ранньохристиянський богослов і церковний діяч. Свояк Григорія Богослова і друг Василія Великого. Народився в Назіанзі в сім'ї ритора. Навчався в школі Лібанія в Антіохії, потім був судовим адвокатом у Константинополі. На початку 370-х перебував удома, згодом вів аскетичний спосіб життя поблизу Назіанза. У 373 Василій Великий висвятив його єпископом в Іконії, яка була піднесена до рівня митрополії. Був на соборі в Іконії (376), на II Вселенському соборі (381), на соборах у Сіді (390), Константинополі (394). Боровся з аріанами й іншими еретиками. Разом із Григорієм Ніським був близьким до гуртка діви Олімпіади в Константинополі. Святий. Пам'ять вшановується 06.12 (н.ст.). Оригінальний богослов, розробляв тринітарні й христологічні проблеми. Написав багато догматико-полемічних творів, проповідей (8), листів і віршів, в основному втрачених (*Migne PG 37, 39*).

82. **Серапіон Тмуїський** (пом. бл. 363) – виходець із Єгипту. Чернець і ігумен, з 339 – єпископ у Тмуїсі. Приятель Антонія і Афанасія. У часи переслідувань Констанція II заслужив титул “Сповідника”. Боровся з маніхеями. Святий. Адресат Афанасієвих листів. Шанований Ієронімом. Церковний письменник і компілятор. Від його збірки залишилося два листи приватного характеру. У 1894 виявлений його “Євхологійон” (*Migne PG 40*).

83. **Кесарій** (пом. бл. 358) – брат Григорія Богослова. Церковний письменник (*Migne PG 38*).

84. **Макарій Александрійський** (295-393/394) – чернець. Засновник та ієромонах монастиря в Нітрійській пустелі. Один із організаторів перших монастирів. Пропагував аскетизм. Святий. Автор низки богословських праць. Приписувані йому правило, сентенції й промову “Про вихід і стан душ” дехто з дослідників вважає неавтентичними (*Migne PG 34*).

85. **Макарій Великий Єгипетський** (301-391) – чернець, ієромонах, чудотворець. 60 років жив у Єгипетській пустелі. Святий. Автор 50 бесід (у формі листів до ігумена Симеона і його ченців), пронизаних містиком. Приписують йому й інші твори (*Migne PG 10, 24, 34*).

86. **Кирило I Єрусалимський** (бл. 315 – 18.03.386) – уродженець Єрусалима. Пресвітер (з 345), 42-й архієпископ Єрусалима (з 348). Цікавився літературою, філософією, логікою, риторикою, антропологією. Близький до Мелетія Антіохійського. Боровся з аріанами, хоча належав до антинікейської опозиції. Тричі виганявся і був у засланні. Вперше зміщений з кафедри за неправдивим звинуваченням у марнотратстві церковних коштів, зведеному на нього аріанським митрополитом Кесарії Палестинської Акакієм, з яким Кирило дискутував з питань верховенства і прав митрополита. Засланий (357-359) в Антіохію, потім у Тарс. Відновлений на посаді собором у Селевкії (359). У 360 знову вигнаний і повернений із заслання при Юліані (362). При Валенті втретє змушений залишити Єрусалим (367), у 378 відновлений на кафедрі. Учасник II Вселенського собору. У 1882 визнаний учителем церкви. Належав до групи палестинських мислителів. Святий. Пам'ять вшановується 18.03., у католиків – 27.06. Неглибокий богослов. Автор промов, проповідей (24), повчань, листів, основна маса з яких втрачена (*Migne PG 33*).

87. **Діодор Тарський** (бл. 320-394) – представник Антіохійської школи. Колишній іудей. Народився в знатній антіохійській родині. Після навчання в Антіохії й Афінах заснував у рідному місті монастир, де займався аскезою і наукою і де його учнями були Іоанн Златоуст і Феодор Мопсуестійський. Під час заколоту в Антіохійській церкві після Нікейського собору залишив монастир і зайнявся творчою діяльністю. Флавіан, як і Діодор, пізніший єпископ Антіохії (що не займався літературною працею), протягом 16 років був духовним провідником поміркованої правовірної частини антіохійської громади, доки єпископом не став Мелетій (хоча тоді вони обидва були ченцями без ніяких духовних посвячень). У листі до Фотіна його згадував імператор Юліан. Близько 363 Мелетій висвятив Діодора на пресвітера. У 372-378, за часів Валента, Діодор разом із Мелетієм був у засланні у Вірменії, де зустрівся з Василієм Великим. Після повернення з заслання обраний єпископом Тарсу в Кілікії. Учасник II Вселенського собору. Феодосій I згадував його як правовірного у декреті, виданому після собору. Залишався правовірним до смерті.



Автор коментарів майже на весь Старий і Новий Завіт. Дотримувався дослівної екзегези Антіохійської школи. Писав апологетичні (проти Платона й інших грецьких філософів, проти Порфирія, проти євреїв), полемічні (проти маніхеїв, монархіан, Савелія, Павла Самосатського, Фотіна Сримського, Маркелла Анкірського, аполлінаристів-синузіастів, Маркіона) й догматичні твори, в основному втрачені.

Незвичайна слава Діодора за життя і серед наступних поколінь, широка світська й богословська обізнаність стали підозрілими через якихось 50 років після його смерті. З виступом Несторія і викликаною ним ересю саме в нечіткій христологічній термінології Діодора почали вбачати джерело ересі. Кирило Александрийський першим відзначив несторіанські помилки в його поглядах, після чого Константинопольський (499) і Антіохійський (508) собори засудили Діодора. V Вселенський собор у Константинополі (553), засудивши “три глави”, не чіпав Діодора. У зв’язку із втратою творів Діодора важко говорити про його христологічні погляди. Є сподівання, що будуть відшукані сирійські переклади його творів (*Migne PG 33*).

88. **Орфей** (IV ст.) – єгиптянин. Ігумен у Табеннені. Святий. Церковний автор (*Migne PG 40*).

89. **Євагрій Понтійський** (345-399) – орігеніст. Народився в Іворі (Понт). Учень Дідіма. Аскет. Василій Великий висвятив його на читця, а Григорій Богослов – на диякона (бл. 380, Константинополь). Відзначився в Константинополі як проповідник і полеміст. Після II Вселенського собору дістався через Єрусалим до Єгипту, де останні роки (383-399) жив чернечим життям під керівництвом своїх учителів, обох Макаріїв. Як активного орігеніста, його засудили разом із Орігеном і Дідімом на пізніших (V-VII) Вселенських соборах. Адресовані ченцям, його твори аскетичного характеру збереглися в перекладах. Писав також листи (*Migne PG 40, 79*).

90. **Астерій Амасійський** (пом. бл. 400) – єпископ Амасії. Святий. Збереглися 21 його промова, уривки з екзегетичних творів і житій святих (*Migne PG 40*).

91. **Іаков Афраат** (пом. після 345) – сирієць. Про нього майже нічого не відомо. Аскет. Був сирійським єпископом в околицях нинішнього Мосула в Персії (Іаков – хресне ім’я). У 344 звертався до сільського кліру і кліру Ктесіфона. Свідок гонінь на християн за часів Шапура (Сапора) II (345). Дійшла збірка з 22 його листів-слів” (за кількістю сирійських літер) сирійською мовою, написаних у 336-337, 344-345 як відповідей-пояснень етичних і догматичних питань для невідомого адресата. Листи, що нагадують проповіді-гомілії, відзначаються чистою, вільною від грецького впливу, мовою і є одним із найстаріших пам’ятників сирійської християнської літератури. Він зачіпав і філософські питання.

92. **Єпіфаній Кіпрський** (307/315-403) – уродженець села поблизу Елевферополя (Палестина). Походив із заможної й набожної християнської сім’ї. У ранній молодості, зацікавившись чернечим життям, став анахоретом у Єгипті. У 20 років повернувся додому. Заснував поблизу Елевферополя монастир, ігуменом якого згодом став. Підвищував освітній рівень. Став відомим. Володів грецькою, єврейською, сирійською, коптською й латинською мовами. У 367 єпископи Кіпру обрали його архієпископом Констанції (згодом – Саламіс на сході Кіпрі). Зберіг кафедру за часів імператора-аріаніна Валента. У 381 разом з Ієронімом був у Римі в справі антіохійської схизми. Відзначався однобічністю і нетерпимістю до нехристиянської культури. Боровся з аріанами та іншими єретиками. Одним із джерел ересей вважав твори Орігена. У 392 прибув до Єрусалима, де своїм необачним виступом проти Орігена затіяв суперечку з місцевим єпископом Іоанном, спадкоємцем Кирила. Єпіфанія підтримали Ієронім і Феофіл Александрийський, Іоанна – Руфін. За підбурювання Феофіла Єпіфаній прибув у Константинополь, де сприяв засудженню Іоанна Златоуста (403) під приводом того, що патріарх приймав у столиці ченців-орігеністів Нітрійської пустелі. Зрозумівши, що Іоанн не винний, Єпіфаній примирився з ним і вирушив на Кіпр. Помер під час плавання на кораблі. Святий.

Належав до групи палестинських мислителів. Був ворогом класичної язичницької літератури. Не мав письменницького таланту. Його твори характеризуються надмірною широтою викладу. Наслідував церковній традиції, вдавався до богословської спекуляції. Тлумачив Євангелія. Автор великих творів “Анкоратус” (374) і “Панаріон” (375-377). Останній твір написаний як посібник для ченців у Суедрах Памфілійських. Йому також належать “Анакефалайосіс” (витяг із “Панаріона”), біблійно-археологічний твір “Про міри і ваги”, твір у латинському перекладі “Про 12 дорогих каменів у наперснику первосвященника” та ін. Виступав проти утримання в храмах антропоморфних зображень (*Migne PG 41-43, 86, р. 1*).



93. **Амун (Аммон)** (пом. 356) – авва. Засновник монастирів у Нітрійській пустелі (Єгипет). Мав 5 тис. учнів. До нього приходив Антоній. Святий.
94. **Софроній** (IV ст.) – друг Ієроніма, багато праць якого він переклав грецькою мовою. Писав і власні творіння. Жив у Віфлеємі.
95. **Маркелл Анкірський** (пом. бл. 374) – єпископ Анкіри (315-336). Учасник I Вселенського собору. Прибічник нікейської ортодоксії, але підозрювався в савелліанстві. Родоначальник маркелліанства. Його роздуми неглибокі. На соборі в Тірі (335) відмовився засудити Афанасія. У 336 передав Константину I свій твір. У 341 надіслав папі Юлію I сповідання віри. Написав твір проти аріан (з критикою софіста Астерія). Фрагменти його творів збереглися в Євсевія.
96. **Феодор** (пом. 368) – єгипетський чернець. Залишив малозначущі догматичні твори (в основному листи й промови), написані коптською мовою.
97. **Горгієсій** (пом. 380) – чернець-копт із Єгипту. Автор аскетичних і догматичних творів.
98. **Родон** (IV ст.) – останній відомий (після Дідіма) керівник катехітичного училища в Александрії (до 395). У 395 переселився в Сіду (Памфілія). Школа занепала, але діяла до 451.
99. **Гегемоній** (I пол. IV ст.) – уродженець Сирії. Боровся з маніхейством. Між 325/348 написав акти 2 вигаданих диспутів Архелая (єпископа Кархари в Месопотамії) з Мані. Вони збереглися в латинському перекладі і грецьких фрагментах (*Migne PG 10*).
100. **Іоанн Синайський** (IV ст.) – ігумен.
101. **Павлін III Антіохійський** (пом. 389) – пресвітер в Антіохії. У 362 навколо нього згуртувалася нікейська частина віруючих міста, тоді як інші віруючі об'єдналися навколо освіченого ченця Діодора і Флавіана. У тому ж році Павлін був висвячений на 33-го єпископа Антіохії противником аріан, єпископом Люцифером Кальярським, який прибув у місто. Павліну (якого визнали александрійці Афанасій і Петро, папа Дамас та Ієронім) протистояв Мелетій. Під час другого перебування в Антіохії (377-378) Ієронім прийняв від Павліна висвячення на пресвітера з застереженням, що не буде належати до його духівництва. Павлін не був присутнім на II Вселенському соборі, де помер Мелетій, замість якого собор обрав єпископом Антіохії Флавіана, хоча Григорій Ніський пропонував Павліна. У 381 Антіохію за наказом Феодосія I залишив останній аріанський єпископ Дорофей (з 377). Перед смертю Павлін висвятив єпископом священика Єваґрія (389-399). Після смерті останнього Іоанн Златоуст визнав єпископом Антіохії Флавіана. Схизма була припинена.
102. **Мелетій Антіохійський** (пом. 12.02.381) – єпископ Лариси (Сирія), Апамеї, потім – Антіохії (360-381). На диспуті виступив проти аріан. Останні за сприяння намісника Євтропія відправили Мелетія в заслання за часів правління Констанція II. Єпископом став раніше відлучений Євзой (360-377, з перервами), учень Арія. У 362 Юліан повернув Мелетія з заслання. За Валента II Мелетій ще двічі був у вигнанні (1 раз – у Севастії). У 377 Граціан (367-383) повернув його з заслання. Вчитель Іоанна Златоуста, якого він хрестив і висвятив у диякони (381). Рукопоклав Василя в Кесарії. Його підтримували Іоанн Златоуст і східні єпископи (в тому числі каппадокійці на чолі з Васиєм Великим). Головував на II Вселенському соборі, де й помер. Похований в Антіохії. Збереглася його гомілія.
103. **Флавіан Антіохійський** (пом. 403/404) – пресвітер в Антіохії. У 362 навколо нього згуртувалася частина віруючих міста. Після смерті на II Вселенському соборі Мелетія Флавіан обраний 34-м єпископом Антіохії (381). Восени 381 він був висвячений в Антіохії своїм другом Діодором Тарським. Флавіан був учителем Іоанна Златоуста, якого він висвятив у пресвітери (386). Їздив у Константинополь захищати міщан від гніву імператора після їх бунту проти встановлення статуй (387). У 389 визнаний єдиним законним антіохійським єпископом. Витіснив аріан за місто, де вони збудували свою церкву. Святий. Збереглися одна його проповідь і фрагменти літургічних та екзегетичних творів.



104. **Немесій Емесський** (IV-V ст.) – єпископ Емеси. Поділяв погляди Григорія Ніського. Всебічно розвивав християнську антропологію. Автор трактату “Про природу людини” (*Migne PG 40*).

105. **Григорій Партев (Парфянський, Просвітитель, Лусоворич)** (пом. 332) – хреститель Вірменії. Походив із царського роду Арсакідів. Під час знищення цього роду був урятовий своєю годувальницею. Вихований у Каппадокії. У 281 повернувся на Батьківщину, де тривалий час утримувався як полонений. У 300 навернув у християнство вірменського царя *Тіридата III* (298-320) і значну частину народу. У 301 християнство стало державною релігією Вірменії. У Кесарії архієпископ Леонтій Кесарійський рукопоکлав Григорія 1-м єпископом-католиком (301/302-325). Повернувшись до Вірменії, Григорій зруйнував у Тароні 2 язичницькі храми і заснував церкву св. Іоанна Предтечі. Незабаром єпископ Петро Севастійський за дорученням Леонтія урочисто посадив його на престол в Аштішаті. Відкрив перші вірменські школи. Його підтримували грецькі отці. Деякий час Вірменська церква підлягала Кесарії Каппадокійській. Столицею Вірменії став Вагаршапат (а з 452 – Двін), де було збудовано храм Ечміадзін. На початку IV ст. Ечміадзін по дорозі з Сирії відвідала грузинська просвітелька Ніно (Нонна) (286-335), яка в 326 хрестила Грузію. У 311/312 гонитель християн імператор Максимін Дайя (305-313) оголосив війну Вірменії, але потерпів поразку. Григорій заснував монастир Ашдідад, де усамітнений провів останні роки. Святий. У католицизмі пам'ять вшановується 30.09. Автор збірки листів і проповідей (можливо написаних Месропом), канонів і канонічних постанов, історії царя Тіридата III (під псевдонімом “Агафангел”).

106. **Іоанн Златоуст** (бл. 354 – 14.09.407) – видатний богослов і проповідник, великий учитель церкви. Представник Антіохійської школи. Народився в Антіохії, в багатій і знатній патриціанській сім'ї. Молодший син воєначальника Секунда і Анфуси. Отримав хорошу початкову й граматичну освіту, потім навчався в язичників – у знаменитого ритора Лібанія (бл. 314-393) і філософа-еклектика Андрагафія. Знав лише грецьку мову. Спочатку хотів стати ритором, потім навернувся в катехумени. До християнства залучений єпископом Мелетієм, який охрестив його (370). З 372 продовжував освіту в християнських учителів Картерія і Діодора. У 373 став читцем, потім пішов у монастир. З 374 був під впливом Євагрія, Картерія і Діодора Тарського. 4 роки провів у пустелі в аскеторії і 2 – в печері в горах. Суворим аскетизмом підірвав здоров'я. У 380 повернувся в Антіохію. Рукопокладений Мелетієм у диякони (381), а Флавіаном – у пресвітери (386). 12 років проповідував. Щоб врятувати бунтівників Антіохії від гніву імператора Феодосія (387), їздив у Константинополь. За сприяння євнуха, царедворця й консула Євтропія став 35-м патріархом Константинополя (26.02.398-404). Його висвятив Фееофіл.

Боровся з єретиками, готами, порочним духівництвом та іменитими сановниками при дворі Аркадія (395-408). Аскет. У 399 виголосив проповідь з приводу усунення Євтропія на вимогу готського полководця Гайни. У 400 супроводжував з Константинополя в табір Гайни 3 сановників (Авреліана, Іоанна, Сатурніна), яких було відправлено в заслання. Виступив проти військового засилля готів-аріан. Приймав орігеністів, вигнаних з Нітрії Феофілом. Відлучив диякона Іоанна. Все це, а також його популярність у народі зумовили формування владної опозиції. На соборі єпископів у селищі Друс (“Дуб”), у передмісті Халкедона (403), який очолювали Феофіл Александрійський і Єпіфаній Кіпрський), Іоанн заочно був звільнений з посади і засуджений до вигнання в Препет у Віфінії. Але на вимогу народу повернутий з дороги в Константинополь. За звинуваченням у критиці честолюбивої імператриці Євдоксії знову скинутий (06.404) і засланий у Кукуз (Кілікія?), потім в Аравійську фортецю, а в 407 відправлений у Пітіунт. Помер у 53 роки по дорозі поблизу Комани. Феофіл “згладив” його ім'я зі своїх діптихів. У 439 патріарх Прокл (434-436) переніс його мощі в Константинополь. З XIII ст. вони знаходяться в Римі. Святий. Пам'ять вшановується 09.02, 13.02, 27.09 і 26.11 (н.ст.), у католицизмі – 13.09.

Іоанн Златоуст – найавторитетніший у богословських колах Візантії і в Русі представник східної патристики. Автор багаточисленних творів. Ніхто з грецьких отців (окрім Орігена) не написав стільки, як він. Йому належать “слова”, псалми, проповіді (з однієї тисячі проповідей дійшло 840), трактати (понад 20), листи (понад 250), які пронизує головна тема боротьби проти моральних пороків суспільства. Прагнув також морально дискредитувати античних філософів. Йому помилково приписується “Літургія Іоанна Златоуста”, хоча він, можливо, причетний до розробки лише її початкової форми (*Migne PG 47-64*).



107. **Євагрій** (IV ст.) – священник, потім останній єпископ-євстахіанець в Антіохії (388-393). Переклав латинською мовою “Житіє св. Антонія” Афанасія. Решта праць не збереглася.

108. **Феофіл Александрійський** (пом. 412) – племінник єпископа Петра. 23-й єпископ Александрії (385-412). Освічений і енергійний, гордий і безжалісний. Здійснював утиски катехітичної школи в Александрії. Рішуче боровся з язичництвом і з еллінською культурою. У боротьбу з орігенізмом втягнув Ієроніма і Єпіфанія. Знищив знамениту Малу Александрійську бібліотеку в храмі Серапеум (391), де загинуло 40 тис. рукописів. Залишалася друга бібліотека Птолемеїв у Брухиському кварталі, яка згоріла ще в 48 до н.е., але потім була відновлена. Феофіл був фанатичним учасником внутрішньо-церковних розправ. Ворог Іоанна Златоуста, якого позбавив посади (403). Від творів Феофіла до нас дійшли фрагменти та латинські переклади (*Migne PG 65*).

109. **Іоанн II Єрусалимський** (IV-V ст.) – 43-й єпископ Єрусалима (386-417). Святитель Руфіна й прихильник Орігена. Учасник дискусії між Руфіном, з одного боку, і Єпіфанієм та Ієронімом – з другого. Збереглися його “Віросповідання” в сирійському перекладі та фрагмент листа до Феофіла Александрійського в латинському перекладі.

110. **Антіох Птолемаїдський** (пом. 408) – суперник Іоанна Златоуста. Жив у Константинополі. Залишив одну проповідь.

111. **Феодор Мопсуестійський** (бл. 350-428) – екзегет. Представник Антіохійської школи. Народився в багатій християнській родині. Разом із Іоанном Златоустом навчався в язичницькій школі ритора Лібанія і в школі Діодора Тарського. Під впливом Іоанна Златоуста відмовився від світської кар’єри і присвятив себе чернецтву. Через якийсь час повернувся в Антіохію, щоб оженитися на діві Серміоні, проте Іоанн Златоуст знову зумів повернути його до монастиря. Під керівництвом Діодора вивчав Святе Письмо і богословські науки (369-383). У 383 Флавіан висвятив його на пресвітера. Протягом 10 років займався пастирською, учительською і письменницькою діяльністю в Антіохії й Тарсі. У 392 обраний єпископом Мопсуестії в Кілікії. Боровся проти арианства, орігенізму, аполлінаризму, македоніанізму, зороастризму. У 418 у нього гостював оборонець пелагіанства, Іоанн Екланумський. У 428 він приймав Несторія, який їхав у Константинополь обіймати посаду архієпископа. У тому ж році Феодор помер.

Був освіченою, але неспокоїною, непостійною і впертою людиною. У богословських питаннях завжди стояв на своєму. Розійшовся з церквою в низці питань: розділяв дві особи Христа, Богородицю розумів як людинородицю, підтримував пелагіан у вченні про первородний гріх (вважаючи смерть природною, а не карою за гріх), виключав девтероканонічні книги зі Старого Завіту (за винятком Книги Ісуса, сина Сірахова та протоканонічних книг Хронік, Єздри, Неємії, Іова, Пісні Пісень) і з Нового Завіту (окрім Послання до Євреїв), вважав сапієнціальні книги Старого Завіту нижчими за рівнем натхнення. Таким чином, з позицій дослівної екзегези він обкріпив біблійний канон і підірвав його надприродний характер, послабивши роль Святого Духа.

У V ст. Кирило Александрійський і Марій Меркатор зазначали його помилки. V Вселенський собор (553) засудив Феодора і наказав спалити його твори. Від його численних праць збереглося мало, до того ж частково – в сирійському перекладі. Ці переклади мали поширення в несторіанському середовищі. (*Migne PG 66*).

112. **Макарій Магнесійський** (пом. 403) – єпископ Магнесії. Учасник собору “Під Дубом” (403). Автор великого аскетичного твору в 5 кн. Критикує язичників Порфирія (неоплатоніка) і Гієрокла, які напали на християнство.

113. **Поліхроній Апамейський** (пом. 430) – рідний брат Феодора Мопсуестійського. Єпископ Апамеї. Учень Іоанна Златоуста. Екзегет (*Migne PG 162*).

114. **Палладій Єленопольський** (бл. 364-430) – письменник та історіограф єгипетського чернецтва, чернечий “Плутарх”. Народився в Галатії. Отримав поверхову світську освіту. Був учнем Євагрія



Понтійського. Близько 388 вирушив до Єгипту, де більше 10 років провів у монастирях Александрії, Скиту (Нітрії), Келлії. Повернувся в Малу Азію, був єпископом Єленополя (Віфінія). Учасник богословських дискусій. Після вигнання знову відвідав Єгипет. Після повернення із заслання став єпископом Аспуна (Галатія). Твір “Лавсаїк” (“Лавсійська історія”) з розповідями про чернече життя присвятив своєму покровителю – препозиту Лавсу, сучаснику імператора Феодосія II (408-450) (*Migne PG 34, 47, 65*).

115. **Філіпп Сідський** (пом. бл. 430) – пресвітер у Сіді (Памфілія). Близько 430 написав історію в 36 книгах і відповідь на 3 книги Юліана, від яких збереглися фрагменти.

116. **Гесіхій (Ісіхій)** (пом. 432/451) – ієромонах в Єрусалимі. Екзегет Александрійського напрямку. Залишив коментар на псалми, вміщений між творами Афанасія, глоси до малих пророків. Збереглися фрагменти його “Церковної історії”. Латинський переклад коментаря на Книгу Левіт, очевидно, не належить йому (*Migne PG 27*).

117. **Шенуді (Схенуді) Атріпський** (пом. бл. 451) – єгипетський (коптський) чернець. Боровся з несторіанством. Автор аскетичних і малозначущих догматичних творів.

118. **Адріан Антіохійський** (I пол. V ст.) – ієромонах. Учень Іоанна Златоуста. Екзегет (*Migne PG 98*).

119. **Іва Едесський** (пом. 457) – сирієць. Пресвітер. Представник Антіохійської школи. Засуджував крайнощі Несторія у вченні про Богородицю. У 433 у листі до Маріс (Кір) Дадіса Ардашірського (Селевкія-Ктесіфон) повідомляв перському католику про хід переговорів і поєднання між Іоанном Антіохійським і Кирилом Александрійським після Єфеського собору. На Халкедонському соборі (451) засудив Несторія, але виступив і проти Кирила та Рабули (свого попередника на едеському єпископському престолі) за їхні нападки на Феодора Мопсуестійського. Халкедонський собор визнав Іву правовірним і не засудив його лист із хиткими висловлюваннями про втілення Христа. Лист був засуджений тільки на Константинопольському соборі в 553. Іва писав грецькою й сирійською мовами. Йому належить коментар на Притчі, полемічні твори й гімни, переклади сирійською мовою творів Феодора Мопсуестійського.

120. **Феодоріт Кірський** (бл. 387-457) – сирієць. Представник Антіохійської школи. Народився в Антіохії в багатій і набожній сім'ї. У дитинстві батьки посвятили його Богові. Навчався в риторичній та монастирських школах в околицях Антіохії. Його вчителями були Феодор Мопсуестійський та Іоанн Златоуст, а друзями по навчанню – майбутні єпископи Несторій та Іоанн Антіохійський. Засвоїв граматику, риторику, філософію, історію, християнське богослов'я, познайомився з астрономією, геометрією, язичницькою й християнською літературою. Був читцем в одній із церков. Жив усамітнено в монастирі поблизу Апамеї в Південній Сирії.

У 423 був обраний єпископом гірського містечка Кірос у Східній (Євфратській) Сирії. Турбувався про благоустрій свого міста, брав участь у богословських дискусіях. Очистив занедбану єпархію від язичників, євреїв і єретиків (аріан, зороастрійців, маркіонітів). Наказав знищити близько 200 примірників неканонічного Татіанового Діатессарону, щоб ствердити Євангелія, майже витіснені з ужитку в сирійській церкві. Коли папа Целестін засудив Несторія, Феодоріт радив останньому підкоритися осудові. Коли ж Кирило видав свої анафематизми, Феодоріт вирішив, що вони мають ознаки аполлінаризму. Перекоаний, що він відстоює чистоту віри, Феодоріт повів завзяту боротьбу з Кирилом, а потім – з рішеннями Єфеського собору. щоправда, в 433 навколо складеної ним формули відбулося примирення Іоанна Антіохійського з Кирилом та єфесцями. Сам Феодоріт підписав формулу в 435 із застереженням, що не засуджує Несторія. “Розбійницький” собор у Єфесі (449) прокляв Феодоріта, позбавив його кафедри й заслав у монастир. Папа Лев I, до якого він звернувся (449), засудив собор, виправдав Феодоріта й повернув йому кафедру. До папського рішення прилучився і Халкедонський собор, на який Феодоріт був допущений всупереч спротиву єгипетських і палестинських єпископів. Але він мусив засудити Несторія. Останні роки життя за часів імператора *Маркіана* (450-457) Феодоріт провів у служінні й письменницькій праці в єпархії. Не відгукнувся на заклик Лева I активізувати свою діяльність. Помер у цілковитому поєднанні з церквою. Проте Константинопольський собор 553



засудив поміж “трьома главами” й деякі листи Феодоріта, звернені проти Кирила й Ефеського собору в обороні Несторія, не торкаючись самої особи Феодоріта.

Один із найбільш освічених, обдарованих і шляхетних діячів церкви. Надзвичайно плодотворний письменник, найкращий апологет і екзегет східної церкви. Залишив 230 листів, догматичні, полемічні й ораторські твори. Був автором (444) “чернечої історії” – “Історії боголюбців” (життєпису 30 відомих східних аскетів). У 449 написав “Церковну історію” в 5 кн. як продовження праці Євсевія (про події 325-428). Йому належить і “Нарис єретичних байок” у 5 кн. Склав життєпис Іоанна Златоуста у формі діалогу з римським єпископом Феодором. Опирався на неоплатонічні ідеї. Відзначався правдивістю викладу. Цитував понад 100 стародавніх авторів (*Migne PG 80-84*).

121. **Бгуль** (V ст.) – авва в Єгипті.

122. **Беса** (пом. після 457) – єгипетський чернець-копт. Автор аскетичних і малозначущих догматичних творів.

123. **Силуан** (IV-V ст.?) – старець.

124. **Пафнутій** (IV-поч. V ст.) – єгипетський авва.

125. **Іоанн Антіохійський** (пом. 442) – єпископ Антіохії (до 430-442). Церковний автор (*Migne PG 77*).

126. **Прокл Константинопольський** (пом. 446/447) – учень і писар Іоанна Златоуста. Сісіній рукопеклав його єпископом Кізіка, але у зв'язку з тим, що там раніше був обраний інший єпископ, Прокл залишився в Константинополі. У 429 він першим виступив проти несторіан. Засуджував Феодора Мопсуестійського. Згодом – 38-й патріарх Константинополя (434-446/447). Святий. Залишив 25 проповідей і 7 листів (*Migne PG 65*).

127. **Флавіан Константинопольський** (пом. 449) – 42-й патріарх Константинополя (446/447-449). Викривав монофізитів, відлучив від церкви Євтихія (448). На “Розбійницькому” соборі в Ефесі (449) скинутий з посади і тяжко побитий Діоскором. Відправлений єретиками в заслання. Від побоїв невдовзі помер. Канонізований на IV Вселенському соборі (451). Святий. У католиків пам'ять вшановується 18.02. Церковний автор (*Migne PG 65*).

128. **Пімен Великий** (340/346-450) – пустельник. У 15 років разом із двома братами (в тому числі Псісієм) пішов до спільножитного монастиря в Єгипті. Мовчальник. Брати не захотіли побачити матір, яка прийшла відвідати їх. Наприкінці IV ст. в Єгипті вже були десятки тисяч подвижників. Пімен жив у скиті з аввою Анувом і 5 синами якоїсь жінки. Вавари з області Мазіка здійснили напад на чернечий край, зруйнували житла ченців, убили багатьох подвижників, у тому числі Мойсея Мурина. Пімен із братією (7 чол.) утік у Ференуф, де разом із масою інших ченців оселився в спустошеному язичницькому храмі. Давав поради паломникам і ченцям, відвідував християнські храми, бував у Діюклі. Відзначався відносною віротерпимістю. Помер у 110 років.

129. **Ніл Синайський** (II пол. IV ст. – бл. 450) – пустельник. Народився в Константинополі, де отримав християнську освіту й виховання. Слухав проповіді Іоанна Златоуста. У зрілому віці оженився. Був префектом Константинополя. Близько 390 жінка Ніла з дочкою пішли в один із жіночих монастирів Єгипту, а Ніл із сином Феодулом – у чоловічий монастир на Синайській горі. Провів там із сином 40 років у відносній самотності. У 405 направив послання імператору Аркадію (395-408) на захист Іоанна Златоуста. Пережив напади арабів, полонення сина, якого викупив єпископ сирійського міста Емеси. В Емесі батько й син нарешті зустрілися. Ніл був рукопокладений пресвітером. Повернувся з сином у монастир. У цілому провів 60 років у “пустині”. Деякі дослідники ідентифікують його з ігуменом монастиря біля Анкіри в Галатії. Його мощі імператор *Юстин II Молодший* (565-578) переніс до Константинополя. Святий. Автор аскетичних творів, збірки сентенцій і 1 061-го листа з виписками з творів раннях отців (*Migne PG 79*).

130. **Ісаак** (V ст.) – виходець із іудео-християн (*Migne PG 33*).



131. **Ієронім Богослов** (V ст.) – грецький теолог (*Migne PG 40*).
132. **Нонн Панопольський** (V ст.) – богослов (*Migne PG 43*).
133. **Северіан Габальський** (пом. після 408) – виходець із Габали (Сирія). Противник Іоанна Златоуста. 26 його промов збереглися повністю, частина – у фрагментах (*Migne PG 65*).
134. **Мелетій Чернець** (V ст.) – богослов (*Migne PG 64*).
135. **Марк Диякон** (V ст.) – богослов (*Migne PG 65*).
136. **Аттік (Atticus) Константинопольський** (V ст.) – 37-й патріарх Константинополя (407-426). Святий (*Migne PG 65*).
137. **Марк Ереміта** (I пол. V ст.) – пустельник. Сучасник Ніла Синайського. Учень Іоанна Златоуста. Спочатку був ігуменом монастиря в Анкірі (Галатія), наприкінці життя – анахоретом в Іудейській пустелі (Палестина). Йому приписують близько 40 аскетичних трактатів, де розглядаються догматичні питання (*Migne PG 65*).
- **Сінезій Птолемаїдський** (370/373 – бл. 413) – неоплатонік і богослов (*див. Каталог 2.1.11*).
138. **Сократ Схоластик** (бл. 380-440) – грецький церковний історик. Народився і жив у Константинополі. Тут отримав освіту. Був юристом. Схилявся до новаціанства. Добросовісний і об'єктивний автор, один із кращих церковних істориків. Його “Церковна історія” в 7 кн. була продовженням історії Євсевія і опиралася на твори Руфіна та інших церковних істориків (оповідала про події 325-439) (*Migne PG 67*).
139. **Гермій Созомен Саламінський** (пом. бл. 450) – грецький церковний історик. Походив із Константинополя. Автор “Церковної історії” як продовження праці Євсевія (оповідала про події 325-419) (*Migne PG 67*).
140. **Арсеній Ереміта** (V ст.) – святий. Церковний автор (*Migne PG 66*).
141. **Ісідор (Isidorus) Пелусіот** (370-436/440) – учень Іоанна Златоуста. Аскет. Антіохійський екзегет. Осів у Єгипті, де був ігуменом монастиря на горі поблизу міста Пелузійон над правим гирлом Нілу. Глибоко знав філософію (аристотелізм), розглядав догматичні, екзегетичні, етичні й аскетичні питання. Святий. Пам'ять вшановується 17.02 (н.ст.). Залишив збірку з 2 тисяч листів у 5 книгах (у тому числі адресованих імператору Феодосію II і патріарху Александрії Кирилу). Не був надто оригінальним мислителем (*Migne PG 78*).
142. **Кирило Александрійський** (376/380-444) – церковний діяч. Племянник Феофіла по матері і дядько Діоскора. Народився в Александрії, де й навчався. Набув літературної, філософської й богословської освіти. 5 років перебував серед ченців у Нітрійській пустелі. В Александрії зарахований до кліру. У 403 Кирило як священник і ворог Іоанна Златоуста разом із Феофілом був на соборі “Під Дубом”. Обраний 24-м патріархом Александрії (412-444) при спротиві кліру, який ненавидів його так само, як і Феофіла. Амбітний, суворий і владний. Утискував катехітичну школу в Александрії. Вигнав з міста євреїв. Переслідував євноміан, новатіан та їх єпископа Феопемпта. Звинувачувався в підбурюванні натовпу і фанатичних ченців до вбивства знаменитої Іпатії (415). У 418 в переписці зі своїм учителем Ісідором Пелусіотом визнав мучеництво Іоанна Златоуста. Боровся з аріанами і македоніанами з тринітарних питань.
- У 428 почав боротьбу проти Несторія з христологічних питань. Заручився підтримкою папи Целестіна. На соборі в Александрії (429) засудив Несторія. Не дочекавшись прибуття папських послів і східних єпископів, переможно провів Єфеський собор 431, де він головував і де було засуджено Несторія. Останній із 40 єпископами та Іоанном Антіохійським засудив Кирила й собор і оголосив про позбавлення Кирила сану. Імператор Феодосій II заарештував Несторія, Кирила й Мемнона, єпископа



Ефеського. Восени 431 Кирило звільнився й повернувся до Александрії. У 433 примирився зі східними єпископами, відмовився від засудження предтеч несторіанства (Діодора Тарського, Феодора Мопсуестійського й Феодорита Кірського) і визнав примирливе сповідання віри. Іоанн визнав Несторія еретиком. З 443 Кирило припинив активну діяльність. Згодом його звинувачували як учителя монофізитства. Але Халкедонський собор визнав Кирила “захисником правильної і непорочної віри”. Святий. Пам’ять вшановується 26.06. Папа Лев III зарахував його до вчителів церкви.

Працелюбний, але не мав великого літературного хисту. Його мова вульгарна, міркування стислі. Автор богословських, догматико-полемічних, екзегетичних, апологетичних та інших творів, 128 листів, 54 промов (у тому числі пасхальних). Переписувався з 3 сестрами й імператрицею Євдокією. З його 30 книг проти Юліана збереглося 10. Приписують йому й неавтентичні твори (*Migne PG 68-77, 89*).

143. **Павло Емеський** (V ст.) – богослов (*Migne PG 77*).

144. **Ісаак (Саак) Великий Партев** (IV-V ст.) – 11-й вірменський патріарх-католикос (390-440). Ініціатор створення першого вірменського алфавіту. Переклав Біблію вірменською мовою (з сирійської). Автор 3 листів, гімнів, дисциплінарних та літургічних творів, озвучених на соборі в Валагшапаті (426).

145. **Марк Діадох Фотікський** (серед. V ст.) – єпископ Фотіки (Іллірія). Учень Іоанна Златоуста. Блаженний. Збереглося два його твори (*Migne PG 65, 67*).

146. **Феодот Анкірський** (пом. до 446) – єпископ Анкіри. На III Вселенському соборі (431) був суперником Несторія і прибічником Кирила. Написав 6 книг до Лавса проти Несторія з викладом Нікейського символу віри в гоміліях (втрачені) (*Migne PG 77*).

147. **Акакій Берройський** (бл. 333-432) – єпископ Беррої. Противник Іоанна Златоуста. Помер майже 100-літнім старцем. Збереглися 3 його листи (*Migne PG 77*).

148. **Фірма Кесарійський** (V ст.) – єпископ Кесарії Каппадокійської. Прибічник Кирила Александрійського. Збереглося 45 його незначних догматичних листів (*Migne PG 77*).

149. **Амфілохій Сідський** (V ст.) – єпископ Сіди (Мала Азія). Прибічник Кирила Александрійського. Збереглися фрагменти його листа (*Migne PG 77*).

150. **Акакій Мелітенський** (I пол. V ст.) – єпископ Мелітени (Сирія). Прибічник Кирила Александрійського. Боровся з несторіанством. Автор гомілії і двох листів (*Migne PG 77*).

151. **Равула Едесський** (I пол. V ст.) – єпископ Едесси (412-435). Народився в язичницькій сім’ї в Халкісі (Сирія). Вже як сімейна людина і державний урядовець охрестився в Йордані. Пішов у ченці. Потім став єпископом. Проводив реформу управління духовенством і монастирями. Прибічник Кирила Александрійського. Боровся з несторіанством. Церковний автор. Писав грецькою й сирійською мовами. Переклав сирійською мовою Новий Завіт із грецького оригіналу. Автор канонів, гімнів, листів (46), від яких збереглися фрагменти (*Migne PG 77*).

152. **Мемнон Ефеський** (V ст.) – єпископ Ефесу. Прибічник Кирила Александрійського. Учасник III Вселенського собору (431). Зберігся його лист до константинопольського духовенства (*Migne PG 77*).

153. **Месроп Маштоц** (пом. 441) – видатний вірменський богослов і культурний діяч. Був почергово царським канцлером, місіонером, співробітником Ісаака Партева, архимандритом, управителем патріаршої столиці після смерті Ісаака. Тільки передчасна смерть не дала змоги Месропу бути обраним патріархом. У 403-415 створив перший вірменський алфавіт. Разом із Ісааком та їхніми учнями переклав вірменською з тексту сирійської Пешіти Святе Письмо (бл. 410) і звірив цей переклад із грецьким текстом у 432. Самостійно переклав Новий Завіт. Брав участь у перекладі літургії Василя Великого, в численних перекладах сирійською мовою (з грецької) листів Ігнатія, “Апології” Арістіда, “Хроніки” Євсевія, “Шестоднева” Василя, гомілій Іоанна Златоуста й Єфрема Сиріна та ін. У перекладах брали



участь і учні Ісаака та Маштоца, яких вони направляли у Константинополь, Александрію і Едессу, щоб посланці переклали вірменською мовою найважливіші твори грецької й сирійської літератури. Зокрема, учень Месропа, георгійський (грузинський) єпископ Горіон (Куріон), близько 445-451 написав життєпис свого вчителя. Месропу приписують також гомілії, що збереглися під іменем Григорія Просвітителя, покайні й постні гімни, численні листи.



Месроп Маштоц. Єреван. Матенадаран

154. **Єзнік Багревандський** (V ст.) – один із найкращих вірменських письменників. Учень Месропа, який направив його до Візантії й Едесси з дорученням перекласти грецькі й

сирійські твори вірменською мовою. У 432 повернувся додому з актами Єфеського собору та грецьким текстом Святого Письма, на основі якого Месроп здійснив ревізію нового вірменського перекладу. Автор твору проти ересей у 4 кн. Приписувана йому збірка сентенцій (93) є перекладом із грецького оригіналу, автором якого вважається св. Ніл.

3.1.4. Період пізньої патристики (451-754)

155. **Симеон Стовпник** (пом. 459) – пустельник. Проводив життя на “стовпі” поблизу Антіохії. Святий. У католицизмі його пам'ять вшановується 05.01.

156. **Аммоній Александрійський** (V ст.) – пресвітер. Екзегет. Від його численних коментарів збереглися тільки фрагменти (*Migne PG 85*).

157. **Ювеналій Єрусалимський** (V ст.) – єпископ Єрусалима (420-458). Учасник III (431) і IV (451) Вселенських соборів в Єфесі й Халкедоні. Двічі позбавлявся кафедри (452, 458). Один раз утік у Константинополь від повстання монофізита Феодосія, який проголосив себе патріархом (452). Після повернення на посаду комітом Дорофеєм Феодосій утік на Синай, але був заарештований і помер у в'язниці в Константинополі. Вдруге Ювеналій скинутий монофізитами. Повернувся за допомогою кліру Константинополя.

158. **Хрсіпп** (V ст.) – чернець із Палестини. Залишив 3 проповіді і маріанську гомілію.

159. **Геласій Кізікський** (V ст.) – церковний історик. Син пресвітера з Кізіка. Написав історію Нікейського собору в 3 кн. (475-478), яка є компіляцією історії церкви до часів Константина Великого (з творів Євсевія, Руфіна, Сократа, Феодорита) (*Migne PG 85*).

– **Іоанн Лаза** (V ст.) – богослов і філософ (див. *Каталог 2.7.4*).

– **Петро Івер** (412-488/492) – богослов і філософ (див. *Каталог 2.8.1*).

160. **Іоанн Руфус** (V ст.) – спадкоємець Петра Івера по кафедрі.

161. **Геннадій I Константинопольський** (V ст.) – 54-й патріарх Константинополя (458-471). Святий. Написав численні коментарі й гомілії, листи (дійшли фрагменти) (*Migne PG 85*).



162. **Василій Селевкійський** (пом. 459) – єпископ Селевкії в Ісаврії. На Ефеському “Розбійницькому” соборі (449) через залякування його організаторів пристав до монофізитів. Після засудження Євтихія та Діоскора на IV Вселенському (Халкедонському) соборі (451) підписав догматичний лист папи Лева I до Флавіана. Тому Халкедонський собор уже не судив Василія, який залишався правовірним до самої смерті. Збереглися 41 його проповідь і лист про першомученицю Теклю (*Migne PG 85*).

163. **Феодул** (V ст.) – сирійський пресвітер. Від його коментаря збереглися фрагменти.

164. **Антипатр Бострійський** (V ст.) – єпископ Бостри. Писав трактати проти орігеністів і аполлінаристів (збереглися фрагменти) та гомілії (збереглися дві) (*Migne PG 85*).

165. **Авраам(ій)** (V ст.) – чернець, потім пресвітер. Основоположник чернецтва в Константинополі й Єрусалимі. Згодом – єпископ Едесси. Залишив 2 марійські гомілії.

166. **Євфимій Великий** (пом. 473) – засновник монастиря в Палестині. Аскет.

167. **Мовсес Хоренаці (Мойсей Хоренський)** (бл. 410-492) – вірменський історик. Загадковий автор. Його вважають учнем Ісаака і Месропа, єпископом Хорене. Є дані, що він багато подорожував (відвідав Едессу, Антіохію, Александрію, Візантію, Афіни, Рим). Після повернення за дорученням Ісаака, що походив із княжої родини Багратидів, написав “Історію Вірменії” у 3 книгах (про події від найдавніших часів до 440, 4-та книга пропала), потім “Географію Вірменії”, підручник риторики, гомілії. У 482 Вірменська церква підписала “Генотікон” Зенона, який визнавав Нікейський і Ефеський собори, але замовчував Халкедонський собор.

168. **Єгіше (Єлісей)** (пом. бл. 480) – вірменський історик. Учений ереміт. Автор історії “Про Вардана і війну Вірменську” (про антиперське повстання в II пол. V ст.). Йому приписували й інші твори.

169. **Віктор** (V ст.) – антіохійський пресвітер. Автор коментаря на Євангеліє від Матвія і на Книгу Пророка Ієремії з пояснень, запозичених у антіохійських екзегетів.

170. **Кандід Ісавр** (II пол. V ст.) – історик. Родом з Ісаврії Трахеї (Гірської). Автор “Історії” в 3 кн. (про події 457-491). У ній є поетичні вставки. Вихваляв Халкедонський собор. Фрагменти його твору зберегли Фотій і Свіда (*Migne PG 85*).

171. **Анфім** (V ст.?) – піснеспівець. Його твори не збереглися.

172. **Тімокл** (V ст.?) – піснеспівець. Його твори не збереглися.

173. **Маркіан** (V ст.?) – піснеспівець. Його твори не збереглися.

174. **Сета** (V ст.?) – піснеспівець. Його твори не збереглися.

175. **Феотім Томський Молодший** (V ст.) – церковний письменник. Виходець із Малої Скіфії (*Migne PG 85*).

176. **Ісайя Єгипетський** (пом. 488) – ігумен в Єгипті. Святий. Церковний автор (*Migne PG 40*).

177. **Євдокія (Елія Афінаїда)** (поч. V ст. – 460) – імператриця. Вродлива й розумна дочка афінського ритора (з 421) Леонтія. Після смерті батька вона прибула до столиці відсудити майно в братів. Пульхерія, сестра Феодосія II, якій Афінаїда сподобалася, видала її заміж за брата (422). Змінила ім'я на Євдокію. У 428-441 Феодосій перебував під її впливом. Народила двох дочок, одна з яких, Євдоксія, в 438 стала жінкою західного імператора *Валентіана III* (425-455). Коли Пульхерія почала притісняти Євдокію, вона добилася її усунення від справ двору. Звинувачена в інтимних зв'язках із придворним Павліном, Євдокія змушена була виїхати в Єрусалим. Підтримувала там монофізитів. Була душею релігійного руху. На Близькому Сході навколо неї групувалися Геронтій, настоятель латинського жіночого монастиря на г. Єлеон, спадкоємець Меланії, авва Герасим Римський, Петро



Івер, пресвітер Ісїхїй, чернець Феодосїй. Після придушення повстання Феодосїя Петро Івер сховався, а імператриця була помилувана. Проте вона не реагувала на заклики папи примиритися з церквою. І лише після вбивства зятя Валентїніана III, захоплення вандалами Риму і полонення її дочки і двох онучок (455) Євдоксія відійшла від справ. Померла в Єрусалимі. Писала церковні поезїї (*Migne PG 85*).

178. **Ісаак Антїохїйський Великий** (IV ст. – між 459/461) – правовірний сирїєць. За авторитетністю майже рївний Єфрему. Народився, мабуть, в Амїді. Виховувався під керівництвом Зїновїя в Едессї. Потїм був ігуменом монастиря на околицї Антїохїї. Помер у глибокій старостї. Автор близько 200 аскетичних, догматичних, бїблійних та історичних (про вїйни з гуннами, персами, арабами, гуннами) творїв (в основному вїршованих).

179. **Іоанн (Ованес) Мандакунї** (420-498) – 17-й католикос-патріарх Вїрменїї (478-490). Визначний проповїдник, якого земляки шанували нарівнї з Іоанном Златоустом. Залишив моралїзаторські й догматичні проповїдї, лїтургїчні молитви, покаєнний канон.

180. **Лазар Фарпський** (пом. після 485) – вїрменин. Ритор. Залишив “Історїю Вїрменїї” (про подїї 388-485). Опирався на античні джерела.

181. **Мойсей Агїдський** (пом. бл. 500) – єгипетський авва. Копт. Залишив аскетичні й малозначимі догматичні твори.

– **Давид Анахт** (V-VI ст.) – неоплатонїк (*див. Каталог 2.6.1*).

182. **Далмацїй Чернець** (V-VI ст.) – церковний письменник (*Migne PG 85*).

183. **Тимофїй Берройський** (V-VI ст.) – церковний письменник (*Migne PG 85*).

184. **Євстафїй Берройський** (V-VI ст.) – церковний письменник (*Migne PG 85*).

185. **Андрїй Самосатський** (V-VI ст.) – церковний письменник (*Migne PG 85*).

186. **Кїріак Анахорет** (V-VI ст.) – аскет.

187. **Феодосїй Кїновїарх** (V-VI ст.) – аскет.

188. **Феогнїй** (V-VI ст.) – чернець, потїм єпископ.

189. **Тимофїй** (VI ст.?) – пресвітер у Константинополї. Церковний автор (*Migne PG 86, р. 1*).

190. **Феодор Лектор (“Анагност”)** (кін. V – I пол. VI ст.) – церковний автор. Був читцем у церкві св. Софїї в Константинополї. Написав компїляцїю з продовжень Євсевїєвої історїї (твори Сократа, Созомена, Феодорїта) в 4 кн., і далї – самостїйне продовження, доведене до вступу на престол Юстїніана, також у 4 книгах (про подїї 430-518). З компїлятивної частини збереглися двї книги, з самостїйної частини – фрагменти (*Migne PG 86, р. 1*).

191. **Псевдо-Євсевїй Александрїйський** (V/VІ ст.) – александрїйський чернець. Його безпідставно називають патріархом – спадкоємцем Кирила. Цей автор такий же загадковий, як і Дїонїсїй Ареопагїт. Його збїрка проповїдей була викладом учення для учня і визначного спадкоємця Александра (*Migne PG 86, р. 1*).

192. **Тимофїй Єрусалимський** (V/VІ ст.) – єрусалимський пресвітер. Залишив одну марїйську проповїдь на очищення Богородицї.

193. **Зосїма** (V-VI ст.) – ігумен монастиря в околицї Кесарїї Палестинської. Святий. Йому приписують ряд духовних творїв, адресованих ченцям (*Migne PG 78*).

194. **Прокопїй Тїрський** – пресвітер. Церковний письменник (*Migne PG 86, р. 1*).



195. **Феодор Скіфопольський** – церковний письменник (*Migne PG 86, p. 1*).

196. **Тимофій Єрусалимський** – церковний письменник (*Migne PG 86, p. 1*).

197. **Євфалій Диякон** (VI ст.?) – церковний письменник (*Migne PG 85*).

198. **Псевдо-Діонісій Ареопагіт** (V/VI ст.) – ранньохристиянський діяч, невідомий автор творів, яким, задля надання їм статусу непогрішимості, церквою надано авторство Діонісія Ареопагіта (бл. 9-96). Останній народився в знатній сім'ї, в Афінах, де отримав філософську освіту. Навчався також у Геліополі (Нижній Єгипет). За переказом, був свідком сонячного затемнення, що супроводжувало страту Христа. У 34 повернувся в Афіни, де був обраний архонтом. У 35 став суддею Ареопагу. Після проповіді апостола Павла на Ареопазі повернувся в християнство (*Діян. 17, 34*). В 55 Павло рукопоکлав Діонісія першим афінським єпископом. Здійснив мандрівку в Єрусалим, місіонерську подорож на Захід (Італія, Іспанія, Галлія, Германія). Переписувався з засланим Іоанном Богословом, Полікарпом. У 96 страчений в Афінах під час гонінь на християн імператора Доміціана (81-96). Отець церкви. Пам'ять відзначається 17.01 і 16.10 (н.ст.).

У 533, під час релігійного диспуту між православними й монофізитами з табору Севера, в Константинополі вперше з'явилися релігійно-філософські твори під іменем Діонісія Ареопагіта ("Ареопагітики") – 4 трактати ("Містичне богослов'я", "Про імена Божі", "Про небесну ієрархію", "Про церковну ієрархію") і 10 листів до різних осіб, які протягом століть мали значний вплив на філософсько-богословську думку Візантії й Заходу. У христологічних питаннях автор стояв на позиціях "Генотікону" (482). Можливо, їх написав чернець із Палестини чи Сирії в кін. V ст. Проте спроби ідентифікації автора з конкретною особою (наприклад, монофізитським патріархом Севером Антіохійським) не мали успіху. Вперше твори згадували Север, Іоанн Скіфопольський, Андрій Кесарійський (VI ст.). Халкедонці спочатку відкинули їх як апокрифічні, але в наступні століття прийняли як автентичні. Їх коментували й цінували Іоанн Скіфопольський, Максим Сповідник. На захист творів виступали папи Григорій Великий і Мартин I. Сирійський переклад "Ареопагітик" здійснив Сергій Рефсаїдський (VI ст.).

У XVI ст. гуманісти Лоренцо Валла і Еразм із Роттердама довели їх неавтентичність. Фразеологія й стилістика "Ареопагітик", побутові реалії, що згадуються в контексті символічних тлумачень Святого Письма, сліди прямого використання неоплатонічних текстів Прокла, особливо "Про існування зла", які були виявлені в кінці XIX ст. Г. Кохом і Й. Штігльмайєром, дають змогу датувати твори V-VI ст. Деякі дані вказують на їх сирійське походження. Їх автор може вважатися "батьком християнської містики", який виклав неоплатонізм у християнському дусі. "Ареопагітики" розвивають тринітарну й христологічну проблематику, містичне вчення про Бога і його пізнання, небесну й церковну ієрархію, апелюють до алегорії і є вищою точкою християнізованого неоплатонізму (*Migne PG 3-4*).

199. **Варсануфій** (кін. V ст. – 540/563) – виходець із Єгипту. Палестинський анахорет. Жив затвірником у монастирі в Газі і спілкувався зі світом тільки за допомогою листів (їх залишилося бл. 850). Йому приписується антиорігенівський твір. Святий (*Migne PG 83, 86, p. 1*).

200. **Іоанн** – анахорет. Друг Варсануфія.

– **Еній Газський** (кін. V – поч. VI ст.) – богослов і неоплатонік (*див. Каталог 2.8.3*).

201. **Іоанн Максенцій Антіохійський** (II пол. VI ст.) – чернець, пресвітер в Антіохії. Речник скіфських ченців. Боровся з монофізитством, несторіанством і пелагіанством (критикував твори Фавста Рейського). Крім твору проти акефалів (крайніх монофізитів, що не прийняли Генотікону Зенона 482 і відлучилися від усіх патріархів), він написав "Діалог проти несторіан", меморіал проти легатів папи Гормізда в Константинополі, дав різку відповідь на лист папи Гормізда, який засуджував поведінку скіфських ченців, що з'явилися зі своїми вимогами в Римі (*Migne PG 86, p. 1*).

202. **Євстафій Чернець** (VI ст.) – борець проти монофізитства. Автор великого твору "Про дві природи", адресованого Северу Антіохійському (*Migne PG 86, p. 1*).



203. **Грегенцій Тафренський** – церковний письменник. Святий. (*Migne PG 86, p. 1*).

204. **Македоній II** (V-VI ст.) – 48-й патріарх Константинополя (496-511). Боровся з монофізитством. Засланий Анастасієм у Халкедон, потім в Евхаїт. Блаженний. Автор збірки текстів проти монофізитських повчань.

205. **Єпіфаній** (VI ст.) – 51-й патріарх Константинополя (520-535). Юстиніан називав його “вселенським”. Переписувався з папою Горміздом. У діяннях V Вселенського собору (553) читалася його священна постанова на єретики Севера і Петра (*Migne PG 86, p. 1*).

206. **Іоанн Граматик Кесарійський** (V-VI ст.) – єпископ Кесарії Палестинської. Боровся з монофізитством. Близько 510 піддав критиці твір Севера “Філалет”, а потім апологію Халкедонського собору, на яку Север відповів “Трьома книгами проти Граматика”.

207. **Леонтій Візантійський** (бл. 475-543) – систематизатор східної патристики, предтеча схоластики. Про його життя збереглися скупі відомості. Народився, мабуть, у знатній родині в Константинополі (колишній Візантій). Замолоду присвятив себе чернечому життю і цікавився догматичними питаннями. Підпав під вплив несторіан, але за допомогою вчених християн під час мандрівок позбувся помилок. Став прибічником халкедонців, хоча й залишався орігеністом. Мешкаючи в Новій лаврі поблизу Єрусалима, часто залишав монастир. У 519 в складі делегації їздив до папи Гормізда в Рим, щоб здобути схвалення на формулу “Один із Св. Трійці страждає у тілі.”

Неодноразово відвідував у Константинополі богословські диспути. Брав участь у релігійних зустрічах правовірних із северіанами в столиці в 533, затримавшись там на якийсь час. Востаннє прибув до Константинополя в 542 і невдовзі тут помер. Опирався на еkleктичну філософію, передусім ідеї платонізму, неоплатонізму та піфагореїзму. Вміло оперував логікою. Автентичними є три його твори, написані в 529-543 і спрямовані проти несторіан, євтихіан і северіан. Писав про обряди. Три інші приписувані йому полемічні твори та промови вважаються підробкою (*Migne PG 86, p. 1-2*).

208. **Агапій** – диякон у Константинополі. Церковний письменник (*Migne PG 86, p. 1*).

209. **Євсевій Емеський** – церковний автор (*Migne PG 86, p. 1*).

210. **Іоанн Антіохійський** (VI ст.) – церковний історик. Про нього повідомляв Євагрій. Народився в Єпіфанії (Сирія). Був радником і секретарем патріарха Антіохії Григорія I (573-596), разом із яким їздив на переговори до перського шаха. Від його “Хроніки” збереглася передмова до 1-ї книги і початок 2-ї книги (про події 572-592). Опирався на твори Менандра.

211. **Іоанн Єпіфанійський** (VI ст.) – історик.

212. **Іоанн Діакріномен** (VI ст.) – історик.

213. **Василій Кілікійський** (VI ст.) – історик.

214. **Іоанн Пророк** (VI ст.) – історик.

215. **Роман Солодкоспівець** (ост. чверть V ст. – після 555) – гімнограф. Єврей чи грек. Походив із Емеси (Сирія). Після хрещення був дияконом церкви Христового Воскресіння в Беріті, потім дияконом (за часів імператора Анастасія) Влахернської церкви в Константинополі. Перебував під впливом Ісаака Сиріна. Автор 1 тис. гімнів (збереглося близько 85), які увійшли в церковне богослужіння. Найвідомішим є Різдвяний гімн (кондак Різдва Христового). Святий. Пам'ять вшановується 01.10 (*Migne PG 92*).

216. **Кирило Скіфопольський** (бл. 514-557) – агіограф. Відомостей про нього збереглося мало. Народився в Скіфополі (Галілея). Спочатку жив у монастирі Скіфополіса. У 30 років пішов у монастир



св. Євфимія біля Єрусалима, де провів 11 років. Спілкувався з Іоанном Мовчальником. Потім перейшов у Лавру св. Сави Освяченого, де жив до смерті. Збереглося 2 його великих “житія” (св. Євфимія Великого, св. Сави Освяченого) і 5 малих (Іоанна Мовчальника, Кіріака Анахорета, Феодосія Кіновіяра, Феогнія Палестинського і Авраамія). Смерть не дозволила йому продовжити роботу над творами.

217. Юстиніан (Iustinianus) I Август Великий (11.05.482-15/04.11.565) – один з найбільш видатних візантійських імператорів (1.08.527 – 565). Походив із Таврезії в околицях Стоб (нині Скоп’є) в Македонії. Народився в сім’ї Саватія і Вігіланції. Часом його вважають слов’янином. Дядько Юстиніана, Юстин, жонатий на Євфимії, покликав його ще хлопцем до Константинополя, дав йому гарну і всебічну освіту (передусім юридичну) під керівництвом Феотіма. При нерішучому Юстину його племінник набував усе більшого впливу на державні справи. За 4 місяці до смерті (з 01.04.527) дядько зробив його регентом (співправителем). За рік перед вступом на престол (526) Юстиніан оженився на Феодорі, колишній куртизанці й танцюристці таверни, переконаній монофізитці. Як співправительниця, вона негативно впливала на державні справи. Бездітний. Мав демонічний характер, але часом був нерішучим. Сприяв розквіту культури. Був архітектором, законодавцем, стратегом, поетом і богословом. По-новому збудував храм св. Софії. Під керівництвом юриста Требоніана об’єднав воедино римське право, яке лягло в основу правових норм багатьох країн Західної Європи. Видав “Кодекс Юстиніана” (конституції імператорів у 12 кн.), “Дігести” (витяги з творів юристів у 50 кн.), “Інституції” (підручник у 4 кн.) і “Новели”. Але вичерпав ресурси Імперії і залишив пустою казну. Його правління започаткувало кризу Візантії.

Правління Юстиніана заповнене важливими політичними подіями. Військовими й дипломатичними засобами, підкупом боровся з ворогами Імперії. З перемінним успіхом протягом тривалого часу воював з персами (527-532, 541-544), вандалами (533-534), берберами (548), остготами (535-555), вестготами (554), алеманами й франками (553-556), слов’янами (з 527), гуннами. Придушив велике повстання “Ніка” в Константинополі (532).



Юстиніан I з архієпископом Максиміаном і свитою. Собор Сан-Вітале

Брав активну участь у церковних справах, часом грубо втручаючись у них. Тиснув на пап. Прагнув піднести вплив патріархів Константинополя. У 529 закрити язичницькі школи як такі, що не мали державотворчого чинника. Сприяв проведенню низки Помісних соборів (536, 543). У 553 скликав V Вселенський собор, де були остаточно засуджені “три глави”. Його богословські твори мають форму трактатів (1), едиктів (4), декретів (1), листів (19) та ін. Вони звернені проти монофізитів, орігеністів (критика субординаціонізму, апокатастазису, преекзистенції душ тощо) і несторіан (“трьох глав”). На нього мали

вплив константинопольські богослови, Леонтій Візантійський. Щоб покласти край неспокоєві, викликаному орігенівцями в монастирському житті Палестини, Юстиніан на прохання св. Сави, голови палестинських ченців, видав декрет, згідно з яким виселяли орігенівців-аскетів із Палестини. Згодом на прохання патріарха Константинополя Міни і папського апокрисарія Пелагія імператор видав новий декрет, який засуджував Орігена і його прихильників, що його прийняли й підписали єпископи на Помісному соборі в Константинополі (543). Після засудження Орігена розпочалася ще ширша чистка палестинських лавр від орігенівців. Щоб відвернути увагу імператора від переслідування орігенівців, колишній палестинський монах, єпископ Кесарії Каппадокійської, Феодор Аскід, зумів його схилити до засудження “трьох глав”. Написав пісню “Єдинородний Сине”. Здобув собі місце між церковними письменниками. 4 рази був консулом (521, 528, 533, 534) (*Migne PG 86, p. 1; PL 69, 72*).



218. **Іоанн Малала** (бл. 492 – 578) – церковний хронограф. Походив із Антіохії. Часом його ідентифікують із патріархом Іоанном III Схоластиком (565-567). Автор “Хроніки” (про події від створення світу до 563/565), написаної простою мовою і сповненої помилок. У X ст. Вона була перекладена церковнослов’янською мовою і мала поширення в Русі (*Migne PG 97*).
219. **Симеон Стовпник Молодший** (пом. 596) – пустельник. Проводив життя на “стовпі” на горі в околицях Антіохії. Залишив 30 аскетичних творів. Святий (*Migne PG 86, p. 2*).
220. **Анонім** (VI ст.) – автор збірника сентенцій святих отців “Αποφθέγματα των άγιων υερόντων” (VI ст.) для ченців і аскетичних письменників (*Migne PG 65*).
221. **Іоанн Чернець** – піснеспівець. Його твори не збереглися.
222. **Феодор Пафський** (VI ст.) – єпископ Пафа на Кіпрі. Написав житіє популярного на о. Кіпр св. Спиридона Тримітійського.
223. **Косма Індікоплов** (VI ст.) – географ, космограф і церковний письменник. Купець із Александрії. Відвідав Західну Азію, Ефіопію, а можливо, й Індію. Повернувшись до Єгипту, став ченцем на Синаї і присвятив себе письменницькій діяльності. У “Християнській топографії” в 12 кн. (близько 547) зображував Землю на зразок Мойсейового ковчега (4-кутною, плоскою, оточеною океаном, огороженою високими стінами, на яких тримається небо). Центром Землі вважав Єрусалим. Першим із європейців у добу раннього Середньовіччя згадував Китай. Його твір мав велике поширення в Європі і в Русі. Три інші, згадані ним твори, пропали. Наслідував Феодора Мопсуестійського (*Migne PG 88*).
224. **Єфрем Антіохійський** (VI ст.) – патріарх Антіохії (527-546). Полеміст. Боровся з монофізитами. Святий. Багато писав, але з його творів збереглися тільки фрагменти. Були й інші твори (догматичні й долучені до них промови на різні свята й нагоди, 4 книги на захист Халкедонського собору проти Севера) (*Migne PG 86, p. 2; 96; 103*).
225. **Агафій Схоластик Мірінейський** (бл. 536-582/585) – історик і поет. Народився в Міріні. Займався у Візантії юриспруденцією. Автор історичного твору “Про царювання Юстиніана” (продовження праці Прокопія про події 552-558), написаного складною мовою, і віршів (дійшло близько 100 епіграм) у стилі еллінських традицій. Уклав 3-тю (після збірок Мелеагра з Гадари і Філіппа з Фессалонік) антологію грецьких епіграм. Одна епіграма присвячена описові ікони архангела Михаїла (*Migne PG 88*).
226. **Павло Силенціарій** (VI ст.) – поет. Був силенціарієм (охоронцем тиші й спокою) при дворі Юстиніана I. Сучасник Агафія, який згадував його у своїй “Історії”. У своїй творчості дотримувався еллінських традицій. Більшість його епіграм – еротичного характеру. Описав у гекзаметрах храм св. Софії (*Migne PG 86, p. 2; 103*).
227. **Євтіхій** (VI ст.) – 54-й патріарх Константинополя (552-565, 577-582). Учасник V Вселенського собору. Разом із папою Вігілієм засланий за наполягання єретиків. Потім відкликаний назад і поновлений на посаді. Святий. Церковний автор (*Migne PG 86, p. 2*).
228. **Євагрій Схоластик Антіохійський** (бл. 535 – кін. VI ст.) – церковний історик. Його поважали місцевий патріарх Григорій та імператори. Імператор *Маврікій* (582-602) надав йому почесний титул префекта. Автор “Церковної історії” (продовження “Історії” Феодоріта Кірського, про події 431-594). Твір є достовірним і неупередженим, побудованим на урядових звітах, листах, розпорядженнях (*Migne PG 86, p. 2*).
229. **Захарія Єрусалимський** (VI ст.) – церковний автор (*Migne PG 86, p. 2*).
230. **Іовій Чернець** (I пол. VI ст.) – автор твору проти Севера Антіохійського і коментаря на включення (їх згадує Фотій) (*Migne PG 86, p. 2; 03*).
231. **Ерехтій Антіохійський** – патріарх антіохійський у Персії (*Migne PG 86, p. 2*).



232. **Александр Чернець** – церковний письменник (*Migne PG 87, p. 3*).
233. **Плотін Маніхей** – церковний письменник (*Migne PG 88*).
234. **Павло Християнин** – церковний письменник (*Migne PG 88*).
235. **Іоанн III Схоластик Антіохійський** (VI ст.) – виходець із Сіріми (поблизу Антіохії). Схоластик. Прийняв свячення вже в старшому віці і обіймав посаду апокрисарія антіохійського патріарха в Константинополі. Своїми юридичними відомостями звернув увагу Юстиніана, який ствердив його 55-м патріархом Константинополя (565-577). Каноніст. Автор двох правничих збірок. З них за часів Маврікія постав перший номоканон у 50 заголовках. За часів Іраклія з'явився 2-й номоканон у 4 заголовках, перероблений Фотієм (*Migne PG 88*).
236. **Дорофей** (серед. VI ст.) – архимандрит монастиря біля Гази. Преподобний (*Migne PG 88*).
237. **Григорій Антіохійський** – церковний автор (*Migne PG 88*).
238. **Іоанн IV Постник (Нестевт)** (пом. 595) – 56-й патріарх Константинополя (12.04.582 – поч. 09.595). Народився в Каппадокії в бідній сім'ї. Не отримав системної освіти. Хотів бути різчиком. Потім познайомився з ченцями і захопився ідеєю аскези. Прийняв обітницю посту. Став ченцем, потім дияконом храму св. Софії. Декілька років був сакелларієм, опікувався чоловічими і жіночими монастирями у столиці, турбувався про їх зовнішній стан, контролював внутрішню дисципліну. Прагнувши уникнути обрання патріархом, заховався в передмісті Константинополя, але силою приведений у палац і освячений. Дискутував із папами Пелагієм II і Григорієм Великим за титул “вселенського патріарха”. Святий. Каноніст. Поет. Не всі, приписувані йому твори, написані ним (*Migne PG 88*).
239. **Сава Освячений** (II пол. V ст. – 532) – засновник і настоятель лаври св. Сави в Палестині. Святий.
240. **Іоанн Мовчальник** (VI ст.) – єпископ і мовчальник лаври св. Сави в Палестині. Аскет.
- **Прокопій Газький** (465-528) – неоплатонік (див. *Каталог 2.8.7*).
241. **Ісіхій (Гесіхій) Мілетський** (пом. бл. 550) – хронограф. Автор “Всесвітньої історії” (про події до 518), виписки з якої подають Фотій і Свіда.
242. **Олімпіодор Александрійський** (I пол. VI ст.) – диякон в Александрії. Екзегет. Автор коментарів-збірок на Книги Притч, Плачу Ієремії, Варуха, Іова, Євангелія від Луки, з яких збереглися фрагменти у вигляді схолій (*Migne PG 93*).
243. **Нефалій** (поч. VI ст.) – палестинський чернець. Боровся з монофізитством. Автор промови проти Севера Антіохійського і на захист Халкедонського собору.
244. **Іоанн Скіфопольський** (бл. 520) – борець проти монофізитства. Близько 520 написав великий твір проти Севера Антіохійського і на захист Халкедонського собору.
245. **Іовій** (I пол. VI ст.) – чернець. Боровся з монофізитством (*Migne PG 86, p. 2; 103*).
246. **Геракліан Халкідонський** (I пол. VI ст.) – єпископ. Боровся з монофізитством. Автор твору проти Сотерика, євтихіанського єпископа Кесарії Каппадокійської, і спростування маніхейства (в 20 кн.).
247. **Псевдо-Памфілій Єрусалимський** (VI ст.) – невідомий автор, якого часом ототожнюють із другом Косми Індікоплова. Боровся з монофізитством.
248. **Феодор Аскід** (VI ст.) – сучасник Юстиніана. Палестинський чернець, потім єпископ Кесарії Палестинської. Орігеніст. Щоб відвернути увагу імператора від своїх однопумців, зумів його переконати в необхідності засудження “трьох глав”. Едикт із засудження виданий у 543/544. Це піднесло монофізитів над несторіанами. “Три глави” знову засуджені на V Вселенському соборі, а в 554 рішення отримало папське підтвердження.



249. **Анастасій III Антіохійський** (VI ст.) – патріарх Антіохії за часів *Фоки* (602-610). Був патріархом протягом 22 років. Церковний автор (*Migne PG 89*).

250. **Феофан Візантієць** (кін. VI ст.) – історик. В останні роки правління Маврікія (582-602) написав “Історію” в 9 кн. (про події 566-581). Були й інші його книги, фрагменти з яких зберіг Фотій.

251. **Анонім** (VI ст.) – автор твору, названого “Πανόπλια δογματικῆ”. Часом його авторство приписують Памфілу Єрусалимському, другові Косми Індікоплова.

252. **Анастасій Копт** (VI ст.) – яacobітський патріарх Александрії (607-608). Убитий євреями. Церковний автор (*Migne PG 89*).

253. **Євлогій Александрійський** (VI-VII ст.) – патріарх Александрії (580-607). Боровся з монофізитами. Святий. Зберігся фрагмент його твору “Про Пресвяту Трійцю і про Боже втілення” та проповідь на Квітну неділю. Фотій знав і аналізував багато праць Євлогія (6 книг проти новатіан, 2 кн. проти Тимофія Елуря і Севера і книга проти однодумців Севера й Юліана Галікарнаського, 11 промов) (*Migne PG 86, р. 2*).

254. **Іоанн Карпатоський** (VI-VII ст.) – єпископ із о. Карпатос (кінець VI чи початок VII ст.). Укладав збірки сентенцій для ченців (*Migne PG 85*).

255. **Андрій Кесарійський** (VI-VII ст.) – архієпископ у Каппадокії. Під впливом Екуменія написав коментар до Апокаліпсиса (*Migne PG 106*).

256. **Іоанн Лествичник Синайський** (бл. 525-606) – пустельник. Разом із Ісааком Сирінім – родоначальник аскетичного богослов'я. Походив із грецької сім'ї в Константинополі. Його батьки – благочестиві Ксенофонт і Марія. Освічений. Мав брата Аркадія (в чернецтві – Георгій). Під час плавання Іоанна й Аркадія в Малу Азію буря розбила їх судно, а вони врятувалися на корабельних колодах. Хвилями їх прибило в різні місця і вони, не знаючи про долю один одного, присвятили себе служінню Богу, в різний час перебували в монастирі на г. Синай. Іоанн прийняв постриг у 16 років. Вправлявся під духовним керівництвом старця-подвижника Мартірія. Прожив у монастирі 19 років, до смерті старця. Зустрів брата. Потім поселився в пустелі і 40 років прожив у повній самотності пустельником. Писав твори, наставляв ченців, що приходили до нього.

Близько 600 всупереч своїй волі, після смерті ігумена монастиря, був обраний на його місце. Близько 5 років керував братією. Відчувши наближення смерті, поставив своїм спадкоємцем брата Георгія, а сам знову обрав абсолютну безмовність і невдовзі помер у віці 80 років. Автор знаменитого твору “Лествиця (драбина – *Ι.Μ.*) райська”, який він написав на прохання друга Іоанна, ігумена Раїфського монастиря, щоб зобразити закони чернечого життя. Вказав 30 ступенів духовного зростання християнина відповідно до 30-річного віку Христа, в якому він з'явився вже досконалим (“по людськості”) для суспільно-рятівної діяльності. Писав вишуканою мовою. На його честь проводиться богослужіння (*Migne PG 87, 88*).

257. **Іоанн Мосх** (пом. 619) – аскет. Висвячений у ченці в монастирі Феодосія в Палестині. Протягом 20 років перебував у палестинських монастирях. У 578 заприятелював із мирянином-софістом Софронієм, з яким мандрував на Сході. За 8 років обійшов монастирі Єгипту, Синаю, Палестини, Сирії, побував у Малій Азії, на Кіпрі, Самосі, в Італії, вивчаючи життя ченців і записуючи оповіді про них. Ці записи склали багатотомну працю “Луг духовний” (“Новий рай”) з 219 розділів, присвячену Софронію. До неї ввійшли 304 літературні обробки (збереглося 216). Писав її на схилі життя, а закінчив у Римі, куди прибув у 614 і де провів останні місяці життя. У Римі разом із Софронієм написав житіє Іоанна Милостивого, з яким він і Софроній познайомилися в Єгипті. Софроній відвіз у Палестину його рукопис і останки (поховані в монастирі Феодосія) (*Migne PG 87, р. 3; 111*).

258. **Ісіхій Єрусалимський** (VI-VII ст.) – пресвітер. Предтеча практичного ісіхазму. Ігумен. Церковний автор (*Migne PG 93*).



259. **Екуменій Трікський** (VI-VII ст.) – єпископ Трікки (Фессалія). Близько 600 написав коментар до Апокаліпсиса.

260. **Модест Єрусалимський** (пом. 634) – патріарх в Єрусалимі до Софронія (614-628, 633-634). Автор проповіді на Успіння Богородиці. Святий (*Migne PG 86, p. 2*).

261. **Софроній I Єрусалимський** (550-644) – відомий богослов, учений, ритор і поет. Народився в Дамаску. Спочатку був ритором, потім посвячений у ченці в Палестині. Здружився з Мосхом, разом із яким ще мирянином здійснив мандрівку по східних провінціях Імперії, вивчаючи життя ченців. Після смерті Мосха повернувся в Палестину, де провів решту життя в літературній праці та в боротьбі з монофізитами. Видав працю Мосха. Прийняв сан і став патріархом Єрусалима (634-644). Переписувався з папою Гонорієм, східними патріархами. Запропонував теологічно непідготовленому, добродушному й необережному папі Гонорію ідею “однієї волі” в Христі (634), що згодом лягла в основу вчення монофелітів. Автор промонофелітського викладу віри – “Ектезіса” (636), який після звернення Софронія до імператора Іраклія прийняла східна церква. Бував у Віфлеємі. Дожив до взяття Єрусалима арабами. У справі здачі Єрусалима проводив переговори з халіфом Омаром (637). Виторгував для своїх вірних помірну релігійну й громадську свободу ціною річної данини. Помер від туги після взяття міста арабами. Описав чернецтво в книзі “Сім декад про чудеса”. Автор 10 проповідей, 2 дисциплінарних листів, житій святих (починаючи з часів Діоклетіана), 23 “анакреонтських” од про церковні свята. Його гімни не збереглися. Святий. У католицизмі його пам’ять вшановується 11.03 (*Migne PG 87, p. 3*).

262. **Сєргій I Константинопольський** (VII ст.) – візантійський богослов і церковний діяч. Походив із сім’ї сирійських монофізитів. Спочатку був дияконом. Став прибічником компромісної лінії монофелітства. Патріарх Константинополя (610-638). Дружив з імператором Іраклієм (610-641), якому допоміг відредагувати промонофізитський виклад віри – “Ектезіс” (638). Згодом цей виклад засудили папи Северин, Іоанн IV і Феодор. Під час походу імператора Іраклія (610-641) на Схід Сєргій разом із вельможею Бонозом фактично правили Імперією. У 626 під час облоги столиці персами турбувався про обложених. Облаштовував місто. Зрештою Іраклій переміг персів і в 628 переможно вступив до столиці. Сєргій проводив переговори з папою Горміздом. Пізніше він упав у єресь монофізитства. Був засуджений і засланий. Автор листів, зокрема до папи Гонорія. Його “Акафіст Матері Божій” визнається православними.

263. **Кір Александрійський** (VII ст.) – єпископ Фасіса, потім патріарх Александрії (631-642). Схилявся в монофелітство. На основі формули патріарха Сєргія приєднав до церкви Єгипет (633) і Вірменію (634).

264. **Анастасій Феополітанський** – церковний автор (*Migne PG 89*).

265. **Анастасій II** – патріарх Антіохії (602-610). Святий. Церковний автор (*Migne PG 89*).

266. **Антіох Чернець** (поч. VII ст.) – чернець Лаври св. Сави в Палестині. Написав збірку сентенцій “Пандекта Святого Письма” (*Migne PG 89*).

267. **Анастасій** – ігумен монастиря в Палестині. Церковний автор (*Migne PG 89*).

268. **Іоанн Фессалонікський** (I пол. VII ст.) – єпископ Фессалонік. Залишив низку проповідей (на вшанування єпископа Фессалонік, Димитрія) і гомілії.

269. **Петро Лаодікейський** (серед. VII ст.) – автор коментарів на Євангелія. Святий (*Migne PG 86, p. 2*).

270. **Анастасій** – пресвітер. Церковний автор (*Migne PG 89*).

271. **Іоанн III Милостивий** (пом. 620/621) – аскет. Патріарх Александрії (610/611-620/621). Роздав майно жебракам. Автор житія св. Тихона. Святий.

272. **Константин** – диякон у Константинополі. Церковний автор (*Migne PG 88*).



273. **Максим Сповідник** (бл. 580-662) – систематизатор східної патристики. Народився в Константинополі. Походив із знатного роду, близького до імператора Іраклія (610-641). Отримав гарну освіту, передусім юридичну. Імператор звернув увагу на Максима і прийняв його на державну адміністративну службу. Дослужився до високого ступеня першого імператорського секретаря. У зв'язку з підтримкою імператором Іраклієм ересі монофелітства Максим близько 613/614 залишив державну службу й усамітвився в монастирі Баббаї в Хрїсополісі, де невдовзі став ігуменом. Вивчав твори отців, особливо Діонісія Ареопагіта. Став найзавзятішим противником монофелітства. У 630 прибув на Крит, де дискутував із северіанами. Підтримав Софронія, який у 633 почав боротьбу проти Кіра Александрійського. У 633 разом із Софронієм був в Александрії, де укладалася угода з монофізитами. Близько 640 був серед біженців від арабів у Північній Африці.

У 645 в Карфагені в присутності екзарха Григорія (сина Нікетаса, двоюрідного брата Іраклія) можливо дискутував із монофелітом Пірром, з політичних поглядів усуненим із столичної кафедри патріархом-монофелітом Павлом, безпосереднім спадкоємцем Сергія. Пірр прибув із ним до Риму і в присутності папи Феодора зрікся ересі. На кількох помісних соборах (646) африканські єпископи відкинули монофелітство. У 646 Григорій повстав, але в битві з арабами при Суфетулі був розгромлений і загинув. Пірр утік до екзарха Платона в Равенну і знову впав у ересь. На Латеранському соборі в Римі (649) Максим разом із папою Мартином I засудив едикти “Ектезіс” (638) і “Тіпос” (сповідання віри) імператора *Константа II Погоната* (641-668). Монофізитські патріархи Кір, Сергій, Пірр і Павло були відлучені. Тоді папа був заарештований (653) і засланий у Крим. Максима разом із 2 учнями (Анастасієм Ченцем і Анастасієм, апокрисіарієм папи) привезли під вартою в Константинополь і ув'язнили. Після відмови прийняти “Тіпос” їх засуджено на вигнання (655). Максима відправлено у Фракію. У 656 він був переведений у монастир під Константинополем. За відмову прийняти “Тіпос” вдруге засланий у Берберію. У 662 Максима та його учнів знову привезено в Константинополь на собор. Після нової відмови вони піддані катуванню епархом. Потім їм відрізано язика і відтято кожному праву руку. Вдруге вони засуджені на довічне вигнання і вислані в Лазіку. Максим попав у фортецю Схімарія. Внаслідок катувань у тому ж році він помер. Святий.

Був богословом, філософом, містиком і аскетом. Цікавився вченнями Платона й Арістотеля. На основі неоплатонізму тлумачив “Ареопагітики”. Залишив багато складних за змістом творів – екзегетичних (алегоричних), коментарів, догматично-полемічних (проти монофелітів), морально-аскетичних (пояснення Святого Письма й богослужіння), містичних, листів (45). Виділяється твір “Таємноведення”. Йому приписують “Коротку хронологію життя Ісуса Христа”. Не звів своє вчення до єдиної системи. Антиорігеніст. Його ідеї про засудження монофелітства підтвердили собори – VI Вселенський (III Константинопольський) (680-681) за *Константина II Погоната* (668-685) та П'ято-Шостий чи I Трулльський (691-692) за Юстина II (685-695, 705-711) (*Migne PG 4, 90-91*).

274. **Фаласій** (бл. 650) – ігумен монастиря в Лівії. Написав 400 сентенцій про любов, стриманість і кермування душі, поділених на 4 частини (*Migne PG 91*).

275. **Леонтій Неапольський** (бл. 590-668) – богослов. Відомостей про нього збереглося мало. Освіту отримав, мабуть, в Александрії. Був пов'язаний з церковними діячами кола Іоанна Милостивого. Високоерудований в галузі богословських наук, риториці, літературі. Був єпископом Неаполіса на Кіпрі. Збереглися його твори “Житіє св. Іоанна Милостивого”, “Житіє св. Симеона, Христа ради юродивого”. Духовні промови й полемічні твори втрачені (*Migne PG 93*).

276. **Ісаак Сирін (Ассирійський)** (пом. бл. 680) – сирійський церковний діяч. Про його життя відомо мало. Народився в Бет-Катрайї (Сирія). У молоді роки разом із братом перебував у лаврі Матфія (Бет-Маттом) поблизу Ніневії, потім пішов у пустелю, а брат почав керувати лаврою. Згідно з рішенням патріарха Георгія (660-680) у монастирі Бет-Абе був зведений на єпископську кафедру Ніневії, яку обіймав протягом 5 місяців. Залишив її через непослух парафіян. Після цього був подвижником у горах Хузистану (Іран). Перебував у несторіанському середовищі, але діяв усамітно. Церковний письменник. Містик. Родоначальник аскетичного богослов'я. Єдиним джерелом пізнання вважав



серце. Написав 7 томів аскетичних творів для ченців, перекладених грецькою, арабською й ефіопською мовами. Близький до ідей автора "Ареопагітик". Часом його ототожнюють з іншими богословами V-VI ст. (*Migne PG 86, p. 1*).

277. **Феодор Райтський** (VII ст.) – чернець із Синаю. Ігумен. Боровся з монофізитами. Автор твору про боговтілення (*Migne PG 91*).

278. **Анонім** (VII ст.) – автор "Пасхальної хроніки" (після 630, про події від створення світу до 627/629). Можливо вона написана особою з оточення патріарха Сергія (*Migne PG 92*).

279. **Георгій Пісіда** (VII ст.) – поет. Походив із Пісидії. Диякон і посудохранитель (архівар) Софіївської церкви в Константинополі за часів патріарха Сергія. Старою метричною мовою писав світські (історичні) й релігійні (дидактичні) пісні. Його вважають автором богородичного акафісту (*Migne PG 92*).

280. **Іоанн V Константинопольський** (VII ст.) – пресвітер і протекдит (1-й захисник) церкви, потім патріарх Константинополя (669-674). Засуджений. Святий (*Migne PG 96*).

281. **Елій** – митрополит Криту (*Migne PG 97*).

282. **Харитон** – преподобний.

283. **Анастасій Синаїт** (630-700) – один із найвизначніших богословів пізнього періоду. Чернець на Синайській горі. Полеміст. Часто подорожував по Палестині, Сирії, Єгипту з метою розвінчування монофізитів. Крім 3 визнаних творів, йому приписується багато інших (деякі досі не відкрито) (*Migne PG 89*).

284. **Анонім** – автор Бекуцціанської догматики (*Migne PG 98*).

285. **Пантелеймон** – диякон у Константинополі (*Migne PG 98*).

286. **Адріан Чернець** – церковний автор (*Migne PG 98*).

287. **Пахомій Чернець** – церковний автор (*Migne PG 98*).

288. **Філофей Чернець** – церковний автор (*Migne PG 98*).

289. **Андрій Критський** (635/640-712/720) – церковний діяч і письменник. Походив із Дамаска. Народився в благочестивій сім'ї. Отримав початкову освіту. У 14 років переселився в Єрусалим. Був ченцем у лаврі св. Сави (над потоком Кедрон поблизу Мертвого моря). Отримав посаду сінкелла (секретаря) при єрусалимському пресвітері Феодорі. Разом із єрусалимським патріархом Георгієм брав участь у VI Вселенському соборі. Став дияконом при Софіївській церкві в Константинополі, де відзначився як оборонець двох воль у Христі і шанувальник ікон. Близько 700 поставлений єпископом Гортіни (Крит), потім архієпископом Криту. Помер в с. Ієріс на о. Мітілена, повертаючись із Константинополя, де він був у церковних справах. Залишив 40 довгих горілій, зокрема марійських. Писав панегірики. Найбільше вславився поетичними творами, а саме канонами (збереглося 25). Особливо знаменитий Великий покаєнний канон, складений із 250 тропарів. Разом із Іоанном Дамаскіним вважається творцем канонів (*Migne PG 97*).

290. **Герман I Кізікський** (633-730) – єпископ Кізіка, потім патріарх Константинополя (11.08.715-17.01.729). Противник монофелітства (яке востаннє засудив собор 715-716) та іконоборства. За іконошанування був усунутий з посади. Усамітнювався у своєму маєтку Платаніон. Помер майже 100-літнім старцем. Святий. Автор догматичних, моральних, літургічних творів, 9 проповідей. Йому приписується також авторство літургічних стихирів, кондаків, канонів (*Migne PG 98*).

291. **Іоанн Евбейський** (пом. бл. 750) – пресвітер на о. Евбея. Залишив проповіді (одна з них – марійська) (*Migne PG 96*).



292. **Феодор Абукара** (VIII ст.) – араб. Учень Іоанна Дамаскіна. Єпископ Карії. Полемізував із євреями, еретиками й мусульманами. Перший християнський автор, який писав арабською мовою (твори перекладені грецькою мовою) (*Migne PG 97*).

293. **Косма Старший** (I пол. VIII ст.) – виходець із Сицилії (Калабрії?). Високоосвічений. Чернець-бранець. Його викупив у сарацинів на ринку батько Іоанна Дамаскіна. Вчитель Іоанна Дамаскіна й Косми Молодшого. Писав пісні та інші твори, які не збереглися.

294. **Косма Молодший Майюмський** (пом. бл. 787) – сирота з Єрусалима. Прийомний син Сергія Мансура (Ібн-Серджуна), зведений брат Іоанна Дамаскіна, разом з яким навчався у Косми Старшого. Разом з Іоанном вступив у Лавру Сави Освяченого під Єрусалимом. Близько 743 проти своєї волі обраний єпископом Майюма поблизу Гази (Палестина). Брати й надалі підтримували творчі зв'язки. Писав численні пісні й канони, переважно на Господні свята. Уклав богородичну пісню “Чеснішу Херувим”. Писав схолії на поеми Григорія Назіанзина. Пісні вирізняються більше формою, ніж змістом (*Migne PG 98*).

295. **Іоанн Дамаскін (Іоанн Мансур із Дамаска)** (бл. 675-754) – талановитий візантійський богослов, філософ і поет, систематизатор східної патристики. Відомості про його життя скупі й непевні. Народився в Дамаску, столиці Арабського халіфату, в знатній християнсько-арабській сім'ї. Отримав енциклопедичну освіту в грецькому дусі. Вивчав твори Арістотеля. Його і Косму Молодшого навчав викуплений на волю інок, Косма Старший. На початку VIII ст. після смерті батька, Сергія Мансура (Ібн-Серджуна), Іоанн обійняв його посаду великого логофета (казначея) і став найближчим радником халіфа *Абд-Аль-Маліка* (685-705) та градоначальником Дамаска. Збирав податки з християн. Коли візантійський імператор Ісаврійської династії *Лев III Ісаврієць* (717-741), переможець арабів (718), своїми едиктами (726, 730) розпочав гоніння на іконошанувальників (726-787, 813-843), започаткувався іконоборчий рух. У 730 був скинутий 90-літній Герман, патріарх Константинополя. Папа та Іоанн Дамаскін засудили політику Лева. Тоді імператор звів на Іоанна наклеп, звинувативши його у нелояльності халіфу. За легендою, Іоанну відрубали руку, проте після молитви й сну він зцілювався.

Халіф пробачив його, але Іоанн роздав майно і разом із Космою Молодшим пішов у Єрусалим, потім до Лаври Сави Освяченого (поблизу Єрусалима). Щоправда, є дані, що Іоанн залишив посаду ще до виступу на захист ікон. Єрусалимський патріарх Іоанн V у 734 рукопоکлав Іоанна Дамаскіна пресвітером єрусалимського храму Воскресіння Христа. Але йому було заборонено писати. Після смерті патріарха (735) Іоанн повернувся до Лаври, відвідував Дамаск. Переможець арабів, імператор-садист і цинік *Константин V Копронім* (741-775), син Лева, розгорнув нові переслідування іконошанувальників, які спричинили до громадянської війни, під час якої *Артавазд* (742-743), зять Лева III і шурина Константина V (чоловік його сестри Анни), захопив владу (743) і відновив культ ікон. Коли Константин V повернув владу і, осліпивши Артавазда разом з його сином, відновив іконоборство, Іоанн Дамаскін прибув до столиці з протестом. Він був кинутий до в'язниці, але згодом повернувся в Лавру, де невдовзі помер. Похований у Дамаску учнем Іоанном. На I іконоборчому соборі (754) була проголошена анафема іконошанувальникам – покійним Іоанну Дамаскіну, Герману Константинопольському і Георгію Кіпрському, а культ ікон проголошений єрессю. Проте іконошанування відновлене за *Ірини* та її сина *Константина VI* (780-790) на VII Вселенському (II Нікейському) соборі (04.09-03.11.787, 8 засідань) за участі 350 отців, де була знята анафема з іконошанувальників, і на Помісному соборі 843. Святий. Пам'ять вшановується 17.12 (н.ст.). У XIV ст. його мощі були перевезені до Константинополя.

Серед його праць – життя святих, листи, молитви, проповіді-гомилії (13), догматичні, аскетичні, історичні, екзегетичні, полемічні (3) твори з актуальних богословських питань, із критикою іконоборців – “Проти тих, хто зневажає св. ікони” (726-730) тощо. Основна праця – трилогія “Джерело знань” (“Точний виклад православної віри”, “Про єресі в скороченні”, “Діалектика”). Написав “Утішення” померлому братові. Найбільшу славу йому принесли церковні піснеспіви – канони (64), стихирі, тропарі, доповнені акровіршами, та мелодії до них. Іоанн Дамаскін створив віршовані розміри на зразок давньогрецької хорової лірики. За свій поетичний дар прозваний “Золотоструйним”. Належність йому твору



“Житіє Варлаама і Іоасафа” викликає сумніви. Приписують йому й інші твори. Іоанн сформулював суть катафатичного й апофатичного богослов'я. Дав богословське виправдання іконошанування. У процесі полеміки з іконоборцями здійснив офілософствування християнства, що допускало можливість застосування методів раціоналістичного пізнання до об'єктів віри. Висловив думку про співзвучність християнського вчення з античною філософією і даними суспільних наук та про підпорядковане становище філософії щодо релігії. Вважав за можливе використання ідей античної філософії для спростування тез суперників християнства. Здійснив перехід від спекуляції в платонівському дусі до логічної систематизації в дусі аристотелізму. Папа Лев XIII надав йому титул учителя церкви (1830). Останній представник східної патристики. Водночас із ним пов'язаний початковий етап схоластики. У схоластиці прагнув здійснити синтез розуму й віри, епліністичної філософії (насамперед пізнього неоплатонізму та аристотелізму) й християнського віровчення (*Migne PG 94-96*).

3.2. Західні Отці

3.2.1. Період апостольського учнівства (I – поч. II ст.)

1. **Анаклет (Клет)** – 3-й, після апостола Петра і Ліна (67-76), єпископ римський (76-88). Мученик. Святий. Пам'ять вшановується 26.04. Автор листів і декретів (*Migne PG 2*).

2. **Климент I Римський** (30-25.11.101) – ранньохристиянський письменник і церковний діяч. Народився в Римі, в патриціанській сім'ї. Молодший син патриція і сенатора Фавста, мабуть, вільновідпущеного консула *Флавія Климента* – свояка імператора Доміціана (81-96), страченого останнім у 95/96, і Матфідії, яка була родичкою імператорів Октавіана Августа і Тіберія (14-37). Коли Клименту виповнилося 5 років, його мати з двома бlyзнями, Фавстіном і Фавстініаном, вирушила морем до Афін. Корабель розбився, а її викинуло на берег. Дітей захопили пірати, які продали їх у Кесарію Палестинську жінці Іусті. Виховані нею як рідні, вони навчалися в язичницькій школі, потім охрестилися й пішли за апостолом Павлом. Тим часом Фавст шукав сім'ю в Афінах та в інших містах.

Досягши юнацького віку, Климент вирушив на пошуки рідних. В Іудеї він познайомився з апостолом від 70 Варнавою. В Кесарії Палестинській охрестився і приєднався до Петра, але братів не знайшов. Після проповіді на малоазійських островах розшукав рідних і впізнав братів. Став сподвижником апостола Павла, про що той писав у своєму Посланні до Філіппійців (Філіп. 4, 3). Служив у коринфській церкві. 4-й єпископ римський (88-97). Поширював нову релігію серед знаті, завдяки чому увірували навіть родичі імператора *Нерви* (96-98).

Під час гонінь на християн у часи імператора Траяна проти нього виступили язичники. Префект Риму Мамертін заарештував Климента, він був засланий на каменярні в Крим (район Інкермана). Там перебувало в засланні 2 тис. християн, багатьох з яких охрестив Климент, котрий не змирився і на роботі в каменярні. Посланник імператора Авфідіан влаштував допит християнам. Після 3-річного заслання Климент був вивезений на човні в море і з якорем на шиї утоплений поблизу Херсонеса. Похований учнями в місті. Його мощі слов'янські просвітителі Кирило і Мефодій привезли в Рим (863). Частину мощей київський князь Володимир (978-1015) перевіз до Києва (988). Святий. Пам'ять вшановується 23.11, православними – 08.12, 17.01, 05.05, 23.09 (н.ст.).

До нас дійшло два послання Климента до коринфян (96-98). Йому приписують також промови (10), спогади (в 10 кн.) та інші, близькі до іудейсько-християнського середовища твори. Серед них – і неавтантичні, зокрема, “Климентини”, написані між 171/217 і згадувані Орігеном у 230 (*Migne PG 1-2*).

3. **Єрма (Герма)** (Герма – від грец. Ἑρμής, лат. Mercurius) (пом. бл. 140) – християнський письменник і церковний діяч. Жив у Римі. Спочатку, за церковною традицією, займався торгівлею і разом із рідною піддався порочному життю. Розорився, після 4-разового видіння ангела-“пастиря” прийняв християнство. Учень апостолів чи апостол від 70. Вважається, що саме йому передавав вітання апостол



Павло (Рим. 16, 14). За іншою версією, був сучасником Климента і братом 10-го єпископа Рима Пія I. За часів Антонінів (98-192) прийняв мученицьку смерть від язичників у Римі. Авторитетний переважно на Сході. Святий. У православ'ї пам'ять вшановується 17.01, 21.03, 21.04, 13.06, 18.11 (н.ст.). Йому приписується алегоричний твір "Пастир Герми" (140-ві роки) з автобіографічними даними й описом 5 видінь, 12 моральних повчань, 10 притч (*Migne PG 2*).

3.2.2. Період ранньої патристики (поч. II ст. – 325)

4. **Еваріст** (I-II ст.) – 5-й єпископ римський (97-105). Мученик. Святий. Пам'ять вшановується 26.10. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
5. **Александр I** (I-II ст.) – 6-й єпископ римський (105-115). Помер своєю смертю. Святий. На його честь здійснюється богослужіння. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
6. **Ксіст** (Xystus, Сікст) I (I-II ст.) – 7-й єпископ римський (115-125). Святий. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
7. **Телесфор** (I-II ст.) – 8-й єпископ римський (125-136). Прийняв мученицьку смерть. Святий. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
8. **Гігін (Єгін)** (II ст.) – 9-й єпископ римський (136-140). Святий. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
9. **Пій I** (II ст.) – 10-й єпископ римський (140-155). Святий. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
10. **Анікет I** (II ст.) – 11-й єпископ римський (155-166). Святий. Пам'ять вшановується 17.03. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
11. **Сотер** (II ст.) – 12-й єпископ римський (166-175). Помер своєю смертю. Святий. Пам'ять вшановується 22.04. Церковний письменник (*Migne PG 5*).
12. **Представники церков В'єнни й Лугдунума** (II ст.) – автори листа про смерть св. єпископа Потіна (бл. 150-177) й інших християн у Галлії (*Migne PG 5*).
13. **Мученики Лугдунума** (II ст.) – святі. Автори листа до єпископа римського Елевтерія (*Migne PG 5*).
14. **Анонім** (II ст.) – автор хроніки (*Migne PL 3*).
15. **Целерін** (II ст.) – виходець із Африки. Святий. Писав листи (*Migne PL 3*).
16. **Лукіан** (II ст.) – виходець із Африки. Святий. Писав листи (*Migne PL 3*).
17. **Калдоній** (II ст.) – виходець із Африки. Святий. Писав листи (*Migne PL 3*).
18. **Мойсей** (II ст.) – виходець із Африки. Святий. Писав листи (*Migne PL 3*).
19. **Максим** (II ст.) – виходець із Африки. Святий. Писав листи (*Migne PL 3*).
20. **Нікострат** (II ст.) – виходець із Африки. Святий. Писав листи (*Migne PL 3*).
21. **Руфін** (II ст.) – виходець із Африки. Святий. Писав листи (*Migne PL 3*).
22. **Максим** (II ст.) – святий. Автор листа до Кіпріана (*Migne PL 3*).
23. **Урбан** (II ст.) – святий. Автор листа до Кіпріана (*Migne PL 3*).
24. **Сідоній (Sidonius)** (II ст.) – святий. Автор листа до Кіпріана (*Migne PL 3*).
25. **Макарій** (II ст.) – святий. Автор листа до Кіпріана (*Migne PL 3*).



26. **Елевтері́й** (II ст.) – 13-й єпископ римський (175-189). Святий. Церковний письменник (*Migne PG 5*).

27. **Віктор I** (II ст.) – 14-й єпископ римський (189-199). За походженням африканець. Переписувався з Кіпріаном. У 190-191 велася велика дискусія щодо дати Пасхи. Мученик. Святий. Пам'ять вшановується 28.07. Писав енцикліки (*Migne PG 5; PL 3*).

28. **“Архієреї Африки”** (II ст.) – автори твору про пасхалії (*Migne PG 5*).

29. **Ірине́й Лугдунський** (бл. 126-202) – ранньохристиянський письменник, богослов і єресеолог. Грек за походженням і духом, римлянин за місцем діяльності й способом мислення. Народився і виховувався в Смірні (Мала Азія). Отримав класичну освіту, вивчав філософію, твори Гомера й Платона. Рано прийняв християнство. Учень Папія Герірапольського і Полікарпа Смірнського. У Смірні зустрічався з імператорським сановником Флоріаном, який відвідував Полікарпа Смірнського. За вказівкою останнього у зрілому віці (серед. II ст.) поїхав через Рим до Галлії, де єпископ Потін рукопоکлав його пресвітером Лугдунума (нині Ліон). Після гонінь на християн (177-178) за часів Марка Аврелія Ірине́й за дорученням галльських церков їздив до Риму на переговори з єпископом Елевтерієм щодо ставлення до монтаністів. Після повернення в Галлію обраний єпископом Лугдунума (177-202) як спадкоємець 90-річного Потіна, який щойно помер під доглядом диякона. Займався місіонерською діяльністю в Північній Галлії. Близько 191 в дискусії з єпископом римським Віктором захищав східну традицію святкування Пасхи. Прийняв мученицьку смерть у період гонінь Септімія Севера. Святий. Пам'ять вшановується 28.06, у православ'ї – 05.09 (н.ст.).

Повністю дійшли його антигностичний твір “Проти єресей” (у латинському перекладі з грецької мови) (177-188), полемічний твір “Представлення апостольської проповіді”, переклади й листи. Від багатьох втрачених творів Ірине́й збереглися фрагменти або назви. Він перший згадує всі 4 Євангелія (*Migne PG 7*).

30. **Марк Мінуцій Фелікс** (бл. 180-220) – апологет. Народився в Африці, Отримав хорошу освіту, був відомим ритором і адвокатом. Після хрещення жив подвижницьким життям. Навернув у християнство свого земляка Цецілія, який став священником і згодом охрестив майбутнього карфагенського єпископа Кіпріана. Жив у Римі. Римський громадянин.

Написав один із кращих апологетичних творів “Діалог із Октавієм” (175-197), в основу якого покладе-на бесіда автора з близьким до нього християнином Октавієм Януарієм і скептиком (до навернення) Цецілієм. Релігійні явища аналізував із філософських позицій. Стверджував, що християнство не суперечить розуму і є логічним продовженням античної філософії, представники якої (Геракліт, Платон, Демокріт, Епікур та ін.) були попередниками релігії одкровення. Працював на Заході, але за розроблюваною проблематикою тяжів до Сходу (*Migne PL 3*).

31. **Квінт Септі́мій (Septimius) Флоренс Тертулліан** (бл. 160 – після 222/240?) – богослов і письменник, батько “латинського християнства”. Народився в Карфагені в заможній сім'ї римського центуріона, що служив у проконсула Африки. Рано втратив батька. Отримав хорошу юридичну і риторичну освіту. Вільно володів грецькою мовою. У Римі був судовим оратором і адвокатом. Близько 195 оженився. Прийняв християнство. Пішов зі служби й повернувся в Карфаген, де був рукопокладений пресвітером. Виступив у творах на захист християнства від нападок язичників, іудеїв, гностиків (валентініанців, Маркіона, Гермогена, Праксея) та інших єретиків. У 204 їздив до Риму, де представив сенату свою “Апологію”. Близько 207 зблизився з фрїгійською гностичною течією монтаністів, захистові якої присвятив ряд праць. За словами Ієроніма, став відступником у середині життя. Після схвалення церквою другого подружжя і засудження монтаністів, які відкидали це подружжя, увійшов у конфлікт і порвав із церквою (213). Згодом відійшов від монтанізму і створив течію “тертулліаністів”. Після 222 відомостей про нього немає. Одним із перших серед християнських авторів почав писати латинською мовою.

Зберігся 31 його твір (у тому числі 5 апологетичних, полемічні, догматичні, практичні та ін.), 13 праць втрачено. Приписувалися йому й інші твори. Близький до позиції Ірине́й. Переписувався з проконсулом



Скапулою. Захищав догматичні принципи християнства, розвивав ідею Бога. Добре знайомий з античною філософією, він, проте, як крайній радикал і войовничий фідейст, ще рішучіше, ніж Татіан і Феофіл, заперечував дохристиянську духовність, пропагував зверхність віри над розумом. Щоправда, Тертулліан виступав не стільки проти античної мудрості взагалі, скільки проти практики її використання ворогами християнства. Тому сам він схилився до кінізму, стоїцизму і сенсуалізму. Для його творчості характерні песимізм і есхатологія, космополітизм і моралізаторство. Був людиною сильної вдачі, строгим і похмурим. Надзвичайно талановитий і працьовитий. Пристрасний, енергійний і запальний апологет, він водночас апелював до холодної правової аргументації. Його літературний талант, витончена мова, лаконізм та іронія поєднувалися з суворим аскетизмом і нігілізмом. Дотримувався методу дослівної екзегези, виявляв схильність до парадоксу. Приписувана йому формула “Вірую, бо абсурдно” була лише його принципом. Творчість Тертулліана у ранній період високо цінували Ієронім і Августин Аврелій (*Migne PL 1-2*).



Тертулліан

32. **Анонім** (II-III ст.) – автор “Актів святих Перпетуї і Феліцитати” (203) (*Migne PL 3*).

33. **Зефірін** (II-III ст.) – 15-й єпископ римський (199-217). За його часів Феодот Міняла і Асклепідот поширювали в Римі модалізм, відбувся виступ Савеллія, розкол Наталія. Святий. Пам’ять вшановується 20.12. Церковний письменник (*Migne PG 10*).

34. **Каллікст I** (III ст.) – 16-й єпископ римський (217-222). Колишній невольник, потім – секретар римського єпископа. Сперечався з Іпполітом, обраним єпископом, засудив Савеллія. За його часів у Римі відбувся виступ гностика Артемона. Засланий на Сардинію, де й помер. Святий. Пам’ять вшановується 14.10. Церковний письменник (*Migne PG 10*).

35. **Іпполіт Римський** (170/175-236) – ранньохристиянський богослов. Місце його народження невідоме. Вивчав Іринееву літературу. Пережив гоніння Септімія Севера. Близько 212 вже був священиком і шанованим ученим. Виголосив проповідь у Римі перед Орігеном, який навідався сюди. Побачивши, що єпископ Зефірін недостатньо рішуче бореться проти монархіан, вчення яких сюди заніс Ноет Смірнський, Іпполіт вимагав виключення монархіан із церкви. Але єпископа стримував його секретар Каллікст, який помітив відхід Іпполіта від ортодоксальної віри. Після обрання єпископом Каллікста Іпполіт звинуватив його в ересі і відокремився від церкви, заснувавши власну громаду. Цим спричинив першу римську схизму. Дав висвятити себе єпископом римським (217-235). Згодом прагнув позбавити Каллікста звання мученика. Не примирився з єпископом навіть після відлучення Савеллія. У ересях вбачав тільки продовження язичницьких помилок. Не примирився й з наступними єпископами. Коли в 235 почалися переслідування Максиміана, спрямовані проти церковної ієрархії, Іпполіт був ув’язнений разом із єпископом Понціаном і засланий на Сардинію. Поєднався з церквою і невдовзі помер разом із Понціаном на Сардинії. Наступного року їх тіла поховано в Римі і цей день присвячено обом як законним мученикам. Згодом його посмертний напис склав римський єпископ Дамас. Зі смертю Іпполіта закінчився розкол у церкві. Пізніше визнаний 1-м “антипапою”. Збереглася його статуя. Святий. Пам’ять вшановується 13.08.

Був 1-м церковним ученим-енциклопедистом (“римський Оріген”). За плідністю до нього прирівнюється тільки Оріген на Сході. Згадуються 35 його значних творів. Як мислитель, неглибокий. Поряд із творами з догматики, екзегетики, апологетики, полеміки, хронографії (яку довів до 234), права і літургії (200-235) написав працю “Філософумена” (225). Одним із останніх на Заході писав грецькою мовою. Переписувався з Юлією Мамеєю. Більшість його творів втрачені (*Migne PG 10, 16*).

36. **Урбан I** (III ст.) – 17-й єпископ римський (222-230). Святий. Пам’ять вшановується 19.05. Церковний письменник (*Migne PG 10*).



37. **Секст Юлій Африкан** (бл. 170 – після 240) – орігеніст. Світська людина, хоча й сповідував християнство. Родом із Єрусалима чи Лівії. Після воєнних походів на службі в римській армії, зокрема, проти імператора *Песценнія Нігера* (193-194), в Осроєну, Адіабену та численних подорожей він слухав проповіді Орігенового учня Гераклія в Александрії (240). Наприкінці життя осів в Еммаус-Нікополісі (Палестина), де за часів імператора Гордіана III (238-244) обіймав високу посаду. Тут він і помер. Орігеніст. Писав грецькою мовою. Збереглися два його твори (“Хронографія” і “Візерунки”) у фрагментах, лист до Орігена (з відповіддю) і уривок із листа до Арістіда (*Migne PG 10*).

38. **Антерос (Анфір)** (III ст.) – 19-й єпископ римський (235-236). Святий. Церковний письменник (*Migne PG 10*).

39. **Понціан** (III ст.) – 18-й єпископ римський (230-235). Засланий на Сардинію, де й помер (235). Святий. Пам’ять вшановується 13.08. Церковний письменник (*Migne PG 10*).

40. **Фабіан (Фавій)** (III ст.) – 20-й єпископ римський (236-250). Прийшов до Риму з села. Був обраний єпископом, коли на його голову сів голуб. Дискутував із Новаціаном з приводу прийняття в церкву тих, хто “відпав”. Замучений у в’язниці під час Децієвих гонінь. Святий. Пам’ять вшановується 20.01. Церковний письменник (*Migne PG 10*).

41. **Коммодіан Газький** (III ст.) – один із перших християнських поетів. Виходець із простої сім’ї. Родом із Гази чи Африки. Був світською людиною чи церковним скарбником. Жив за часів Кіпріана й Лактанція. Збереглася збірка з 80 його акростихічних поем і виклад християнської віри в 1 060 віршах. Мова Коммодіана недбала (*Migne PL 5*).

42. **Аполлоній** (III ст.) – церковний діяч, який жив у Римі за часів імператора Коммода (180-192). Мученик. Свій твір на захист віри (апологію) мав читати перед сенатом.

43. **Гай** (II – I пол. III ст.) – пресвітер римський. Діяв за часів єпископа Зефіріна. Автор творів “Пошуки” і “Діалог проти Прокла”. Полемізував із єретиками – монтаністами і квартадецімантами (*Migne PG 10*).

44. **Фасцій Цецілій Кіпріан Карфагенський** (бл. 201 – 14.09.258) – апологет. Народився в Проконсульській Африці, можливо, в Карфагені, в заможній язичницькій родині. Отримав хорошу освіту, особливо риторичну. Користувався авторитетом як учитель риторики й судовий адвокат. У молоді роки намагався спокусити діву Юстину, але вона присвятила себе Богові. Кіпріан увірував і близько 245 був охрещений священиком Цецілієм. Продав своє майно, а отримані гроші роздав бідним. Читав твори Октавія й Тертулліана. У 248 став священиком, потім єпископом Карфагена (249-258).

Під час Децієвих гонінь у 250 втік із Карфагену і до Пасхи 251 переховувався в околицях міста, але керував єпархією. Вимогливе ставлення до тих, хто відійшов від церкви під час гонінь, викликало опозицію диякона Феліціссіма і священика Новата, який удався зі скаргою до Рима. Повернувшись у Карфаген, Кіпріан провів свої ідеї на соборі. Навіть Новаціан схвалив їх у листах із Риму. Кіпріан був урівноваженим і поміркованим на відміну від Тертулліана.

У 252-254 він організував боротьбу з чумою, яка поширилася в Африці. У 255-256 скликав у Карфагені три собори з приводу доцільності перехрещення єретиків. Їх рішення підтримав єпископ Кесарії Каппадокійської Фірміліан, але вони спонукали до розриву з римським єпископом Стефаном. За Сікста II нормалізував стосунки з Римом. Консолідував африканську церкву. У 257 Кіпріан був засланий до Курубіс, потім відправлений до Карфагену (258) і засуджений на смерть. В околицях Карфагену йому відтято голову. Святий. Пам’ять відзначається 16.09. Збереглося 13 його трактатів і 81 лист (зокрема до римського єпископа Корнелія, язичника Деметріана). Приписуються йому й інші твори. Не був глибоким мислителем (*Migne PL 3,4*).

45. **Деметріан** (III ст.) – адресат Кіпріана.

46. **Корнелій** (III ст.) – 21-й єпископ римський (251-253). Рукопокладений собором єпископів. Боровся з Новаціаном. Засланий у Чівітавеккію і вбитий. Святий. Пам’ять вшановується 16.09. Писав листи до Кіпріана, в яких дискутував з приводу покаяння “lapsi” (тих, хто відпав) (*Migne PL 3*).



47. **Луцій I** (III ст.) – 22-й єпископ римський (253-05.03.254). Заарештований і засланий. Мученик. Святий. Пам'ять вшановується 4.03. Церковний письменник (*Migne PL 3*).
48. **Стефан I** (III ст.) – 23-й єпископ римський (254-257). Загинув під час Валеріанових гонінь. Святий. Писав листи до Кіпріана, в яких дискутував з приводу необхідності повторного хрещення єретиків і тяжких грішників (*Migne PL 3*).
49. **Анонім** (III ст.) – автор твору про перехрещених, спрямованого проти Новаціана (*Migne PL 3*).
50. **Понтій** (III ст.) – диякон у Карфагені. Святий. Біограф Кіпріана (*Migne PL 3*).
51. **Сікст (Ксіст) II** (III ст.) – 24-й єпископ римський (257-258). Під час Валеріанових гонінь убитий з 6 дияконами в катакомбах. Святий. Пам'ять відзначається 03.04.
52. **Вікторин Петавійський** (пом. на поч. IV ст.) – грек за походженням. Земляк Ієроніма. Єпископ Петавіума на Драві (Паннонія). Загинув мученицькою смертю в часи Діоклетіанових гонінь. Святий. Пам'ять вшановується 23.03, 05.09. Твори писав латинською мовою, хоча знав її гірше за грецьку. Перший латинський екзегет. Залишив полемічні твори (*Migne PL 5*).
53. **Діонісій** (III ст.) – 25-й єпископ римський (259-268). Святий. Пам'ять вшановується 26.12. Листувався з Діонісієм Александрійським з питань боротьби проти єресей (*Migne PL 5*).
54. **Магн** (III ст.) – пресвітер. Святий. Церковний письменник (*Migne PL 5*).
55. **Фелікс I** (III ст.) – 26-й єпископ римський (269-274). Святий. Церковний письменник (*Migne PL 5*).
56. **Євтіхій (Євтіхіан)** – 27-й єпископ римський (275-283). Святий. Церковний письменник (*Migne PL 5*).
57. **Ретікій Августодунський** (пом. 334) – єпископ Августодунума в Галлії (до 313-334). Учасник 2 соборів проти донатистів – у Римі (313) й Арелаті (314). Від двох його полемічних праць, спрямованих проти Новаціана і Юліана Екланумського, залишилися фрагменти (*Migne PL 44, 178*).
58. **Гай** (III ст.) – 28-й єпископ римський (283-296). Святий. На його честь здійснюється богослужіння. Церковний письменник (*Migne PL 5*).
59. **Марцеллін** (III ст.) – 29-й єпископ римський (296-304). Першим з римських єпископів почав називатися "папою". Під час гонінь на християн (303-311) приніс жертву Юпітеру, за що звинувачувався у віровідступництві. Святий. Загинув. Мученик. Пам'ять вшановується 9.01. Церковний письменник (*Migne PL 6*).
60. **Марцелл I** (III ст.) – 30-й єпископ римський (308-309). Висланий Максенцієм з Риму. Загинув. Мученик. Святий. На його честь здійснюється богослужіння. Пам'ять вшановується 16.01. Перші 30 єпископів римських – святі, і всі (окрім одного) – мученики. Церковний письменник (*Migne PL 6*).
61. **Цельс** (III-IV ст.) – церковний письменник (*Migne PL 6*).
62. **Євсевій** (III-IV ст.) – 31-й єпископ римський (309-310). Висланий Максенцієм із Риму. Загинув. Мученик. Святий. Церковний письменник (*Migne PL 6*).
63. **Мільтіад (Мельхіад)** (III-IV ст.) – 32-й єпископ римський (311-314). Після едикту Галерія про віротерпимість (30.04.311) Мільтіаду повернуто майно, конфісковане в римських християн. У 313 прийнятий Медіоланський едикт. Святий. Церковний письменник (*Migne PL 6*).
64. **Арнобій Старший Африканець** (бл. 260-327) – останній апологет гнаного християнства. Народився в Африці. За часів Діоклетіана був учителем риторики в місті Сікка (Нумідія), де його учнем був Лактанцій. Спочатку був переконаним язичником, насміхався над християнами. На 50-му році життя несподівано для всіх вирішив навернутися в християнство. Місцевий єпископ, до якого він звернувся з проханням



прийняти його в катехумени, поставився до цього прохання з недовір'ям і зажадав попереднього доказу щирості його намірів. Арнобій написав апологію "Сім книг міркувань проти язичників", після чого був охрещений. Про його подальше життя немає відомостей. Лише хроніка Ієроніма подає рік його смерті. Платонік. Його твір зберігся в доброму стані (*Migne PL 5*).

65. Луцій Целій Фірман Лактанцій (бл. 250 – після 326) – апологет. Народився в Нумідії чи Італії. Отримав хорошу граматичну освіту. Потім навчався в риторичній школі Арнобія, після закінчення якої був учителем риторики. Став відомим. Діоклетіан викликав його в столицю Нікомедію викладати риторику й латинську мову. Охрестився близько 300. Діоклетіанові переслідування не зачепили його. Під час гонінь імператора Галерія (305-311) школу закрили, Лактанцій втратив кафедру (306) і мусив рятуватися втечею. Повернувся після прийняття едикту Галерія про віротерпимість (311). В окремі часи перебував у великій матеріальній скруті. Після Медіоланського едикту (313) набув особливої популярності. Імператор Константин I викликав його в Тревери на посаду вчителя свого старшого сина цезаря Кріспа (317-326) і вихователя 3 дітей від 2-ї жінки Фаусти (312). Помер невдовзі після страти Константином Кріспа, якого було несправедливо звинувачено в змові. Лактанція називали "християнським Ціцероном". Знав філософію, хоча й не відзначався особливою глибиною мислення. Схилявся до деїзму.

Багато його творів, у тому числі поетичних, загинули. Збереглося 6 праць (зокрема "Сім книг божественних настанов", "Про смерть переслідувачів"), три з яких він присвятив своїм друзям (учневі Деметріану, приятелю Пентадію, єретику Донату). Мова його творів досконала (*Migne PL 6-7*).

3.2.3. Період класичної патристики (325-451)

66. Сильвестр I (IV ст.) – 33-й єпископ римський (314-335). Впливовий. Був у союзі з Константином I. На I Вселенському соборі (325) отримав титул папи і патріарха. Винагороджувався Константином. Схвалив засудження Арія. На I Вселенський собор відправив 2 пресвітерів. Святий. Пам'ять вшановується 31.12. Церковний письменник (*Migne PL 8*).

67. Марк (IV ст.) – 34-й папа римський (336). Святий. Церковний письменник (*Migne PL 8*).

– **Халкідій Газький** (I пол. IV ст.) – неоплатонік (див. *Каталог 2.9.1*).

68. Радники Константина I – автори листів (*Migne PL 13*).

69. Юлій I (IV ст.) – 35-й папа римський (337-352). Після Антіохійського собору єпископи – втікачі зі Сходу (Маркелл Анкірський, Афанасій) – втягли його в аріанські суперечки. Папа скликав собор у Сердіці (343) на підтримку рішень Нікейського собору. Святий. Пам'ять вшановується 12.04. Автор трактатів і 2 листів (*Migne PL 8*).

70. Ліберій (IV ст.) – 36-й папа римський (352-366). Скликав собор у Медіолані (355). За підтримку Афанасія Констанцій II заслав його у Фракію (355-358). Перебував у вигнанні в Береї. У 357 після двох років тиску підписав із застереженнями першу Сримську формулу 341. Святий. Збереглися 3 його твори і 14 листів (*Migne PL 8*).

71. Осій Кордубський (пом. 359) – єпископ Кордуби (до 359). За часів гонінь Діоклетіана – сповідник. У 313 отримав від Константина I грошову пожертву для Карфагенської церкви. На суді над донатистами – головний радник Константина I. У 324 Константин I посилав його в Александрію. Був на соборі в Антіохії (324-325). У 325 – представник західного єпископату на Нікейському соборі. Боровся з єретиками. Зберігся його лист до імператора Констанція II, в якому він відмовився засуджувати Афанасія. Під тиском імператора підписав другу Сримську формулу. Перед смертю відкликав підпис (*Migne PL 8*).

72. Фортунанціан Аквілейський (IV ст.) – єпископ Аквілеї (343-358?). У 358 намовив папу Ліберія до підписання першої сримської формули. Церковний письменник (*Migne PL 30*).



73. **Анонім** (IV ст.) – автор “Подорожі з Бурдігали в Єрусалим” (IV ст.) (*Migne PL 8*).

74. **Фелікс II** (пом. 365) – клірик, який обіймав папський престол (355-358). Згодом визнаний 3-м антипапою. Церковний письменник (*Migne PL 13*).

75. **Євсевій Верцелльський** (пом. 370) – єпископ Верцелл (нині Верчеллі) (до 362-370/371). Боровся з аріанами. Тривалий час був на засланні в різних східних провінціях. Святий. Пам'ять вшановується 02.08. Збереглися три його листи. Зроблений ним переклад латинською мовою коментаря до псалмів Євсевія Кесарійського пропав (*Migne PL 12*).

76. **Юлій Фірмік Матерн** (IV ст.) – апологет. Походив із Сицилії. Будучи спочатку язичником, обіймав посаду адвоката, займався літературною працею. У 336 написав астрологічний твір у 8 кн., присвячений проконсулу *Маворцію Лолліану* (консулу 355). Між 335-337 написав підручник з астрології. Як християнин-євгемерист рішуче виступив проти містерій (346-350). В апології (між 343/350) закликав імператорів Констанція II і Константа (337-350) силою викоринити язичництво як диявольське наслідування. Йому приписували анонімний твір у 3 кн. (дидактичний діалог між християнином Закхеєм і язичницьким філософом Аполлонієм) (*Migne PL 12*).

77. **Іларій Піктавійський (Петрокорійський, Потіерський)** (бл. 315-367) – мандрівний отець церкви. Народився в Піктавіумі (нині Пуатьє) в Аквітанії у язичницькій родині. Навчаючись вдома і в школі, здобув граматичну й філософську освіту. Прийшов у християнство через вивчення Біблії. Прийняв хрещення разом із жінкою і дочкою Аброю. У 353-367 був єпископом Піктавіума. Коли в 355 Констанцій II скликав собор у Медіолані для засудження Афанасія, Сатурнін, митрополит Арелати, запропонував перевести собор до Галлії. Іларій не підписав його рішень і вплинув на інших єпископів. Сатурнін звинуватив його в неповазі до імператора, і Констанцій II заслав Іларія в Малу Азію (весна 356). Перебував в основному у Фрігії, де він написав ряд трактатів. Вивчав грецьку мову. У 359 був на соборі в Селевкії. У 360 відвідав Константинополь, але імператор під тиском аріан не дозволив йому дискутувати з Сатурніном і відіслав Іларія на Захід. Повернувся в Галлію після смерті Констанція II. Протистояв ересям у Галлії й Італії. Засновник чернецтва на Заході. У 361 собор галльських єпископів у Парізіях позбавив посади Сатурніна. Майже всі єпископи підписали нікейські рішення. Восени 362 Іларій разом із Євсевієм Верцелльським боровся проти аріанства в Північній Італії. У 364 зібрав у Медіолані собор з метою засудження єпископа Авксентія, але імператор Валентиніан I заборонив Іларію перебувати в Італії. Він повернувся в Піктавіум, де й помер. Святий. Пам'ять вшановується 13.01. Учитель церкви (1851).

Поверхово знайомий із язичницькою літературою. Опирався на стоїцизм. Визнавав гармонію віри й розуму. Далекий від умоглядних тонкощів східної теології, але разом із Марієм Вікторином переніс проблематику й методи східної патристики на Захід. Автор ексегетичних, догматико- й історико-полемічних творів, гімнів. Переписувався з єпископами Галлії, Германії, Британії, Сходу (*Migne PL 9-10*).

78. **Люцифер Караліський** (IV ст.) – єпископ Караліса (нині – Кальярі) на Сардинії. (до 359-370/371). На соборі в Медіолані (355) відмовився підписати осудження Афанасія, за що був засланий Констанцієм II на Схід. Не скористався амністією Юліана (361) і залишився в засланні. В Антіохії висвятив на єпископа Павліна. Перейшов усі розумні межі в боротьбі з аріанами. Коли собор в Александрії (362) стримано поставився до поміркованого крила аріан-омойусіан, він відійшов від православних і залишився в схизмі навіть після повернення на Захід. Зі своїми прибічниками в Сардинії й Іспанії відлучив від церкви навіть тих аріан, які потрапили в ересь по необізнаності і потім розкаялися. Всі твори (написані в 355-361) є досить їдкими, монотонними, характеризуються вульгарною латинською мовою (*Migne PL 14*).

79. **Оптат Мілевітанський** (до 336-386) – єпископ Мілевіса в Нумідії (366-386). Боровся з донатистами. Святий. Написав твір у 7 кн. (*Migne PL 11*).

80. **Філастрій (Філостратій) Брікційський** (IV ст.) – єпископ Брікції (нині Брешія) в Італії (до 383-397). Єресіолог. Відносив до ересей і філософські школи. Святий (*Migne PL 12*).



81. **Зенон Веронський** (IV ст.) – єпископ Верони (362-380). Маловідомий. Можливо, був уродженцем Африки. Боровся з аріанами. Займався філантропічною діяльністю. Святий. Пам'ять вшановується 12.04. Збереглися 93 його проповіді (*Migne PL 11*).
82. **Дамасій I** (бл. 305-384) – 37-й папа римський (366-384). Один з найвизначніших римських єпископів старовини. Урсін, який обіймав папський престол у 366-367, пізніше був визнаний 4-м антипапою. За дорученням Дамасія Ієронім, його секретар і радник, провів ревізію латинського перекладу Біблії. Каліграфом Дамасія був Фурій Діонісій Філокалос. Боровся з аріанством. Підтримав Павліна Антіохійського. За його спонукання Феодосій I скликав II Вселенський собор у Константинополі (381). Святий. Пам'ять вшановується 11.12. Поет. Автор листів (12), поем (2), епіграм (бл. 60) і співавтор Геласієвого декрету (*Migne PL 13*).
83. **Іларій** (пом. до 389) – римський диякон. Прибічник Люцифера. Вимагав нового хрещення тих, що були охрещені аріанами. Церковний автор (*Migne PL 18*).
84. **Патіан Барціонський** (пом. 391) – єпископ Барціони (нині – Барселона) в Іспанії (до 386-391). Полеміст. Дискутував із новаціанським письменником Семпроніаном, який надіслав йому 4 листи. Святий. Збереглися деякі твори Патіана (останній – від 386) (*Migne PL 13*).
85. **Григорій Елвірський** (пом. після 392) – єпископ Елвіри (біля Гренади). Прибічник Люцифера. Про його життя нічого не відомо. Літературна спадщина (гомолії) Григорія збереглася під чужими іменами (*Migne PL 20*).
86. **Валерій** (IV ст.) – єпископ Гіппо-Регія (до 381-396). У 395 його єпископом-помічником із правом наслідування став Августин.
87. **Фаустин** (IV ст.) – римський пресвітер. Близько 370 присвятив імператриці Флакціллі свій трактат. Написав сповідання віри, в якому захищався від звинувачень у савелліанстві. Разом із іншим римським пресвітером Марцелліном був автором звернення до імператорів Валентініана II, Феодосія I й Аркадія (*Migne PL 13*).
88. **Вігіль Трідентський** – єпископ Трідентума. Мученик. Святий. Церковний автор (*Migne PL 13*).
89. **Анонім** – автор книги про аріан (*Migne PL 13*).
90. **Анонім** – автор книги про християн (*Migne PL 13*).
91. **Бревіарій віри християн** (*Migne PL 13*).
92. **Квінт Публій Сільвій Октодурський** – єпископ Октодура. Церковний автор (*Migne PL 13*).
93. **Люцифер Камарітанський** – єпископ Камарітани. Церковний автор (*Migne PL 13*).
94. **Квінт I Іларій** – церковний автор (*Migne PL 13*).
95. **Філокалій Октодурський** – єпископ Октодура. Церковний автор (*Migne PL 13*).
96. **Сімпліціан Медіоланський** (IV ст.) – друг, учитель і безпосередній спадкоємець Амвросія на єпископському престолі в Медіолані (397-401/402). Написав багато листів, особливо до Августина (усі пропали, зберігся лист Августина до Сімпліціана).
97. **Марцеллін** – римський пресвітер. Разом з іншим пресвітером Фаустином написав звернення до імператорів Валентініана II (375-392), Феодосія I й Аркадія (*Migne PL 13*).
98. **Анонім** – автор книги про ченців (*Migne PL 18*).
99. **Тіхоній Африканський** (IV ст.) – послідовник, потім суперник донатистів. Не пристав до церкви, коли його виключили донатисти. Прибічник алегоричного тлумачення Біблії. Його цінував Августин (*Migne PL 18*).



100. **Новат** – церковний автор (*Migne PL 18*).
- **Квінт Аврелій Сіммах** – неоплатонік (*див. Каталог 2.9.8*).
101. **Максим Граматик** – церковний автор (*Migne PL 18*).
102. **Матерн** – консул. Автор творів (*Migne PL 18*).
103. **Фівадій Агіннський** (пом. після 392) – єпископ Агінни (нині Ажен). Святий. Піддав гострій критиці другу сримську формулу 357 (*Migne PL 20*).
104. **Кіпріан Гальський** (серед. V ст.) – поет. Оспівав усю старозавітну історію (*Migne PL 12*).
105. **Нікетас Трікаський** (II пол. IV ст.) – єпископ Трікасс (нині Труа).
106. **Сіріцій** (IV ст.) – 38-й папа римський (384-399). Святий. Автор листів (6), зокрема до Гімерія Тарраконського (385) (*Migne PL 13*).
107. **Анастасій I** (IV-V ст.) – 39-й папа римський (399-401). Святий. Автор 3 листів у справі оригенівської дискусії (до Сімпліціана і Венерія Медіоланських і до Іоанна Антіохійського). Відмовився осудити Руфіна (*Migne PL 20*).
108. **Публій Віктор** – автор творів (*Migne PL 18*).
109. **Сервацій Тонгрський** (IV ст.) – єпископ Тонгр (347-384). Пам'ять вшановується 13.05.
110. **Гауденцій Брікційський** (IV – поч. V ст.) – єпископ Брікції (з 397). Святий (*Migne PL 30*).
111. **Веттій Аквіл** – письменник (*Migne PL 19*).
112. **Опатацій Порфирій** – письменник (*Migne PL 19*).
113. **Север** – ритор (*Migne PL 19*).
114. **Агіннські єпископи** – церковні письменники (*Migne PL 20*).
115. **Секундін Маніхей** – письменник (*Migne PL 20*).
116. **Нікетас Аквілейський** (V ст.) – єпископ Аквілеї (з 454). Святий.
117. **Ювенкус** (IV ст.) – іспанський поет. Щоб витіснити язичницькі епопеї, близько 330 написав гекзаметрами “Євангельську історію (за Євангеліями від Луки і Матфія)” (*Migne PL 19*).
118. **Децім Магн Авсоній** (310-392/395) – знаменитий римський поет і ритор. Народився в Бурдігаллі (Галлія) в знатній сім'ї. Його батько Юлій був лейб-медиком імператора Валентиніана I, потім префектом преторія Ілліріка. Син отримав чудову освіту в Толозі і присвятив себе юриспруденції. Спочатку був ритором, потім учителем красномовства в рідному місті. Жонатий на Аттусії Лукані Сабіні. Мав сина Авсонія. У 365 Валентиніан I доручив йому виховання в Треверах свого сина, майбутнього імператора Граціана. Авсоній був наділений високими достоїнствами й урядами. Квестор, потім префект преторія. Згодом Граціан призначив його консулом (379) у Галлії. Після смерті Граціана Авсоній віддався від справ. Жив в оточенні друзів і займався наукою в своєму маєтку, де й помер. Поверхово засвоїв християнство. Його численні прозаїчні й поетичні твори (146 епіграм, вірші, еклоги, гімни, 20 ідилій, переклади з грецької), належать більше до світської літератури, ніж релігійної. Знаток античної культури. Християнськими є лише три віршовані молитви. Залишилися також три віршовані листи до земляка, учня й приятеля Павліна Нольського. Виділяється поема-еклога “Мозелла” (про мандрівку по р. Мозеллі) та еклоги, адресовані Граціану. Його твори заформалізовані, позбавлені чуттєвості (*Migne PL 19*).



119. **Енделехій** (IV ст.) – галльський ритор і поет. Приятель і адресат одного листа Павліна Нольського. У кінці IV ст. написав оригінальну буколіку про навернення в християнство пастухів (*Migne PL 19*).

120. **Валерія Фалконія Проба** (бл. 360) – християнська поетеса. Жінка римського префекта. Ще будучи язичницею, звеличувала в окремії поемі перемогу Константина I над Максенцієм (307-312). Бл. 360 прийняла християнство. Взятася за переспів біблійної історії віршами й напіввіршами в стилі Вергілія (*Migne PL 19*).

121. **Інокентій I** (IV-V ст.) – 40-й папа римський (401-417). Першим сформулював претензії римських пап на главенство в християнстві. Займався діяльністю як на Заході, так і на Сході. Безуспішно намагався скликати собор у Фессалоніках для виправдання Іоанна Златоуста. Порвав зв'язки зі східними патріархами, доки вони не внесли Іоанна до диптихів. Лише один Феофіл помер, не поєднаний із Римом. На прохання африканських єпископів вирішив пелагіанське питання. Захищав інтереси римлян від готів Аларіха (410). Святий. Пам'ять вшановується 27.07. Автор 38 листів (у тому числі до Вітрікія Роуенського, Ескуперія Толозького, Декентія Евгубіумського, Іоанна Златоуста, Александра Антіохійського, єпископів Африки, громади Константинополя) (*Migne PL 20*).

122. **Седулій Коеліус** (пом. бл. 450) – італійський (римський?) пресвітер. Поет. Першим почав вводити римування. На прохання священника Македонія переробив свій поетичний твір на прозаїчний. Залишилися й інші його твори (*Migne PL 19*).

123. **Віктріцій** – єпископ Ротомагуса (Галлія). Святий. Церковний автор (*Migne PL 20*).

124. **Паммахій** – церковний автор (*Migne PL 20*).

125. **Оксан** – церковний автор (*Migne PL 20*).

126. **Паулін Медіоланський** – єпископ Медіолана. Церковний автор (*Migne PL 20*).

127. **Амвросій Медіоланський** (333/340-397) – великий учитель церкви. Народився в Треверах (Трір) у знатній, багатій родині. Його батько був префектом преторія Галлії, Британії, Іспанії (з резиденцією в Треверах). Серед його предків була діва Сотеріс, яка постраждала в часи гонінь Діоклетіана. Мав старшу сестру Маркіліну, яка в 353 склала папі Ліберію обітницю дівочості. Брат Амвросія, Сатир (пом. 375/378), згодом став високим провінційним адміністративним посадовцем. Початкову освіту Амвросій отримав у Треверах. Після смерті батька (бл. 354) мати з дітьми перебралася до Риму, де брати вивчали риторику й право. Мати виховувала їх у скромності. Амвросій став членом преторіанського суду. Валентиніан I (364-375) призначив його консуляром (намісником) провінції Лігурія і Емілія (370-374). Його покровителем був намісник Італії Петроній Проб.

У 374 помер аріанин Авксентій, єпископ Медіолана, з яким колись боролися Іларій Піктавійський і Євсевій Верцелльський. Новим, 15-м, єпископом всупереч його бажанню обрали неохрещеного Амвросія, який забезпечував порядок на виборах. Прийняв хрещення і був висвячений. Філантроп. Роздавав майно церкві й убогим, жив скромно, як аскет. Під керівництвом колишнього римського приятеля, священника Сімпліціана, вивчав богослов'я, грецьку літературу. Захищав права церкви. Опікувався дівочтвом і ченцями. У 375 в поході на квадів помер Валентиніан I, який не втручався в справи церкви. Його син Граціан (367-383) не став понтифіком і усунув із сенату статую Вікторії. Під тиском Амвросія Граціан не прийняв посольства лідера язичницької партії К.А. Сіммаха. Амвросій чинив опір цим спробам і за Валентиніана II (389, 391). Двічі (382, 386) перешкодив поверненню статуї Вікторії в сенат. Хоча Сіммах і добився аудієнції в імператора (384), Амвросій нейтралізував його дії. Боровся з язичництвом і аріанством (385-386). Граціан не віддав аріанам церкви в Медіолані. Вони обрали свого єпископа, священника Меркатора (під іменем Авксентія), і хотіли забрати базиліку Порціана за брамою. У 386 Амвросій вчинив опір імператору і префекту, не пустив військо, яке хотіло відібрати його церкву. Після 3 днів облоги імператор відкликав військо. У 387 Амвросій навернув у християнство Августина.



Коли Граціана в Лугдунумі вбив підсланий Максимом убивця, імператриця-аріанка Юстина відправила Амвросія в Тревери на переговори з Максимом, щоб уберегти престол її сина Валентініана II (375-392), сироти з 4 років. Амвросій фактично був опікуном імператора. У 388 перешкодив наміру Феодосія I дозволити єпископу в Каллінікосі (Месопотамія) на власні кошти відбудувати синагогу, спалену християнами. Коли в Фессалоніках іллірійський префект Ботеріх усунув циркового візника, улюбленця глядачів, останні вбили префекта. За це Феодосій звелів вирізати в цирку 7 тисяч чоловік. Тоді Амвросій відмовився зустрічати в Медіолані імператора. Він наклав на нього покуту, хоча імператор і розгромив аріан. Коли в 392 Валентініан II був заарештований у В'єнні, він покликав Амвросія, щоб від нього прийняти хрещення. Амвросій вдруге вибрався до Галлії, але в дорозі дізнався про смерть імператора, якого задушив Арбогаст. Амвросій пережив 4 імператорів (Валентініана I, Граціана, Валентініана II і Феодосія I), резиденція яких часто була в Медіолані і радником яких він виступав. Помер у страсну суботу за часів імператора Гонорія (395-423). Похований у базиліці поміж мощами св. мучеників Гервасія і Протасія. Святий. У католицизмі пам'ять вшановується 07.02.

Незважаючи на значну діяльність, Амвросій написав багато творів класичною мовою. Він є автором екзегетичних, морально-аскетичних, догматичних праць, проповідей (5), листів (всіх 91, багато з них – до Павліна Нольського), гімнів та інших поезій. Перебував під впливом Ціцерона, Філона й Орігена. Розвивав пастирське богослов'я. Теоретичною основою його морального вчення був римський стоїцизм. Користуючись східними джерелами, брав з них матеріал, яким оперував самостійно, відповідно до власних потреб. На основі творів Іосифа (ім'я якого змінив на Гегесіппа) він писав історію єврейського царства. Виголосив надгробні промови сестрі, брату Сатиру, Валентініану II і – в присутності Гонорія – Феодосію I. Завдяки знанням з грецької мови засвоїв ідеї неоплатонізму. Переніс на Захід методи символіко-алегоричної екзегези. Проте не мав великої схильності до філософської спекуляції. Прагнув зблизити латинські й грецькі елементи в християнстві (*Migne PL 14-18*).

128. Євсевій Софроній Ієронім Стрідонський (340/345-20.09.420) – великий учитель церкви. Народився в християнській сім'ї в Стрідоні (нині Грабово в Боснії), на кордоні Далмації й Паннонії. Син Євсевія. Можливо, грек за походженням. Вдома вивчав граматику, діалектику, риторику. На 20-му році життя поїхав до Рима, щоб там вивчати класичні науки, як це тоді практикувалося в християнських колах. Учень Марія Вікторина Афра і знаменитого граматака Елія Доната. Приятелями Ієроніма в Римі були стрідонець Бонос і Руфін Аквілейський. Протягом 8 років навчання в Римі Ієронім захопився Вергілієм та Ціцероном, мистецтвом проповідництва. У столиці жив світським життям, дотримувався державної віри, впадав у заблудження. Великий вплив на нього справило відвідування з приятелями катакомб. Близько 365 прийняв з рук папи Ліберія хрещення, яке в ті часи відкладалося до пізнішого віку. Потім з невідомих причин мандрував з місця на місце, спочатку по Рейну й Галлії. Вдався в Тревери, де вивчав твори Іларія Піктавійського, і вирішив стати ченцем. Із 370 почав писати. Відвідав Рим. На короткий час повернувся в Аквілею і там, у колі приятелів (Бонос, Руфін та ще кілька юнаків), жив чернечим життям. На початку 373 побував у Стрідоні, щоб попрощатися з ріднею. З кількома приятелями відправився в Палестину, яку вирішив обрати місцем свого чернечого життя.

Проїхав Фракію, Понт, Віфінію, Галатію, Каппадокію. Його приятелі розбрелися чи померли. Надовго зупинявся в Антіохії у Євагрія, слухав Аполлінарія в Лаодікеї. У 374 віддалився в Халкідську пустелю, де провів 5 років. Не діставшись Єрусалима, повернувся в Антіохію, де підтримав Павліна, який висвятив його пресвітером. У 379 прибув у Константинополь, де спілкувався з двома Григоріями. У 382 папа Дамасій закликав його до Рима. Став таємним секретарем папи. За дорученням папи здійснив остаточний латинський переклад Біблії (Вульгата) (391-395, 398-405), використавши біблійні книги, знайдені в 386 в бібліотеці в Кесарії Палестинській. Керував гуртком жінок. Після смерті папи Дамасія (384) разом із ченцями знову вирушив на Схід. В Антіохії до них приєдналася св. Павла з дочкою. Спочатку паломники прибули в Єгипет. Побували в Нітрії й Александрії, де Ієронім спілкувався з Дідімом. Попав у Палестину і в 387/389 як аскет поселився у Віфлеємі в заснованому ним монастирі. Жіночий монастир очолила Павла. На Оливковій горі жив Руфін. Ієронім зайнявся літературною творчістю й учительством. Втрутився в орігенівську суперечку на боці Єпіфанія проти Іоанна II Єрусалимського й Руфіна (401-403). З Руфіном його примирило Феодосій Александрійський. Але після того, як в Італії Руфін видав неадекватний переклад твору Орігена "Про начала", його відносини з Ієронімом



остаточно зіпсувалися. Близько 400 Ієронім відкрив у Віфлеємі печеру, де народився Христос. В останні роки життя його допікали хвороби, вторгнення варварів, суперечки з пелагіанами. Боровся з іншими еретиками (люциферіанами, Гелвідієм – світською людиною й учнем аріанського єпископа Авксентія Медіоланського, ченцем Іовініаном, галльським священиком Вігілантієм, пелагіанцем Критобулом). Ієронім пережив смерть Павли (404) і її дочки (418). Працював до останніх днів. Помер у Віфлеємі. Святий. Пам'ять вшановується 15/28.06 і 30.09.

Високообдарований богослов, Ієронім був одним із найбільших ерудитів свого часу і найбільш плодитим західним письменником після Августина. Знав латинську, грецьку, єврейську й халдейську мови. Переніс на Захід східну біблійну й історичну літератури. Користувався великим авторитетом у сучасників. Крім численних перекладів (з єврейської й грецької мов), залишив екзегетичні (займав середню позицію між історичним та алегоричним тлумаченням), догматично-полемічні (бл. 10) й історичні твори (5), гомілії (бл. 100), листи (бл. 120 за 50 років листування). Зокрема, йому належить переклад "Хроніки" Євсевія з самостійним доданням опису подій від 325 до 378 (бл. 380, Константинополь), "Про знаменитих мужів" (392, Віфлеєм), три чернечі життєписи та ін. Писав також епітафії на сучасних осіб (Павлі, Мерцеллі, Фабіолі, Непотіану). Совісний і критичний автор. Мова Ієроніма чудова. Проте він не був ні глибоким мислителем, ні даровитим проповідником. Запальний, нападав навіть на шанованих людей (Іоанна Златоуста, Амвросія). Хизувався своєю вченістю (*Migne PL 22-30*).

129. **Аврелій Карфагенський** – єпископ Карфагена. Церковний автор (*Migne PL 20*).

130. **Бахіарій** – чернець. Церковний автор (*Migne PL 20*).

131. **Захарія** – церковний автор (*Migne PL 20*).

132. **Хромантій Аквілейський** (пом. 407) – єпископ Аквілеї (389-407). Визначний богослов, з яким листувалися і якого високо шанували Амвросій, Ієронім, Руфін, Іоанн Златоуст. Святий. Залишилося 18 його гомілій (*Migne PL 20*).

133. **Євагрій** – церковний автор. (*Migne PL 20*).

– **Гай Марій Вікторин Афр** (275-363) – неоплатонік (див. *Каталог 2.9.4*).

134. **Мартін Милостивий Туронський** (336-401) – 3-й єпископ Туронів (нині Тур) (371-397). Засновник перших на Заході монастирів (поблизу Пуатьє). Святий. Пам'ять вшановується 11.11. Церковний автор (*Migne PL 18*).

135. **Зосім** (IV-V ст.) – 41-й папа римський (417-418). За походженням грек. Терпимий до пелагіан. Святий. Збереглося 14 його листів (1 про собор у Карфагені в 418) (*Migne PL 20*).

136. **Боніфацій I** (IV-V ст.) – 42-й папа римський (418-422). Святий. Евлалій, який обіймав папський престол у 418-419, пізніше був визнаний 5-м антипапою. До нас дійшли 15 листів Боніфація I (зокрема 9 власних) (*Migne PL 20*).

137. **Тіраній Руфін Аквілейський** (345-410) – визначний діяч християнства. Народився в Конкордії, маленькому містечку поблизу Аквілеї. Навчався в Аквілеї, потім у Римі. Його приятелем став Ієронім. Після навчання став ченцем і якийсь час жив у монастирі в Аквілеї. У 371 в товаристві римської матрони Меланії Старшої відправився в подорож на Схід, щоб ближче познайомитися з чернечим життям, до якого мав потяг. Пробув 6 років у Єгипті, відвідував нітрійських пустельників, слухав в Александрії проповіді Дідіма. Захопився вченням Орігена. Близько 377 осів у Єрусалимі, де разом із іншими ченцями мешкав протягом 10 років у монастирі на Оливковій горі, поруч із монастирем, закладеним Меланією Старшою. У 390 Іоанн Антіохійський висвятив його на пресвітера.

Коли Єпіфаній Кіпрський своїм необачним виступом у Єрусалимі проти Орігена вступив у суперечку з Іоанном, Ієронім, який перебував тоді в Віфлеємі, став на бік Єпіфанія, а Руфін підтримав Іоанна.



У 397 перед своїм поверненням до Італії розійшовся з Ієронімом після розходжень у поглядах на спадщину Орігена. У 398 після його перекладу “Апології Орігена” Памфіла та твору Орігена “Про начала” з ним остаточно порвав Ієронім, бо його переклади були очищенням Орігена від тринітарних помилок. Це викликало гостру дискусію між ними, яку Руфін припинив, переставши прилюдно відвідувати Ієроніма. Захищав перед папою своє віросповідання. Останні роки провів в Аквілеї в літературній праці. Напади вестготів на Північну Італію змусили його втекти з Аквілеї. Задумав повернутися в Палестину, але у Мессіні (Сицилія) його застала смерть.

Переніс на Захід східну біблійну, аскетичну й історичну літератури. Як письменник поступався Ієроніму оригінальністю. Проте його шанували Іоанн Кассіан Римлянин, Августин та інші отці. Його твори поділяються на перекладні (передусім вільне тлумачення Орігена) й оригінальні. “Церковна історія” включає 9 книг Євсевія, до яких він додав 2 свої (про події 324-395). Листувався з Павліном Нольським (*Migne PL 21*).

138. **Аніан** – диякон. Церковний автор (*Migne PL 21*).

139. **Фелікс Луцій Декстер** – автор творів (*Migne PL 31*).

140. **Леморій** – пресвітер. Церковний автор (*Migne PL 31*).

141. **Єводій Упсальський** – єпископ Упсали. Церковний автор (*Migne PL 31*).

142. **Марій Меркатор** (пом. бл. 451) – учень, приятель і союзник Августина. Походив із Африки. Був світською людиною. З 429 перебував у Константинополі, звідки інформував Захід про христологічні суперечки на Сході, а Схід – про пелагіанську ересь. Не був ні великим письменником, ні глибоким мислителем. Переніс на Захід східну христологічну теологію. Здійснив спробу власної систематизації догматики. Крім двох оригінальних творів, залишив переклади латинською мовою праць східних єресьярхів (Несторія, Феодора Мопсуестійського) (*Migne PL 48*).

143. **Целестін I** (IV-V ст.) – 43-й папа римський (422-432). Засудив пелагіанство і несторіанство на III Вселенському соборі (431). Святий. Пам'ять вшановується 06.04. Його листування включає 25 листів (зокрема 16 власних) (*Migne PL 50*).

144. **Сульпіцій Север** (363/365 – бл. 425) – церковний історик. Народився в Аквітанії. Походив із визначної родини. Після навчання в риторичній школі став адвокатом. Земляк і молодший приятель Павліна Нольського, з яким листувався. Після передчасної смерті своєї жінки за прикладом Павліна залишив адвокатську кар'єру. За намовленням св. Мартина Туронського покинув світське життя (399) і усамітнівся в Примуліакумі, де прожив до смерті. Поставив там пам'ятники на честь св. Мартина, звернувся до Павліна з проханням про написи для них. Той виконав прохання. Пресвітер. На старість зваблений пелагіанами, потім покаявся і наклав на себе досмертне мовчання. Його “Церковна історія” (403) охоплює події від створення світу до 400. Писав агіографічні твори, житіє Мартина, листи (зокрема до сестри) та діалоги. Сульпіція називали “християнським Саллюстієм”, хоча його праці теологічно убогі, мало критичні (*Migne PL 20*).

– **Амвросій Аврелій Феодосій Макробій** (385/386 – пол. V ст.) – неоплатонік (*див. Каталог 2.9.10*).

– **Марціан Мінней Фелікс Капелла** (I пол. V ст.) – неоплатонік (*див. Каталог 2.9.13*).

145. **Орієнтій Аускський** (V ст.) – галльський поет. Єпископ Аусків (нині Ош) (бл. 430) Святий. Автор поеми про християнське життя (*Migne PL 12*).

146. **Нікетас Ремесіанський** (IV-V ст.) – єпископ (до 374 – після 401) Ремесіани (нині Бела Паланка, поблизу Нішу) в Дакії. Місіонер. Навчав катехуменів, у тому числі варварів, Символу віри. Бл. 398, в похилі літа, відвідав гробницю св. Фелікса з Ноли. Йому писав листи папа Інокентій I. Автор прозаїчних творів і гімнів. Його літературна спадщина виявилася розпорошеною. Листувався з Павліном Нольським (*Migne PL 52*).



147. **Капреол Карфагенський** (IV-V ст.) – церковний автор (*Migne PL 53*).

148. **Гераклій** (I пол.V ст.) – єпископ – помічник Августина з правом наслідування (з 429).

149. **Поссідій Каламський** (V ст.) – єпископ Калами. Земляк, учень і біограф Августина, впродовж 40 років – його приятель.

150. **Арнобій Молодший** (V ст.) – римський чернець. Сучасник папи Лева I. Невідомо, звідки він походив. Жив у Римі в середині V ст. Історик. Суперник Августина. Представник семіпелагіанства. Автор низки творів, зокрема листа до римської матрони Григорії, пояснень до Євангелій (*Migne PL 53*).

151. **Аврелій Августин Блаженний Гіппонський** (13.11.354-28.08.430) – найвидатніший представник західної патристики. Великий учитель церкви. Народився в Тагасті (Нумідія) в сім'ї збіднілого римського чиновника-язичника Патрикія, члена муніципії, який, проте, помер християнином (371). Своім духовним розвитком зобов'язаний передусім матері, християнці, св. Моніці. Ще хлоп'ям зачислений до катехуменів (але не охрещений). У 361-374 навчався: закінчив початкову школу в Тагасті (361-366), граматичну – в Мадаврі (366-369), потім, після перебування вдома протягом року, закінчив риторичну школу в Карфагені (370-374). Проїшов тривалу світоглядну еволюцію. Спочатку цікавився забавами, відвідував театр. Зійшовся з жінкою, яка народила йому сина Адеодата (373-390). Захоплювався Ціцероном і Вергілієм.



Августин Аврелій

З 374 займався викладацькою діяльністю в Тагасті, потім мав свою риторичну школу в Карфагені (375-383). Прилучився до маніхейства як аудитор (374-383). З 380 почав писати власні твори. У 383 прибув до Рима, де викладав риторику в маніхейському середовищі. За сприяння Сіммах, префекта Риму, в 384 Августин був запрошений до Медіолана, тодішньої столиці Західної Римської імперії, де призначений викладачем риторики у придворній школі. У 385 сюди з приятелями приїхала його мати Моніка, яка змусила сина порвати з матір'ю Адеодата. Під впливом священника Сімпліціана, земляка Понціана і архієпископа Амвросія, Аврелій відійшов від маніхейства. Захопився академічним скептицизмом, потім познайомився з неоплатонізмом. Покинув риторичну школу й усамітвився на віллі Кассіціакум (386), що належала його другу Верекунду. У 387 з Адеодатом і приятелем Аліпієм прийняв від Амвросія хрещення в Медіолані. Восени 387 з друзями прибув до Остії, де померла його мати (387).

У 388 повернувся з друзями з Рима в Тагаст, частково продав, частково роздав батьківське майно. Разом із друзями заснував монастир, де вів аскетичний спосіб життя (388-391). Після втрати сина прийняв сан пресвітера і став радником Валерія, єпископа в Гіппоні (391). У 395 став єпископом-помічником, а в 396, після смерті Валерія, – єпископом Гіппона. Був фактичним главою африканського єпископата. Всю діяльність зосереджував на зміцненні церкви і боротьбі з єретиками (донатистами, пелагіанами та ін.), часто проводив помісні собори. У 426 призначив Гераклія єпископом і своїм помічником із правом спадкоємства. У 429 в Африку вторглися вандалі з королем *Гейзеріхом* (428-477). Августин відвідав Карфаген і помер після тяжкої хвороби (пропасниці) в Гіппоні під час облоги міста вандалами. У VI ст. св. Фульгентій та інші єпископи, прогнані з Африки аріанами, забрали прах Августина до Сардинії. На початку VIII ст. за наказом лангобардського короля *Ліутпранда* (700-701) він був перевезений у Павію (Італія) і залишений у церкві св. ап. Петра.

Надзвичайно плодотворний письменник, автор 1 030 творів, у тому числі 96 богословсько-філософських (найвідоміші – “Про місто Божє”, “Сповідь”, “Про християнську науку”, “Про Трійцю”), теолого-догматичних, етико-аскетичних проповідей, 228 власних листів і 53 листів адресатів. Розвивав пастирське богослов'я. Межова постать між Античністю і Середньовіччям. Високо цінував і засвоював дохристиянську культурно-філософську спадщину. У містиці залежав від традиції платонізму



і неоплатонізму. Опрацьовував догматику, звів християнську теологію в єдину систему. Детально розробив церковне вчення про Трійцю і благодать, гріхопадіння і передвизначення, потойбічну відплату і покаєння, милосердя і таїнства тощо. Висунув онтологічний доказ буття Бога. Дав перший у християнстві варіант філософії історії. Його історія філософії зводилася до історії богошукання. Зверхність віри над розумом відстоював за формулою: “Вірую, щоб розуміти”. Був людиною скромною, чуйною, емоційною.

Вплив Августина отримав належне вираження лише через декілька століть після його смерті, тоді як серед безпосередніх учнів Августина не знайшлося жодної, досить помітної постаті. Обґрунтував світогляд, який панував на Заході до XIII ст. До часів Фоми Аквінського Августин мав неперевершений авторитет у католицизмі з питань релігії і філософії. Його цінували православні реформатори (Максим Грек, Фотій, Феофан Прокопович). Святий. У православ'ї – блаженний. Пам'ять вшановується 28.08 на Заході і 28.06 (н.ст.) – на Сході (*Migne PG 32-47*).

152. **Анонім** (I пол. V ст.) – суперник Августина. Автор твору в 3 частинах із критикою єресі предесинаціанізму (V ст.). Твір написав у Римі за часів папи Сікста III (*Migne PL 53*).

153. **Клавдій Марій Віктор(ин)** (пом. 425) – християнський поет і ритор із Массілії. Написав біблійну поему “Алезія”, з якої збереглися перші три книги (про події від створення світу до знищення Содом і Гоморри).

154. **Аврелій Пруденцій Климент** (348-410/413) – найвизначніший ранньохристиянський поет. Народився в Цезаравгусті (Сарагосі) у визначній християнській родині. Глибоко опанував класичну культуру. Молодість Пруденція не була непорочною й набожною. Після навчання вибрав політичну кар'єру: був адвокатом, намісником провінції, а згодом його земляк, імператор Феодосій I, надав йому якийсь начальний уряд у війську чи при своєму дворі. У 57 років покинув публічне життя, усамітнівся в монастирі й почав писати. Оригінальний мислитель. Близько 405 видав збірку поезій в 6 частинах (зокрема 2 кн. проти Сіммаха, який у 384 вручив Валентініану I меморіал з приводу повернення усунутої з сенату статуї Вікторії про святих). Серед них були й гімни (*Migne PL 59-60*).

155. **Понтій Мероній Павлін Милостивий Нольський** (353/354-431) – галльський поет. Походив із багаті сім'ї римського сенатора. Народився в Бурдігаллі (Галлія), де отримав початкову освіту. Потім вивчав риторику й поетичне мистецтво під керівництвом Авсонія. Був його улюбленим учнем. У молодому віці став проконсулом Кампанії. Після зустрічі з труною єпископа Фелікса Нольського покинув службу, повернувся на Батьківщину й оженився на багатій і ревній християнці Терасії. Втратив сина через кілька днів після його народження. Виправдався від звинувачення у братовбивстві. Разом із жінкою усамітнівся в Нолі (Італія), де прийняв чернецтво. Після відмови Павліна від риторичної кар'єри надіслав йому декілька листів, на які Павлін відповів посланням із 3 частин. Охрестився (390), 3 роки пробув в Аквітанії. у кінці 393 розпродав своє майно, роздав виручені гроші жебракам і став священиком у Барціоні в Тарраконській Іспанії. Прибув до Риму, де був приязно прийнятий народом і знаттю. Через недружелюбність папи Сіріція близько 395 поїхав у Нолу, де згодом до самої смерті був єпископом (409-431). Його жінка присвятила себе чернецтву, але не розлучалася з ним. Користувався повагою серед християн, язичників та іудеїв. Про нього складено багато легенд. Святий. Пам'ять вшановується 22.06. Оригінальний мислитель. Дійшли твори другої половини життя (зокрема 36 віршованих, 50 листів та ін.) й жартівливі записки першої половини життя. Переписувався з Сульпіцієм Севером, Августином, Ієронімом (*Migne PL 61*).

156. **Іоанн Кассіян Римлянин Массілійський** (360 – бл. 435) – пресвітер. Грек за походженням. Народився в Скіфії (Добруджа) чи в Скіфополісі в Палестині. Замолоду спільно з другом Германосом відвідав палестинські й єгипетські монастирі, познайомився з життям ченців, а в Єгипті – і з життям анахоретів. Учень Іоанна Златоуста. Висвячений ним близько 400 в Константинополі на диякона. У 405 константинопольське духівництво відправило його разом із Германосом до Риму прохати папу Інокентія I за Іоанна Златоуста, тоді вже другий раз засудженого на заслання. У Римі прийняв свячення священика. Близько 410 перебрався в Массілію, де перебував до смерті. Суперник Августина. Аскет. Був організатором чернечого життя на Заході, куди він переніс східну етико-аскетичну літературу. Автор двох творів про чернече життя. Писав латинською мовою. Критикував язичництво (*Migne PL 49-50*).



157. **Сікст (Ксіст) III** (V ст.) – 44-й папа римський (432-449). Святий.

158. **Павло Оросій Кордубський** (бл. 376 – після 418) – виходець із Тарраconi (Іспанія). Був там пресвітером. Переписувався з Августином. У 413/414 прибув у Гіппон до Августина, став його учнем. За дорученням Августина прибув з 2 його листами до Ієроніма, в Палестину (415), де разом із ним боровся проти пелагіанства. При поверненні додому знову затримався в Августина з огляду на воєнні дії на його Батьківщині. Автор “Церковної історії” в 7 кн. (про події від створення світу до 410/417), написаної в 417-418 за дорученням Августина на зворотному шляху з Палестини. Філософський підхід до історії забезпечив успіх його праці. Писав проти пелагіан. Зберігся його твір проти прискілліанізму (414). Були й інші антиприскілліанські твори іспанських єпископів (Ітатія, Авдентія, Олімпія, Пастора, Сіаґрія, Турібія) (*Migne PL 17, 20, 31, 51, 91*).

159. **Петро I Хрисолог (Златоуст)** (380-450) – учитель церкви. Відомий тільки з його власних писань. Архієпископ Равенни (426-450). Святий. Пам'ять вшановується 30.07. Збереглося 176 його коротких проповідей, зібраних Феліксом, єпископом Равенни, на початку VII ст., і один лист до ересіарха Євтихія, який звертався до нього після засудження на соборі в Константинополі (448) (*Migne PL 52*).

160. **Аравацій Тонґрський** (пом. 451?) – єпископ Тонґрів (нині Льєж). Помер перед навалом в 451 в Галлію гуннів на чолі з їх каганом *Аттілою* (433-453).

3.2.4. Період пізньої патристики (451-636)

161. **Аніан Авреліанський** (пом. після 451) – єпископ Авреліанума (нині Орлеан), успішною обороною якого від орд кагана гуннів Аттіли він фактично керував (451). Їздив за допомогою проти гуннів до римського головнокомандувача Флавія Аеція в Арелату.



Єпископ Луп просить Аттілу помилувати місто Трікасси

162. **Луп** (пом. 454) – чернець, потім аббат Лерінського монастиря. Єпископ Трікасси (нині Труа) (до 429-454). Захоплений у полон гуннським каганом Аттілою (433-453) при його відступі з Галлії (451). Умовив його помилувати місто Трікасси. Відпущений гуннами поблизу Ренуса. Святий.

163. **Максим Рейський** (бл. 460) – пресвітер в Рейї (з 427), єпископ (з 433). Пам'ять вшановується 27.11.

164. **Лев I Великий** (395-461) – 45-й папа римський (з 440). Родом із Тоскани. Отримав гарну освіту. Рано потрапив до Рима. Став дияконом. З 418 – акуліф папи. Один із ініціаторів боротьби з несторіанством. У 439 як нунцій відправлений до Південної Галлії, щоб примирити ворогуючих полководців Аеція і Альбіна. Під час перебування в Галлії обраний папою (440). У 445 добився від імператора Валентиніана (425-455) видання едикту про підпорядкування всіх єпископів папському суду і про надання рішенням папи сили закону. Засуджував маніхейство, пелагіанство, монофізитство. Відвідав Сицілію, Африку, Іспанію. Хоча й сприяв скликанню Халкедонського собору (451), але не зумів поширити свого впливу на Схід. У 451 першим названий “патріархом”, не визнав рівності з собою константинопольського патріарха. У 452 зустрічався в Північній



Лев I Великий прямує на зустріч із Аттілою.
Рафаель. Рим. Ватиканський музей



Італії з каганом гуннів Аттілою (433-453) при злитті річок Падус і Мінціо. Шляхом поступок відговорив його йти на Рим. У 455 умовив в Остії короля вандалів *Гейзеріха* (427-477) обмежитися 14-денним розгромом Рима і не чіпати його жителів та церкви. Першим із пап отримав титул "Великого". До філософії ставився упереджено. Не знав грецької мови. Визначний церковний автор. Але не писав великих творів. Залишив 173 послання (зокрема 30 відповідей йому) і 96 проповідей. Святий. Пам'ять вшановується 10.11. У 1754 папа Бенедикт XIV визнав його вчителем церкви (*Migne PL 54-56*).

165. **Максим Таурінський** (пом. після 465) – єпископ Августин Тавринума (нині Турін). Учасник 2 соборів – у Медіолані (451) і Римі (465). Писав проповіді (240). Обдарований письменник. Святий (*Migne PL 57*).

166. **Целій Седулій** (V ст.) – християнський поет. Помер рано. Писав латинською мовою. Виклав Новий Завіт віршами в 4 чи 5 кн. ("Pashale"). Автор елегії з паралелями між 2 Завітами, гімну Христові. Його мова проста.

167. **Євхерій I Лугдунський** (пом. між 450/455) – сенатор, сімейна людина, згодом чернець-кіновіт у монастирі на Лерінських островах. Проти своєї волі призначений єпископом Лугдунума (бл. 435 – між 450/455). Два його сини (Веран і Салоній) теж були лерінськими ченцями, а згодом єпископами. Прибічник Августина. Автор численних творів. Екзегет. Святий (*Migne PL 50*).

168. **Павлін Пелльський** (пом. бл. 460) – онук поета Авсонія. Походив із Пелли в Македонії. Весь вік прожив у Південній Галлії. У результаті нападів готів і аланів втратив багатьох членів родини і майно. У 83 роки написав вишуканою мовою автобіографічну поему.

169. **Проспер Тірон Аквітанський** (бл. 400-463/467) – пресвітер. Теолог та історик церкви. Учень Августина, здійснив огляд його висловів. Із папою Львом їздив до Аттіли (452). Автор "Хроніки" (про події 379-454/455). Святий (*Migne PL 51*).

170. **Іларій** (V ст.) – 46-й папа римський (461-468). Святий. Писав твори (*Migne PL 58*).

171. **Ідацій** (пом. бл. 470) – єпископ Аква Флавіїв (Галісія в Іспанії) (з 427). Очевидець вторгнення варварів в Іспанію. Близько 470 написав "Хроніку" як продовження "Хроніки" Ієроніма (про події 379-468) з короткими записами по роках (*Migne PL 51*).

172. **Євагрій** (V ст.) – галльський ієромонах. Автор 2 проіудейських апологій.

173. **Сальвіан Массілійський** (бл. 400-480) – християнський письменник. Народився в Надренії. Там же виховувався і оженився на Паладії, яку разом із батьками навернув до життя в стриманості. Перенісся на Лерінські острови (425), потім до Массілії (нині Марсель), де прийняв свячення пресвітера. Шанований. Мораліст. Історик. З 10 творів збереглися два – "Про правління Боже" (439-451), присвячений Салонієві, єпископу Генави, і "До церкви". Залишив також 9 листів (*Migne PL 53*).

174. **Флавій Гліцерій** (V ст.) – римський імператор (05.03.473-474), про якого немає певних відомостей. Скинутий із престолу полководцем Рецімером, після чого невдовзі помер. Автор творів (*Migne PL 72*).

175. **Клавдіан Мамерт В'єнський** (пом. бл. 474/477) – пресвітер в'єнський (452?-474/477). Послідовник Августина в добу франкських Меровінгів. Освічений філософ і поет. Знайомий із творами Платона і Арістотеля. Розвивав християнську психологію. Залишив твір проти Фавста Рейського (у 30 кн.), листи. Предтеча схоластики. Його поезії сумнівні або неавтентичні. Святий. Пам'ять вшановується 11.05 (*Migne PL 53*).

176. **Сімпліцій** (V ст.) – 47-й папа римський (468-483). У 476 скинутий і засланий у Кампанію останній римський імператор. Західна Римська імперія загинула, що ще більше сприяло посиленню папи. Святий. Пам'ять вшановується 02.03. Церковний автор (*Migne PL 58*).



177. **Фелікс III (II)** (V ст.) – 48-й папа римський (483-492). Після визнання Фелікса II (355-358) антипапою порядковий номер Фелікса III змінено на "II". Святий. Церковний автор (*Migne PL 58*).

178. **Геласій I** – 49-й папа римський (492-496). Залишив богословські праці, листи. Уклав індекс апокрифічних книг. У 493 Італію завоювали аріани остготи. Святий. Пам'ять вшановується 21.11 (*Migne PL 59*).

179. **Анастасій II** (V ст.) – 50-й папа римський (496-498). Святий.

180. **Фауст Рейський** (V ст.) – богослов і борець проти аріанства. Представник семіпелагіанства. Уродженець Британії (поч. V ст.). Навчався риториці й філософії. Близько 426 став простим ченцем Лерінського монастиря в Провансі (на Лерінських островах біля узбережжя поблизу нинішнього Кана), з 433 – абат цього монастиря. Обраний єпископом Рейї (нині Ріез) у 2-й Нарбонській провінції (460/462 – після 490). Єпископство переривалося 7-річним засланням за вказівкою вестготського короля аріанина Евріха, під час якого 3 роки пробув у в'язниці до смерті короля (481-484). Друг Аполлонія Сідонія, якого хрестив. Послідовник Августина в добу франкських Меровінгів, хоча в деяких питаннях розходився з ним. Полеміст. Аскет. Відзначався красномовством. Помер не раніше 490. Семіпелагіанство утримувалося протягом століття до свого засудження собором в Араусіканумі (Оранжі) в 529. Папа Боніфаций II підтвердив рішення цього собору. Автор 3 творів, 10 листів, проповідей (*Migne PL 58*).

181. **Северін Норікський** (бл. 400-482) – чернець. Походив із Італії. Пустельник у Норіку. Хрестив ругів. Святий. Пам'ять вшановується 08.01.

182. **Віктор Вітський** (V ст.) – африканський єпископ (до 483 – після 486). У 483 потерпав від переслідувань вандальського короля *Гунеріха* (Хуніріка) (477-484). Церковний історик (*Migne PL 58*).

183. **Юліан Померій** (пом. бл. 498) – аскет. Народився в Африці. Перебрався до Галлії і поселився в Прелаті, де вчителював. Його учнем був Кесарій Арелатський. Вступив до монастиря, став пресвітером, потім абатом. Залишив один твір на прохання південно-галльського єпископа Юліана. Два інші його твори пропали. Мораліст (*Migne PL 59*).

184. **Патрік** (пом. 461) – ірландський аскет. Поширював християнство в Ірландії. Святий.

185. **Павлін Петрокордійський** (V ст.) – виходець із Петрокордіїв (нині Періге). Близько 407 закінчив віршований панегірик на честь Мартина Туронського. Є автором двох інших поетичних творів (*Migne PL 61*).

186. **Геннадій Массілійський** (пом. 494/495) – пресвітер. Історик старохристиянської літератури. Залишив 2 твори, зокрема продовження "Історії" Ієроніма. Його полемічні твори загинули (*Migne PL 58*).

187. **Єпіфаній** – диякон у Катані. Писав грецькою мовою (*Migne PG 98*).

188. **Гай Соллій Аполлінарій Модест Сідоній** (431-489) – виходець із патриціанської галльської сім'ї. Його прадід був міським префектом, дід і батько обіймали посади префектів Галлії. Народився в Лугдунумі, де провів молодість. Оженився на Папіаніллі, дочці імператора *Авіта* (455-456), за часів якого перебував у Римі. Був комесом за часів імператора *Майоріана* (457-461), який скинув Авіта. У 468, за часів імператора *Антемія*, (467-472) – префект Рима. У тому ж 468 залишив столицю і перебрався в Овернь, де жив приватним життям (468-471). Відвідував Нарбонн. Рукопокладений у сан єпископа Арвернів (нині Клермон), головного міста області (з 471). За допомогою полководця *Екдіція*, брата Папіаніллі, очолив боротьбу арвернців проти щорічних нападів вестготського короля-аріанина *Евріка* (Ейріха) (466-485). У 475, рятуючи південні провінції, римський уряд поступився католицькою Овернею аріанам-готам. Близько року Сідоній перебував у вигнанні в фортеці Лівії (поблизу Каркассона). Визволений з полону завдяки клопотанню Леона Нарбонського, міністра Евріка.



Дійшло 24 поеми Сідонія, в тому числі 3 панегірики (на честь Авіта, Майоріана і Антемія), 2 епіталамії (весільні пісні), декілька невеликих віршів (до 471), а також збірка з 147 листів у 9 кн., написаних в доєпископський і єпископський періоди. Листувався з князем бріттів Ріотамом, письменником Домнулом, легатом Галлії (469) Петронієм, єпископами Патієнтом (Лугдунум), Евфронієм (Августодунум), Леонтієм (Арелати), Лупом (Трікасси), Греком (Массілія), Цензорієм (Аутессіодурум), Агроцієм (Сенони), Василієм (Акви Ссекстійські), Фаустом (Рейя), Сімпліцієм (Бітуріги), Кроком (Немаузуз), Перпетуєм (Турони) та ін. Опирався на античну традицію. Писав мовою піднесеною, але малозрозумілою. Святий (*Migne PL 58*).

189. **Емілій Драконтій** (II пол. V ст.) – поет. Народився і жив у Північній Африці, мабуть, у Карфагені. Багаті батьки дали йому прекрасну освіту. Став судовим адвокатом. Накликав гнів вандальського короля-аріанина *Гунтамунда* (484-496), який толерантно ставився до православних. Король розцінив поезію Драконтія, що прославляв візантійського імператора, як зраду. Майно Драконтія було конфісковане, а він кинутий до в'язниці. Його рідня, жінка й діти опинилися в скруті. У в'язниці поет розкаювався у своїх вчинках і прославляв короля в поезії. Був звільнений (*Migne PL 60*).

190. **Хлодвіг (Кловіс, Хлодовех) I** (V-VI ст.) – франкський король (481-511). Син Хільдеріка I (457-481) й Бізіни. Народився в 466. Жонатий на Хродехільді (Клотільді) (пом. 544), племінниці бургундського короля *Гундобада* (пом. 516). У 486 виграв битву при Суассоні з римським правителем *Афранієм Сіагрієм* (464-486) і захопив Північно-Західну Галлію. У 491 розгромив тюрінгів. Близько 496 переміг алеманів у битві при Толбіаку і завоював більшу частину їх земель. У 496 офіційно прийняв християнство. У 497 зайняв Парізії, зробивши їх резиденцією. У 507 в битві при Вуйє переміг і вбив короля вестготів *Аларіха II* (485-507), приєднавши до свого королівства всі вестготські володіння в Галлії (окрім Провансу й Септіманії). Розправився зі своїми союзниками. За часів Хлодвіга був записаний перший збірник законодавства франків ("Салічна правда"). Після смерті Хлодвіга (27.11.511) Франкське королівство було поділене між 4 його синами: Теодоріхом I (від наложниці), Хлодоміром, Хільдебертом I і Хлотарем I (*Migne PL 72*).

191. **Теодоріх I Великий** (454-526) – остготський король (471-526) з роду Амалів. Син аріанина – короля *Тіудімера* (бл. 465-474) – й католички Ерельви-Євсевії. В 461-470 був заручником у Східній Римській імперії. Повернувся в Паннонію, разом із батьком воював проти сарматів, потім зі Східною Римською імперією. Здійснив похід у Мезію, Фессалію і Македонію. В 471-474 – співправитель батька, потім король. Аріанин. Імператор *Зенон* (474-491) виявив йому шану, призначивши магістром кінноти. У 477 не пропустив до Константинополя Теодоріха, сина Тріарія. Став консулом. У 479, 482, 485 здійснив походи в імперію, розгромив болгар, узурпатора *Леонтія* (482-488). У 486, 487 тримав в облозі Константинополь. За згодою з імператором вирушив на завоювання Італії (офіційно – приєднання її до Імперії). У 488-489 розгромив гепідів і вторгся в Італію. Переміг *Одоакра*, короля Італії (476-493), на Веронських полях (09.489), на р. Адді (11.08.490). Три роки (490-493) тримав його в облозі в Равенні. 02/03.493 взяв Равенну і вбив Одоакра. Став єдиноосібним правителем Італії. У 495 оженився на Аудефледі, сестрі Хлодвіга. Не мав сина. Уклав династичні союзи з варварськими королями. У 500 відвідав Рим. Розширив володіння від Рони до Сірміума. Здійснював гоніння на християн. Мав твори (*Migne PL 72*).

192. **Цезарій Арелатський** (бл. 471-543) – церковний діяч, біографію якого написав його учень Кіпріан Толозький. Народився в Кабіллонумі. У 18 років пішов у монастир (на Лерінських островах). Невдовзі перебрався в Арелату, де був учнем Юліана Померія. Прийняв свячення. 5 років був абатом монастиря. Єпископ Арелати (нині Арль) з 503. Здобув пошану в аріанських королів візиготів, острогонів і франків. Опікувався всією Південною Галлією. Учасник багатьох соборів, зокрема в Агді (506), Араузіо (529). Послідовник Августина. Залишив 150 промов та інші твори (*Migne PL 39, 67*).

193. **Квінтіан Аскуланський** (V-VI ст.) – церковний письменник. Святий. Писав грецькою мовою (*Migne PG 85*).

194. **Хлотар (Клотарій) I** (V-VI ст.) – франкський король (511-561). Син Хлодвіга й Хродегілди. Отримав у спадщину Північну Нейстрію й Західну Австразію – північні території між Соммою, Маасом



і морем (від прирейнської низовини до Суассона), включаючи Турне. Мав резиденцію в Суассоні. Переміг тюрингів у битві біля р. Унструт (531), завоював більшу частину їх земель. Управляв частиною королівства Бургундія (з 535). Приєднав до своїх володінь Орлеан (524), Мец (555), Париж (558). Після загибелі брата *Хлодоміра* (511-524), який правив в Орлеані, поділив його королівство з братом Хільдебертом I (511-558). У 50-х роках брати завоювали Баварію на Дунаї, остаточно підкорили приальпійські володіння алеманів. У 555 придушив повстання саксів, але вони повстали знову і розгромили його. Став королем усіх франків після смерті Хільдеберта. Об'єднав також усю Німеччину, окрім земель саксів і фрізів. Владу франків визнавала частина саксів. Мав багато жінок, у тому числі – сестер Інгунду і Арегунду, Хунзіну (від першої мав 5 синів і дочку, від другої – сина, від третьої – сина). Із 7 синів 3 померли за життя Хлотаря I. Його дочка, Хлодозінда, стала жінкою лангобардського короля *Альбоїна* (567-572). У 561 вбив за участь у бунті сина Хмамна і його жінку. Залишив свою жінку Вульдетраду, вдову *Теодобальда* (548-555), і сина. Після смерті Хлотаря I Франкське королівство поділилися між собою його сини: *Харіберт* (561-567), *Сігіберт I* (561-575), *Гунтрамн* (561-592) і *Хільперик I* (561-584). Австралія стала основою майбутньої Німеччини, Нейстрія – Франції. Брати підкорили частину Реції й Прованс, які відняли у готів Вігілі. Нарсес розгромив їх в Італії. Мав твори (*Migne PL 72*).

195. **Факунд Герміанський** (пом. бл. 571) – єпископ в Африці. Полеміст. Прибічник Августина і суперник Юстиніана та папи Вігілія. У 550 перебував у Константинополі (*Migne PL 67*).

196. **Аталаріх** (VI ст.) – остготський король (526-534). Син Евтеріха й Амаласунти. Двоюридний брат вестготського короля *Амаларіха* (507-531). Рано втратив батька. Став королем у 8 чи 10-річному віці. Фактично ж, як регент і опікун, правила його мати. Поступився Провінцією франкам. Невдовзі помер. Мав твори (*Migne PL 72*).

197. **Амаласунта** (VI ст.) – остготська королева (534-535). Дочка Теодоріха й Андефледи. Регент. Мала намір передати царство Візантії. Викликала з маєтку в Тусції двоюрідного брата Теодахада (сина Амалафріди), який був людиною похилого віку і жадібність якого вона раніше стримувала. Тепер вона зробила його своїм співправителем. Невдовзі він вивіз її з Равенського палацу і ув'язнив на о. Мартина посеред Бульвійського озера, на північ від Рима. За вказівкою Теодахада її задушили в бані (30.04.536). Це дало привід Візантії втрутитися в італійські справи й розпочати війну (535-555) проти остготів. Мала твори (*Migne PL 72*).

198. **Теодахад (Теодат)** (VI ст.) – остготський король (534-536). Останній з Амалів. Син вандальського короля *Тразамунда* (496-523) й Амалафріди, сестри Теодоріха. Двоюридний брат і чоловік Амаласунти. До 535 – її співправитель. Після смерті Амаласунти мав другу жінку. У 535 одна візантійська армія була кинута на завоювання Далмації, друга – Італії. Проти Теодахада пішов полководець Велізарій (504-565), який зайняв житницю Італії – Сицілію з містами Катана, Сиракузи (де капітулював керівник готів Сіндеріт), Панорм. До Велізарія перейшов зять Теодахада (жонатий на його дочці Теоденаті), Евермуд (Еврімут), поставлений охороняти Мессінську протоку. У 536 Теодахад був скинутий і вбитий Вітігесом. Його сина Теодегіскла кинуту до в'язниці. Мав твори (*Migne PL 72*).

199. **Вітігес** (VI ст.) – остготський король (536-540). Син Валоларіса. Був зброєносцем і полководцем Теодахада. У немолодому віці на полі бою, на рівнині в 56 км на південь від Риму і в 22,6 км від Тетраціни, обраний королем. Зайняв Рим. Надіслані ним люди вбили в Равенні Теодахада. Пішов у Равенну. Оженився на Метасвенті (Матазунті), онуці Теодоріха I, дочці Евтеріха й Амаласунти. Насильно примушена до шлюбу, вона ненавиділа чоловіка. Велізарій зайняв Неаполь і Рим (536), пограбував Тоскану (Тусцію з головним містом Флоренцією), яка включала Етрурію і Умбрію. У 537-538 Вітігес із 150-тисячною армією протягом 14-ти місяців (400 днів) безуспішно тримав в облозі Рим. Один загін із Гунімою він відправив у Перузю, де той воював з Магном, але був розгромлений з підходом візантійців. У березні 538 зняв облогу Рима. Безуспішно облягав Армініум. До 540 візантійці завоювали Далмацію і весь Апеннінський півострів до р. Падус. Вітігес закрився в Равенні, яку здав ворогові в травні 540. Це означало фактичну загибель Остготського королівства, хоча війна з візантійцями тривала ще 15 років. Разом із жінкою Вітігес був відправлений у Константинополь. Помер



у 542/543. Метасвента вийшла заміж за Германа, племінника Юстиніана, з роду Аніціїв. Після смерті сина Германа й чоловіка залишилася вдовою. Мав твори (*Migne PL 72*).

200. **Хільдеберт (Кельтіберт) I** (VI ст.) – франкський король (511-558). Старший син Хлодвіга й Хродехільди. Брат Хлотаря I. Отримав Західну Нейстрію – область, що приблизно відповідала майбутній Бургундії, з доданням своєрідних “коридорів”, що ведуть до Парижа й області Мец (землі між Соною, Луарою і морем, а також Буржем і Овернею). Мав резиденцію в Парижі. У 524 правив частиною Орлеанського королівства. У 531 здійснив похід у Септіманію проти Амаларіха, який образив Хлотхільду, його жінку-католичку. Амаларіх був розгромлений і вбитий у Барселоні. Сестра Хільдеберта померла по дорозі додому. У 532 Хільдеберт, Хлотар I і Теодеберт розгромили в Отені бургундів і захопили їх землі. Король *Годомар* (523-534) утік. У 534 (542) Хільдеберт і Хлотар I замість остаточного завоювання Септіманії здійснили похід в Іспанію, безуспішно тримав в облозі Сарагосу. У 534 разом із Хлотарем I завоював Бургундію. З 535 правив частиною Бургундії. Не мав сина. Після смерті Хільдеберта (23.12.558) його володіння перейшли до брата Хлотаря I. Жінка Хільдеберта, Вультрагота, була вигнана Хлотарем I і разом із 2 дочками пішла в Італію до брата Теодата. Мав твори (*Migne PL 72*).

201. **Сігіберт I** (VI ст.) – франкський король (561-575). Молодший син Хлотаря й Інгунди. Дістав у спадщину королівство Теодоріха I (511-534), старшого сина Хлодвіга I, – Австразію (отримала назву з 575) з Реймсом і Мецом (схід). Крім того, зберіг Овернь (в Аквітанії) і свої завоювання у Вале, Жеводані і Руєрсе, отримав Марсель, Авіньйон, Ізес. У 561 відбив напад аварів. Воював із Хільперіком I (561-581). З 565 йому служив його вихователь і австразійський майордом Госон (з 575 – радник Брунгільди). Сігіберт був єдиним із синів Хлотаря, котрий мав одну жінку – у 566 за допомогою майордома Годагізеля він оженився на молодшій дочці вестготського короля *Атанагільда* (554-567), Брунгільді, яка стала католичкою. Під час 2-ї війни з аварами (566-568) попав у полон до Гагана (кагана), з якого викупився. У 567 від володінь Харіберта, згідно з договором з Гунтрамном, отримав Турську митрополію (включаючи Тур і Пуатьє). Адміністративний центр переніс із Реймса в Мец. Відняв у Гунтрамна Арль, той у нього – Авіньйон. Спочатку Сігіберт потерпів поразку, потім повернув Авіньйон. У 570-х у його володіннях у гирлі Рони поселилися сакси. Лангобардські вожді Забан, Родан і Амон вторглися в Галлію, але 1-й і 2-й були розгромлені, а 3-й утік. Мав сина Хільдеберта II, дочок Хлодозінду (обіцяну за лангобардського короля Автарі, потім за короля Реккареда) й Інгунду (жінку Герменегільда, сина готського короля Атанагільда, яка навернулася в католицизм і сприяла переходу чоловіка на бік військ Юстиніана). Мав твори (*Migne PL 72*).

202. **Сіммах** – 51-й папа римський (498-514). Їздив у Равенну на затвердження до Теодоріха. Його суперник Лаврентій, який обіймав папський престол у 498/501-505, згодом визнаний 6-м антипапою. Сіммах був автором творів (*Migne PL 62*).

203. **Гормізд I** – 52-й папа римський (514-523). Залишив листи (*Migne PL 63*).

204. **Іоанн I** – 53-й папа римський (523-526). Відправлений остготським королем Теодоріхом у Константинополь випросити полегшення для дунайських аріан. Його місія була невдалою. Після повернення в Рим кинутий до в'язниці, де й помер. Мученик. Пам'ять вшанується 18.05.

205. **Фелікс IV (III)** – 54-й папа римський (526-530). Підтриманий королем Теодоріхом, який усунув його суперника.

206. **Боніфацій II** – 55-й папа римський (530-532). Остгот (перший “германський” папа).

207. **Іоанн II** – 56-й папа римський (530-532). Перший папа, який змінив своє перше ім'я (Меркурій) при вступі на престол. Не залишив творів.

208. **Агіпій I** – 57-й папа римський (530-532). Їздив у Константинополь на переговори з імператором Юстиніаном I і патріархом Міною. Смерть перешкодила йому приїхати на V Вселенський собор. На його честь встановлене богослужіння.



209. **Сільверій** – 58-й папа римський (532-536). Поставлений на престол готами, яким платив гроші. Коли ж у нього зіпсувалися відносини з остготами, він покликав візантійців визволити Рим від готів-аріан. Відкрив Велізарію ворота Рима. Незважаючи на це, візантійський полководець Велізарій, захопивши в 536 Італію, змістив Сільверія і за попередню підтримку готів відіслав його в Патару (Мала Азія). Його твори не збереглися.

210. **Вігілій** – 59-й папа римський (537-555). Особистий друг і секретар папи Агапія. Посланий східним імператором у Рим. С твердився на посаді завдяки підтримці Велізарія. У 535-555 візантійські полководці Велізарій і Нарсес завоювали Італію. У 546 Вігілій залишив Рим і втік від Тотіли в Сицилію, потім майже 10 років був у Константинополі. Учасник V Вселенського (II Константинопольського) собору (553), на якому на нього здійснювався тиск з боку імператора Візантії, зокрема в питанні про “трьох глав”. Двічі каявся. Помер у Сиракузах (по дорозі додому) в той рік, коли впало Остготське королівство (*Migne PL 69*).

211. **Пелагій I** – 60-й папа римський (556-561). У 554 відвідав Константинополь як диякон Суперник Вігілія. Посланий імператором із Константинополя в Рим. Призначений Нарсесом. Правив під захистом солдатів. Відпали митрополити Медіолана і Аквілеї. У розпал церковної боротьби папа помер. Церковний автор (*Migne PL 69*).

212. **Іоанн III** – 61-й папа римський (561-574). До завоювання Італії лангобардами (568) римські папи підкорялися владі Візантії.

213. **Бенедикт I** – 62-й папа римський (575-579). Не залишив творів.

214. **Пелагій II** – 63-й папа римський (579-590). Проводив переговори з франками й лангобардами. У казну останніх вносив велику суму грошей.

215. **Євгиппій** (бл. 450-535) – учень Северіна. Склав життєпис свого вчителя (“Житіє св. Северіна”).

216. **Ремігій Ремський** (бл. 437-533) – 16-й єпископ Рем (нині Реймс) (459-533). Родом із Лугдунума. Перший архієпископ у Галлії. Охрестив франкського короля Хлодвіга (481-511) разом із його армією. Святий. Пам’ять вшановується 01.10.

217. **Вігілій Тапський** (пом. 520) – полеміст. Прибічник Августина. Противник аріанства. Учасник собору, який вандальський король *Гунеріх* (477-484) скликав із правовірних та аріан у Карфагені (486), щоб прогнати владик, які не приймуть аріанство. Залишилися 2 його твори (“Проти аріан” і “Проти євтихіан”) (*Migne PL 62*).

218. **Фульгенцій Руспський** (пом. 533) – полеміст. Про нього писав його учень і біограф, карфагенський диякон Ферранд. Народився в Телепте, куди через загрозу вандалів його родина втекла з Карфагена. Виховувався матір’ю-вдовою, перебував на світській службі. Згодом став ченцем. Послідовник Августина. Терпів аріанські переслідування. Близько 500 поїхав до Єгипту, щоб познайомитися з тамтешнім чернецтвом. Але вже з Сицилії повернувся назад, створив новий монастир і став його абатом. У 508-511 єпископ приморського містечка Руспе. Аріанський король *Трасімунд* (496-523) прогнав його до Сардинії. Повернувся з заслання до своєї єпархії в 523 і до смерті (533) був єпископом. Писав проти аріан, а також твори про Трійцю, втілення і ласку. Не був оригінальним і глибоким богословом. Святий (*Migne PL 65*).

219. **Бенедикт Нурсійський** (бл. 480-543) – аскет. Народився в Нурсії (Південна Умбрія). Батьки послали його на навчання до Риму, де падіння моралі вразило юнака. Він утік до Субіаку і там заснував чернечу оселю з 12 малих монастирів на зразок єгипетських. Потерпаючи від священика Флоренція, Бенедикт перебрався в 529 на Кассінську гору (Mons Cassinus), яку очистив від слідів язичницького культу. Збудував монастир, абатом якого й став. Поряд збудував жіночий монастир під управлінням своєї сестри св. Схоластики. Перебував там до смерті. Залишив єдиний твір – “Правила чернечого життя”. Його учні, Плацид і Мавр, поширили правила на Сицилію і Галлію. Папа Григорій I, сам бенедиктинський чернець, написав біографію Бенедикта. Мораліст. Пам’ять вшановується 11.07.



220. **Веран** (VI ст.) – єпископ. Син Євхерія. Був ченцем монастиря на Лерінських островах, потім єпископом.
221. **Віктор Капуанський** (пом. 554) – єпископ. Екзегет (*Migne PL 68*).
222. **Салоній Генавський** – єпископ Генави (нині Женева) (541-?). Син і адресат твору Євхерія Лугдунського. Був ченцем монастиря на Лерінських островах. Екзегет. Написав пояснення на Притчі й Проповідника у формі діалогу з братом Вераном (*Migne PL 53*).
223. **Анонім** (VI ст.) – невідомий автор історії пап (з I ст. до 530). Був нижчим римським духівником без освіти й історичного відчуття. Історію 5 останніх пап (Анастасій II – Фелікс IV) описував як сучасник. Пізніше його твір мав великий успіх і знайшов продовжувачів (*Migne PL 127-128*).
224. **Прімасій Гадрумонтський** (пом. до 567) – єпископ. Екзегет. Августиніанець (*Migne PL 68*).
225. **Юнілій** – єпископ. Екзегет (*Migne PL 68*).
226. **Апрінгій Бейський** (бл. 540) – єпископ. Екзегет. Від його творів залишилися великі фрагменти.
227. **Юст Ургельський** (VI ст.) – іспанський єпископ. Екзегет (*Migne PL 67*).
228. **Еннодій Магнус Фелікс Патавійський** (бл. 473-521) – виходець із Південної Галлії. Високоосвічений. Навчався риторики в Медіолані. Залишився в Італії. Після його хвороби він і жінка потрапили в різні монастирі. Як диякон у Патавіумі Еннодій брав участь у Римському соборі (502), де мали судити папу Сіммаха. Згодом єпископ у Патавіумі (нині Павія) (з 510). Двічі (515, 517) за дорученням папи Гормізда їздив до Константинополя з метою припинення акакіянської схизми. Автор 10 творів, 297 листів, 28 промов і 2 книг поезій. Цінував світську культуру. Святий (*Migne PL 63*).
229. **Лаврентій Медіоланський (Новарський) Оратор** – єпископ у Медіолані (нині Мілан). Писав промови (дійшли 2 гомілії) (*Migne PL 66*).
230. **Мартин Бракарський** (пом. 580) – християнський письменник. Походив із Паннонії. Якийсь час жив у палестинських монастирях. Перебрався до Іспанії, де був абатом монастиря, єпископом у Думіо (до 563), потім архієпископом Бракари (з 572). Навернув з арианства в католицизм короля свевів Міра (570-583). Учасник церковних соборів, зокрема першого собору в Бракарі (563). Підтримував стосунки з єпископом Полемієм Асторгським. Боровся з єретиками. Автор численних невеликих творів. Мораліст. Історик. Захоплювався творчістю Сенеки. За його дорученням Пасхасій, монах із Думію, написав аскетичну збірку. Святий (*Migne PL 72-74, 84, 130*).
231. **Авреліан** (пом. бл. 553) – аскет. Мораліст. Спадкоємець Кесарія на єпископському престолі в Арелаті. Переробив два Кесарієві правила для монастирів, що їх заснував франкський король Хільдеберт (*Migne PL 68*).
232. **Діонісій Малий** (пом. бл. 540) – чернець-аскет, хронолог, каноніст. Походив із Малої Скіфії, з Подунав'я (Добруджа). Близько 500 прибув до Риму і мешкав там до смерті. Виразовуючи дати пасхалій, запропонував нове літочислення від Різдва Христового (введене в Італії в VI ст.). Кассіодор залучив його до перекладацької діяльності. Переклав латинською мовою перші 50 (із 85) канонів "Апостольських правил", канони східних соборів та 138 канонів африканських соборів. Уклав збірку папських декреталій (IV-VI ст.). Переклав латинською мовою ряд грецьких творів (*Migne PL 67*).
233. **Фульгенцій Феррандський** (пом. до 546) – аскет. Карфагенський диякон. Свояк, учень і біограф св. Фульгенція Руспського. Каноніст. Упорядкував у 232 титулах канони грецьких і африканських соборів. Залишив 12 листів, 7 з яких суперечили прагненню Юстиніана засудити "трьох глав" (*Migne PL 65, 67*).
234. **Кресконій** – аскет. Африканський єпископ. Уклав канонічну збірку з 301-го титулу. Опирався на тексти Діонісія і Фульгенція. Каноніст (*Migne PL 88*).



235. **Іоанн Максенцій** (бл. 515) – оратор із Агде (нині Анже, Франція). Пам'ять вшанується 06.07.
236. **Віктор Тонненський** (VI ст.) – африканський єпископ. Церковний історик. Близько 568 написав хроніку про події від створення світу до 567 (залишилася остання частина про події 444-567) (*Migne PL 68*).
237. **Ліберат Карфагенський** (VI ст.) – церковний історик. Між 560/570 написав коротку історію несторіанства і монофізитства (про події 428-553). Був противником засудження “трьох глав” (як і інші африканські письменники) (*Migne PL 68*).
238. **Марій Авентикський** (VI ст.) – виходець із Авентикума (нині Лозанна). У кінці VII ст. написав продовження історії Проспера Аквітанського (про події 455-581) (*Migne PL 72*).
239. **Іоанн Біклярський (Іоанн Гот)** (VI ст.) – гот за походженням. Абат із Бікляра в Іспанії, потім єпископ Герони. Наприкінці VI ст. написав продовження хроніки Віктора Тонненського (про події 567-590) (*Migne PL 72*).
240. **Гільд Мудрець** (VI ст.) – британський чернець. Близько 560 написав церковну історію на британському матеріалі. Мораліст. Святий (*Migne PL 69*).
241. **Секст Алкім Екдіцій Авіт В'єннський** (бл. 450-518) – уродженець Вієнни. Мав сестру, черницю Фусціллу. Після смерті свого батька, Гесісія, став єпископом В'єнни (нині В'єн) (490-518) за умов правління бургундіонів. Боровся проти єретиків. Навернув у католицизм короля бургундіонів Сигізмунда (516-523). Захищав папу Сіммаха. Учасник собору в Епаоні (517). Поет. Залишив 90 промов та інших творів. Святий (*Migne PL 59*).
242. **Леонтій Ігумен** (VI/VII ст.) – абат монастиря св. Сави в Римі. Писав грецькою мовою. Автор життя св. Григорія Аргігентського (*Migne PG 98*).
- **Аніцій Манлій Торкват Северин Боецій** (475/480-525) – систематизатор західної патристики. Неоплатонік. Пам'ять вшанується 23.10 (*див. Каталог 2.9.14*).
243. **Іордан** (бл. 485 – після 551) – готський історик. Жив в Італії. Писав латинською мовою. Залишив твори “*Getika*” і “*Римська історія*” (про події від давнини до 540).
244. **Григорій Лінгонський** (пом. 540) – виходець із Лінгонів. Дід Григорія Туронського.
245. **Марцеллін Комес (Коміт)** (VI ст.) – церковний історик. Близько 535 написав “Хроніку” (про події 379-534), продовжену невідомим автором до 548. Описував події, що стосувалися переважно східної церкви (*Migne PL 51*).
246. **Магн Аврелій Флавій Кассіодор Сенатор** (465/475 – бл. 575) – систематизатор західної патристики. Виходець із багатого і давнього знаменитого роду в околицях Скіллаціума в Калабрії (Бруттії). Виховувався під керівництвом батька, префекта преторія при дворі Одоакра. Шанував Боеція. Був досить гнучким політиком. Близько 40 років служив при дворах остготських королів Евтеріха, Амаласунти, Теодата, Аталаріха, Вітігеса (536-540). Обіймав посади квестора священних палат, одноосібного консула (514), префекта преторія, отримав титул патриція. Переписувався з італійськими підданими й іноземними монархами. З папою Анікетом намагався заснувати християнську школу в Римі. Коли в 540 в Равенні був взятий в полон Вітігес, політика почала здаватися Кассіодору марною тратою сил, і він залишив службу. Решту життя провів у монастирі Віваріум, який заснував у родинному володінні Скіллау в Калабрії. Бачачи загрозу класичній освіті, намагався перетворити монастир на науковий центр, де переписував, перекладав класичні праці і писав власні твори. Зібрав велику бібліотеку. Займався церковними студіями. Помер у віці понад 100 років. Пізніше його роботу продовжили бенедиктинці.



Цікавився класичною й християнською літературою, історією. Залишив світські твори, зокрема “Хроніку” (написану на основі творів Ієроніма і Проспера про події від створення світу до 519, причому до 496 за списками консулів). Вона стала першоджерелом для Іордана. Йому належать “Історія готів” у 12 кн. (написана в 526-533 за бажанням Теодоріха, збереглася в Іордана), панегирики на честь готських королів (збереглися фрагменти), збірка з 400 розпоряджень і листів у 12 кн. (“Vivarium”, 534-538), трактат “Про душу” (укладений на основі поглядів Августина і Клавдія Мамертина). Писав також церковні твори – пояснення Святого Письма (коментарі на Псалми, Діяння Апостолів, Апокаліпсис), “Інституції” (головна праця про 7 вільних мистецтв, 544), “Церковна історія” в 12 кн. (продовження “Історії” Руфіна на основі зведення творів Сократа, Созомена, Феодоріта), яка була перекладена латинською мовою його приятелем Єпіфанієм Схоластиком. Перекладав латинською мовою твори Єпіфанія, Діонісія Малого, Мутіяна, Беллатора, Іоанна Златоуста, Орігена, Климента Александрійського, Дідіма, східних істориків і канонічні писання (*Migne PL 69-70*).

247. **Григорій Туронський (Георгій Флоренцій)** (бл. 538-599) – єпископ Туронів (нині Тур). Церковний історик. Його “Історія франків” розповідає про події від створення світу до 591 (*Migne PL 71*).

248. **Галлюс Арвернський** (VI ст.) – єпископ Арвернів (нині Клермон). Дядько Григорія Туронського. Святий.

249. **Єпіфаній Катанський** – диякон. Писав грецькою мовою.

250. **Авіт Арвернський** (VI ст.) – єпископ Арвернів (нині Клермон). Вихователь Григорія Туронського. Святий.

251. **Гонорій Клементин Фортунат Венанцій** (бл. 530 – поч. VII ст.) – богослов. Народився на околиці Тревіса в гірській Італії. У Равенні вивчав граматику, риторику й право. Позбувшись недуги очей, у 565 вибрався до Туронів на могилу Мартина. Розпочав мандрівне життя. Більше не повернувся на Батьківщину. Відвідував двори правителів і єпископів. Мандрував по Південній Галлії, осів у Потієрі (нині Пуатьє) (бл. 570) під впливом зустрічі з св. Радегундою, яка після смерті чоловіка Хлотаря I жила в заснованому нею монастирі св. Хреста. Прийняв свячення і був монастирським духівником. У 597 обраний єпископом у Потієрі, але через кілька років помер. Поет і прозаїк. В одному творі описав подорож вздовж Мозеля. Підтримував стосунки з Григорієм Туронським. Наслідував античних поетів. Останній представник латинської класичної поезії. Мав велику славу. Святий. Пам'ять вшановується 14.12 (*Migne PL 88*).

252. **Леандр** (пом. бл. 600) – старший брат Ісідора. Високоосвічений. Архієпископ Гіпсели. Один із найвизначніших владик краю. Приятель папи Григорія I, радник короля Реккареда. Завдяки його впливу в 587 з аріанства у християнство був навернений король Реккаред, а потім (588) і вестготський народ. Це було затверджено на III Толедському соборі (589). Був вихователем Ісідора. Визначний письменник. Збереглися його гомілія, виголошена на соборі 589, і невеликий лист із чернечим правилом до сестри Фульгенції. Полемічні, літургійні праці й інші листи пропали (*Migne PL 71, 72*).

253. **Реккаред I** (пом. 601) – вестготський король (586-601). Молодший син *Леовігільда* (567-586) й Феодосії. Був заручений із Рігунтою, дочкою Хільперіка. У 584 в Іспанії були візантійські війська. У 587 відійшов від аріанства і прийняв католицизм. Мав твори (*Migne PL 72*).

254. **Гондемар** (VI-VII ст.) – вестготський король (610-612). Мав твори (*Migne PL 80*).

255. **Сісебут** (VI-VII ст.) – вестготський король (612-621). Мав твори (*Migne PL 80*).

256. **Етельберт I** (VI-VII ст.) – король Кенту, ютландського королівства на південному сході Англії (560-616). Син Еорменріка? Його столицею було місто Кентербері. У 597 чернець св. Августин хрестив короля і його підданих. З того часу резиденція короля, місто Кентербері, стала одним із важливих центрів поширення християнства в Англії. При ньому було кодифіковане звичаєве право Кенту (“Закони Етельберта”) (*Migne PL 80*).



257. **Хлотар II Молодший** (VI-VII ст.) – франкський король (584-629). Син Хільперика I і Фредегонди. Народився в 584. Став королем Нейстрії (найменше франкське королівство між ріками Еско і Луара) в 4-місячному віці. У 587 влада над Нейстрією закріплена договором в Андело. До 597 фактично управляла його мати Фредегонда. У 613-629 австразійська знать передала королівство Хлотарю II, не дозволивши перехопити владу Брунгільді. Останню магнати Австразії й Бургундії передали Хлотарю II. Він наказав розірвати її кінями. У 613 майордомом у Бургундії пожиттєво призначив Варнахарія, в Австразії – Родона. Став правити об'єднаним франкським королівством, до складу якого увійшли Австразія, Нейстрія, Бургундія, Аквітанія, Алеманія (схід, Гасконь), тоді як Тюрінгія (схід) і Баварія (південний схід) не належали франкам. Міжусобиці припинилися. У 623 проголосив королем Австразії свого сина Дагоберта I. На початку VII ст. майордомом Австразії став Піпін Ланденський Старший, що був родоначальником Піпінідів (Каролінгів). Піпініди ворогували за майордомство з Еброїнами й Регінфрідами, що викликало боротьбу Австразії й Нейстрії за сфери впливу. Мав твори (*Migne PL 80*).

258. **Григорій I Двоєслов Великий** (бл. 540-604) – отець церкви. Збереглися 3 його життєписи (VIII-IX ст.). Народився в знатній патриціанській сенатській родині Аніціїв у Римі. Отримав хорошу освіту, але латинською мовою володів недосконало. У 568 лангобарди захопили Північну і Середню Італію, але не змогли оволодіти Римом і Папською областю. У 570 за сприяння папи Іоанна III став префектом Рима. Невдовзі залишив посаду. Близько 10 років перебував у монастирі (з 575 – в Римі). Набув нових знань. Заснував 6 монастирів у Сицилії, 1 – у Римі. У 579 папа Бенедикт I висвятив його дияконом. У 579 призначений апокрисарієм (нунцієм) папи Пелагія II у Константинополі (до 585). Після повернення (з 586) – абат монастиря на Заході. У складний час після смерті Пелагія II обраний 64-м папою римським (590-604). Боровся проти світської культури, залишків язичництва (в Сицилії, Сардинії, Корсиці), єресей (донатизму в Африці, маніхеїзм на Сицилії, іконоборців у Марсеї, несторіан і євтихіан на Сході) і схизм, за зміцнення папської влади. Руйнував язичницькі статуї, спалив бібліотеку в Римі. Послав місіонерів до англосаксів (Британія) і вестготів (Іспанія), втручався у церковні справи в Галлії й Африці, вважав себе верховною апеляційною інстанцією для західної церкви. Намагався підняти господарство на папських землях (“патримоній Петра”), збирав мощі святих. Сприяв посиленню римської патріархії. Викупував полонених у лангобардів, відкупувався від загрози варварів для Рима (коли він двічі перебував в облозі лангобардів). Сприяв частковому переходу в католицизм лангобардів. За його часів послаблюються зв'язки Риму з Візантією. Помер у Римі, який зробив важливим осередком християнського світу. Великий учитель західної церкви. Систематизатор західної патристики. Залишив “Моралії” в 35 кн., 62 гомілії, збірку легенд про життя італійських угодників (із 4 книг збереглися 2, зокрема про Бенедикта Нурсійського), літургійні книги, посібник для пасторів, 848 листів. Святий. На його честь проводиться богослужіння. Пам'ять вшановується 25.03 (н.ст.) і 03.09 (в католицизмі) (*Migne PL 75-79*).

259. **Леандр** (VI ст.) – друг папи Григорій Великого. Церковний автор (*Migne PL 72*).

260. **Колумбан Молодший** (540/543-615) – ірландський чернець-аскет. Заснував багато монастирів у Галлії і монастир Божббіо в Італії (614). Діяв у Британії. Мораліст. Написав суворі правила для ченців, вірші. Святий. Пам'ять вшановується 23.11 (*Migne PL 80*).

261. **Сабініан** – 65-й папа римський (604-606).

262. **Боніфацій III** – 66-й папа римський (607).

263. **Боніфацій IV** – 67-й папа римський (608-615).

264. **Адеодат I** – 68-й папа римський (615-618).

265. **Боніфацій V** – 69-й папа римський (619-625).

266. **Григорій II Агрігентський** (пом. бл. 630) – єпископ Агрігенту в Північній Сицилії. Святий. Писав грецькою мовою. Автор коментаря на Книгу Проповідника (*Migne PG 98*).



267. **Гонорій I** – 70-й папа римський (625-638). На VI Вселенському соборі (680) звинувачений у монофелітстві і підданий анафемі.

268. **Дагоберт (Дагобер) I** (VII ст.) – франкський король (629-639). Син *Хлотаря II* (584-629), правнук Хлодвіга I. Ще в 623 призначений батьком королем Австразії (у складі Франкського королівства). Після смерті батька (4.01.629) зобов'язав аристократію Нейстрії визнати себе одноосібним королем франків. Призначив свого брата Харіберта II королем Аквітанії (до 631/632), а його сина *Сігіберта III* – королем Австразії (634-536). Після смерті Дагоберта королівство було поділене між його синами. Його спадкоємці, “ліниві королі”, протягом понад 100 років правління часто змінювалися. Серед них на престолі нерідко були малолітні й навіть діти. Фактично ж правили майордоми. Мав твори (*Migne PL 80*).

269. **Ісідор (Isidorus) Гіпсельський** (бл. 560-636) – хроніст і систематизатор західної патристики. Народився в Гіпселі (нині Севілья), куди його батьки переселилися з Картахани, коли її в 549 зайняли готи-аріани на чолі з королем *Агілою* (549-554), убитим (554) під час війни з Візантією. За *Атанагільда* (554-567) вестготи воювали з Візантією. Два брати Ісідора (Леандр і Фульгенцій) були архієпископами в Гіпселі й Картахані, сестра Флорентина – черницею. Дехто вважає, що Феодосія – 1-ша жінка 17-го візиготського короля *Леовігільда* (567-586), який переніс столицю з Барселони в Толедо (до 571/572 його співправителем у Септіманії був брат *Леова*) і мати Герменегільда і Реккареда (586-601) – була 2-ю сестрою Ісідора (померла рано). Вихованням Ісідора керував його старший брат Леандр. Ісідор засвоїв усе відоме тоді церковне й світське знання. За його часу придушені бунти в Кордові (572) і Ороспеді (577), відбулися гоніння на християн (580-584).

Після смерті Леандра став його спадкоємцем на Гіпсельському архієпископському престолі (600-636). На початку VII ст. королівство охопила смута. Ісідор відіграв ключову роль на кількох провінційних іспанських соборах, передусім на знаменитому IV Толедському (633), який уклав Символ віри, видав численні літургійні й дисциплінарні постанови (зокрема, про закріплення в кожній єпархії школи для виховання духовенства), визнав нового, 26-го, вестготського короля *Сізінанда* (631-636), щоб подолати політичну нестабільність. Заснував у своїй єпархії школу, з якої вийшов св. Ільдефанс (пом. 669), продовжувач історії Ісідора. Святий. Пам'ять вшановується 04.04. У 653 вшанований на VIII Толедському соборі. У 1722 папа Інокентій XIII визнав його учителем церкви.

Ісідор прославився більше як письменник, а не як церковний діяч. Зібрав і передав пізнішим поколінням в енциклопедичній формі чи не всі знання Стародавнього світу. Не був творчою особистістю чи глибоким мислителем, але щедро черпав матеріал із творів язичницьких і християнських (особливо Августина і Григорія I) авторів. Стиль його письма легкий, навіть поетичний. Залишив кілька десятків творів – історичних, богословських, екзегетичних, літургійних, аскетичних, збірників, 12 листів (включаючи відповіді йому). Серед них – енциклопедія “Етимологія” в 20 кн. (відомості з усіх галузей знань, зокрема 7 вільних мистецтв, і “Церковна історія”, доведена до 627), словник “Диференції”, “Хроніка” (оповідала про події від створення світу до 615 і опиралася на твори Юлія Африкана, Євсевія, Іордана, Віктора Тунненського), “Історія королів готських, вандальських, свевських” (продовження “Хроніки” Ідація), “Про знаменитих мужів” та ін. Остаточно сформулював теорію про “три священні мови”, хоча вона ніколи не була офіційним вченням Римської церкви. Останній представник західної патристики (*Migne PL 81-84*).

3.3. Єресіархи (I – середина VIII ст.)

3.3.1. Період апостольського учнівства (I – поч. II ст.)

1. **Сімон (Σίμων) Маг Самаритянин** (I ст.) – перший християнський єретик. Уродженець самаритянського селища Гітті (Гіттона). Навернений у християнство апостолом Філіппом. Маг і заклинатель. Опирався на платонізм. Вигнаний із Самарії апостолом Петром за спробу отримати церковну посаду за гроші. Петро боровся з ним у Кесарії, Антіохії, Римі, де Сімон мав успіх за часів Клавдія і Нерона.



Вчив про Бога як вогонь, про еманції. Йому приписують працю "Великий виклад". Загинув у Римі за трагічних обставин. Родоначальник течії сімоніатства. Попередник гностицизму (*Діян. 8, 9-24*).

2. **Слена** (I ст.) – єретичка. Проповідниця при Симоні.

3. **Менандр** (I-II ст.) – єретик, предтеча гностицизму. Учень Симона. Виходець із селища Каппаретеї в Самарії. Діяв в Антіохії. Опирався на платонізм. Глава течії менандріанства.

4. **Клеобій** (I ст.) – послідовник Симона. Гностик. Опирався на платонізм.

5. **Досіфей** (I ст.) – послідовник Симона. Гностик. Опирався на платонізм.

6. **Євфрат (Адем)** – єретик, предтеча гностицизму. Засновник течії ператів.

7. **Юстин-гностик** – єретик, предтеча гностицизму. Перетворив іудаїзм на міфологію. Глава течії, спорідненої офітам, яка вчила про троїчну сутність Божества.

8. **Керінф** (I ст.) – єретик, предтеча гностицизму. Сучасник і суперник апостола Іоанна. Виходець із Малої Азії. Отримав освіту й особливі знання в Єгипті. Відстоював обрізання. Пропагував хіліазм.

9. **Валаам** (I ст.) – єретик, який вчив у Пергамі (*Одкр. 2, 14*).

10. **Валак** (I ст.) – учень Валаама. Єретик, який вчив у Пергамі (*Одкр. 2, 14*).

11. **Ієзавель** (I ст.) – єретичка. Навчала у Фіатірі (*Одкр. 2, 20*).

12. **Миколай Антіохієць** (I ст.) – єретик, предтеча гностицизму. Один із семи дияконів, обраних християнською громадою в Єрусалимі (*Діян. 6, 5*). Вважався то аскетом, то розпусником. Мав вродливу жінку, яку ревнував, потім віддав її заздрісній братії. Глава миколаїтів в Ефісі і Пергамі (*Одкр. 2, 1-6, 12-15*).

3.3.2. Період ранньої патристики (поч. II ст. – 325)

13. **Елкасай** (поч. II ст.) – єретик на Сході за часів Траяна. Його вчення приніс до Риму Алквіад Апамейський із Сирії. Згодом проповідували дві відомі жінки, Марфус і Марфана, родички Елкасаї.

14. **Сатурнін (Саторніл)** (бл. 100-150) – один із видатних представників філософського гностицизму. Народився і діяв в Антіохії (кін. 120-130-х). Учень Менандра. Опирався на платонізм, стоїцизм і східні релігії. У його космогонії представлене вчення про еони, плерому, перський дуалізм добра (світла) і зла (темряви). Мав багатьох учнів.

15. **Василід** (II ст.) – один із видатних представників філософського гностицизму. Родом із Антіохії. Учень Менандра і якогось Главкія. Близький до Сатурніна. Опирався на платонізм, стоїцизм і східні релігії. Відвідав Персію і Єгипет, поселився в Александрії (кін. 120-х), де почав проповідувати (133). Створив найскладнішу в гностицизмі філософську систему. Викладав метафізику для посвячених і міфологію – для інших. У космогонії вчив про еони, перський дуалізм добра (світла) і зла (темряви). Написав 24 книги (в тому числі "Євангеліє від Василіда", поширював апокрифи, езотеричні передання, одкровення. Складав псалми. Займався теургією. Глава течії василідіан. Його "холодне" вчення суперники спотворювали, критикували, а твори знищували. Ідеї Василіда поширилися в Римі й Іспанії.

16. **Ісідор** (II ст.) – гностик. Син Василіда, продовжувач його вчення. Коментував апокрифи. Написав декілька трактатів (збереглися фрагменти).

17. **Карпократ** (II ст.) – один із видатних представників філософського гностицизму. Діяв в Александрії в 140-150-х. Опирався на платонізм, стоїцизм і східні релігії. Містик. У космогонії представлене його вчення про еони, перський дуалізм добра (світла) і зла (темряви). Пневматик. Родоначальник



течії карпократіан чи каїнаїтів. Блискучий письменник. Несправедливо звинувачувався в розпусті. Мав учнів-езотериків.

18. **Марцелліна** (II ст.) – представниця гностицизму. Карпократіанка. За часів папи Анікета сприяла поширенню вчення Карпократа в Римі.

19. **Єпіфаній** (II ст.) – гностик. Син Карпократа і Александри з Кефаллонії. Отримав гарну освіту. Глибоко обізнаний з грецькою літературою, платонізмом і софістикою. Містик. Блискучий письменник. Автор книги “Про справедливість” (збереглися фрагменти). Мав великий авторитет. Викладав у Мусейоні, де отримав ступінь магістра. Помер у 17 років. Обожнений. У місті Самі на Кефаллонії на його честь справляли свята.

20. **Валентин** (пом. у 160-х) – найвидатніший представник філософського гностицизму. Народився в Нижньому Єгипті. Отримав освіту в школах Александрії і там почав викладання. Учень Василіда, якого він перевершив своїми здібностями. Поміркований мислитель – “ілюмінатор”. Проповідував у Римі за часів пап Гігіна, Пія і Анікета (130-160-ті). Претендував на пастирську посаду. Був суперником при обранні папи Пія I. Тричі виганявся з церкви. Перебрався на Схід. Викладав на Криті, де й помер у старості. Привабливий. Опирався на платонізм, стоїцизм і східні релігії. У космогонії вчив про еони, божественні еманції, перський дуалізм добра (світла) і зла (темряви). Демонстрував любов і милосердя. Навіть вороги визнавали його геній, глибокі знання, красномовність, терпимість. Допускав можливість одкровення для язичників і євреїв. Геніальний родоначальник течії валентиніан (існувала до IV ст.). Писав псалми, гімни, епітафії, листи. Від його творів збереглися фрагменти. З бібліотеки в Наг-Хаммаді дійшли праці школи (“Євангелії Істини”, “Євангеліє Філіппа”).

21. **Кердон** (II ст.) – гностик. Виходець із Сирії. За часів папи Гігіна прибув до Риму. Не отримав підтримки, оскільки в Римі гностицизм не мав того успіху, що в Єгипті та Сирії.

22. **Птолемей** (II ст.) – гностик. Починаючи з 40-х років II ст. керував італійською гілкою валентиніанства. Екзегет. Тлумачив послання Павла і Євангеліє від Іоанна. Його вчення поширилося в Галлії і на Сході. Написав лист до якоїсь Флори, що дійшов до нас.

23. **Гераклеон** (II ст.) – гностик. Керував італійською гілкою валентиніанства. Високоосвічений. Екзегет. Тлумачив послання Павла і Євангеліє від Іоанна. Поширив своє вчення на Сицилії. Після критики римського папи довго переховувався.

24. **Колорбас** (II ст.) – гностик. Учень Валентина, близький до Маркова. Вчив в Александрії.

25. **Марк** (II ст.) – гностик. Учень Колорбаса. Походив із Єгипту, навчав в Азії. Родоначальник течії маркосіан. Мав жінок-проповідниць. Його звинувачували у розпусті. В Азії й Галлії пропагував учення про трійцю.

26. **Секунд** (II ст.) – гностик. Керував східною гілкою валентиніанства.

27. **Феодот** (II ст.) – гностик. Керував східною гілкою валентиніанства. Високоосвічений.

28. **Феотім** (II ст.) – гностик. Учень Валентина.

29. **Вардесан Едесський** (11.07.154 – бл. 223) – філософ і гностик. Народився на березі р. Дейсан у Сирії. Багата світська людина. Освічений, близький до едеського двору. Займався халдейською наукою, астрологією. Заперечував воскресіння померлих. Християнство засвоїв поверхово. Почав діяльність у 170-х. Керував східною гілкою валентиніанства. Заснував потужну школу в Едесі. Відкинуті правовірними. Написав 150 гімнів, апологію. Зберігся один його великий твір “Діалог про закони країв”. Найвизначніший сирійський письменник III ст. Творець сирійської християнської літератури. Не без його впливу цар *Авгар VII вар Ману* (176-213) хрестив Едеське царство в Осроєні.

30. **Гармоній** (III ст.) – гностик. Син Вардесана. Гностик. Поет. Навчався в Афінах.



31. **Аксіонік** (II-III ст.) – гностик. Керував східною гілкою валентиніанства.

32. **Маркіон** (II ст.) – відомий представник популярного гностицизму. Народився в Сінопі. Син місцевого єпископа. Учень Кердона. Купець і судновласник. Захопився стоїцизмом і ересю (137). Посварився з батьком і близько 140 перебрався в Рим, де став учнем Кердона. Зробив для церкви внесок у 200 тис. сестерцій. Розвивав дуалістичне вчення, твердив про примарність земного життя Христа. Відзначався аскетичною зовнішністю, жив суворим життям. Сміливий новатор, виступав за повний розрив з юдаїзмом. Близько 144 створив власну церковну організацію маркіонітів. У 150-х його вчення поширилося по всьому християнському світові й існувало до V ст. У 155 сперечався в Римі з Полікарпом. Розумові здібності Маркіона не були сприйняті. Проти нього виступили Юстин, Мелітон, Іриней. Після двох осуджень вигнаний із римської громади. Йому повернули його внесок. До смерті навчав у Малій Азії. Автор “Євангелія” і “Антитез” (140-ві), відредагував 10 послань Павла. Серед прибічників мав жінок-проповідниць. Не встиг знову поєднатися з церквою.

33. **Потіт** (II ст.) – гностик. Учень Маркіона. Розвивав дуалізм.

34. **Васіліск** (II ст.) – гностик. Учень Маркіона. Розвивав дуалізм.

35. **Сінерос** (II ст.) – гностик. Учень Маркіона. Допускав три єства.

36. **Апеллес** (II ст.) – гностик. Учень Маркіона. Аскет. Високоосвічений. Порвав із учням Маркіона, повернув школу Маркіона до майже правовірного вчення деїзму. Побував в Александрії, повернувся в Рим. Аскет. Дожив до старості. З ним у 180 дискутував Родон.

37. **Філумена** (II ст.) – послідовниця гностицизму. Проповідниця і подруга Апеллеса.

38. **Север** (II ст.) – гностик-маркіоніт.

39. **Монтан** (пом. у 170-х) – крайній гностик. Уродженець містечка Ардабав у Мізії, на околиці Фрігії (Катафрігії). Пророк. Як колишній жрець Кібели, був оскоплений. Пневматик. У 156 почав проповідувати. Засуджував повторні шлюби, у містечку Пепуза у Фрігії пропагував аскетизм і есхатологічне вчення. Створив церковну організацію. Відкидав авторитет єпископів. Схвалював мучеництво. Засуджений церквою. Автор багатьох книг. Його вчення і пророцтва поширилися на Сході (Мала Азія, Сирія, Єгипет), в Римі, Галлії, Африці, де його наслідував Тертулліан. Помер у період розквіту монтанізму.

40. **Препон** (II ст.) – гностик-маркіоніт із Ассирії.

41. **Лукан** – гностик. Послідовник Маркіона, близький до Кердона. Створив особливу течію.

42. **Пріскілла (Пріска, Квінтілла)** (II ст.) – послідовниця гностицизму. Пророчиця і проповідниця при Монтані в Пепузі та Тіміумі. Раніше перебувала в шлюбі. Дотримувалася аскетизму. Схвилювала своїм ученням усю Малу Азію.

43. **Максимілла** (пом. бл. 179) – послідовниця гностицизму. З 179 – монтанійська пророчиця і проповідниця в Пепузі і Тіміумі. Раніше перебувала в шлюбі. Дотримувалася аскетизму. Схвилювала своїм ученням усю Малу Азію. Пережила Монтана і Пріскілли.

44. **Перпетуя** (пом. 203) – монтаністка. Постраждала під час гонінь у Карфагені (203).

45. **Феліцітата** (пом. 203) – монтаністка. Постраждала під час гонінь у Карфагені (203).

46. **Гермоген** (II ст.) – гностик-монтаніст.

47. **Алківіад** (II ст.) – гностик-монтаніст. Проповідував у Галлії. Кинутий до в'язниці.



48. **Фемісон** (II ст.) – гностик-монтаніст. Був відомою постаттю. Заарештований, але відкупився від переслідувачів.
49. **Феодот** (II ст.) – гностик-монтаніст. Очолив громаду, що базувалася на вченні Монтана. Був відомою особистістю. Його вчення поширилося в Галлії і Фрігії.
50. **Ноет** (II ст.) – модаліст. Родом із Смірни. Поет. За часів папи Елевферія (ост. чверть II ст.) прибув до Риму. Глава течії ноетіан.
51. **Феодот Кожевник** (II ст.) – монархіанин. Виступив у Римі за часів папи Вікторія (190).
52. **Феодот “Міняйло”** (II ст.) – монархіанин. Його діяльність проходила в Римі за часів папи Зефіріна.
53. **Епігон** (II ст.) – ноетіанин. За часів папи Зефіріна переніс своє вчення до Рима.
54. **Прокул** (II-III ст.) – гностик-монтаніст. Був відомою особистістю. Проповідник.
55. **Праксей** (II-III ст.) – модаліст-монархіанин. Виступив у Римі за часів папи Елевферія. Сповідник, який постраждав за віру. З ним дискутував Тертулліан.
56. **Савеллій** (II-III ст.) – модаліст. Родом із Пентаполя Лівійського. Виступив у Римі за часів папи Зефіріна. Бл. 220 засуджений папою Каллістом.
57. **Асклепідот** (II-III ст.) – монархіанин. Послідовник Феодота Міняйла. Діяв у Римі за часів папи Зефіріна, коли намагався здійснити розкол у церкві.
58. **Наталій** (II-III ст.) – монархіанин. За часів папи Зефіріна вчинив розкол у церкві.
59. **Артемон** (III ст.) – монархіанин-адапціоніст. За часів папи Калліста виступив у Римі зі своїми ідеями.
60. **Новатіан** (пом. 258) – уродженець Італії, можливо Риму. Талановитий, освічений, пристрасний. Мучився від хвороби, його вважали за біснுவатого і відправляли над ним екзорцизм. Прийняв хрещення. Єпископ Понціан (чи Фабіан?) висвятив його на священника. З 240-х почав діяльність. У 250-251 уповноважений римською громадою на написання листів до Карфагена в справі відпалих (“lapsi”) під час переслідувань. Був суперником Корнелія, обрання якого римським єпископом не визнав. Здійснив у Римі розкол, створив групу новатіан. Три хорєпископи висвятили його на “єпископа римського” (251-253), після чого він очолив окрему церкву новатіан, що перебувала в меншості. До нього долучилися новатісти й монтаністи. Його схизма поширилася й на Сході, де її прибічників називали катарами й де вона втрималася до VII ст. Є дані, що згодом він розкаявся і повернувся в церкву. Постраждав під час антихристиянських гонінь за часів Валеріана. Пізніше визнаний 2-м “антипапою”. Писав латинською мовою. Ієронім наводить низку його творів (у тому числі догматичні й полемічні, спрямовані проти іудеїв) (*Migne PL 3*).
61. **Новат** (III ст.) – священник Карфагенської церкви. Суперник Кіпріана. Прибув до Риму. Послідовників Новата називали новатістами. Їх огромади діяли до VIII ст. Церковний письменник (*Migne PL 3*).
62. **Феопемпт** (III ст.) – єпископ новатіан.
63. **Амфілохій Павло Самосатський** (III ст.) – монархіанин-адопціоніст, антитринітарій. Послідовник Лукіана Антіохійського. Вчив, що Слово і Дух Святий знаходяться в Богові подібно до того, як розум і дух – у людині. Заперечував божественну сутність Христа. Єпископ Антіохійський (260-269). Засуджений у 269. У 272 у його справу втрутився імператор Авреліан (270-275), який підтвердив церковне засудження.
64. **Семпроніан** (III ст.) – новатіанський письменник.



65. **Мані (Манес)** (216 – бл. 275) – проповідник у Персії. Виходець із знатного роду. Вихований у християнській хіліастичній групі. Опирався на гностицизм, синтезував зороастризм і християнство. Розвивав дуалізм. Під час коронації (240) перського шаха *Шапура I* (240-272) Мані вперше виступив із проповіддю свого вчення, для якого були характерні паціфізм і нестяжательство. Спочатку мав успіх у державі. Щоправда, зороастрійське жрецтво зустріло його проповідь негативно. За часів імператора *Проба* (276-282) маніхейство поширилося в Римі, але воно було там оголошене ерессю. У 275 за вимогою магів і наказом шаха *Бахрама (Варахрана) I* (273-276) Мані кинуте до в'язниці. Невдовзі він був страчений у Гундесапурі, поблизу Суз. Від трактату Мані до нас дійшли окремі цитати. Послідовники Мані були замучені чи вислані. У 296 Діоклетіан видав едикт проти маніхейців. Проте маніхейство поширилося від Середземномор'я до Індії й Китаю.

66. **Гегемон** – еретик.

3.3.3. Період класичної патристики (325-451)

67. **Арій Александрійський** (256-336) – великий ересіарх. Походив із Лівії. Навчався під керівництвом Лукіана Антіохійського. Сухий діалектик. Виходив із транцендентного аристотелівського поняття про Бога. Був у розколі Меліта, потім порвав з ним. За єпископа Петра висвячений дияконом у церкві Бавкаліс в Александрії. Виступав із проповідями. У 305-310 був відлучений Петром від церкви, за єпископа Ахілла примирився з нею. Став пресвітером. Завдяки суворому способу життя, таланту й освіті став популярним. У 312 – один із кандидатів на посаду єпископа Александрії. У 318 під впливом раціоналізму Антіохійської школи виступив з еретичним ученням про те, що Слово є створеним, і запереченням єдиносутності Отця й Сина. Єпископ Александр засудив його в 2 окружних листах (318-319), а в 320 – на соборі в Александрії. Арія відлучено від церкви і вигнано. Через Палестину і Берюю він дістався до Нікомедії, де знайшов підтримку в Євсевія, свого друга по школі Лукіана. Це дало змогу Арію повернутися в Александрію. У 324 Александрію відвідав Осій Кордубський.



Арій. Церква св. Спаса. Паленджиха. Грузія

На Нікейському соборі (325) 250 єпископів засудили Арія. Константин I, який у 326 видав указ проти еретиків, заслав Арія в Іллірію, а Євсевія в Галлію, хоча останній рішення собору підписав, але стосунків з Арієм не розірвав. У 327 Арій був реабілітований. У 333 засуджений Константином I. Запропонував імператору своє сповідання віри, яке Константин I визнав за правовеірне і відкликав Арія з заслання (335). Арій, не прийнятий Афанасієм, помер від розриву серця в навічир'я приготувань до урочистого приєднання до церкви в Константинополі.

Арієві суперечки тривали півстоліття. Єресь втратила вплив тільки після смерті Валента II (378). Вона була засуджена на Константинопольському соборі (381). Але й далі поширюва-

лася в серед. IV-VI ст. серед готів, вандалів та інших германців у варварських державах Західної Європи та Північної Африки. Від твору Арія "Фалея" збереглися фрагменти. З числа його листів збереглися 2 (до Євсевія з Сирії в Нікомедію за 321 р. і до Александра Александрійського перед Нікейським собором) та кілька фрагментів. Продовженням аріанства стала єресь македоніанізму, очолювана патріархом Константинополя Македонієм (з 360). Різновидами аріанства були: а) аномейство (євноміанство) – крайня течія, очолювана Аецієм Антіохійським та Євномієм Кізікським; б) семіаріанство, очолюване Василієм Анкірським (пом. 336) та Євстафієм Севастійським; в) тгомеянство, очолюване спадкоємцем Євсевія, Акакієм Кесарійським (340-366), єпископами Феодором Гераклеїським і Євсевієм Емеським (у Фінікії).



68. **Арій** (IV ст.) – аріанин, послідовник великого єресіарха. Пресвітер. Скинутий Александром у 318 і висланий.
69. **Секунд Птолемаїдський** (IV ст.) – аріанин. Земляк Арія. Виходець із Кіренаїки. Єпископ. Скинутий Александром у 318. Учасник I Вселенського собору. Відмовився підписати засудження Арія. Позбавлений посади і засланий в Іллірію.
70. **Ахілл** (IV ст.) – пресвітер. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
71. **Феона Мармарікський** (IV ст.) – аріанин. Виходець із Лівії. Єпископ. Скинутий Александром у 318. Учасник I Вселенського собору. За відмовиву підписати засудження Арія позбавлений посади і засланий в Іллірію.
72. **Аїфал** (IV ст.) – пресвітер. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
73. **Карпон** (IV ст.) – пресвітер. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
74. **Сармат** (IV ст.) – пресвітер. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
75. **Євзоій** (IV ст.) – диякон. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий. У 332 разом із Арієм був на зустрічі з Констанцієм II. Прощений. Згодом – єпископ Антіохії.
76. **Лукій** (IV ст.) – диякон. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
77. **Юлій** (IV ст.) – диякон. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
78. **Міна** (IV ст.) – диякон. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
79. **Елладій** (IV ст.) – диякон. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
80. **Гаій** (IV ст.) – диякон. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
81. **Харіс** (IV ст.) – пресвітер із Мареотіди. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
82. **Піст** (IV ст.) – пресвітер із Мареотіди. Аріанин. Скинутий Александром у 318 і висланий.
83. **Серапіон** (IV ст.) – диякон із Мареотіди. Аріанин. Скинутий Александром у 318. Висланий.
84. **Парамон** (IV ст.) – диякон із Мареотіди. Аріанин. Скинутий Александром у 318. Висланий.
85. **Зосім** (IV ст.) – диякон із Мареотіди. Аріанин. Скинутий Александром у 318. Висланий.
86. **Іринеї** (IV ст.) – диякон із Мареотіди. Аріанин. Скинутий Александром у 318. Висланий.
87. **Євсевій Нікомедійський** (пом. 355) – єресіарх. Брат чи племінник священика Памфіла. Друг Арія, з яким навчався у школі пресвітера і мученика Лукіана. Родич Ліцінія і його наблизений. Єпископ Нікомедії (до 321-325, 330-353). При Нікомедійському дворі обласканий Константином. Підтримував дружбу з сестрою імператора Констанцією, вдовою Ліцінія. Розумний. Аріанин, хоча формально – православний. Захищав перед єпископом Александром Арія. Скликав на його підтримку собор (321). У 323 прийняв і виправдав на соборі в Нікомедії Арія, вигнаного з Александрії. Підписав рішення Нікейського собору, але залишився односторонцем Арія. Невдовзі позбавлений кафедри і висланий у Галлію (325). Ще до 330 повернувся із заслання і знову став єпископом Нікомедії. Відвідав Єрусалим. На зворотному шляху на аріанському соборі в Антіохії (330) позбавив кафедри Євстафія Антіохійського, на місце якого поставив Євсевія (Євлалія). Імператор-аріанин Констанцій I скинув патріарха Константинополя Павла I (353) і поставив 25-м патріархом Константинополя Євсевія (353-355). Після нього Павло I вдруге став патріархом Константинополя (355).



88. **Феодот Лаодікійський** (IV ст.) – аріанин. За рішенням 56 єпископів на соборі в Антіохії (324-325) засуджений і відлучений від церкви.
89. **Наркісс Нероніадський** (IV ст.) – аріанин. За рішенням 56 єпископів на соборі в Антіохії (324-325) засуджений і відлучений від церкви.
90. **Павлін Тірський** (IV ст.) – аріанин. 6 місяців обіймав єпископську кафедру в Кесарії. Учасник собору в Антіохії (324-325) і I Вселенського собору. Помер після собору.
91. **Марій Халкідонський** (IV ст.) – аріанин. Учасник I Вселенського собору.
92. **Феогніс Нікейський** – аріанин. Єпископ. Учасник I Вселенського собору. Підписав засудження Арія, анафематствування – ні. Наприкінці 325 засланий у Галлію. Близько 328 повернутий і поновлений на кафедрі. Учасник аріанського собору в Антіохії (330).
93. **Патрофіл Скіфопольський** – аріанин. Однодумець Євсевія Кесарійського. Учасник собору в Кесарії (323) і I Вселенського собору.
94. **Феодот Лаодікійський** – аріанин. Єпископ. За рішенням 56 єпископів на соборі в Антіохії (324-325) засуджений і відлучений від церкви. Підтримував Арія і після 325. Константин погрожував йому засланням.
95. **Наркісс Нероніадський** – аріанин. Єпископ. За рішенням 56 єпископів на соборі в Антіохії (324-325) засуджений і відлучений від церкви. Після 325 засланий у Галлію.
96. **Македоній** (IV ст.) – єретик.
97. **Донат Великий** (пом. 353) – ересіолог. У 311/313 частиною громади обраний єпископом Карфагена всупереч іншому єпископу Цеціліану, обраному більшістю. Створив власну церкву. Донатисти виступали проти належності до церкви грішників і вважали, що важливість і здійснення святих таїнств залежать від гідності того, хто їх приймає. Ліве їх крило представляли агоністики (IV-V ст.). Між донатистами були письменники Парменіан, Вітелій, Макробій, Кресконій, Емерит, Фулгентій і Гауденцій. Після Карфагенського собору (411) донатизм під страхом смертної кари був заборонений. Єресь засуджувалася на соборах, переслідувалася з боку імператорів, але поширилася в усій Північній Африці і протрималася до її завоювання арабами (VII ст.).
98. **Авдій** (пом. 372) – єретик. Засновник течії авдіан у Месопотамії. Висвятив себе в єпископи. Дотримувався антропоморфізму, засуджував аморальність, нападав на духовенство.
99. **Ульфїла** (бл. 311-381) – церковний діяч вестготів. Ім'я походить від гот. *Wulfila* – зменшене від *wulfs* – “вовк”. Близько 341 в Константинополі Ульфїла був зведений єпископом-аріанином у сан “єпископа готів”. У подальшому активно поширював християнство у формі аріанства серед германських, насамперед мезо-готських племен. Переслідувався з боку готської влади. Переселився на територію Імперії. На базі грецького й латинського алфавітів та рунічного письма створив готський алфавіт. Переклав на готську мову більшу частину Біблії. Вона дійшла в остготському варіанті V ст., від оригіналу збереглися фрагменти, які є найдавнішим пам'ятником мертвої нині готської мови (*Migne PL 18*).
100. **Аетій Антіохійський** (IV ст.) – єпископ. Представник пізнього аріанства (євноміанства чи аномейства).
101. **Євномій Кізікський** – представник євноміанства (аномейства).
102. **Аполлінарій Молодший Лаодікійський** (бл. 310 – між 385/392) – син лаодікійського священника Аполлінарія Старшого, який переселився з Александрії. Народився в Лаодікеї. Навчався в граматичній школі під керівництвом батька. Став учителем риторики й читцем. Після Нікейського



собору підтримував каппадокійців та Афанасія, який гостював у нього в 346, під час повернення з другого заслання. Боровся з аріанством, в причетності до якого підозрював і місцевого єпископа Юрія (пом. 360). У 360 обраний єпископом православної лаодікійської громади, а Пелагій – аріанським єпископом. За часів правління Юліана разом із батьком писав метафоричні твори у формі язичницьких діалогів. Після смерті Юліана звернувся до екзегетичних праць (збереглися фрагменти й цитати). Писав апологетичні твори проти монархіанізму нікейця Маркелла Анкірського, субординаціонізму александрійців Орігена і Діонісія, дуалізму антиохійців Діодора і Флавіана. У 373 його христологія стала предметом дискусії. Папа Дамас засудив Аполлінарія на Римському соборі 377 і усунув його з посади. Це осудження, яке підтримали інші отці, було підтверджене на II Вселенському соборі. Проте Аполлінарій не скорився до смерті.

Був предтечею монофізитства, яке поглинуло його крайню єресь силузіанства. Представник Антиохійської школи. У Христові визнавав “одну особу й одну природу”. Вдавався до Платонової трихотомії. Писав і пісні. Вчення Аполлінарія поширювалося під іменами правовірних отців (Григорія Чудотворця, Афанасія, пап Юлія II і Фелікса), тому його єретичні твори збереглися, а правовірні та полемічні пропали (*Migne PG 33*).

103. **Прискілліан** (пом. 395) – єресьолог. Походив з Іспанії. Людина світська, освічена. Суворий аскет. Його вчення споріднене з маніхейством. Визнавав дуалізм у космології, заперечував ідентичність старозавітного Бога з Богом Нового Завіту, Трійцю розумів з позицій Савеллієвого модалістичного монархіанізму, а в христології захищав докетизм і заперечував воскресіння померлих. Заперечував подружнє життя, вживання м’яса, займався астрологією, вивчав апокрифи. Засуджений собором у Сарагосі, але своїми прибічниками обраний єпископом Авілі. Вигнаний Граціаном, безуспішно намагався виправдатися в папи Дамаса і в Амвросія. Собор у Бурдігалі позбавив його кафедри. Після допиту на єпископському соборі в Треверах узурпатор *Максим* (392-395), всупереч спротиву папи, св. Мартина Туронського і Амвросія, наказав стратити Прискілліана за заняття магією. Залишив 3 автоапології, 8 проповідей, 90 канонів і фрагменти листа. Його послідовниками були Інстантій, Диктіній, поет Латроніан і аноніми.

104. **Фауст Мілевітанський** (380-ті) – єпископ маніхеїв. Розчарував Августина. Церковний автор (*Migne PL 20*).

105. **Пелагій** (IV – після 418) – єресьолог. Християнське ім’я англійського ченця Моргана з Британії. Поселився в Римі, де в 384 заснував школу. Став помітною постаттю в релігійних колах. Ієромонах. Учив про можливість уникнення людиною гріхів і порятунку силою вільної волі та аскези без допомоги Бога. Свої ідеї розвинув у творі “Послання Деметріаді”. Єресь Пелагія розвивали його приятель Целестін, римський адвокат (потім сенатор) і єпископ Юліан Екланумський (з Апулії). Після захоплення вестготами Риму (410) Пелагій і Целестін перебралися в Карфаген, а потім у Палестину, де й поширили пелагіанство. Воно було засуджене на помісних соборах у Карфагені (411, 416, 418) і в Мілевісі (416), в окружному посланні папи Зосіми і на Ефеському соборі 431. Пелагій був проклятий і вигнаний (*Migne PL 21*).

106. **Целестін** (IV-V ст.) – пелагіанин. Патрицій. Учасник пелагіанського диспуту. Після захоплення вестготами Риму (410) разом із Пелагієм перебрався в Карфаген, а потім у Палестину, де й поширив своє вчення (*Migne PL 21*).

107. **Юліан Екланумський** (IV-V ст.) – пелагіанин. Єпископ Екланума. Дотримувався крайніх раціоналістичних позицій. Мав сварливий характер (*Migne PL 21*).

108. **Келеденцій** – пелагіанин. Церковний автор (*Migne PL 21*).

109. **Акакій Кесарійський** (340-366) – єретик.

110. **Геласій Кесарійський** (IV ст.) – “сестринок” Кирила Єрусалимського. Гомеянин. Спадкоємець аріаніна Акакія, єпископа Кесарії Палестинської (367-395). Покровитель, потім ворог Кирила Єрусалимського. Автор “Церковної історії” (продовження твору Євсевія), екзегетичних, догматичних і полемічних праць, які пропали.



111. **Астерій** – аріанин. Софіст.

112. **Василій Анкірський** (пом. бл. 366) – семіаріанин. Єпископ Анкіри після усунення Меркелла в 336. Залишив 2 догматичних твори, збережені Єпіфанієм (окружний лист Анкірського собору в 358 і лист, написаний спільно з Юрієм Лаодкійським у 359), та твір “Про дівоцтво”, адресований до Летоїя (*Migne PG 30*).

113. **Євстафій Севастійський** (пом. після 373) – уродженець Севастії (Мала Азія). Син єпископа. Навчався в Александрії. Був на I Вселенському соборі. Строгий аскет. Переписувався з Арієм, був учителем Аеція. Засуджений Помісним собором у Ганграх (бл. 340). Розкався. Обраний єпископом рідного міста (з 365). Валент заслав його в Дарданію. Спочатку приятелював із Василієм Великим, а з 373 – ворогував, звинувативши Василя в аполлінаризмі. Семіаріанин (македонянин). У 376 був на соборі єретиків у Кізіку. Втратив дружбу папи. Написав правила для ченців (*Migne PG 40*).

114. **Феодор Гераклійський** (IV ст.) – єретик.

115. **Євсевій Емеський** (IV ст.) – єретик.

116. **Нектарій** (пом. 397) – виходець із Тарса в Кілікії. Був сенатором і претором. З мирян рукопокладений 34-м архієпископом Константинополя (381-397). Головував на II Вселенському соборі разом із Мелетієм і Григорієм. Впав у заблудження. Церковний письменник (*Migne PG 39*).

117. **Євагрій Антіохійський** (IV-V ст.) – єретик.

118. **Євтерії Тіанський** (пом. бл. 435) – єпископ Тіани Каппадокійської. Прибічник Несторія. Засланий. Помер у Тірі. Збереглися 5 його творів у латинському перекладі і фрагмент листа проти Кирила Александрійського (*Migne PG 28*).

119. **Філосторгій** (бл. 360-430) – церковний історик. Народився в Берессосі (Каппадокія). Євноміанин (аномей) і міленарист. Його “Церковна історія” в 12 кн. (як продовження праці Євсевія, що розповідала про події бл. 325-425) збереглася в переказі Фотія і в фрагментах (*Migne PG 65*).

120. **Меркатор (Авксенцій)** (IV-V ст.) – єретик.

121. **Сатурнін (Саторніл) Арелатський** (IV ст.) – митрополит Арелат (до 335-361). Позбавлений посади собором у Парізіях за схиляння в аріанство.

122. **Вікентій Лерінський** (пом. до 450) – чернець, пресвітер. Суперник Августина. Ієромонах у монастирі на Лерінських островах (поблизу Массілії). Представник семіпелагіанства, якого дотримувалися ченці цього монастиря (массілійці). Здійснив спробу систематизації догматики. Написав твір під псевдонімом “Перегрінус” у 33 розділах, який пропав. Виведений зі списку отців церкви (*Migne PL 50*).

123. **Євдоксій** (IV-V ст.) – єретик.

124. **Лукій** (IV-V ст.) – єретик.

125. **Георгій** (IV-V ст.) – єретик.

126. **Євдоксій** (IV-V ст.) – єретик.

127. **Георгій Александрійський** (IV-V ст.) – єретик.

128. **Євзоїл Антіохійський** (IV-V ст.) – єретик.

129. **Несторій** (бл. 380 – 451) – єресіарх. Перс. Народився в Германії в Східній Сирії. Довго навчався в Антіохії. Представник Антіохійської школи. Жив у монастирі Євпрепія поблизу Антіохії, де прийняв свячення як пресвітер. Набув популярності своїми промовами. За бажанням Феодосія II



Несторій обраний патріархом Константинополя (428-431), де був урочисто прийнятий. У першій проповіді Несторій пообіцяв боротися з єресями. Проте став засновником несторіанства. Перестав визнавати Марію Богородицею, “розділив” у Христові-Боголюдині дві природи, які мали сприйматися як дві окремі, тільки морально пов’язані між собою істоти.

У своєму окружному посланні до єгипетських ченців його осудив Кирило Александрійський (429). Коли ж Несторій відкинув звинувачення, Кирило звернувся до папи Целестіна, який на соборі в Римі (430) теж осудив Несторія як єретика і доручив Кирилу передати рішення самому засудженому. Несторій не визнав і цього осуду, до якого Кирило додав віросповідання Александрійського собору і 12 анафематизмів. Несторій відповів йому власними 12 анафематизмами. Ефеський собор 431 засудив Несторія, відлучив його від церкви і позбавив сану. Він повернувся в монастир Євпрепія, де перебував до 435, після чого на основі імператорської постанови пішов у вигнання в Аравію та в Оазис (439) у Єгипті. Пізніші розкаяння і критика монофізитства не врятували його. Помер перед Халкедонським собором у Єгипті, так і не прощений.

Несторіанства дотримувався Євтерій Тіанський (в Каппадокії), за що був позбавлений посади і помер у засланні в Тірі (435). Інші прибічники Несторія вирушили на Схід, в Едессу й Нісібін, де вони перекладали сирійською мовою твори Діодора, Феодора й Іви Едеського. Вчення несторіан поширилося в Сирії, Іраці, Ірані, Індії. Твори Несторія були спалені ще в 435. Збереглося кілька його бесід у латинському перекладі (часом під чужим іменем). Є сирійські переклади його праць.

130. **Євтіхій** – константинопольський архимандрит. Борець проти несторіанства. Підозрював інших у неправовірстві, хоч сам був неправовірним. Євтіхій не мав вищої богословської освіти, але через свого похресника євнуха Хрісанфія набув впливу при імператорському дворі. Змішував у Христі дві природи й твердив, що після втілення в Христі зникла людська природа, єдиносутня з нашою природою, бо людську природу Христа поглинула (обожнила) природа Божа. Став фактичним засновником монофізитства. Звинуватив у діафізитизмі єпископа Євсевія Дорілейського. Зачеплений за живе, Євсевій у 448 подав патріарху Константинополя Флавіану формальне звинувачення проти Євтіхія. Помісний собор у Константинополі (448) визнав Євсевія правовірним, а 70-річного старця Євтіхія, який з’явився на лише 3-тє засідання й відстоював свої ідеї, засудив, прокляв і усунув з посади. Про це патріарх Флавіан повідомив римського папу Лева.

Євтіхій не прийняв засудження і також звернувся до папи. Папа надіслав Флавіанові томос (*Epistola dogmatica ad Flavianum*), в якому виклав учення про дві досконалі природи втіленого Христа, незмішано поєднані в одній особі. Це викликало спротив східних єпископів, особливо в Александрії, де вважали, що рішення папи суперечить вченню Кирила. Євтіхій підтримував імператорський двір, ченці й александрійський патріарх Діоскор з цілою провінцією. Тому Євтіхій не думав коритися. І ІІ скликав у 449 собор в Ефесі і доручив головувати на ньому Діоскору. Собор, тероризований імператорським військом і фанатичними монахами, не звертаючи уваги на папське рішення, визнав Євтіхія правовірним, а вчення про дві природи Христа неприпустимою новизною і усунув з посади Флавіана, Феодоріта, Євсевія й інших єпископів, серед яких було багато справжніх несторіан. Усунуті єпископи звернулися до папи, який у листі до Пульхерії, сестри імператора Феодосія II, засудив Ефеський собор, назвавши його “Розбійницьким”.

Після смерті Феодосія II його сестра і спадкоємиця Пульхерія повінчалася з щиро правовірним патріархом Марціаном. За загальною згодою вони скликали у Халкедоні IV Вселенський собор (451) за участю 630 учасників, у тому числі 5 – із Заходу. Це був найчисленніший з усіх стародавніх Вселенських соборів, на якому формально головували легати Лева. На мсоборі прийнято догматичний лист папи до Флавіана й укладено нове віросповідання, до якого включено рішення собору про дві “незмішані” природи Христа, поєднані в одній одинокій істоті (іпостасі). Собор засудив Євтіхія, усунув з посади Діоскора, виправдав Феодоріта й Іву, помилював інших єпископів-учасників Ефеського “Розбійницького” собору. Євтіхій і Діоскор були заслані. Євтіхій написав кілька листів.

Монофізитство поширилося в Палестині, Сирії, Месопотамії (якобіти), Єгипті, Єфіопії, Вірменії. Крайні монофізити (євтіхіани) вперто твердили, що в Христі тільки одна природа. Помірковані монофізити відстоювали цілість людської природи Христа. Останні дали початок монофелітству.



131. **Діоскор** (пом. 454) – 25-й патріарх Александрії (444-451). Племінник Кирила. Головував на Ефеському соборі (449). На Халкедонському соборі (451) засуджений як єретик, усунутий і засланий у Гангри (Памфілія), де й помер. Залишив фрагменти листів і 6 анафем (канонів) проти Халкедонського собору.

132. **Євномій Кізікський** (IV-V ст.) – єретик.

3.3.4. Період пізньої патристики (451-754)

133. **Тимофій II Елур** (“Кіт”) (пом. 477) – монофізит. 26-й патріарх Александрії (457-460, 475-477). Кілька разів усувався з посади й повертався назад. Залишив низку творів, серед них – листи.

134. **Петро III Монгос** (V ст.) – 27-й патріарх Александрії (477, 482-489). Спадкоємець Тимофія. Утримався на патріаршому престолі завдяки тому, що опирався на релігійну політику імператора Зенона. Залишив 3 листи.

135. **Варсума Нісібінський** (пом. 490) – учитель Едеської школи. Впав у несторіанство. Вигнаний з Едесси (бл. 449-457), перебрався до Нісібіна, де був обраний єпископом. Заснував школу на зразок Едеської і передав її Нарсесу. Підготував її статuti. Добився в перського царя *Пероза (Пірудші) I* (459-484), сина *Хормізда III* (457-459), визнання несторіанства й заборони інших християнських сповідань через підозру в симпатіях до Візантії.

136. **Нарсес** (пом. бл. 510) – несторіанин. Разом із Варсумою перебрався з Едесси до Несібіна і там протягом 50 років був учителем школи, заснованої Варсумою. За завзяту проповідь несторіанства суперники називали його “прокаженим”, тоді як серед друзів він надзвичайно шанувався. Автор багатьох творів (бл. 360 метричних гомілій, коментарів на різні частини Святого Письма, “Викладу про таємниці Хрещення й Євхаристії”, твору “Про зіпсування звичаїв”). З його метричних творів великої популярності набули антифонарні пісні у формі діалогів на біблійні й історичні теми.

137. **Іаков Батіанський** (пом. 521) – монофізит. Походив із округи Саруг над Євфратом. Один із найвизначніших сирійських письменників. Залишив велику кількість творів – прозаїчних (листи й проповіді) і поетичних (гомілії біблійного й історичного змісту, від їх переробок збереглися фрагменти).

138. **Філоксен Мобугський** (пом. 523) – монофізит. Його сирійське ім'я Аксеная. Учень Іви Едеського, приятель та однодумець Севера Антіохійського. Юстиніан у 518 відправив його у вигнання в Гангру (Пафлагонія), де він і помер. Всебічний письменник, автор ексегетичних і морально-аскетичних творів, метричного гімну на Різдво Христове. Автором приписуваного йому сирійського перекладу (з грецького) Святого Письма (зберігся Новий Завіт) насправді є хорєпископ Полікарп (пом. бл. 508).

139. **Стефан бар-Судаїлі** (VI ст.) – монофізит. Едеський чернець. Сучасник і адресат одного листа Філоксена. Впав у пантеїзм. Через переслідування перебрався до Єрусалима, де пристав до ченців-орігеністів. Популяризатор містичного богослов'я Псевдо-Діонісія Ареопагіта в Сирії. Йому приписується коментована пізніше “Книга Ієрофея”, взята з творів Ареопагіта, якого Ієрофей називав своїм учителем.

140. **Юліан Галікарнаський** (пом. після 527) – монофізит-афтартодокет. Єпископ Галікарнасу в Малій Азії. Вигнаний до Єгипту, де його погляди критикував Север Антіохійський, який був там у вигнанні. Один його твір зберігся в грецькому оригіналі й латинському перекладі, решта – в сирійських перекладах.

– **Іоанн Філопонос** (“Працелюбний”) (V ст. – 530-ті) – монофізит-тритеїст. Неоплатонік (див. *Каталог 2.1.21*).

141. **Тимофій III Александрійський** (VI ст.) – патріарх Александрії (517-535). Монофізит. Церковний письменник (*Migne PG 86, p. 1*).



142. **Феодосій Александрійський** (VI ст.) – патріарх Александрії (536-537). Монофізит. Церковний автор (*Migne PG 86, p. 1*).

143. **Север Антіохійський** (пом. 538) – поміркований монофізит. Народився в Писидії, в язичницькій сім'ї. Отримав світську освіту в Александрії і в Бериті, після чого був охрещений. Став ченцем у Майюмі, поблизу Гази, в Палестині. Там прийняв свячення і впав у монофізитство. Завдяки природній обдарованості став лідером монофізитів. Обраний односторонніми антіохійським патріархом (512-518). Але повинен був поступитися престолом православному владиці і тікати в Александрію. Юстиніан викликав його на собор 533 у Константинополь. Через рік-два змушений був рятуватися втечею від халкедонців у Єгипет. Помер у Ксоїсі на південь від Александрії. Вважав, що дотримується вчення Кирила Александрійського. Підготував моноенергізм і монофелітство. З його багатой літературної спадщини залишилися значні фрагменти в грецькому оригіналі і цілі твори в ранньому сирійському перекладі та в пізніших латинських, вірменських, коптських і ефіопських перекладах. Крім гомілій, листів і гімнів він написав цілий ряд полемічних трактатів, спрямованих проти його суперників.

144. **Сергій Граматик** (VI ст.) – крайній монофізит. У листах, написаних в Александрії, дискутував із Севером Антіохійським. Визнав себе переможеним і відкинув своє первісне вчення про те, що Христос-Боголюдина має одну природу.

145. **Анфім** (VI ст.) – монофізит.

146. **Іоанн бар-Курсус** (пом. 538) – монофізит. Єпископ Телі. Автор віросповідання у формі коментаря на Трисвяте, канонів для духовенства своєї єпархії і відповіді священникові Сергію. Своїми творами сприяв створенню монофізитської церкви.

147. **Мар-аба** (пом. 552) – несторіанин із Нісібїна. Єпископ Селевкії. Письменник і засновник школи в Селевкії – Ктесіфоні, столиці Персії й резиденції католикоса.

148. **Стефан Гобар** (кін. VI ст.) – монофізит-“трїтеїст”. Жив у Єгипті чи в Сирії. Автор збірки творів, яку аналізував Фотій і яка згодом була втрачена.

149. **Яків (Іаков) Барадай (“Обідранець”)** (VI ст.) – едеський чернець, а потім єпископ (543-578). Одягнений у лахміття, Іаков за сприяння промонофізитської імператриці Феодори обійшов Сирію й Малу Азію, засновуючи і влаштовуючи монофізитську ієрархію, яка занепадала від внутрішніх розбіжностей і переслідувань світської влади. Писав мало.

150. **Іоанн Ефеський** (пом. після 585) – історик монофізитства. Походив з Аміді в Месопотамії. Жив мандрівним життям. Переслідувався. Яків Барадай висвятив його єпископом Ефесу. Автор збірки житій сучасних йому монофізитських святих та “Церковної історії” в 3 частинах (починалася з часів Юлія Цезаря), від якої збереглася лише остання частина.

151. **Петро** (VI ст.) – монофізит. Єпископ Апамеї.

152. **Зоара** (VI ст.) – монофізит. Чернець.

153. **Захарія Мітіленський** (VI ст.) – ритор і схоластик у Константинополі. Згодом – єпископ у Мітілені (Лесбос). Монофізит. Будучи ще світською людиною, написав історію церкви (про події 450-491). Вона пропала в грецькому варіанті (залишився діалог “Про створення світу”), але збереглася в сирійському. У цьому варіанті залишилися й життєписи антіохійського патріарха Севера та єгипетського аскета Ісайї. У грецькому оригіналі до нас дійшов лише його діалог “Про створення світу”, в якому він полемізував із неоплатоніками, і уривок із твору проти манїхеїв (*Migne PG 85*).

154. **Генава Адїабенський** (пом. бл. 610) – відомий учитель і реорганізатор нісібінської школи несторіан. Автор багатьох коментарів, в яких він звільнився з-під впливу Феодора Мопсуетського й оперся на вчення Іоанна Златоуста. За несторіанські ухили засуджений на соборі 596 як єрїтик, орїгенїст і маг.



Проте він, опираючись на значну підтримку учнів (бл. 800 чол.), продовжував дотримуватися своїх поглядів.

155. **Бабаї** (пом. 628) – несторіанин. Ігумен монастиря на г. Ісля поблизу Нісібіна (заснований Авраамом Кашкарським). Візитатор монастирів за дорученням правителів Північної Персії. Впливовий і переконаний несторіанин. Проте своєю невтомною діяльністю зумів навернути прибічників Генави в бік православ'я. Крім головного твору “Про єдність (двох природ)”, написав коментарі майже на все Святе Письмо, життєписи тощо.

156. **Павло Тельський** (VII ст.) – монофізит. Переклав сирійською мовою (616-617) частину “Гексаплі” Орігена з текстом “Семидесяти”. Цей сирійський переклад Старого Завіту був дуже поширений, але зберігся частково.

157. **Фома Гераклеїський (Гаркель)** (VII ст.) – монофізит. Єпископ Мобуга. Переклав за грецькими рукописами рецензію так званого Філоксенового перекладу Святого Письма.

158. **Юрій** (VII ст.) – монофізитський єпископ арабських племен у Південній Сирії. Приятель Іакова з Едесси. Всебічний і плідний письменник. Екзегет, богослов, хроніст і поет. Переклав сирійською мовою “Органон” Арістотеля.

159. **Павло II Константинопольський** (VII ст.) – 61-й патріарх Константинополя (641-655). Впав у монофелітство. Спонукав імператора Констанція II видати “Топос” (648), де заборонялося говорити про дві волі Христа. На Лютеранському соборі 649 папа Мартин I засудив “Ектезіс” і “Топос”. За це папу було ув'язнено, відправлено в Константинополь і засуджено на вигнання в Крим, де через знущання він помер.

160. **Іоанн Нікійський** (VII ст. – бл. 700) – чернець монастиря на о. Нікій у західній частині дельти Нілу. Єпископ-монофізит. Автор хронографу про події VII ст., який зберігся тільки в ефіопському перекладі (*Migne PG 96*).

161. **Іаков Едесський** (пом. 708) – сирійський богослов-монофізит (“сирійський Ієронім”). Перевершив усіх своїх земляків всебічністю і плідною літературною творчістю. Знавець мов і правдивий енциклопедист. Працював на всіх ділянках церковних наук, коментував різні місця Святого Письма. Писав листи й хроніку, яка загублена. Займався граматику й філософією. Уклав першу сирійську систематичну граматику (збереглися фрагменти) і лексикон філософських термінів (“Енхірідіон”).

162. **Анастасій** (VIII ст.) – уродженець Нікеї. Як іконоборець після скинення Германа поставлений імператором Левом III (717-741), патріархом Константинополя (730-754). Підтримав Артавазда. У 743 за вказівкою імператора його возили на ослі й привселюдно висміювали. Незважаючи на це, Анастасій був залишений на посаді. Помер своєю смертю. Святий. Автор коментаря на Псалми (бл. 700).

163. **Константин II** (VIII ст.) – іконоборець. Чернець, єпископ Сіллейський (Пергська митрополія), патріарх у Константинополі (754-766). Учасник іконоборчого собору 754 року.

164. **Косма Єпіфанійський** (VIII ст.) – єпископ із Сирії. Іконоборець. 13.05.764 засуджений патріархами Феодором із Антіохії, Феодором із Єрусалима і Космою з Александрії.

165. (729/1969). **Нікетас I** (пом. 780) – іконоборець. Патріарх Константинополя (766-780).

*“Що було, воно й буде,
і що робилося, буде робитись воно, –
і немає нічого нового під Сонцем!..”
(Екл. 1, 9)*

Післямова



се минає, все проходить, і немає нічого вічного під Сонцем.

... Знемагаючи в тяжкій боротьбі з варварами і марно прагнучи пом'якшити загострені соціальні суперечності епохи, пізньоантична цивілізація знекровлювала себе, витрачала свій духовний потенціал на підтримання системи, яка вже вичерпала чи не всі ресурси для подальшого розвитку і, все більше агонізуючи, невпинно наближалася до своєї загибелі. І все ж її падіння стало однією з найбільших соціально-культурних катастроф в історії людства. Адже з історичної арени зійшов феномен, неперевершений у багатьох своїх проявах, ідеальність і досконалість форм яких до сьогодні не втратила для людини своєї принадності.

Визначні здобутки Стародавнього світу могли щезнути в полум'ї пожеж і кривавих конфліктів, стати жертвою політичного свавілля і релігійної нетерпимості. Але в складний і кривавий перехідний період ці здобутки зацікавили навіть його, здавалося б, ідейного ворога. Саме пристрасний інтерес охлялого від голоду християнського аскета, який зорієнтувався свій дух на пізнання величних здобутків античної цивілізації, не дозволив їм поринути в небуття. Саме тому греко-римський світ виконав своє історико-культурне покликання – і не тільки набуттям повноти розвитку, але й переданням значної частки своєї спадщини наступним поколінням, епохам і народам. Насамперед це стосується мислячого еллінського духу, який завдяки римському та візантійському посередництву утвердився повсюдно і був перенесений навіть у холодні краї Скіфії-Сарматії, лід суворих сердець мешканців якої розтопила нова полум'яніюча віра.

Ця віра, що за церковною традицією вирушила в свою місіонерську подорож після дня П'ятидесятниці 33 р. н.е., на цей час уже змінила туніку рабів і вільновідпущених на тогу сенаторів та плащ філософів і постала в усьому сяйві своєї величчя й гідності. Тож якщо її носії, виходячи часом із попередньої, ранньої традиції, словесно й засуджували прагнення людини до самодостатнього мислення, на практиці ж вони кликали уми до досягнення вищої істини, до глибоких роздумів над сутністю буття і метою людського існування. Вчитися ще за життя звільнитися від влади матеріального і підносити свою душу до спорідненого їй вічного і блаженного Первоначала – ось що означало для них “пам'ятання про смерть”.

Найвищим авторитетом у християнському богослов'ї після Священного Писання стали творіння отців церкви, а для останніх – після того ж Писання – трактати неоплатоніків-язичників, хоча вони (отці церкви – *I.M.*) і не зізнавалися в цьому. У богослов'ї склалася настільки потужна неоплатонічна традиція, що самих отців, які сприяли її реалізації, можна у відомому смислі назвати “платоніками”. І цей “пошук земних коренів і зв'язків християнства” з попередніми вченнями “не применшує істину його небесного походження, але показує спадкоємний характер високих одкровень”¹.

Справді, важко переоцінити значення неоплатонічної спадщини для розвитку християнства в умовах його земного буття, для становлення в Європі високої моралі, демократії і правосвідомості. Тут важливим було те, що у творців неоплатонізму слова не розходилися зі справами. Автор вважає за можливе

¹ Безант, А. Эзотерическое христианство, или Малые мистерии [Текст] / пер. с англ. Е. Писаревой ; А. Безант. – М. : Изд. АРТ, 1991. – С. 5.



навести витяги зі своєї колишньої публікації², де мова йшла про кращі людські якості стародавніх мислителів:

“Неоплатонічний синтез був надзвичайно складною і розгалуженою філософською системою, яка не знайшла належного відображення в дослідженнях радянської доби, де її тлумачили як філософію містичну й ідеалістичну, релігійну й песимістичну, тобто як “кінцевий продукт розпаду й вульгаризації античної філософії”. Насправді ж це було унікальне вчення, яке систематизувало й узагальнило чи не всі досягнення мислячого духу, вплинувши на більшість філософських течій, а його носії склали філософське братство, що залишило важливий слід в історії.

Уже в римській школі фундатора неоплатонізму Плотіна (203-269) “учнів, відданих філософії, було багато”³. Серед них – лікарі, ритори, вчені, сенатори, жінки і навіть сам імператор Галлієн (254-268). Порфирій зазначав, що Плотін “дивився навколо з любов’ю в очах”, тому “багато чоловіків і жінок приносили до нього своїх дітей, як хлопчиків, так і дівчаток, довіряючи їм і все своє майно його опіці...”⁴. Плотін навіть планував заснувати в Кампанії місто філософів Платонополіс, де б його учні жили щасливо, за законами Платона. Ампелій зазначав, що “Плотін нам (його учням – *І.М.*) великий друг”⁵.

Чи не найбільшою популярністю серед сучасників користувався засновник Сирійської школи Ямвліх, тому й “учнів у нього була велика кількість, і ті, хто мав бажання вчитися, линули до нього звідусіль”⁶. Надмірно щедрий, готовий допомогти ближньому, наділений багатьма чудовими якостями, він заслужив прізвиська “Божественний учитель”, тому і “йшли до нього учні, щоб наповнитися з нього (знаннями і благами – *І.М.*), ніби з джерела, що ллється через край”⁷.

Справжні панеїрики пишуть язичницькі автори Флавію Клавдію Юліану (331-363), імператору-неоплатоніку (361-363), представнику Пергамської школи, який здійснив останню спробу реставрації язичницького культу, з яким він пов’язував розквіт Римської держави. Блискучий полководець, мудрий реформатор, видатний письменник, він під пером сучасників-нехристиян постає як ідеальний правитель, філософ на троні, геніальний представник еллінізму, надміру обдарований усіма чеснотами.

... Юліан користувався незмірним авторитетом серед простого люду, провінціалів і військових. У його східний похід вирушила ціла когорта філософів, котрі дивилися на нього, як на нового Александра Македонського. Коли випробувані в боях легіони дізналися, що імператор помер, усі воїни впали на коліна і голосно заридали. Про своє невтішне горе з приводу трагічної загибелі Юліана писав і його вчитель, найбільш знаменитий ритор пізньої античності Лібаній. Сам Юліан відповідно ставився до філософів, обожнюючи теурга Максима, Едесія, Євсевія, Хрісанфія та інших.

... Особливо глибоку любов демонстрував античний світ щодо визначної жінки, філософа, вченого і громадського діяча – прекрасної Іпатії з александрійської школи. Окрім своєї “хори”, куди входили найближчі друзі, вона навчала в школі, яку відвідували слухачі з усієї Імперії. Вони слухали її на вулицях, у портиках. Навіть християнські автори відзначали її великі чесноти, високу моральність і незрівнянний розум. ... Ось чому жорстока розправа фанатиків над цією новою Музою вразила весь Стародавній світ.

² Мозговий, І. Філософські школи пізньої античності як засіб гармонізації міжлюдських взаємин [Текст] / І. Мозговий // Людинознавчі студії : зб. наук. праць / ред. кол. Т. Біленко (гол. ред.) [та ін.]. – Дрогобич : Каменярь, 2002. – Вип. 6. – С. 64–73.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / пер. М. Л. Гаспарова ; общ. ред. и вступ. статья А. Ф. Лосева ; Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1979. – С. 465.

⁴ Там само. – С. 466–468.

⁵ Там само. – С. 470.

⁶ Римские историки IV века [Текст]. – М.: Росслэн, 1997. – С. 233.

⁷ Там само. – С. 236.



Високо оцінювали сучасники й останнього великого представника неоплатонізму, схолярха Афінської школи Прокла. Марін зазначав: “Про друзів і учнів його нехай пише, хто хоче: їх у нього звідусіль було багато, й одні були йому тільки слухачами, а інші – ревними послідовниками і товаришами в філософії”, причому “про своїх товаришів і друзів з усіма їх дітьми і жінками він турбувався так, ніби всім їм був батьком”⁸.

... Сучасники переконливо показують, що, за окремими винятками, справжній дух взаємоповаги і дружби загалом панував у філософських школах пізньої Античності.

Ми бачимо, як Порфирій, не шкодуючи власного часу, редагує і видає “Енеади” Плотіна, аби виконати обіцянку, дану покійному вчителю. Він постійно допомагає Лонгину, маючи підтримку від Амелія. Кастріцій Фірма та Зеф віддали Плотіну свої маєтки біля Мінтурн і в Кампанії, щоб учитель міг там відпочивати. А Євстохій до останнього дня турбувався про хворого Плотіна, приносив йому харчі. Філософи-неоплатоніки постійно відвідували один одного і радо спілкувалися на теми, що цікавили і хвилювали їх. Приклади можна наводити без кінця.

Причину таких стосунків слід шукати в специфіці неоплатонічного вчення та в життєвій позиції його носіїв. Поставши в добу політичного свавілля III ст., неоплатонізм був реакцією на зростаюче безсилля людини в греко-римському суспільстві і виріс на ґрунті поширюваної віри в безсмертя душі, потойбічну винагороду і покарання, що свідчило про простування свідомості до релігійної санкції етики.

... Але тепер свідомість сучасників відмовлялася сприймати раціоналістичну філософію. Бо нерозумною стала дійсність, яку філософія мала пояснити і відобразити. Розум, що втратив упевненість у власних силах, шукає одкровення і віри. Але, вихована на традиційних цінностях, еліта сприймала християнство як варварську віру, як ворога язичницької культури, тому боролася з ним, спираючись на філософію неоплатонізму.

Проте, щоб на рівних боротися з християнством, неоплатонізм сам повинен був стати релігією. І він дійсно з самого початку постає як філософія сакралізована чи, радше, теософія. Філософія фактично зливається в ньому з теологією, містить елементи міфології, мантики і теургії, які мали сприяти систематизації умоглядного богослов'я політеїзму. Філософія прагне ожитися еклектизмом, поєднати вчення різних шкіл з релігійною ідеєю, причому з плином часу ця тенденція посилюється.

... Ось чому релігійно-філософське вчення Плотіна, виростаючи на ґрунті прагнення людини здійснитися над усім кінцевим задля здобуття містичного спокою в Богові, виходить з ідеї вищого начала (Бога) як останньої основи всякого буття і завершується вимогою повернення до Божества та єднання з ним. За Плотіном, світ постає в результаті еманції Першоєдиного, коли з божественної істоти шляхом градації виводиться все існуюче. При цьому сукупність істот, що виходили від Божества, створювала ієрархію зменшуваної досконалості, і це зменшення продовжується доти, доки, нарешті, буття не послаблюється до небуття, світло – до повної темряви.

На цій основі обґрунтовувалася думка, що все істинно існуюче – божественне і Добро, а зло – це лише те, що належить неіснуючому. Іншими словами, чим далі від добра, тим більше зла. У результаті зло зводилося до небуття, до матерії. При цьому Плотін розвиває містичну ідею світотворення як процесу падіння душ, вважаючи, що найслабкіше втілення ейдосів відбувається на землі, в царстві зла. Тіло людини, стверджував він, належить до найнижчої, матеріальної сфери буття, а душа – до надчуттєвого світу.

Прогрішення душі полягали в тому, що через свою гордість і зверхність вона забула про Бога і у своєму прагненні до самостійного буття відокремилася від первоначала. Так, захоплена нижчими

⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / пер. М. Л. Гаспарова; общ. ред. и вступ. статья А. Ф. Loseva ; Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1979. – С. 493.



силами, душа впала в небуття. І якщо на небі панують мудрість, то на землі – неправда, безлад, зло та, як похідні від них наслідки – нестатки, злигодні й недосконалості. Тепер тіло постає як в'язниця душі, що перешкоджає другій споглядати блага надчуттєвого світу.

Оскільки ж людська душа все-таки причетна до божественного начала, за допомогою останнього зло можна перемогти. Наше моральне падіння є наслідком з'єднання душі з тілом. І тому, щоб повернути душі втрачену нею чистоту, необхідно зруйнувати цей зв'язок. У дусі містичних учень Плотін пропагує необхідність звільнення душі від тіла, усунення всього, що заважає цьому. Душа має остаточно вирватися з нижньої сфери, піднятися до надчуттєвого світу і вести в ньому богоугодне життя.

... Надалі Порфірій розвиває питання, пов'язані з релігійними й етичними додатками філософії до життєвої позиції, підкреслюючи, що мета філософії – порятунок душі, звільнення її від пороків, що можливе лише в моральному житті. Отже, саме в турботах людини про здоров'я душі і полягає спонукання до філософії. Така філософія вчила ставитися до інших з любов'ю, оскільки інші теж були носіями божественної душі. ... Порфірій, як глибоко віруюча людина (що характерно й для інших неоплатоніків), вважав, що життя філософа має відповідати його вченню.

Ямвліх же посилює тенденцію до сакралізації філософії, тому він значно більшою мірою “умоглядний богослов”, ніж філософ... Ямвліх оточив свою школу ореолом надприродного, завдяки чому вона наповнилася жерцями і теургами, риторамі і софістами, які внесли в неї язичницькі погляди з їх блиском і приреченістю.

Імператор Юліан взагалі здійснив спробу повернути людство до батьківських богів. І цю віру він прагнув реформувати за допомогою неоплатонічної філософії. Тому й етичні вимоги він розглядав як релігійний обов'язок. ... Причому приклад добродесного життя мали подавати жерці створеної ним релігії. Водночас усе повинно було цементуватися на вищій моралі, заснованій на протиставленні духу і матерії, на служінні першому та вимогах особистого вдосконалення і любові до ближнього. У результаті реформоване язичництво мало стати гідним конкурентом християнства. “Тепер же, – зазначав Юліан, – коли боги дали нам свободу, мені здається жахливим учити людей того, що сам не вважаєш добрим”.⁹

Вищенаведене дає змогу зрозуміти, що спілкування філософів у пізньоантичних школах на принципах високої моралі було щирим і відвертим, оскільки зумовлювалося характером їх таких же щирих і чистих релігійно-філософських переконань. Це намагаються підкреслити й стародавні автори, наголошуючи, зокрема, що “Плотін був благий, добрий, найвищою мірою лагідний і солодкий... душа його була бадьорою і чистою, завжди зорієнтованою в бік божественного, куди спрямовувала його висока любов”¹⁰. Вірячи, що він перебуває під опікою богів, із якими може спілкуватися, мислитель вважав аморальні вчинки негідними філософа, такими, що перешкоджають його спасінню, адже “зближення і поєднання із загальним благом є для нас кінцевою метою”¹¹.

Високий духом, філософ дружив з істиною, своїми однодумцями і богами, а водночас добре ставився до всіх людей, які його оточували. Улюбленець богів, він користувався їх милістю, а всіма кращими рисами та здобутками знову ж таки завдячував їм. Вони ж закликали його до заняття філософією, щоб він пізнав вищу мудрість. І навіть міра зовнішньої краси людини визначалася присутністю в ній тієї чи іншої частини Божества. Тому мислитель належно любив, неналежного уникав, чим і завойовував славу вже за свого життя.

⁹ Імператор Юліан. Письма [Текст] // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 2. – С. 248.

¹⁰ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / пер. М. Л. Гаспарова ; общ. ред. и вступ. статья А. Ф. Лосева ; Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1979. – С. 474.

¹¹ Там само. – С. 475.



Філософ, як Бог, проникав у глибину речей, сам прагнув до божественного сонму, де панує любов, дружба, безпристрасність, і вже за життя часто йменувався “Божественним”. Фактично він жив життям богів, чи, як Бог, перебував серед людей. Як уже зазначалося, релігійне спілкування з Богом мислитель вважав кульмінацією своєї філософської спекуляції. Проте щастя мудреця полягало не тільки в такому спілкуванні, не тільки в набутті вищого знання, але і в доброчесності, що піднімалася до рівня боготворчості і зумовлювала високий рівень культури взаємин пізньоантичних мислителів.

...Турбуючись про спасіння своїх учнів, він (філософ – *I.M.*) і їм передавав власні знання, що було можливим завдяки відповідній підготовці їх душ. Така підготовка спонукала допомагати хворим, гуманно ставитися до рабів. Вона ж не дозволяла говорити неправди, тому є всі підстави вірити біографам неоплатоніків, котрі й самі, в переважній більшості, сповідували це високоінтелектуальне і високоморальне вчення.

Звичайно, багато неоплатоніків отримали і гарне домашнє виховання, але головним авторитетом для них була все-таки сакральна філософія. З цього приводу наведемо один приклад. Неоплатонік Едесій, який походив із знатного роду, був відправлений батьком в Елладу, щоб навчитися якоїсь прибуткової справи. Натомість він схилився до філософії. Розгніваний батько вирішив прогнати сина, попередньо запитавши, яку ж користь йому дала філософія. Едесій відповів, що вона навчила його шанувати батька навіть тоді, коли він виганяє сина з дому. Вражений батько пробачив йому.¹²

Відчуваючи свою спорідненість із вищим світом, неоплатонік не боявся смерті, яка означала досягнення ним потойбічного блаженства. Тому так мужньо прийняли меч, вогонь чи каміння катів Сопатр і Лонгін, Максим та Іпатія і навіть неоплатонік-християнин Боецій, якого перед плахою втішає Філософія. Із сократівською стійкістю звернувся перед смертю до своїх побратимів-однодумців стікаючий кров'ю Юліан...

Доля неоплатоніків – захисників помираючого еллінізму, які володіли незмірними талантами і сумували за втраченим раєм, але були приречені на загибель внаслідок “потьмяніння” їх ідеалів, – повна захоплюючого трагізму. Щоправда, на відміну від християнства як релігії, що опиралася на свідомість громади, неоплатонізм, при всьому своєму тяжінні до містерій та намаганнях поєднати з собою всі існуючі культури, все ж таки залишався філософським ученням окремих особистостей (“релігією вчених”), що замикалося в рамках своїх шкіл і мало елітарний характер. Надто складне навіть для освіченої людини це вчення не могло стати складовою масової свідомості. І в цьому – одна з причин поразки неоплатонізму, яка водночас знаменувала і кінець античної цивілізації.

Але це не применшує значення неоплатонізму як вчення, здатного суттєво вплинути на суспільну мораль і спілкування між людьми. Бо філософія для неоплатоніків була не тільки основою світогляду, але й життєвою позицією, повчальною, зрештою, і для наших сучасників”.

Осмислюючи вищенаведене, здається краще починаємо розуміти справедливості слів П. Адо: “Хіба те, що ідеї Плотіна зберегли свою осяйну силу, не доводить, що, незважаючи на різницю мислення і цивілізації, “покликані містиків”, як і колись, сповнений таємничого життя?”¹³. Після відзначення 2000-літнього ювілею християнства, яке першим віддало шану неоплатонізму, ці слова набувають особливої ваги.

Щоправда, сьогодні “між теологією і наукою є нічия земля, на яку провадяться наскоки з обох боків; оця земля і є філософія”¹⁴. Тому в нашому суспільстві, якому властивий світоглядний поліфонізм, так важливо усунути неузгодженість між різними видами творчості і спрямувати всі зусилля на реалізацію омріяної ще стародавніми мислителями ідеї всеохоплюючого синтезу. Адже мета будь-якої мудрості – істинне блаженство людини, що неможливе без “свободи духу”. Отже, той, хто прагне

¹² Римские историки IV века [Текст]. – М. : Росспэн, 1997. – С. 237–238.

¹³ Адо, П. Плотин, или Простота взгляда [Текст] / пер. с фр. – М. : Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1991. – С. 130.

¹⁴ Рассел, Б. История западной философии [Текст] / пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука ; Б. Рассел. – К. : Основа, 1995. – С. 5.



до набуття мудрості, не може бути нещасним. Саме про це вчили Плотін і Оріген, імператор Юліан і Григорій Богослов, Іпатія і Кирило Александрійський, котрих назавжди примирили їх тілесна смерть і духовне безсмертя. Бо вони мислили як представники найбільш розвинутої в культурному відношенні спільноти, з якої всі наступні цивілізації невтомно черпали духовні скарби.

Все це має безпосереднє значення й для нашої землі, де сьогодні зіткнулися інтереси щонайменше двох векторів культурно-політичної орієнтації. Керівники так званої “Української православної церкви” (Московського патріархату), займаючи часом нігілістичні або космополітичні позиції щодо спадщини нашого народу та її взаємодії з культурами інших народів, фактично прирікають Україну на духовну ізоляцію від кращих надбань світової скарбниці, спонукають її народ задовольнятися відчуттям власної “меншовартості”, нав’язуваної нам ідеологами-шовіністами. Натомість представники Київського патріархату (УПЦ КП) виступають не лише за збереження вірності святоотцівському вченню і езотеричному досвіду східного містицизму, але й звертаються до національних традицій, намагаються за допомогою класичної (в тому числі неоплатонічної) спадщини повернути Українську церкву обличчям до Європи. Закликаючи до відродження освітніх, філософських і культурних традицій, що започаткувалися в Україні до 1686 р., вони підкреслюють, що саме УПЦ КП і є тією “спадкоємницею Церкви Київської Русі, яка бере свій початок у 988 році”¹⁵, а значить, саме вона є тією церквою, яка діяла в часи козацтва і Петра Могили.

Нині існує нагальна потреба переборення церковного розколу, що спричинить становлення в нашій країні єдиної і найбільшої в світі церкви східного обряду та переміщення центру православ’я до Києва. Значення такої події в добу 2000-ліття пришествия в світ Христа важко переоцінити. Адже це забезпечить не лише збереження нашої духовної спадщини та прогрес вітчизняної культури, але й прискорить процес подальшої ідентифікації українського народу. Всебічно зросте авторитет нашої держави, поглибиться усвідомлення міжнародною спільнотою того внеску, який Україна робить у справу збереження на землі всього того цінного, що створено за доби Європейської цивілізації, яка сформувалася як цивілізація християнська. Церква, яка опирається на національну духовність, допоможе самоствердженню української нації як самоцінності. Тому святий обов’язок кожного, хто любить свою землю і свій народ, – сприяти цьому. Якщо ж буде втрачено і цей історичний шанс, можливість і необхідність нового “ренесансу” стане більш ніж гіпотетичною, оскільки для нього не знайдеться ні виконавців, ні адресатів.

Складність духовно-релігійної ситуації в Україні справді обумовлює необхідність переборення церковного невлаштування, спричиненого, як нам убачається, зовнішнім втручанням, активізацію співробітництва людей доброї волі в ім’я миру і злагоди¹⁶, збереження культурних надбань минулого задля нашого духовного зростання. Адже опора на історичні традиції дозволяє ефективніше вирішувати животрепетні проблеми сучасності і водночас єднати людину з Космосом, пов’язувати її з тією вічністю, що становить сутність справжнього буття. А перспективи цього процесу безмежні, оскільки невичерпною є Істина, всюдостатньою є Краса, немирущою є Любов і незмінним є Благо, що ними так прагне сповнитися кожен!..

¹⁵ Жуковський, А. Стан православної церкви в Україні // Правосл. Вісник. – 1994. – № 1-3. – С. 27.

¹⁶ Мозговий, І. П. Взаємозв’язок релігійного чинника та політичної культури за умов зміцнення незалежності України [Текст] // Уряду України, Президенту, законодавчій, виконавчій владі. Політична культура та політичні партії України: Аналітичні розробки, пропозиції наукових та практичних працівників / І. П. Мозговий. – К., 1997. – Т. 6. – С. 117.

ОСНОВНІ ПУБЛІКАЦІЇ АВТОРА

1. Мозговий, І. П. Неоплатонізм і християнство [Текст] : монографія / І. П. Мозговий. – Суми : Козацький вал, 1997. – 216 с.
2. Мозговий, І. Аномалії духу: Суперечності духовно-релігійного розвитку 90-х [Текст] / І. П. Мозговий. – Суми : Мрія-1, 2001. – 144 с.
3. Мозговий, І. Християнська демократія у країнах світу. Ч. 1 (Азія, Африка, Австралія та Океанія) [Текст] : довідник / І. П. Мозговий. – Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2008. – 140 с.
4. Мозговий, І. П. Проблеми духовності людини в творчості Івана Вишенського [Текст] / І. П. Мозговий // Відродження України: Проблеми і перспективи. – Кіровоград : КДУ, 1993. – Вип. 1: Проблеми духовності людини. – С. 76–79.
5. Мозговий, І. П. Розширене тлумачення культури як прояв догматизму в науці [Текст] / І. П. Мозговий // Наук. записки. – Суми : СДПІ, 1993. – Вип. І: Педагогіка. Методика. – С. 133–138.
6. Мозговий, І. П. Християнство і антична культура: через конфронтацію до діалогу [Текст] / І. П. Мозговий // Діалог культур і духовний розвиток людини. – К., 1995. – С. 160–163.
7. Мозговий, І. Почаївський монастир як просвітницький центр (XVII ст.) [Текст] / І. П. Мозговий // Почаївський монастир в контексті історії та духовності українського народу. – Тернопіль, 1995. – С. 55–58.
8. Мозговий, І. Патристична спадщина в творчій діяльності острозьких книжників [Текст] / І. П. Мозговий // Історія релігій в Україні. – Київ ; Львів, 1995. – Ч. 3. – С. 281–284.
9. Мозговой, И. П. Особенности развития философии поздней античности: от живой традиции к наследию [Текст] / И. П. Мозговой // Культурные парадигмы переходных эпох. – Одесса : ОГПУ, 1996. – С. 64–67.
10. Мозговий, І. П. “Монотеїстична” тенденція в пізньоантичному язичництві [Текст] / І. П. Мозговий // Укр. релігієзнавство. – № 4. – К., 1996. – С. 56–61.
11. Мозговий, І. П. Філософ на троні [Текст] / І. П. Мозговий // Людина і світ. – К., 1997. – № 1. – С. 16–19.
12. Мозговий, І. П. Александрійська муза [Текст] / І. П. Мозговий // Людина і світ. – К., 1997. – № 4. – С. 29–32.



13. Мозговий, І. П. Ісихастська редакція неоплатонізму на Україні (XIV–XV ст.) [Текст] / І. П. Мозговий // Філософські пошуки. – Львів ; Одеса : Cogito-Центр Європи, 1997. – Вип. III : Людина та її дійсність : філософсько-антропологічні дослідження. – С. 133–138.
14. Мозговий, І. П. Взаємодія релігійного чинника та політичної культури за умов зміцнення незалежності України [Текст] / І. П. Мозговий // Уряду України, Президенту, законодавчій, виконавчій владі. Політична культура та політичні партії України: Аналітичні розробки, пропозиції наукових та практичних працівників. – К., 1997. – Т. 6. – С. 117–121.
15. Мозговий, І. П. Проблема культурного синтезу в неохристиянстві [Текст] / І. П. Мозговий // Творчість Ігоря Северяніна в контексті культури срібного віку. – Дрогобич : ДДПІ, 1997. – Ч. I : “Срібний вік” як явище культури (філософія, культурологія, мистецтвознавство). – С. 37–42.
16. Мозговий, І. П. Теософія Плотіна як “переддень” християнської філософії [Текст] / І. П. Мозговий // Вісник Київського університету : Серія “Філософія, політологія”. – К. : Київ. ун-т ім. Т. Шевченка, 1997. – Вип. 26. – С. 64–74.
17. Мозговий, І. П. Православ’я і філософська думка на Україні доби козаччини (XVII ст.) [Текст] / І. П. Мозговий // Запорозьке козацтво в українській історії, культурі та національній самосвідомості. – Київ ; Запоріжжя, 1997. – С. 91–97.
18. Мозговий, І. П. Любов як морально-гносеологічний принцип у вченні неоплатоніків і отців церкви [Текст] / І. П. Мозговий // Гуманізм і моральність: Екзистенційні виміри. – Львів : Край, 1997. – С. 91–97.
19. Мозговий, І. П. Апофатичний метод богопізнання в платонізмі і ранньохристиянській філософії [Текст] / І. П. Мозговий // Лінгво-філософські аспекти гуманітарної освіти / ред. кол.: І. П. Мозговий (гол. ред.) [та ін.]. – Суми : РВВ СДПІ, 1998. – С. 92–99.
20. Мозговий, І. П. Генеза та еволюція естетичних ідей у ранньому християнстві [Текст] / І. П. Мозговий // Методологічні проблеми гуманітарних наук : наукові записки ДДПІ. – Дрогобич : ДДПІ, 1998. – С. 45–55.
21. Мозговий, І. П. Формування і поширення на Україні ісихастської редакції неоплатонізму (XIV–XVII ст.) [Текст] / І. П. Мозговий // Людина і творчість: гуманістичні вияви. – Дрогобич : Вимір, 1998. – Вип. VI. – С. 296–306.
22. Мозговий, І. Культурологічна проблематика і антична спадщина в творчості українських полемістів [Текст] / І. П. Мозговий // Філологічні науки : зб. наук. праць. – Суми : РВВ СДПІ, 1998. – С. 103–108.
23. Мозговий, І. Антропологічна пантеїзація християнства // Академічне релігієзнавство [Текст] : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – С. 746–751.
24. Мозговий, І. Онтологічна пантеїзація християнства / І. П. Мозговий // Академічне релігієзнавство [Текст] : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – С. 752–756.
25. Мозговий, І. П. Релігія і політика [Текст] / І. П. Мозговий // 2000-ліття Різдва Христового і проблеми сьогодення. – Суми, 2000. – С. 39–43.
26. Мозговий, І. П. Філософський зміст ранньохристиянської гносеології [Текст] / І. П. Мозговий // Наук. записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. – Тернопіль : ТДПУ, 2001. – № 6. – С. 46–51. – Серія “Філософія”.



27. Мозговий, І. П. Українська православна церква в системі міжцерковних відносин [Текст] / І. П. Мозговий // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / за заг. ред. А. Колодного, П. Яроцького, О. Сагана. – К. : Гнозис, 2001. – С. 160–167.
28. Мозговий, І. Логіко-раціоналістична систематизація неоплатонізму в триадологічному вченні Прокла [Текст] / І. П. Мозговий // Філософські науки : зб. наук. праць. – Суми : СДПУ ім. А. С. Макаренка, 2001. – С. 125–134.
29. Мозговий, І. П. Язичницькі витoki психічної антропології в ранньому християнстві [Текст] / І. П. Мозговий // Вісник Харківського націон. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. – № 501. – Харків ; Суми, 2001. – Вип. 30. – С. 8–14. – Серія “Теорія культури і філософія науки”.
30. Мозговий, І. П. Гріх як категорія ранньохристиянської етики [Текст] / І. П. Мозговий // Християнство і мораль : наук. зб. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2001. – С. 12–18.
31. Мозговий, І. П. Київське християнство і культурно-філософська традиція минулого [Текст] / І. П. Мозговий // Наук. записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. – Тернопіль : ТДПУ, 2001. – № 7. – С. 5–10. – Серія “Філософія”.
32. Мозговий, І. П. Смерть як філософська категорія (антична традиція) [Текст] / І. П. Мозговий // Філософські науки : зб. наук. праць. – Суми : СДПУ ім. А. С. Макаренка, 2002. – С. 90–97.
33. Мозговий, І. П. Взаємообумовленість процесів державотворення та православно-церковного невлаштування [Текст] / І. П. Мозговий // Проблеми інтеграції науково-освітнього потенціалу в державотворчому процесі. – Тернопіль ; Севастополь; Суми, 2002. – С. 224–228.
34. Мозговий, І. Основні напрямки дослідження неоплатонічної філософії в добу Середніх віків: Схід і Захід [Текст] / І. П. Мозговий // Наук. записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. – Серія “Філософія”. – Тернопіль : ТДПУ, 2002. – № 8. – С. 17–22.
35. Мозговий, І. Філософські школи пізньої Античності як засіб гармонізації міжлюдських взаємин [Текст] / І. П. Мозговий // Людинознавчі студії : зб. наук. праць Дрогобицького держ. пед. ун-ту ім. І. Франка. – Дрогобич : Каменярь, 2002. – Вип. 6. – С. 64–73.
36. Мозговий, І. П. Структурні зміни в курсі “Релігієзнавства” як засіб підвищення ефективності його викладання [Текст] / І. П. Мозговий // Наук. записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. – Тернопіль : ТДПУ, 2002. – № 4. – С. 56–58. – Серія “Історія”.
37. Мозговий, І. Філософсько-релігійний синтез у творчості діячів Києво-Могилянської академії [Текст] / І. П. Мозговий // Наук. записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. – Серія “Філософія”. – Тернопіль : ТДПУ, 2002. – № 9. – С. 20–25.
38. Мозговий, І. П. Релігійна спрямованість шкіл ранньогрецької філософії [Текст] / І. П. Мозговий // Філософські науки : зб. наук. праць. – Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2003. – С. 161–169.
39. Мозговий, І. Апологія неправди [Текст] / І. П. Мозговий // Самостійна Україна. – К. – Січень-лютий-березень. – 2003. – С. 30–36.
40. Мозговий, І. “Церковний Переяслав” (1686) як наслідок національного роз’єднання [Текст] / І. П. Мозговий // Переяслав (1654) в історії Української церкви : наук. зб. – Київ ; Тернопіль : Поліграфіст, 2003. – С. 107–113.
41. Мозговий, І. Егоїстично-індивідуалістський контекст епікурейського гедонізму в розумінні проблеми свободи [Текст] / І. П. Мозговий // Наук. записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. – Тернопіль : ТДПУ, 2003. – № 11. – С. 65–70. – Серія “Філософія”.



42. Мозговий, І. П. Релігійна освіта: феномен чи фантом? [Текст] / І. П. Мозговий // Гуманізація вищої освіти: філософські виміри. – Суми ; Бердянськ : СумДПУ, 2004. – С. 100–103.
43. Мозговий, І. П. Земля як одухотворена істота: історико-філософський зріз підходу до проблеми [Текст] / І. П. Мозговий // Сучасна картина світу: інтеграція наукового і позанаукового знання : зб. наук. праць. – Суми : Мрія-1, УАБС, 2004. – Вип. 3. – С. 164–169.
44. Мозговий, І. П. На світанку філософії: пробуджений дух [Текст] / І. П. Мозговий // Історичні науки : зб. наук. праць. – Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2006. – С. 153–162.
45. Мозговий, І. П. Правові аспекти розв'язання проблеми ветеранів УПА як шлях до інтеграції українського суспільства [Текст] / І. П. Мозговий // Проблеми інтеграції науково-освітнього, інтелектуального потенціалу в державотворчому процесі. – Тернопіль ; Бахчисарай, 2006. – С. 287–294.
46. Мозговий, І. П. Сова Мінерви над Понтом Евксинським [Текст] / І. П. Мозговий // Філософські науки : зб. наук. праць. – Суми : СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2007. – С. 114–121.
47. Мозговий, І. П. Початок України [Текст] / І.П. Мозговий // Проблеми інтеграції науково-освітнього, інтелектуального потенціалу в державотворчому процесі. – Тернопіль ; Севастополь ; Стамбул, 2007. – Вип. 5. – С. 34-39.
48. Мозговий, І. П. Елліни на східних рубежах Ойкумени [Текст] / І. П. Мозговий // Сучасна картина світу. Природа, суспільство, людина : зб. наук. праць. – Суми : ДВНЗ "УАБС НБУ", 2008. – С. 39–48.
49. Мозговий, І. П. Знайомтесь – Сумщина [Текст] / І. П. Мозговий // Хто є хто на Сумщині: видатні земляки / відп. за вип. І. В. Волков. – 2-ге вид. – К. : Укр. конфедерація журналістів, Укр. академія геральдики, товарного знака та логотипу, 2008. – С. 8–51.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Августин, А. Исповедь [Текст] / А. Августин ; пер. с лат. М. Е. Сергеенко ; вступит. статья А. А. Столярова. – М. : Ренессанс, СП ИВО-Сид, 1991. – 488 с.
2. Августин Блаженный. О Троице [Текст]. – Кн. I // Богосл. труды. – 1989. – Сб. 29. – С. 260–279.
3. Августин Иппонийский. Творения [Текст] : в 11 ч. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого (бывшая Давыденко), 1880. – Ч. 1. – 473 с.
4. Августин Иппонийский. Творения [Текст] : в 11 ч. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого (бывшая Давыденко), 1880. – Ч. 2. – 473 с.
5. Августин Иппонийский. Творения [Текст] : в 11 ч. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого (бывшая Давыденко), 1880. – Ч. 3 – 392 с.
6. Августин Иппонийский. Творения [Текст] : в 11 ч. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого (бывшая Давыденко), 1882. – Ч. 4. – 326 с.
7. Августин Иппонийский. Творения [Текст] : в 11 ч. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого (бывшая Давыденко), 1882. – Ч. 5. – 281 с.
8. Августин Иппонийский. Творения [Текст] : в 11 ч. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого (бывшая Давыденко), 1887. – Ч. 6. – 434 с.
9. Августин Иппонийский. Творения [Текст] : в 11 ч. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого (бывшая Давыденко), 1893. – Ч. 7. – 296 с.
10. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы [Текст] / С. С. Аверинцев / отв. ред. М. Л. Гаспаров. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
11. Аверинцев, С. С. Эволюция философской мысли [Текст] / С. С. Аверинцев // Культура Византии, V – первая половина VII в. / З. В. Удальцова, С. С. Аверинцев, В. И. Уколова [и др.] ; отв. ред. З. В. Удальцова. – М. : Наука, 1984. – С. 42–77.
12. Адо, П. Плотин, или Простота взгляда [Текст] / П. Адо ; пер. с фр. – М. : Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1991. – 141 с.
13. Азаревич, Д. Античный мир и христианство [Текст] / Д. Азаревич. – Ярославль : Тип. Г. Фальк, 1880. – II, 85 с.
14. Акимова, Л. Заметки о певческих стилях [Текст] / Л. Акимова // Журн. Моск. Патриархии. – 1989. – № 3. – С. 25–28.
15. Александрийская школа [Текст] // Библиотека для чтения. – 1842. – Т. 53. – Ч. 3. – С. 29–86.
16. Али-Заде, Айдын Ариф оглы. Хроники мусульманских государств I-VII веков Хиджры [Текст] / Айдын Ариф оглы Али-Заде. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : УММА, 2004. – 445 с.



17. Аліпій (Погребняк). Мета християнського життя за словом Спасителя про богопізнання [Текст] // Правосл. вісник. – 1973. – № 8. – С. 20–26.
18. Амвросий. Сказание историческое о Почаевской лавре [Текст]. – 3-е изд. – Почаев : Изд. Почаев. лавры, 1886. – 313, VI с.
19. Амман, П. Путь отцов : Краткое введение в патристику [Текст] / П. Амман. – М. : ПРОПИЛЕИ, 1994. – 239 с.
20. Аммиан, Марцеллин. Римская история [Текст] / Марцеллин Аммиан. – СПб. : АЛТЕЙЯ, 1994. – 569 с.
21. Амфионов, Я. Император Юлиан и его отношение к христианству [Текст] / Я. Амфионов. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1887. – 432, VIII с.
22. Антична культура і вітчизняна філософська думка [Текст] / авт. кол. : В. С. Горський [та інші]. – К. : Знання, 1990. – 48 с.
23. Античная лирика [Текст] ; пер. с древнегреч. и лат. – М. : Худож. лит., 1968. – 623 с.
24. Античные гимны [Текст] / под. ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 362 с.
25. Антология мировой философии. Ч. 1-2: Философия древности и средневековья [Текст] : в 4 т. / ред. кол. : В. В. Соколов [и др.]. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – – 936 с.
26. Антология мировой философии [Текст] : в 4 т. – Т. 2 : Европейская философия от эпохи Возрождения до эпохи Просвещения / ред. кол. : В. В. Соколов [и др.]. – М.: Мысль, 1970. – 776 с.
27. Антология мировой философии [Текст] : в 4 т. – Т. 3 : Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. / ред. кол. : Н. С. Нарский [и др.]. – М. : Мысль, 1971. – 760 с.
28. Антология мировой философии [Текст] : в 4 т. – Т. 4 : Философская и социологическая мысль народов СССР XIX в. / ред. кол. : В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов [и др.]. – М. : Мысль, 1972. – 708 с.
29. Апулей. Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды [Текст] ; пер. М. А. Кузьмина и С. П. Маркиша. – М. : Наука, 1990. – 435 с.
30. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4 т. / пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1 – 550 с.
31. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4 т. / пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1976. – Т. 2 – 668 с.
32. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4 т. / пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3 – 613 с.
33. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4 т. / пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4 – 830 с.
34. Арсений. Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными [Текст]. – Новгород : Паровая тип. А. С. Федорова, 1895. – 55 с.
35. Асмус, В. Ф. Античная философия [Текст] / В. Ф. Асмус. – 2-е изд., доп. – М. : Высш. школа, 1976. – 543 с.
36. Афанасий Александрийский. Творения [Текст] : в 4 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1851. – Ч. 1. – 434 с.
37. Афанасий Александрийский. Творения [Текст] : в 4 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1852. – Ч. 2. – 523 с.
38. Афанасий Александрийский. Творения [Текст] : в 4 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1853. – Ч. 3. – 426 с.
39. Баканурский, Г. Л. Религиозный феномен культуры и этническая идентификация [Текст] / Г. Л. Баканурский // Культурные парадигмы переходных эпох. – Одесса : ОГПУ, 1996. – С. 14–16.



40. Баллер, Э. А. Социальный прогресс и культурное наследие [Текст] / Э. А. Баллер. – М. : Наука, 1987. – 160 с.
41. Баскин, М. Плотин [Текст] / М. Баскин // Наука и религия. – 1964. – № 2. – С. 19–21.
42. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса [Текст] / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
43. Безант, А. Эзотерическое христианство, или Малые мистерии [Текст] / Э. Безант ; пер. с англ. Е. Писаревой. – М. : Изд. АРТ, 1991. – 195 с.
44. Бенуа-Мешен, Жак. Император Юлиан, или Опаленная мечта [Текст] / Ж. Бенуа-Мешен ; пер. с фр. Е. М. Драйтовой ; предисл. М. В. Бибиковой ; науч. ред. Е. Г. Юнца. – М. : Молодая гвардия, 2001. – 270 с.
45. Бердяев, Н. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация [Текст] / Н. Бердяев. – Париж : YMCA-Press, 1947. – 219 с.
46. Бердяев, Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека [Текст] / Н. Бердяев. – М. : Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. – 265 с.
47. Бердяев, Н. *Sub specie aeternitatis*: Опыт философские и литературные (1900-1906) [Текст] / Н. Бердяев. – СПб. : Изд. М. В. Пирожкова, 1907. – 437 с.
48. Бердяев, Н. Философия свободы [Текст] / Н. Бердяев. – М. : Путь, 1911. – IV, 280 с.
49. Бичко, І. В. Софійність діалектичного мислення [Текст] / І. С. Бичко // Світогляд і духовна творчість : зб. наук. праць / К. П. Шудря, І. Є. Андрос. – К. : Наук. думка, 1993. – С. 37–44.
50. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Изд. Моск. Патриархии, 1983. – 1372 с.
51. Блаватская, Е. П. Тайная доктрина. Т. 3: Эзотерическое учение [Текст] / Е. П. Блаватская. – М. : Российск. теософ. об-во, 1993. – 493 с.
52. Богомолов, А. С. Античная философия [Текст] / А. С. Богомолов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 367 с.
53. Богомолов, А. С. Диалектический логос : Становление античной диалектики [Текст] / А. С. Богомолов. – М. : Мысль, 1982. – 263 с.
54. Болотов, В. В. Учение Оригена о св. Троице [Текст] / В. В. Болотов. – СПб. : Тип. Ф. Г. Елеонского и К°, 1879. – V, 452 с.
55. Борис. История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности. – Период II : От торжества христианства при Константине Великом и до окончательного падения греко-римского язычества при Юстиниане (313-529) [Текст]. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1890. – VI, 516, XIV с.
56. Бозций. “Утешение философией” и другие трактаты [Текст]. – М. : Наука, 1990. – 414 с.
57. Брагина, Л. М. Итальянский гуманизм : Этические учения XIV-XV вв. [Текст] / Л. М. Брагина. – М. : Высш. школа, 1977. – 254 с.
58. Брайчевский, М. Ю. Утверждение христианства на Руси [Текст] / М. Ю. Брайчевский. – К. : Наук. думка, 1989. – 296 с.
59. Браш, М. Классики философии. От древнейших греческих мыслителей до настоящего времени [Текст] / М. Браш. – Т. 1 : Греческая философия ; пер. с нем. Б. Ерогина. – СПб : Вестник Знания (В. Битнера), 1907. – 512 с.



60. Бриллиантов, А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены [Текст] / А. Бриллиантов. – СПб : Печатня С. П. Яковлева, 1898. – 1, VIII, 514 с.
61. Булгаков, С. Православие : Очерки учения православной церкви [Текст] / С. Булгаков. – Париж : YMCA-Press, 1964. – 403 с.
62. Булгаков, С. Свет невечерний : Созерцания и умозрения [Текст] / С. Булгаков. – Сергиев Посад : Путь, 1917. – 425 с.
63. Булгаков, С. Священное Писание и Священное Предание [Текст] / С. Булгаков // Журн. Моск. Патриархии. – 1990. – № 1. – С. 70–73.
64. Буркхард, Якоб. Век Константина Великого [Текст] / Я. Буркхард ; пер. с англ. Л. И. Игоревского. – М. : Центрполиграф, 2003. – 367 с.
65. Быховский, Б. Бессмертная Гипатия [Текст] / Б. Быховский // Наука и религия. – 1977. – № 3. – С. 39–48.
66. Бычко, А. К. У истоков христианского иррационализма [Текст] / А. К. Бычко. – К. : Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
67. Бычков, В. В. Византийская эстетика : теорет. проблемы [Текст] / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – 199 с.
68. Бычков, В. В. На путях “незнаемого знания”. К публикации малых сочинений из *Corpus Aegeragiticum* [Текст] / В. В. Бычков // Ист.-филос. ежегодник : 1990. – М. : Наука, 1990. – С. 210–220.
69. Бычков, В. В. Эстетика Аврелия Августина [Текст] / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1984. – 264 с.
70. Бычков, В. В. Эстетика поздней античности: II-III вв. [Текст] / В. В. Бычков. – М. : Наука, 1981. – 325 с.
71. Василий. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы [Текст] // Журн. Моск. Патриархии. – 1986. – № 3. – С. 67–70.
72. Великий. Творения [Текст] : в 7 ч. – 2-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1872. – Ч. 1. – 406 с.
73. Василий Великий. Творения [Текст] : в 7 ч. – 2-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1872. – Ч. 2. – 441 с.
74. Василий Великий. Творения [Текст] : в 7 ч. – 2-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1857. – Ч. 3. – 496 с.
75. Василий Великий. Творения [Текст] : в 7 ч. – 2-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1858. – Ч. 4. – 404 с.
76. Василий Великий. Творения [Текст] : в 7 ч. – 2-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1858. – Ч. 5. – 468 с.
77. Василий Великий. Творения [Текст] : в 7 ч. – 2-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1859. – Ч. 6. – 368 с.
78. Василий Великий. Творения [Текст] : в 7 ч. – 2-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1873. – Ч. 7. – 344 с.
79. Вебер, Г. Всеобщая история. – Т. 4 : История Римской империи, переселения народов и возникновения новых государств [Текст]. – М. : Тип. В. В. Исленьева, 1886. – XIV, 868 с.
80. Вениаминов, В. О житии и богословском наследии святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского [Текст] / В. Вениаминов // Журн. Моск. Патриархии. – 1984. – № 8. – С. 67–77.
81. Вергилий, П. М. Буколики. Георгики. Энеида [Текст] / П.М. Вергилий ; пер. с лат. – М. : Худож. лит., 1972. – 450 с.
82. Верещацкий, П. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме [Текст] / П. Верещацкий // Правосл. собеседник. – К. : Изд. КДА, 1911. – Кн. 171. – № 7-8. – С. 171–196.



83. Верещацкий, П. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме [Текст] / П. Верещацкий // Правосл. собеседник. – К. : Изд. ҚДА, 1911. – Кн. 171. – № 9. – С. 306–328.
84. Византийские историки : О посланниках римлян к народам. Дексипп. Эвнапий. Олимпидор. Малх. Петр Патрикий. Менандр. Кандид. Нонн. Феофан Византиец [Текст] ; пер. с греч. С. Дестуниса ; прим. Г. Дестуниса. – СПб. : Тип. Л. Демиса, 1860. – XIII, 495, 31 с.
85. Виндельбанд, В. История древней философии [Текст] / В. Виндельбанд ; пер с нем. под ред. А. И. Введенского. – К. : ТАНДЕМ, 1995. – 368 с.
86. Виндельбанд, В. Платон [Текст] / В. Виндельбанд. – К. : Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.
87. Вишенський, І. Твори [Текст] / І. Вишенський : з книжної української мови перекл. В. Шевчук. – К. : Дніпро, 1986. – 247 с.
88. Вишняков, М. Преподобный Феодор Студит [Текст] / М. Вишняков // Правосл. вісник. – 1977. – № 1. – С. 20–23.
89. Владимирский, Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе [Текст] / Ф. С. Владимирский. – Житомир : Электро-тип. насл. М. Дененмана, 1912. – X, 51, III с.
90. Владиславлев, М. Философия Плотина, основателя новоплатонической школы [Текст] / М. Владиславлев. – СПб., 1868. – 330, II с.
91. Власов, С. М. Константин Великий [Текст] / В. Власов / вступ. ст. М. В. Бибилова. – М. : Молодая гвардия, 2001. – 310 с.
92. Галактионов, А. А. Русская философия XI–XIX вв. [Текст] / А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. – 2-е изд., испр. и доп. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. – 744 с.
93. Галятовский, И. Мессия Правдивый Иисус Христос – Сын Божий. От початку света през все веки людем от Бога обещанный и от людей очекиванный и в остатный часы для збавеня людского на свет посланный [Текст] / И. Галятовский. – К. : Тип. Печерской лавры, 1669. – 429 с.
94. Гвишиани, Д. М. Философия, культура и научно-технический прогресс [Текст] / Д. М. Гвишиани // Вопр. философии. – 1983. – № 7. – С. 59–71.
95. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения. – Т. 11 : Лекции по истории философии [Текст] / Г.В.Ф. Гегель ; пер. Б. Столпнера. – Кн. 3. – М.; Л. : Соцэкгиз, 1935. – XXIX, 527 с.
96. Геруман, Е. В. Музыкальная бозциана [Текст] / Е. В. Геруман. – СПб. : Глагол, 1995. – 480 с.
97. Гизель, И. Мир с Богом человеку [Текст] / И. Гизель. – К. : Тип. Печерской лавры, 1669. – 666 с.
98. Гиляров, А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии [Текст] / А. Н. Гиляров. – М. : Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1887. – 90 с.
99. Голубинский, Е. История Русской Церкви [Текст] : в 2 т. – Т. 2 / Е. Голубинский. – М. : Унив. тип., 1900. – 919 с.
100. Гомер. Іліада [Текст] / перекл. із старогрецької Борис Тен. – К. : Дніпро, 1978. – 431 с.
101. Горский, В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. [Текст] / В.С. Горский. – К. : Наук. думка, 1988. – 214 с.
102. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.) [Текст] / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1993. – 162 с.



103. Григорий Богослов. Творения [Текст] : в 6 ч. – 3-е изд. – М. : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – Ч. 1. – 257, II с.
104. Григорий Богослов. Творения [Текст] : в 6 ч. – 3-е изд. – М. : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – Ч. 2. – 254, II с.
105. Григорий Богослов. Творения [Текст] : в 6 ч. – 3-е изд. – М. : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – Ч. 3. – 265, I с.
106. Григорий Богослов. Творения [Текст] : в 6 ч. – 3-е изд. – М. : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – Ч. 4. – 369 с.
107. Григорий Богослов. Творения [Текст] : в 6 ч. – 3-е изд. – М. : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – Ч. 5. – 333, IV с.
108. 108. Григорий Богослов. Творения [Текст] : в 6 ч. – 3-е изд. – М. : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – Ч. 6. – 281, XVII с.
109. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1861. – Ч. 1. – 469 с.
110. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1861. – Ч. 2. – 478 с.
111. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1862. – Ч. 3. – 408 с.
112. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1862. – Ч. 4. – 398 с.
113. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1863. – Ч. 5. – 500 с.
114. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1864. – Ч. 6. – 510 с.
115. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1865. – Ч. 7. – 536 с.
116. Григорий Нисский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1871. – Ч. 8. – 257 с.
117. Григорий, Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих [Текст] / Палама Григорий. – М. : Канон, 1995. – 383 с.
118. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1972. – 350 с.
119. Гуревич, А. Я. Проблемы средневековой народной культуры [Текст] / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1981. – 359 с.
120. Давид Анахт. Сочинения [Текст]. – М. : Мысль, 1984. – 286 с.
121. Дамасский, Диадок. О первых началах. Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение. Комментарии к “Пармениду” Платона [Текст] / Диадок Дамасский. – СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного ин-та, 2000. – 1071 с.
122. Данелия, С. И. К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита [Текст] / С. И. Данелия // Визант. временник. – М. ; Л., 1956. – Т. 8. – С. 377-384.
123. Делорм, Ж. Основные события Средневековья [Текст] / Ж. Делорм ; пер. с фр. Е. В. Шукшиной. – М. : Астра, АСТ, 2004. – 160 с.
124. Джохадзе, Д. В. Диалектика эллинистического периода [Текст] / Д. В. Джохадзе. – М. : Высш. школа, 1979. – 127 с.



125. Джохадзе, Д. В. Основные этапы развития античной философии. К анализу диалектики ист.-филос. процесса [Текст] / Д. В. Джохадзе. – М. : Наука, 1977. – 295 с.
126. Димитрий (Туптало). Сочинения [Текст] : в 5 ч. – К. : Тип. Киево-Печерской Лавры, 1869. – Ч. 1. – 746 с.
127. Димитрий (Туптало). Сочинения [Текст] : в 5 ч. – К. : Тип. Киево-Печерской Лавры, 1870. – Ч. 2. – 479 с.
128. Димитрий (Туптало). Сочинения [Текст] : в 5 ч. – К. : Тип. Киево-Печерской Лавры, 1871. – Ч. 3. – 598 с.
129. Димитрий (Туптало). Сочинения [Текст] : в 5 ч. – К. : Тип. Киево-Печерской Лавры, 1871. – Ч. 4. – 130 с.
130. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / Диоген Лаэртский ; пер. М. Л. Гаспарова ; общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Loseва. – М. : Мысль, 1979. – 620 с.
131. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии [Текст] / пер. с греч. – М. : Синод. тип., 1839. – 70 с.
132. Дионисий Ареопагит. Письма [Текст] // Христ. чтение. – 1838. – Ч. 4. – С. 281–290.
133. Дионисий Ареопагит. Письма к разным лицам [Текст] // Христ. чтение. – 1825. – Ч. 19. – С. 239–266.
134. Дионисий Ареопагит. Письмо к священноначальнику Титу [Текст] // Христ. чтение. – 1839. – Ч. 1. – С. 3–18.
135. Дмитриевский, В. Александрийская школа : очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Хр. [Текст] / В. Дмитриевский. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1884. – 274, VII с.
136. Донини, А. У истоков христианства : от зарождения до Юстиниана [Текст] / А. Донини ; пер. с итал. – М. : Политиздат, 1989. – 365 с.
137. Д-р Х. У. Рахман. Краткая история ислама : Хроника событий 570-1000 гг. от Рождества Христова [Текст]. – М. : УММА, 2003. – 409 с.
138. Древнеримские мыслители : Свидетельства. Тексты. Фрагменты [Текст] / сост. А. А. Аветисян. – К. : Изд-во Киев. ун-та, 1958. – 280 с.
139. Дынник, М. А. Очерк истории философии классической Греции [Текст] / М. А. Дынник. – М. : Соцэкгиз, Образцовая тип., 1936. – 271 с.
140. Дяченко, Г. М. К апологии христианства. О приготовлении рода человеческого к принятию христианства: Богословское и историко-философское исследование [Текст] / Г. М. Дяченко. – М. : Унив. тип. (М. Катков), 1884. – XVI, 527, XI с.
141. Евагрий. Главы о деятельной жизни к Анатолию [Текст] // Добротолюбие. – 4-е изд. – М. : Типо-литогр. И. Ефимова, 1905. – Т. 1. – С. 569–584.
142. Евагрий. Изречения о духовной жизни [Текст] // Добротолюбие. – 4-е изд. – М. : Типо-литогр. И. Ефимова, 1905. – Т. 1. – С. 601–602.
143. Евагрий Схоластик. Церковная история. Филосторгий. Сокращение церковной истории, сделанное патриархом Фотием. Сказание о святом и славном великомученике Артемии. Феодор Чтец. Церковная история [Текст]. – СПб. : Тип. Трусова, 1853-1854. – 544, XXXI с.
144. Евнапий. Жизнь философов и софистов [Текст] // Римские историки IV века. – М. : Росспен, 1997. – С. 225–294.



145. Евсевий Памфил. Церковная история [Текст]. – М. : Изд. Спасо-Преоб. Валаамского мон., 1993. – 446 с.
146. Евтропий. Сокращение римской истории до времен кесарей Валента и Валентиниана [Текст] / пер. с лат. С. Воронцова. – 2-е изд. – М. : Изд. Имп. Моск. ун-та, 1779. – 128 с.
147. Епифаний Кипрский. Творения [Текст] : в 6 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1863. – Ч. 1. – 384 с.
148. Епифаний Кипрский. Творения [Текст] : в 6 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1864. – Ч. 2. – 458 с.
149. Епифаний Кипрский. Творения [Текст] : в 6 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1872. – Ч. 3. – 222 с.
150. Епифаний Кипрский. Творения [Текст] : в 6 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1880. – Ч. 4. – 368 с.
151. Епифанович, С. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника [Текст] / С. Епифанович. – К. : Тип. ун-та св. Владимира, 1917. – XXIV, 222 с.
152. Епифанович, С. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие [Текст] / С. Епифанович. – К. : Тип. акц. об-ва “Петр Барский в Киеве”, 1915. – 138 с.
153. Еременко, Е. П. Мистика в православии [Текст] / Е. П. Еременко. – К. : Вища шк., 1986. – 80 с.
154. Ермий Созомен Саламинский. Церковная история [Текст]. – СПб. : Тип. Фишера, 1851. – 36, XXXIV с.
155. Ефрем Сирин. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1848. – Ч. 1. – 465 с.
156. Житие святого отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарийского [Текст] // Правосл. вестник. – 1991. – № 1. – С. 21–30.
157. Забуга, М. Києво-Могилянська колегія як праматір Київської Духовної Академії [Текст] / М. Забуга // Правосл. вісник. – 1996. – № 1. – С. 29–31.
158. Залесский, Н. Н. Очерки истории античной философии [Текст] / Н. Н. Залесский. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1975. – Вып. I: Философия классической Греции. – 103 с.
159. Замалеев, Л. Ф. Философская мысль в средневековой Руси [Текст] / Л. Ф. Замалеев. – Л. : Лениздат, 1987. – 247 с.
160. Замалеев, А. Ф. Мыслители Киевской Руси [Текст] / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – 2-е изд., перераб. и доп. – К. : Вища шк., 1987. – 182 с.
161. Замалеев, А. Ф. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.) [Текст] / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – К. : Лыбидь, 1990. – 176 с.
162. Захара, И. С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский) [Текст] / И. С. Захара. – К. : Наук. думка, 1982. – 160 с.
163. Зяблицев, Г. Богословие Оригена [Текст] / Г. Зяблицев // Журн. Моск. Патриархии. – 1992. – № 2. – С. 47–52.
164. Зяблицев, Г. Богословие преподобного Исаака Сирина [Текст] / Г. Зяблицев // Журн. Моск. Патриархии. – 1993. – № 3. – С. 41–50.
165. Зяблицев, Г. Богословие преподобного Максима Исповедника [Текст] / Г. Зяблицев // Журн. Моск. Патриархии. – 1991. – № 1. – С. 65–69.
166. Зяблицев, Г. Богословие протоиерея Сергия Булгакова и античная философия [Текст] / Г. Зяблицев // Журн. Моск. Патриархии. – 1992. – № 7. – С. 52–58.



167. Зяблицев, Г. Богословие святителя Григория Нисского [Текст] / Г. Зяблицев // Журн. Моск. Патриархии. – 1993. – № 8. – С. 29–37.
168. Зяблицев, Г. Богословие святого Дионисия Ареопагита и античная философия [Текст] / Г. Зяблицев // Журн. Моск. Патриархии. – 1991. – № 4. – С. 68–72.
169. Зяблицев, Г. У истоков христианского богословия [Текст] / Г. Зяблицев // Журн. Моск. Патриархии. – 1991. – № 5. – С. 69–72.
170. Иванов, Н. Святой мученик Иустин Философ [Текст] / Н. Иванов // Журн. Моск. Патриархии. – 1966. – № 7. – С. 65–71.
171. Ігнатенко, М. Християнізований неоплатонізм як принцип європейської культури [Текст] / М. Ігнатенко // Філософ. і соціол. думка. – 1994. – № 7-8. – С. 27–43.
172. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать [Текст] / Київський Іларіон // Давня українська література / упор., передм. та ком. М. М. Сулими. – К. : Освіта, 1992. – С. 166–182.
173. Император Юлиан. Письма [Текст] // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 1. – С. 237–242.
174. Император Юлиан. Письма [Текст] // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 2. – С. 233–259.
175. Император Юлиан. Письма [Текст] // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 3. – С. 225–250.
176. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры [Текст] ; пер. с греч. – М. : Синод. тип., 1844. – 308 с.
177. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения [Текст]. – СПб. : Изд. И. Л. Тузова, 1893. – 168 с.
178. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1898. – Т. 1. – XV, 995 с.
179. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1899. – Т. 2. – 979 с.
180. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1897. – Т. 3. – 962 с.
181. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1898. – Т. 4. – 923 с.
182. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1899. – Т. 5. – 1007 с.
183. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1900. – Т. 6. – 982 с.
184. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1901. – Т. 7. – 912 с.
185. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1902. – Т. 8. – 1 011 с.
186. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1903. – Т. 9. – 1 008 с.
187. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1904. – Т. 10. – 992 с.



188. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1905. – Т. 11. – 1 008 с.
189. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений [Текст] : в 12 т. – СПб. : Изд. Санкт-Петерб. Дух. Академии, 1906. – Т. 12. – 1 334 с.
190. Иоанн (Лествичник). Лествица [Текст]. – М. : Изд-во Козельс. Введен. Оптиной пустыни, 1862. – XVIII, 536 с.
191. Исаак Сириянин. Творения. Слова подвижнические [Текст]. – 2-е изд. – Сергиев Посад : 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1893. – 425 с.
192. Исидор Пелусиот. Творения. Письма [Текст] : в 3 ч. – М. : Изд. МДА, 1859. – Ч. 1. – 468 с.
193. Исидор Пелусиот. Творения. Письма [Текст] : в 3 ч. – М. : Изд. МДА, 1860. – Ч. 2. – 488 с.
194. Исидор Пелусиот. Творения. Письма [Текст] : в 3 ч. – М. : Изд. МДА, 1860. – Ч. 3. – 478 с.
195. История античной диалектики [Текст] / ред. кол. : М. А. Дынник [и др.]. – М. : Мысль, 1972. – 335 с.
196. История философии [Текст] ; под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина. – Т. 1 : Философия античного и феодального общества. – М. : Политиздат, 1940. – 491 с.
197. История философии [Текст] : в 4 т. / под ред. М. А. Дынника [и др.]. – М. : АН СССР, 1957. – Т. 1. – 718 с.
198. Історія філософії на Україні [Текст] : в 3 т. – Т. 1 : Філософія доби феодалізму / ред. кол. : В. М. Нічик (відп. ред.) [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1987. – 398 с.
199. Історія філософії на Україні [Текст] : в 3 т. – Т. 2 : Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин (XIX-початок XX ст.) / ред. кол. : І. П. Головаха (відп. ред.) [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1987. – 366 с.
200. Иустин Философ. Сочинения [Текст]. – Отд. 1. – 2-е изд. / введ. и прим. П. Преображенского. – М. : Унив. тип., 1892. – 484 с.
201. Карсавин, Л. П. Святые отцы и учителя церкви (Раскрытие православия в их творениях) [Текст] / Л. П. Карсавин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1994. – 176 с.
202. Карташев, А. В. Вселенские соборы [Текст] / А. В. Карташев. – М. : Республика, 1994. – 542 с.
203. Карташев, А. В. Воссоздание св. Руси [Текст] / А. В. Карташев. – Париж : Изд-во особого комит. под пред. Сильвестра, 1956. – 251 с.
204. Катанский, А. Характеристика православия, римского католичества и протестантства (общий очерк) [Текст] / А. Катанский // Христ. чтение. – 1875. – Ч. 1. – С. 1–32.
205. Каутский, К. Происхождение христианства [Текст] / К. Каутский ; пер. с нем. – М. : Политиздат, 1990. – 463 с.
206. Кац, А. Л. Социально-политические мотивы в философии Плотина по данным Эннеад [Текст] / А. Л. Кац // Вестн. древн. истории. – 1957. – № 4. – С. 115–127.
207. Кашуба, М. В. Георгий Конисский [Текст] / М. В. Кашуба. – М. : Мысль, 1979. – 173 с.



208. Кессиди, Ф. Х. Гераклит [Текст] / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1982. – 200 с.
209. Кессиди, Ф. Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии [Текст] / Ф.Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1972. – 312 с.
210. Кессиди, Ф. Х. Сократ [Текст] / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1976. – 198 с.
211. Кирилл Александрийский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1880. – Ч. 1. – 368 с.
212. Кирилл Александрийский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1882. – Ч. 2. – 384 с.
213. Кирилл Александрийский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1884. – Ч. 3. – 302 с.
214. Кирилл Александрийский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1886. – Ч. 4. – 420 с.
215. Кирилл Александрийский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1888. – Ч. 6. – 544 с.
216. Кирилл Александрийский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1889. – Ч. 7. – 506 с.
217. Кирилл Туровский. Творения [Текст]. – К. : Тип. Киево-Печерской лавры, 1880. – СII, 296 с.
218. Клибанов, А. И. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности [Текст] / А. И. Клибанов // Труды отдела древнерусской литературы. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – Т. 13. – С. 158–181.
219. Клибанов, А. И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха : сб. статей [Текст] / А. И. Клибанов / под. ред. М. В. Алпатов. – М. : Искусство, 1971. – С. 62–102.
220. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется. Увещание к эллинам [Текст]. – Ярославль : Тип. Губ. земс. управы, 1888. – 180 с.
221. Климент Александрийский. Педагог [Текст]. – Ярославль : Тип. Губ. земс. управы, 1890. – 348 с.
222. Климент Александрийский. Строматы [Текст]. – Ярославль : Тип. Губ. земс. управы, 1892. – 943 с.
223. Климент Смолятич. Послание [Текст] // Памятники литературы Древней Руси. XII в. / вступит. статья Д. С. Лихачева ; сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 282–289.
224. Кобяков, А. Н. Античная философия : конспект лекций для православных учебных заведений [Текст] / А. Н. Кобяков. – Сумы : Собор, 2000. – 160 с.
225. Ковалев, С. И. Основные вопросы происхождения христианства [Текст] / С. И. Ковалев. – М. ; Л. : Наука, 1964. – 258 с.
226. Ковальницкий, М. О значении национального элемента в историческом развитии христианства [Текст] / М. Ковальницкий. – К. : Тип. Г. Г. Корчак-Новицкого, 1880. – 44 с.
227. Ковельман, А. Б. Риторика в тени пирамид (Массовое сознание римского Египта) [Текст] / А. Б. Ковельман. – М. : Наука, 1988. – 192 с.



228. Колодний, А., Филиппович, Л. Релігія в контексті духовного відродження України [Текст] / А. Колодний, Л. Филиппович // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. – № 2. – К., 1996. – С. 4–14.
229. Колоссовский, П. Патристика [Текст] / П. Колоссовский // Журн. Моск. Патриархии. – 1977. – № 1. – С. 71–75.
230. Конверский, А. Е. Теория и ее обоснование [Текст] / А. Е. Конверский. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 179 с.
231. Кониський, Г. Філософські твори [Текст] : у 2 т. / Г. Кониський ; ред. кол. : М. М. Верников [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1990. – Т. 1 – 494 с.
232. Кониський, Г. Філософські твори [Текст] : у 2 т. / Г. Кониський ; ред. кол. : М. М. Верников [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1990. – Т. 2 – 572 с.
233. Копыстенский, З. Палинодия [Текст] / З. Копыстенский // Русская историческая библиотека, издаваемая Археограф. комис. – Т. 4 : Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 1. – СПб. : Тип. и хромолитогр. А. Траншеля, 1878. – Ст. 313–1200.
234. Корнелий, Тацит. Сочинения [Текст] / Тацит Корнелий : в 2 т. – СПб. : Наука, 1993. – Т. 1–2. – 736 с.
235. Корчмарик, Ф. Б. Представники “київської науки” та їхня літературна діяльність в Московії [Текст] / Ф. Б. Корчмарик // Правосл. вісник. – 1993. – № 4-6. – С. 52–58.
236. Кошеленко, Г. А. Из истории становления эстетических воззрений раннего христианства [Текст] / Г. А. Кошеленко // Вестн. древн. истории. – 1964. – № 3. – С. 38–53.
237. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе [Текст] ; пер. С. И. Соболевского. – М. : Наука, 1993. – 379 с.
238. Кубеліус, О. Апологети II віку та їхнє богослов'я [Текст] / О. Кубеліус // Правосл. вісник. – 1990. – № 11. – С. 25–30.
239. Кубланов, М. М. Возникновение христианства: Эпоха. Идеи. Искания [Текст] / М. М. Кубланов. – М. : Наука, 1974. – 216 с.
240. Кубланов, М. М. Иисус Христос – Бог, человек, миф? [Текст] / М. М. Кубланов. – М. : Наука, 1964. – 167 с.
241. Культура Византии : Вторая половина VII–XII в. [Текст] / Г. Г. Литаврин, С. С. Аверинцев, М. В. Бибиков [и др.] ; отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. – М. : Наука, 1989. – 680 с.
242. Кураев, А. Пантеизм и монотеизм [Текст] / А. Кураев // Вопр. философии. – 1996. – № 6. – С. 36–53.
243. Курбатов, Г. Л. Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь [Текст] / Г. Л. Курбатов, Э. Д. Фролов, И. Я. Фроянов. – Л. : Лениздат, 1988. – 334 с.
244. Лаба, В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви [Текст] / В. Лаба. – Львів : Свічадо, 1998. – 552 с.
245. Лев Диакон. История [Текст] ; пер. М. М. Копыленко. – М. : Наука, 1988. – 239 с.
246. Лейкфельд, П. К учению Аристотеля о бессмертии души [Текст] / Отдельный оттиск из журнала “Вера и разум” / П. Лейкфельд. – Харьков : Губ. тип., 1890. – 30 с.



247. Ленцман, Я. А. Происхождение христианства [Текст] / Я. А. Ленцман. – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – 270 с.
248. Липинський, В. Релігія і церква в історії України [Текст] / В. Липинський. – Нью-Йорк : Булава, 1956. – 111 с.
249. Литвинов, В. Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України [Текст] / В. Д. Литвинов. – К. : Наук. думка, 1984. – 151 с.
250. Літопис Руський [Текст] / пер. з давньорус. Л. Махновець ; відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Дніпро, 1989. – XIV, 591 с.
251. Лосев, А. Ф. Античный космос и современная наука [Текст] / А. Ф. Лосев. – М., 1927. – 550 с.
252. Лосев, А. Ф. Диалектика числа у Плотина [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Тип. Иванова, 1928. – 194 с.
253. Лосев, А. Ф. История античной эстетики : Поздний эллинизм [Текст] / А.Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1980. – 766 с.
254. Лосев, А. Ф. История античной эстетики : Последние века [Текст] / А.Ф. Лосев : в 2 кн. – М. : Искусство, 1988. – Кн. 1. – 413 с.
255. Лосев, А. Ф. История античной эстетики : Последние века [Текст] / А.Ф. Лосев : в 2 кн.– М. : Искусство, 1988. – Кн. 2. – 447 с.
256. Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения [Текст] / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1978. – 623 с.
257. Лосев, А. Ф. Макробий и Марциан Капелла – философствующие писатели поздней античности [Текст] / А. Ф. Лосев, А. Я. Тахо-Годи // Античность в контексте современности / под ред. А. Я. Тахо-Годи, И. М. Нахова. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – С. 5–33.
258. Лосский, В. Александрия [Текст] / В. Лосский // Богосл. труды. – 1983. – Сб. 24. – С. 214–229.
259. Лосский, В. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита [Текст] / В. Лосский // Богосл. труды. – 1986. – Сб. 26. – С. 163–172.
260. Лосский, В. “Видение Бога” в византийском богословии [Текст] / В. Лосский // Богосл. труды. – 1974. – Сб. 8. – С. 187–194.
261. Лосский, В. Каппадокийцы [Текст] / В. Лосский // Богосл. труды. – 1984. – Сб. 25. – С. 161–168.
262. Лукиан. Избранная проза [Текст] / пер. с древнегреч. ; Лукиан. – М. : Правда, 1991. – 720 с.
263. Майоров, Г. Г. В поисках нравственного абсолюта : Античность и Боэций [Текст] / Г. Г. Майоров. – М. : Знание, 1990. – 64 с.
264. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика [Текст] / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.
265. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях [Текст] / пер. с греч. – 4-е изд. – Св.-Тр. Лавра : Собст. тип., 1904. – XXVII, 467, XXIII с.
266. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию [Текст] / Исповедник Максим // Богосл. вестник. – 1916. – № 5. – С. 33–48.
267. Максим Исповедник. О Богословии и Воплощении Сына Божия, к Фалассию [Текст] // Христ. чтение. – 1835. – Ч. 1. – С. 11-24, 140–159, 246–265.



268. Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы [Текст] // Добротолюбие. – Т. 3. – М. : Типо-литограф. И. Ефимова, 1888. – С. 247–307.
269. Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви [Текст] // Добротолюбие. – Т. 3. – М. : Типо-литограф. И. Ефимова, 1888. – С. 177–245.
270. Мартынов, А. Учение св. Григория, епископа Нисского, о природе человека (опыт исследования в области христианской философии IV века) [Текст] / А. Мартынов. – М. : Тип. М. Г. Волчанинова, 1886. – 386 с.
271. Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура [Текст] / общ. ред. М. А. Дынника. – М. : Госполитиздат, 1955. – 238 с.
272. Мейендорф, И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. [Текст] / И. Ф. Мейендорф // Труды отдела древнерусской литературы. – Л. : Наука, 1974. – Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. – С. 291–308.
273. Минин, П. Мистицизм и его природа [Текст] / П. Минин // Богосл. вестник. – 1911. – № 5. – С. 85–112.
274. Миславский, П. Древнеязыческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства [Текст] / П. Миславский. – Казань : Тип. ун-та, 1879. – 360, II с.
275. Мистическое богословие [Текст]. – К. : Путь к истине, 1991. – 392 с.
276. Михайлова, Э. М. Ионийская философия [Текст] / Э. М. Михайлова, А. Н. Чанышев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1966. – 183 с.
277. Модест (Стрельбицкий). Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и о действиях Божиих [Текст]. – К. : Тип. Антона Гаммершмида, 1860. – 130 с.
278. Мозговий, І. П. Неоплатонізм і християнство [Текст] : монографія / І. П. Мозговий. – Суми : Козацький вал, 1997. – 216 с.
279. Молитвослов. – К. : Изд. Украинской Православной Церкви, 1992. – 414 с.
280. Муретов, М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теологии [Текст] / М. Муретов. – Вып. I-II. – М. : Тип. М. Г. Волчанинова (бывш. М. Н. Лаврова и К^о), 1881-1885. – XXXIV, 276 с.
281. Муретов, М. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе [Текст] / М. Муретов. – М. : Унив. тип. (М. Катков), 1885. – IV, 178 с.
282. Настольная книга священнослужителя [Текст] : в 7 т. – Т. 4. – М. : Изд. Моск. Патриархии, 1983. – 824 с.
283. Нахов, И. М. Киническая литература [Текст] / И. М. Нахов. – М. : Наука, 1991. – 303 с.
284. Н. Д. Очерк религии и философии римлян [Текст] // Труды Киев. Дух. Академии. – 1881. – № 9. – С. 3–52.
285. Н. Д. Очерк религии и философии римлян [Текст] // Труды Киев. Дух. Академии. – 1881. – № 10. – С. 182–216.
286. Немесий Эмесский. О природе человека [Текст] ; пер. с греч. с предисл. и прим. Ф. Владимирского. – Почаев : Тип. Почаево-Успенск. лавры, 1905. – XXXIV, 205 с.; прим. 42, III с.



287. Несмелов, В. Догматическая система святого Григория Нисского [Текст] / В. Несмелов. – Казань : Тип. ун-та, 1887. – 635, XV с.
288. Николаев, Ю. В поисках Божества. Очерки из истории гностицизма [Текст] / Ю. Николаев. – К. : София, Ltd, 1995. – 400 с.
289. Нил Синайский. Творения [Текст] : в 3 ч. – М. : Изд. МДА, 1858. – Ч. 1. – 426 с.
290. Нил Синайский. Творения [Текст] : в 3 ч. – М. : Изд. МДА, 1858. – Ч. 2. – 402 с.
291. Нил Сорский. Устав скитского монашеского жития [Текст]. – М. : Синод. тип., 1820. – 146 с.
292. Ничик, В. М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. [Текст] / В. М. Ничик – К. : Наук. думка, 1978. – 298.
293. Ничик, В. М. Феофан Прокопович [Текст] / В. М. Ничик. – М. : Мысль, 1977. – 192 с.
294. Нічик, В. М. Філософія в Києво-Могилянській академії [Текст] / В. М. Нічик // Філософ. думка. – 1978. – № 6. – С. 80–90.
295. Новицкий, О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований [Текст] / О. Новицкий : в 4 ч. – Ч. 1 : Религия и философия Древнего Востока. – К. : Унив. тип., 1860. – XII, 326 с.
296. Новицкий, О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований [Текст] / О. Новицкий : в 4 ч. – Ч. 2: Религия классического мира и первая половина греческой философии. – К. : Унив. тип., 1860. – VIII, 429 с.
297. Новицкий, О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований [Текст] / О. Новицкий : в 4 ч. – Ч. 3 : Вторая половина греческой философии и общий взгляд на характер этой философии. – К. : Унив. тип., 1861. – VI, 358 с.
298. Новицкий, О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований [Текст] / О. Новицкий : в 4 ч. – Ч. 4 : Религия и философия Александрийского периода. – К. : Унив. тип., 1861. – VIII, 384 с.
299. Нуцубидзе, Ш. И. История грузинской философии [Текст] / Ш. И. Нуцубидзе. – Тбилиси : Сабчота Сакартвело, 1960. – 591 с.
300. Нуцубидзе, Ш. И. Петр Ивер и античное философское наследие (Проблемы ареопагитики) [Текст] / Ш. И. Нуцубидзе. – Тбилиси : Литература и искусство, 1963. – 490 с.
301. Нуцубидзе, Ш. И. Петр Ивер и проблемы ареопагитики (После Эрнеста Хонигмана) [Текст] / Ш. И. Нуцубидзе. – Тбилиси : Изд-во Тбилис. гос. ун-та, 1957. – 63 с.
302. Нуцубидзе, Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс [Текст] / Ш. И. Нуцубидзе. – Тбилиси : За-ря Востока, 1947. – 388 с.
303. Нуцубидзе, Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита [Текст] / Ш. И. Нуцубидзе. – Тбилиси : Изд-во АН Гр.ССР, 1942. – 56 с.
304. О древних мистериях, или таинствах, бывших у всех народов [Текст]. – М. : Вольная тип. И. Лопухина, 1785. – 188 с.
305. Обзор мнений древних: I : О смерти, удалении страха смерти и жизни за гробом. II : О Судьбе (De Fato). III : О жертвоприношениях древних греков [Текст]. – М. : Тип. Августа Семена, 1842. – 83 с.



306. Окснюк, М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского: Ист-догмат. Исследование [Текст] / М. Ф. Окснюк. – К. : Петр Барский в Киеве, 1914. – XX, 664 с.
307. Ораторы Греции [Текст] / пер. с древнегреч. ; сост. и науч. подгот. текстов М. Гаспарова ; вступ. ст. В. Боруховича. – М. : Худож. лит., 1985. – 496 с.
308. Оргиш, В. Н. Античная философия и происхождение христианства [Текст] / В. Н. Оргиш. – Минск : Наука и техника, 1986. – 182 с.
309. Оргиш, В. Н. Истоки христианства: Культ.-ист. генезис [Текст] / В. Н. Оргиш. – Минск : Навука і тэхніка, 1991. – 279 с.
310. Ориген. О молитве. Увещание к мученичеству [Текст] / пер. с прим. Н. Корсунского. – 2-е изд. – СПб. : Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1897. – 240 с.
311. Ориген. О началах [Текст] / Ориген – Самара : РА, 1993. – 318 с.
312. Ориген. Против Цельса. Апология христианства [Текст] : в 8 кн. – Казань : Центр. тип., 1912. – Ч. 1. – Кн. 1–4. – 481 с.
313. Острожский, Клирик. История о разбойничьем Флорентийском соборе [Текст] / Клирик Острожский // Русская историческая библиотека, издаваемая. Археограф. комис. – Т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб. : Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – Ст. 433–476.
314. Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки) [Текст] : сб. науч. тр. / ред. кол. : В. С. Горский, В. М. Ничик, С. В. Бондарь. – К. : Наук. думка, 1988. – 324 с.
315. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження [Текст] / ред. кол. В. І. Шинкарук [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1988. – 568 с.
316. Памятники древней христианской письменности [Текст] : в 7 т. – М. : Тип. Каткова и К^о, 1860. – Т. 2 : Писания мужей апостольских. – 450 с.
317. Памятники древней христианской письменности [Текст] : в 7 т. – М. : Тип. Каткова и К^о, 1863. – Т. 4 : Псевдо-Иустин. Татиан. – 182 с.
318. Памятники древней христианской письменности [Текст] : в 7 т. – М. : Тип. Каткова и К^о, 1864. – Т. 5 : Афинагор. – 106 с.
319. Памятники древней христианской письменности [Текст] : в 7 т. – М. : Тип. Каткова и К^о, 1865. – Т. 6 : Феофил. – 100 с.
320. Памятники древней христианской письменности [Текст] : в 7 т. – М. : Тип. Каткова и К^о, 1866. – Т. 7 : Ермий. Мелитон. Минуций Феликс. – 122 с.
321. Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства II–V вв. [Текст] / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек. – М. : Наука, 1964. – 234 с.
322. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. [Текст] ; сост., пер. с лат. М. В. Кашуба. – К. : Наук. думка, 1987. – 527 с.
323. Парийский, Л. И. Симеон Новый Богослов – учитель опытного богословия [Текст] / Л. И. Парийский // Журн. Моск. Патриархии. – 1966. – № 11. – С. 54–60.
324. Паславський, І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. [Текст] / І. В. Паславський – К. : Наук. думка, 1984. – 28 с.



325. Паславський, І. Платонізм і аристотелізм у філософській культурі України XI-XVIII століть [Текст] / І. Паславський // Київська Церква : Альманах християнської думки. Вид-во Отців Василіян "Місіонер". – 2000. – № 3. – С. 31–41.
326. Пашук, А. І. Іван Вишенський – мислитель і борець [Текст] / А. І. Пашук. – Львів : Світ, 1990. – 176 с.
327. Петрици, Иоанэ. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха [Текст] / Иоанэ Петрици / ред.кол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.]. – М. : Мысль, 1984. – 286 с.
328. Писания св. Отцов и Учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богословия. – Т. 1 : Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии с прим. Максима Исповедника и толков. Георгия Пахимера. Софроний Иерусалимский. Отрывок слова о божественном священнодействии. Максим Исповедник. Тайноводство. Герман Константинопольский. Последовательное изложение церковных служб и обрядов, и тайноводственное умозрение о их значении [Текст]. – СПб. : Тип. Королева и К°, 1855. – 426, XVI с.
329. Пифагорейские золотые стихи с комментарием Гиерокла [Текст] / пер. с древнегреч. И. Ю. Петер. – М. : Алетейя, Новый Акрополь, 2000. – 106 с.
330. Платон. Диалоги [Текст] / пер. с древнегреч. ; сост., ред. и авт. вступит. ст. А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1986. – 607 с.
331. Платон. Сочинения [Текст] : в 3 т. / пер. с древнегреч. ; под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; вступ. ст. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1968. – Т. 1 – 623 с.
332. Платон. Сочинения [Текст] : в 3 т. / пер. с древнегреч. ; под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; вступ. ст. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1970. – Т. 2 – 611 с.
333. Платон. Сочинения [Текст] : в 3 т. / пер. с древнегреч. ; под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; вступ. ст. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 1 – 687 с.
334. Платон. Сочинения [Текст] : в 3 т. / пер. с древнегреч. ; под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; вступ. ст. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – Ч. 2 – 678 с.
335. Платонов. О платонической троичности Божества перед светом христианского и богооткровенного учения о пресвятой Троице [Текст] / Платонов. – Б. м., 1874. – 54 с.
336. Плотин. Избранные трактаты [Текст] : в 2 т. / пер. с древнегреч. под ред. проф. Г. М. Малеванского / Плотин. – М. : РМ, 1994. – Т. 1 – 128 с.
337. Плотин. Избранные трактаты [Текст] : в 2 т. / пер. с древнегреч. под ред. проф. Г. М. Малеванского / Плотин. – М. : РМ, 1994. – Т. 2 – 144 с.
338. Плотин. Космогония [Текст] / Плотин. – М. : REFL-book ; К. : Ваклер, 1995. – 304 с.
339. Плотин. Сочинения [Текст] / Плотин. – СПб. : Алетейя, 1995. – 672 с.
340. Плотин. Эннеады [Текст] / Плотин. – К. : УЦИММ-Пресс, 1995. – 392 с.
341. Плотин. Эннеады (II) [Текст] / Плотин. – К. : УЦИММ-Пресс-ИСА, 1996. – 236 с.
342. Плотников, В. История христианского просвещения в его отношении к греко-римской образованности. – Период 1 : От начала христианства до Константина Великого [Текст] / В. Плотников. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1885. – 266, III с.
343. Плутарх. Застольные беседы [Текст] / отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. / Плутарх. – М. : Наука, 1990. – 592 с.



344. Плутарх. Об Е в Дельфах [Текст] / Плутарх // Вестн. древн. истории. – 1978. – № 1. – С. 235–252.
345. Плутарх. Об Исиде и Осирисе [Текст] / Плутарх // Вестн. древн. истории. – 1977. – № 4. – С. 231–249.
346. Покровский, А. Философ Аристид и его недавнооткрытая Апология : ист.-критич. очерк [Текст] / А. Покровский. – Сергиев Посад : 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898. – 52 с.
347. Полисадов, В. Христианство и неоплатонизм [Текст] / В. Полисадов // Журн. Мин-ва народ. просвещ. – СПб. : Тип. Имп. АН, 1853. – Ч. 77. – Отд. 2. – № 2. – С. 81–118.
348. Полисадов, В. Христианство и неоплатонизм [Текст] / В. Полисадов // Журн. Мин-ва народ. просвещ. – СПб. : Тип. Имп. АН, 1853. – Ч. 77. – Отд. 2. – № 3. – С. 179–277.
349. Попов, И. В. Идея обожения в древневосточной церкви [Текст] / И.В. Попов // Вопр. филос. и психол. – № 97. – М. : Типо-литогр. т-ва И. Н. Кушнарев и К°, 1907. – С. 165–213.
350. Порфирий. Введение к “Категориям” [Текст] / пер. А. В. Кубицкого // Аристотель. Категории. – М. : Соцэкгиз, 1939. – С. 53–78.
351. Порфирий. О воздержании от мясной пищи [Текст] // Человек. – 1994. – № 4. – С. 108–121.
352. Поснов, М. Э. История христианской церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) [Текст] / М. Э. Поснов. – К. : Путь к истине, 1991. – 614 с.
353. Преподобный Феодор Студит [Текст] // Правосл. вісник. – 1986. – № 12. – С. 18–25.
354. Прокл. Комментарий на “Тимея” Платона [Текст] // АKADEMEIA : Материалы исследования по истории платонизма. Межвузовский сб. под ред. д-ра филос. наук П. В. Светлова и канд. филос. наук А. В. Цыба. – Вып. 2. – СПб., 2000. – С. 273–305.
355. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны [Текст] / пер. с древнегреч. ; сост. А. А. Тахо-Годи. – М. : Прогресс, VIA, 1993. – 319 с.
356. Прокопий из Кесарии. Война с готами [Текст] / пер. с греч. С. П. Кондратьева ; вступ. ст. З. В. Удальцовой. – М. : Изд-во АН СССР, 1950. – 516 с.
357. Прокопович, Ф. Письма, написанные в царствование Петра Великого [Текст] / Ф. Прокопович // Труды Киев. Дух. Академии. – 1865. – Т. 1. – С. 141–159.
358. Прокопович, Ф. Філософські твори [Текст] / Ф. Прокопович : у 3 т. – Т. 1 ; пер. з лат. / редкол. : В. І. Шинкарук (голова) [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1980. – 511 с.
359. Прокопович, Ф. Філософські твори [Текст] / Ф. Прокопович : у 3 т. / пер. з лат. ; редкол. В. І. Шинкарук (голова) [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 2. – 550 с.
360. Прокопович, Ф. Філософські твори [Текст] / Ф. Прокопович : у 3 т. / пер. з лат. / редкол. В. І. Шинкарук (голова) [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 3. – 523 с.
361. Пролеев, С. В. Досократики. Античная философия в конспективном изложении [Текст] / С. В. Пролеев. – К. : Изд. Киев. Дух. Семинарии, 1993. – Ч. III. – 77 с.
362. Прохоров, Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. [Текст] / Г. М. Прохоров // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 23: Литературные связи древних славян. – Л. : Наука, 1968. – С. 86-108.
363. Прохоров, Г. М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы [Текст] / Г. М. Прохоров. – Л. : Наука, 1978. – 238 с.



364. Пфлейдерер О. Подготовка христианства в греческой философии [Текст] / О. Пфлейдерер ; пер. И. Г. Наумова ; под ред. Н. М. Никольского. – СПб. : Тип. Ю. Н. Эрлих, 1908. – 81 с.
365. Ранович, А. Б. О раннем христианстве [Текст] / А.Б. Ранович ; ред. Я. А. Ленцмана. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 524 с.
366. Ранович, А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства [Текст] / А.Б. Ранович. – М. : Политиздат, 1990. – 479 с.
367. Рассел, Б. История западной философии [Текст] / Б. Рассел ; пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. – К. : Основа, 1995. – 759 с.
368. Реальный словарь классической древности по Любнеру [Текст] / под ред. Фельбке, И. Никитина, М. Пустонского и Ф. Зеленского. – СПб. : Тип. А. С. Суворина, 1883. – Вып. 1. – 1552 с.
369. Релігія в духовному житті українського народу [Текст] / А. М. Колодний, Б. О. Лобовик, Л. О. Филипович [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1994. – 203 с.
370. Речь митрополита Киевского и Галицкого Филарета при вручении ему диплома доктора богословия *honoris causa* [Текст] // Журн. Моск. Патриархии. – 1984. – № 10. – С. 58–68.
371. Римская сатира [Текст] / пер. с лат. ; сост. и науч. подгот. текста М. Гаспарова. – М. : Худож. лит., 1989. – 543 с.
372. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий [Текст] / вступ. ст., сост., подгот. текста В. В. Сапова. – М. : Республика, 1995. – 463 с.
373. Робертсон, А. Происхождение христианства [Текст] / пер. с англ. ; А. Робертсон. – М. : Изд-во иностр. лит., 1959. – 323 с.
374. Рожанский, И. Д. Анаксагор [Текст] / И. Д. Рожанский. – М. : Мысль, 1983. – 142 с.
375. Розенталь, Н. Н. Юлиан-Отступник: Трагедия религиозной личности [Текст] / Н. Н. Розенталь. – Пг. : Тип. им. Алексева, 1923. – 112 с.
376. Саган, О. Н. Вселенське Православ'я: суть, історія, сучасний стан [Текст] / О. Н. Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.
377. Сарапін, О. В. Антропологічні розвідки П. Юркевича в їх відношенні до патристичної літератури [Текст] / О. В. Сарапін // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. – К. : Академія, 1995. – С. 53–60.
378. Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории [Текст] / И. Я. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1987. – 336 с.
379. Светоний, Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей [Текст] / Г.Т. Светоний ; пер. с лат. М. Л. Гаспарова ; предисл. и примеч. М. Л. Гаспарова ; послесл. М. Л. Гаспарова, Е. М. Штаерман. – М. : Правда, 1991. – 512 с.
380. Святе Письмо Старого та Нового Заповіту [Текст] : повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. – Б. м. : United Bible Societies, 1991. – 1 394 с.
381. Семане, Т. А. К вопросу о диалектике Ума и Души в платиновской онтологии [Текст] / Т. А. Семане // Ист.-филос. ежегодник: 1989. – М. : Наука, 1989. – С. 55–68.
382. Семушкин, А. В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания [Текст] / А. В. Семушкин // Ист.-филос. ежегодник: 1989. – М. : Наука, 1990. – С. 26–39.



383. Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию [Текст] / Л. А. Сенека ; переиздание ; пер., послесл., примеч. С. А. Ошерова. – Кемерово : Кн. изд-во, 1986. – 464 с.
384. Сидоров, А. И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: О характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью (на основе фрагментов из сочинения “Посредник”) [Текст] / А. И. Сидоров // Ист.-филос. ежегодник. – М. : Наука, 1989. – С. 179–194.
385. Сидоров, А. И. Плотин и гностики [Текст] / А. И. Скворцов // Вестн. древн. истории. – 1979. – № 1. – С. 54–70.
386. Скворцов, И. М. О философии Плотина [Текст] / И. М. Скворцов // Журн. Мин-ва народ. просвещения. – 1835. – № 10. – Ч. VIII. – С. 1–17.
387. Скворцов, И. М. Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека [Текст] / И. М. Скворцов // Журн. Мин-ва народ. просвещения. – 1848. – Ч. 57. – Отд. 2. – С. 252–284.
388. Скворцов, К. Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов [Текст] / К. Скворцов. – К. : Тип. Киев. губ. упр., 1868. – VI, 364 с.
389. Скурат, К. Святой Григорий Богослов о любомудрии и богопознании [Текст] / К. Скурат // Журн. Моск. Патриархии. – 1989. – № 10. – С. 59–63.
390. Следы истинного учения веры между язычниками до пришествия Спасителя [Текст] // Христ. чтение. – 1853. – № 10. – С. 237–289.
391. Смотрицкий, Г. Ключ царства небесного [Текст] / Г. Смотрицкий // Архив Юго-Западной России, изд. Комис. для разбора древн. актов, сост. при Киевском, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. – Т. VII. – Ст. 232–265.
392. Смотрицкий, Г. Предисловие к благоверному и православному, всякого чина, возраста и сана, читателеви [Текст] / Г. Смотрицкий // Библия, сиречь Книги Ветхого и Нового Завета, по языку словенскому. – Острог : Напеч. Иваном Федоровым, 1581. – Л. 4-7.
393. Соколов, В. В. Средневековая философия [Текст] / В. В. Соколов. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.
394. Сократ Схоластик. Церковная история [Текст]. – М. : Тип. Фишера, 1850. – 580, XIV, XXXI с.
395. Соловьев, В. Прокл [Текст] / В. Соловьев, Б. В. // Энцикл. словарь. – Т. XXV. – СПб. : Типо-литогр. И. А. Ефрона, 1898. – С. 383–385.
396. Соловьев, В. Плотин [Текст] / В. Соловьев // Энцикл. словарь. – Т. XXIIIА. – СПб. : Типо-литогр. И. А. Ефрона, 1898. – С. 916–918.
397. Спасский, А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов [Текст] : (В связи с философскими учениями того времени). – Т. 1 : Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице) / А. Спасский. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Изд. кн. маг. М. С. Елова, 1914. – 648, II с.
398. Старокадомский, М. А. Неоплатонизм и христианство [Текст] / М. А. Старокадомский // Богосл. труды. – М. : Изд. Моск. Патриархии, 1974. – Сб. 12. – С. 209–216.
399. Стоглав [Текст]. – СПб. : Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1863. – 312 с.
400. Столяров, А. А. Гиерокл, Аммоний et alii. Духовные искания поздней античности [Текст] // Эллинистическая философия (Современные проблемы и дискуссии) : сб. науч. трудов [Текст] / А. А. Столяров / отв. ред. Д. В. Джохадзе. – М. : Наука, 1986. – С. 103–141.



401. Стратий, Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. [Текст] / Я. М. Стратий. – К. : Наук. думка, 1981. – 208 с.
402. Стратий, Я. М. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии [Текст] / Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко. – К. : Наук. думка, 1982. – 346 с.
403. Султанов, Ш. Плотин: творящая сила созерцания [Текст] / Ш. Султанов. – М. : Молодая гвардия, 1996. – 426 с.
404. Сульпиций, Север. Священная история, тщательно собранная и порядочно расположенная [Текст] / Север Сульпиций. – М., 1783. – 206 с.
405. Сурожский, В. О единой истинной православной вере и о святой соборной апостольской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростресея [Текст] / В. Сурожский. – Острог, 1588. – 328 л.
406. Сытников, А. Философия Плотина и традиция христианской патристики [Текст] / А. Сытников. – СПб. : Алетейя, 2001. – 242 с.
407. Танчер, В. К. Религия и современный мир: проблемы социально-политического модернизма в русском православии [Текст] / В. К. Танчер. – К. : Знание УССР, 1985. – 48 с.
408. Теодор Студит. Поучення [Текст] / пер. з рос. Г. Теодорович. – Львів : Свічадо, 1999. – 228 с.
409. Тертуллиан. Творения [Текст] : в 4 ч. / пер. Е. Карнеева. – СПб. : Тип. Фишера, 1847. – Ч. 1 – 204 с.
410. Тертуллиан. Творения [Текст] : в 4 ч. / пер. Е. Карнеева. – СПб. : Тип. Фишера, 1847. – Ч. 2 – 224 с.
411. Тертуллиан. Творения [Текст] : в 4 ч. / пер. Е. Карнеева. – СПб. : Тип. Фишера, 1850. – Ч. 3 – 224 с.
412. Тертуллиан. Творения [Текст] : в 4 ч. / пер. Е. Карнеева. – СПб. : Тип. Фишера, 1850. – Ч. 4 – 241 с.
413. Тихомиров, Д. Св. Григорий Нисский как моралист [Текст] : Этико-историческое исследование / Д. Тихомиров. – Могилев : Скоропечатня и литогр. Ш. Фридлана, 1886. – 382 с.
414. Транквиллион, К. Евангелие учительное [Текст] / К. Транквиллион. – Рахманов, 1619. – 543 л.
415. Трофимова, М. К. К публикации перевода трактата Плотина I 8 (51) “О природе и источнике зла” [Текст] / М. К. Трофимова // Ист.-филос. ежегодник : 1989. – М. : Наука, 1989. – С. 158–161.
416. Трубецкой, С. Н. История древней философии [Текст] : лекции, чит. на ист.-филос. факультете Имп. ун-та / С. Н. Трубецкой. – М. : Типо-литогр. В. Рихтер, 1903. – 337 с.
417. Трубецкой, С. Н. Собрание сочинений [Текст] : в 6 т. / С. Н. Трубецкой. – М. : Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1906. – Т. 3: Метафизика в Древней Греции. – УП, 467 с.
418. Трубецкой, С. Н. Собрание сочинений [Текст] : в 6 т. / С. Н. Трубецкой : – М. : Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1910. – Т. 4 : Учение о Логосе в его истории: филос.-историч. исследование. – 457 с.
419. Удальцова, З. В. Византийская культура [Текст] / З. В. Удальцова / отв. ред. Е. В. Гутнова. – М. : Наука, 1988. – 288 с.
420. Удальцова, З. В. Основные направления развития византийской культуры IV – первой половины VII в. [Текст] / З. В. Удальцова // Вестн. древн. истории. – 1984. – № 1. – С. 3–25.



421. Уколова, В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII в.) [Текст] / В. И. Уколова. – М. : Наука, 1989. – 320 с.
422. Уколова, В. И. Бозэций. Вступительная статья [Текст] / В. И. Уколова // Средневековье в свидетельствах современников / отв. ред. Е. В. Гутнова. – М. : Наука, 1988. – С. 4–21.
423. Уколова, В. И. “Последний римлянин” Бозэций [Текст] / В. И. Уколова. – М. : Наука, 1987. – 160 с.
424. Учебники платоновской философии [Текст] / сост. Ю. А. Шичалин. – М. : Фомек и Водолей, 1995. – 160 с.
425. Фаррар, Ф. В. Жизнь и труды св. Отцов и Учителей Церкви. Очерки церковной истории в биографиях [Текст] / Ф.В. Фаррар ; пер. с англ. А. П. Лопухина. – СПб. : Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1891. – XLIV, 1036 с.
426. Фаррар, Ф. В. Искатели Бога [Текст] / пер. с англ. Ф. С. Комарского ; Ф. Фаррар. – СПб. : Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1898. – 504 с.
427. Феодорит Кирский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1855. – Ч. 1. – 509 с.
428. Феодорит Кирский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1856. – Ч. 2. – 397 с.
429. Феодорит Кирский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1856. – Ч. 3. – 450 с.
430. Феодорит Кирский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1857. – Ч. 4. – 452 с.
431. Феодорит Кирский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1857. – Ч. 5. – 394 с.
432. Феодорит Кирский. Творения [Текст] : в 8 ч. – М. : Тип. В. Готье, 1861. – Ч. 7. – 752 с.
433. Фикари. Вертоград душевный, сиречь собрание и сочинение молитв исповедательных и благодарственных [Текст]. – Вильно : Тип. Братства, 1620. – 148 л.
434. Филалет Христофор. Апокрисис, албо отповедь на книжки о соборе берестейском именем людей старожитной релее греческой [Текст]. – Острог, 1598. – 218 л.
435. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви [Текст] : в 3 т. – Т. 1 / Филарет (Гумилевский). – СПб. : Тип. II отд. собств. его Имп. Велич. канцелярии, 1899. – XXI, 240 с.
436. Філарет (Денисенко). Вступна доповідь при відкритті міжнародної наукової церковно-історичної конференції, присвяченої 1000-літтю хрещення Русі. Київ, 21-28 липня 1986 року [Текст] / Філарет (Денисенко) // Правосл. вісник. – 1986. – № 9. – С. 14–19.
437. Филарет (Денисенко). О решениях Третьего Предсоборного Всеправославного совещания [Текст] // Журн. Моск. Патриархии. – 1987. – № 5. – С. 56–58.
438. Филон Иудей. О жизни созерцательной [Текст] // Смирнов Н. П. Терапевты и сочинение Филона “О жизни созерцательной”. – К. : Тип. АО “Петр Барский в Киеве”, 1909. – Приложение. – С. 1–35.
439. Філософія [Текст] : курс лекцій / І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. І. Горак [та ін.]. – 2-ге вид. – К. : Либідь, 1991. – 576 с.
440. Философская энциклопедия [Текст] : в 5 т. / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Сов. энциклопедия, 1967. – Т. 4. – 591 с.
441. Философская энциклопедия [Текст] : в 5 т. / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Сов. энциклопедия, 1970. – Т. 5. – 740 с.



442. Флавий, Филострат. Жизнь Аполлония Тианского [Текст] / Филострат Флавий ; отв. ред. М. Л. Гаспаров. – М. : Наука, 1985. – 328 с.
443. Флоренский, П. О духовной истине. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи [Текст] / П. Флоренский. – М. : Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1914. – 251, LXII с.
444. Флоровский, Г. Византийские отцы, V-VIII вв. [Текст] / Г. Флоровский. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 260 с.
445. Флоровский, Г. Восточные отцы IV века [Текст] / Г. Флоровский. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 240 с.
446. Фрагменты ранних греческих философов [Текст] : Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подг. А. В. Лебедев. – М. : Наука, 1989. – 575 с.
447. Франк, С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры [Текст] / С. Л. Франк. – СПб. : Обществ. польза, 1910. – 389 с.
448. Фурман, Д. Е. Император Юлиан и его письма [Текст] / Д. Е. Фурман // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 1. – С. 213–236.
449. Целлер, Э. Очерк истории греческой философии [Текст] / Э. Целлер ; перевод с последнего, десятого немецкого изд., отредактированного Ф. Лорцингом, Н. Стрелковым ; под. ред. Н. В. Самсонова. – М. : Творчество, 1913. – 342 с.
450. Цицерон. Философские трактаты [Текст] / пер. с лат. М. И. Рижского ; отв. ред., сост., авт. вступ. ст. и примеч. Г. Г. Майоров ; Цицерон. – М. : Наука, 1985. – 372 с.
451. Цицерон, М. Т. Избранные сочинения [Текст] / М. Т. Цицерон ; пер. с лат.; сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова и С. Смирин ; вступ. ст. К. Кнабе. – М. : Худож. лит., 1975. – 456 с.
452. Чалоян, В. К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества [Текст] / В. К. Чалоян. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Наука, 1979. – 216 с.
453. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст] / А. Н. Чанышев. – М. : Высш. школа, 1991. – 512 с.
454. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней философии [Текст] / А. Н. Чанышев. – М. : Высш. школа, 1981. – 374 с.
455. Чанышев, А. Н. Эгейская предфилософия [Текст] / А. Н. Чанышев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1970. – 240 с.
456. Чижевський, Д. Антична філософія в конспективному викладі: Лекції, читані в богословсько-педагогічній Академії УАПЦ в Мюнхені [Текст] / Д. Чижевський. – 2-ге вид. – Кіровоград, 1994. – 72 с.
457. Чижевський, Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) [Текст] / Д. Чижевський. – Тернопіль : Презент, Феміна, 1994. – 480 с.
458. Чижевський, Д. Нариси з історії філософії на Україні [Текст] / Д. Чижевський. – 2-ге вид. – Мюнхен, 1983. – 175 с.
459. Чистович, И. Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству [Текст] / И. Чистович // Христ. чтение. – 1860. – № 9. – С. 257–279.
460. Чистович, И. Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству [Текст] / И. Чистович // Христ. чтение. – 1861. – № 12. – С. 551–588.



461. Чистович, И. Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству [Текст] / И. Чистович // Христ. чтение. – 1860. – № 1. – С. 52–58, 213–240.
462. Чорний, І. П. Онтологічно-сміслова структура буття у філософії античного неоплатонізму [Текст] / А. Ф. Чорний, І. П. Косівчук. – Чернівці : Рута, 2000. – 54 с.
463. Шайдуров, Т. Святе Передання в Православній Церкві [Текст] / Т. Шайдуров // Правосл. вісник. – 1978. – № 6. – С. 22–25.
464. Шестов, Л. Афины и Иерусалим [Текст] / Л. Шестов. – Париж : YMCA-Press, 1951. – 227 с.
465. Шестов, Л. Сочинения [Текст] : в 2 т. – Т. 2: На весах Иова / Л. Шестов. – М. : Наука, 1993. – 560 с.
466. Шиманський, П. А. Святий Афанасій, архієпископ Александрійський – оборонець Православ'я [Текст] / П. А. Шиманський // Правосл. вісник. – 1985. – № 6. – С. 25–31.
467. Шичалин, Ю. А. Возникновение европейской комментаторской традиции [Текст] / Ю. А. Шичалин // Ист.-филос. ежегодник: 1989. – М. : Наука, 1989. – С. 68–77.
468. Шичалин, Ю. А. По поводу названия трактата Плотина “Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑπόστασεως” [Текст] / Ю. А. Шичалин // Вестн. древн. истории. – 1986. – № 4. – С. 118–126.
469. Шичалин, Ю. А. “Третий вид” у Платона и материя-зеркало у Плотина [Текст] / Ю. А. Шичалин // Вестн. древн. истории. – 1978. – № 1. – С. 148–161.
470. Штаерман, Е. М. Римская религия и христианство [Текст] / Е. М. Штаерман // Религии мира. – М. : Мысль, 1988. – С. 129–150.
471. Штаерман, Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима [Текст] / Е. М. Штаерман. – М. : Наука, 1987. – 319 с.
472. Штаерман, Е. М. Эллинизм в Риме [Текст] / Е. М. Штаерман // Вестн. древн. истории. – 1994. – № 3. – С. 3–13.
473. Штайнер, Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности [Текст] / пер. с нем. ; Р. Штайнер. – Ер. : Ной, 1991. – 154 с.
474. Шюре, Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий [Текст]. – 2-е изд., испр. / Э. Шюре. – Калуга : Тип. Губерн. земской управы, 1914. – 419 с.
475. Эрн, В. Борьба за Логос: Опыт философии и критики [Текст] / В. Эрн. – М. : Путь, 1911. – 361 с.
476. Эрн, В. Верховное постижение Платона [Текст] / В. Эрн // Вопр. философии и психологии. – Кн. 137. – М. : Типо-литограф. т-ва И. Н. Кушнарев и К°, 1917. – № 3-6. – С. 102–173.
477. Юркевич, П. Вибране [Текст] / П. Юркевич. – К. : Абрис, 1993. – 397 с.
478. Яворский, С. Камень веры православным церкви святыя сыном, на утверждение и духовное созидание, претыкающимся же о камень претыкание и соблазна на восстание и исправление [Текст] / С. Яворский. – М., 1728. – 1 092 с.
479. Яворский, С. Увещание Григорию Таницкому [Текст] / С. Яворский // Христ. чтение. – 1912. – № 7-8. – С. 909–919.
480. Яворський, С. Філософські твори [Текст] : в 3 т. / С. Яворський ; ред. кол. І. С. Захара [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1992. – Т. 1 – 629 с.



481. Яковенко, Б. Очерки русской философии [Текст] / Б. Яковенко. – Берлин : Рус. универсальное изд-во, 1922. – 128 с.
482. Якубанис, Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Гельдерлин, Ф. Смерть Эмпедокла. Драма [Текст] / Г. Якубанис, Ф. Гельдерлин ; пер. Я. Э. Голосовкера. – К. : СИНТО, 1994. – 232 с.
483. Ямвлих. Жизнь Пифагора [Текст] / Ямвлих // Человек. – 1991. – № 3. – С. 83–5.
484. Ямвлих. Жизнь Пифагора [Текст] / Ямвлих // Человек. – 1991. – № 4. – С. 112–125.
485. Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона [Текст] / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент., указ. имен Р. В. Светлова. – СПб. : Алетейя, 2000. – 319 с.
486. Ямвлих. О египетских мистериях [Текст] / Ямвлих Халкидский ; пер. с древнегреч. – М. : Х. Г. С., 1995. – 288 с.
487. Яременко, П. К. Иван Вишенський [Текст] / П. К. Яременко. – К. : Вища шк., 1982. – 141 с.
488. Alt, Karin. Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in Schrift II 9. – Mainz : Akad. Der Wiss. n. lit.; Stutt. : Steiner, 1990. – 74 s.
489. Altaner, B. Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der kirchenvater / B. Altaner, A. Stuiber. – Freiburg, 1978. – XXIII, 672 s.
490. Athanassiadi, P. Philosophers and orakies: Shifts of authority in late Paganism // Bizantion – Bruhelles, 1992. – Т. 62. – Fasc. I. – P. 45–62.
491. Baumstark, A. Die chrisliche literatur des Orients. – Leipzig, Goschen, 1911. – Bd. 2. – 116 p.
492. Beck, H. G. Kirche und theologische literatur in bizantinischen Reich. – Munchen, 1959. – XVI, 835 s.
493. Biblia. Novum Testamentum. Graeca et Latine. – Viteburgae : Samuelis Selfitchii haeredes, 1618. – X.
494. Blumenthal, H. J. Alexandria as a centre of Greek philosophy in later classical antiquity // Illinois classical studies. – Atlanta, 1993. – Vol. 18. – P. 307–325.
495. Charry, E. T. The case for concern: Athanasian christology in pastoral perspective // Mod. theology. – Oxford; Cambridge, 1993. – Vol. 9. – № 3. – P. 265–283.
496. Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. In sex Tomos Dinifus. – Т. 6. – Lugduni, 1666. – 436 p.
497. Corrigan, K. Light and metaphor in Plotinus and St. Thomas Aquinas // Thomist. – Wash., 1993. – Vol. 57. – № 2. – P. 187–199.
498. D'Anna, N. Teurgia e concentrazione mentale nel Neoplatonismo // Maia. – Bologna, 1992. – A. 44. – Fasc. 1. – P. 79–90.
499. Die patristische und scholastische Philosophie. II-te, nebearbeitete und mit einem Philosophen – und literatoren – register versehene Auflage. Hrsg. von Dr. Bernhard Geyer. – Berlin : E.S. Mittler \$ Sohn, 1928. – XVIII, 826 s.
500. Diecamp, F. Analecta patristica: Texte und Abhadlungen zur Griechischen Patristik. – Roma, 1938. – 251 s.



501. Dempt, Alois. Der Platonismus der Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. – Munchen, 1962. – 18 s.
502. Dillon, J. Plotinus at work on Platonism // Greece a. Rome. – L., 1992. – Vol. 39. – № 2. – P. 189–204.
503. Esbroeck, M.van. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // *Orientalia. N. S.* – Roma, 1993. – V. 59. – Fasc. I. – P. 217–227.
504. Ferreti, S. Eternita e tempo in Plotino // *Filosofia.* – Torino, 1993. – A. 44. – Fasc. 3. – P. 371–392.
505. Gerson L.P. Plotinus's metaphysics: emanation or creation? // *Rev. of metaphysics.* – Wash., 1993. – Vol. 46. – № 3. – P. 559–574.
506. Gurtler, G. M. Plotinus and the Platonis "Parmenides" // *Intern. – philos. quart.* – Bronx. (N.Y.), 1992. – Vol. 32. – № 4. – P. 443–457.
507. Hubner, R. M. Basilius von Caesarea und das "Homoousios" // *Christian faith and Greek philosophy in late Antiquity: Essays in Tribute to George Christopher Stead.* – Leiden ets, 1993. – P. 70–91.
508. Jaroszynski, P. Czy dawne koncepcje piekna byly wieloznaczne? // *Zeszyty nauk. katol. uniw. Lubelskiego.* – Lublin, 1988. – R. 31. – № 4. – S. 19–28.
509. Kiprian (Kern). Les traductions russes des textes Patristiques: Guide bibliographique. – Chevetogne; P., 1957. – 77 p.
510. Krumbacher, K. Gescgichte der bizantinischen literatur vor justinian bis zum Ende des Ostromischen Reichc (527-1453). – 2 Aufi. – Munchen, 1897. –X., 1193 s.
511. Lenox-Conyngham A. Ambrose and philosophy // *Christian faith and Greec philosophy in late Antiquity: Essays in tribute to George Christopher Stead.* – Leiden ets, 1993. – P. 112–128.
512. Pasqua, R. Misere de L'Un sans l'Etre // *Rev. des scienses philos. et. theologiques.* – P., 1993. – T. 77. – № 1. – P. 53–65.
513. Payne, R. The holy fire: The Story of the fathers of the Eastern Church. – Ed. 2. – Crestwood, 1980. – XXII, 303 p.
514. Pelloux, L.L'assoluto nella dottrina di Plotino / Pref. di Bausola A. – Milano: Vita e pensiero, 1994. – XII, 229 p.
515. Perl, E. Hierarchy and participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism // *Amer. catholic philos. quart.* – Wash., 1994. – Vol. 68. – № 1. – P. 15-30.
516. Plass, P. The metaphysical aspect of tenses in Proclus // *Intern. philos. quart.* – Bronx (N. Y.), 1993. – Vol. 33. – № 2. – P. 143–151.
517. Plotinos. Plotini Enneades. Ed. Fr.Dubners. – Parisiis, 1855. – CXVII, 575 p.
518. Praechter, K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // *Gchethlikon.* – B., 1910. – S. 105–156.
519. Rahner, H. Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Vatet. – Salzburg, 1964. – 576 s.
520. Ritter, A. M. Die Absicht des Corpus Areopagiticum // *Christian faith and Greek philosophy in late Antiquity: Essays in tribute to george Christopher Stead.* – Leiden ets, 1993. – P. 171–189.



521. S. Hilarii Pictaviensis episcopi. De Trinitate libri diodecim // Patrologiae cursus completus. Series Latina /Accurante J. - P. Migne. - T. 10. - Parisiis, 1845. - P. 9-472.
522. S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis ss. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi // Patrologiae cursus completus. Series Graeca /Accurante J.-P.Migne. - T. 91. - Parisiis, 1860. - P. 1031-1418.
523. Schenk, L. Proclus in corporeal space // Arch. fur Geschichte der Philosophie. - B.; N. Y., 1994. - Bd. 76. - H. 2. - P. 151-167.
524. Schneider, C. M. Areopagitica. Die Schriften des h. Dionysius vom Areopag. Eine Verteidigung inner Echtheit. - Regensburg, Druck und Derlag von Georg J. - Manz, 1884. - 282 s.
525. Schwyzer, H. R. "Bewusst" und "Unbewusst" bei Plotin // Fond. Hardt. - T. V. Les sources de Plotin. - Geneve, 1957. - P. 341-379.
526. Sonderegger, E. Boethius und die Tradition // Ztschr. Fur philos. Forschung-Meisenheim am Glan, 1994. - Bd. 48. - H. 4. - S. 558-571.
527. Spidlik, N. La spiritualita dell'oriente christiano: Manuale sistematico. - Roma, 1985. - XI, 401 p.
528. Stein, J. Le date della nascita e della morte del filosoto Proclo. - Pavia, 1938. - 7 p., I pl.
529. Synesius episcopus Ptolemaidis // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Accurante J.-P. Migne. - T. 66. - Parisiis, 1864. - P. 1 064-1 611.
530. The Republic of Plato. - N.Y. : Oxford University Press, 1955. - 399 p.
531. Urbina, I. O.de. Patrologia Syriaca. - Ed. 2. - Roma, 1965. - 268 p.
532. Williams, R. Macrina's deathbed revisited: Gregory of Nissa on mind and passion // Christian faith and Greek phiiosophy in late Antiquity: Essays in tribute to George Christopher Stead. - Leiden ets, 1993. - P. 227-246.

SUMMARY

Mozgovyi Ivan. Neoplatonism and Patristics, or The Light in the Twilight of the Great Civilization. – Sumy: Ukrainian Akademy of Banking of the National Bank of Ukraine, 2009. – 471 p.

In the monograph the analysis of the process of the early Christian theology's formation and its philosophic ground by the representatives of the Oriental Patristics by means of the ideological-methodological and logico-conceptual apparatus of Neoplatonism is carried out.

The way of solution of this problem is considered on the background of the genesis and evolution of the idea of Monotheism in the Antique Greek philosophy in the transitive period from the Antiquity to the Middle Ages. The mystic currents of this time which promoted the processes of differentiation, theocracy and cult centralization as the premise for the transformation of the mythological beliefs into the dominant idea of Monotheism are given a thorough research in it. The idea that the history of the Antique philosophy in a certain sense may be regarded as the history to revealate Monotheism is ascertained here.

The majestic system of Neoplatonism chrystallized under conditions of such spiritual search is exposed as the phenomenon what reflected the transitive tendency from God-seeking process to sacralisation. It is proved that it was attained by the synthesis of all the precedent idealistic doctrines in a sum and the elaboration of the reform programme of Greek-Roman Politheism on the basis of the Antique philosophy. The key statements of the latter were borrowed reconsidered and used by the representatives of the Oriental Patristics in conformity with the requirements of their own Religion.

The author motivates the idea of the exceptional significance of the Neoplatonic tradition for the transformation of Christianity into the dynamic confession and highly intellectual doctrine. It became possible due to the fact that the Neoplatonics and the representatives of Patristics paters of Church did not differ in their value orientations. It is emphasized in this connection that in spite of the discrepancy in the dogmatic component of their system (ontology, logology, pneumology) the idea of the personificated Logos (Deus-Filius) reflected in the early Christian philosophy made it possible not only to explicate all kinds of the ontos on the basis of the Primus-Solus which in conformity with the Neoplatonic sheme is generated from the superior to the inferior but also to remake the subordinationism into the coordinationism and the Pantheism into Theism. It is accentuated that such borrowing by the creators of preceding philosophic ideas was made by them irrespectively of their denial of the basic orientations of the Hellenism.

The idea is put forward that even under condition of their confrontation the Hellenistic philosophy and the Christian theology were prone to cooperate which called forth the process of theology-making of the late Antique philosophic speculation and the breed of philosophy in the early Christian theology. The monograph proved that on the basis of the ideas, methods and notions borrowed by the representatives of the Oriental Patristics from Neoplatonism a Christianized Neoplatonism is formed as a means to ensure the continuity of the philosophic tradition.

The influence of Neoplatonism is traced with the help of the comparative analysis of the key stages of the Universe development in the sacral late Antique philosophy and in the philosophic-theological system of the Oriental Patristics. The monograph states that having elaborated conceptions of ontos, emanation and the ecstasy



in correspondence to the Christian traditions the Platonics paved the path for the Oriental Patristics to the philosophical explication of the religion of revelation. As a fact the identity is seen when the Neoplatonic triade (Unique-Noos-Soul) and the Christian Trinity (Pater-Filius-Spiritus) are compared.

The contraposition of the Heavenly and the Earthern made the pagan philosophers and the Christian theologists conceive the Universe as the product of spiritual-material cohesion. Taking their faith in the principles of Neoplatonic cosmology and anthropology the paters of Church attached the sense to the Earthern existence as the result of harmonization of all kinds of the ontos. The Neoplatonics also made the foundation of the catafatic and apofatic theology and grounded the conception of the Deus-Cult as the result of elevation of the Soul to the Prime-Unity. To sum it up the theology adopted a powerful Neoplatonic tradition which allows to call the paters of Church by the name of "Platonics".

The patricular attention is given to the mystical experience, the pagan ground of which was got off by the paters of Church.

The sequence of material presentation is explained by the logic of the monograph. The author carries out the research of the genesis and the evolution of Neoplatonism and its impact on the further development of philosophic thought in the first chapter.

The second chapter deals with the problem of genesis and development of the idea of Monotheism in Antique Greek philosophy of the Antiquity and the transitive epoch from the Antiquity to the medieval epoch in the Neoplatonic synthesis which became the basis for the representatives of the Oriental Patristics.

The III-V chapters reveal the influence of Neoplatonism on the early Christian philosophy by means of comparative analysis in the process the Universum development in late Platonism and early Christianity. The third chapter reflects this influence in respect to the ontology (self-development of the superior auto-ontos). The fourth chapter deals with cosmology and anthropology (evolution of the supersensual into sensual-natural world). The fifth Chapter reveals this influence concerning the gnoceology (return of the spiritual to its prime integrity).

E-mail: mozg_akadem@ukr.net

ЗМІСТ

Від автора.....	4
ЧАСТИНА I	
ВСТУП	5
Розділ 1. Неоплатонізм і патристика як об'єкти наукового вивчення	11
1.1. Патристичний період (III – кінець VIII ст.).....	11
1.2. Схоластичний період (кінець VIII-XIV ст.).....	12
1.3. Гуманістично-просвітницький період (XIV-XVIII ст.).....	25
1.4. Четвертий період (доба Нового часу) (XIX – початок XX ст.).....	30
1.5. П'ятий (Новітній) період (з 20-х рр. XX ст.).....	33
1.6. “Білі плями”	37
Розділ 2. Неоплатонізм і патристика як етапи історико-філософського розвитку	39
2.1. Передумови неоплатонізму.....	44
2.2. Філософія неоплатонізму	75
2.3. “Могильник” неоплатонізму (патристика)	122
Розділ 3. Неоплатонізм і патристика в діалозі систем: онтологія	143
3.1. Перша іпостась.....	145
3.2. Друга іпостась.....	151
3.3. Третя іпостась	165
Розділ 4. Неоплатонізм і патристика в діалозі систем: космологія й антропологія	170
4.1. Ієрархія буття.....	171
4.2. Психічна антропологія	182
4.3. Соматична антропологія.....	190
Розділ 5. Неоплатонізм і патристика в діалозі систем: гносеологія	197
5.1. Метод катафатики.....	198
5.2. Метод апофатики	208
5.3. Містика богопізнання.....	216
ВИСНОВКИ	243
ЧАСТИНА II	
ПЕРЕДМОВА	250
Розділ 1. “Каталог” античних філософів (доуніверсалістський період).....	253
Розділ 2. “Каталог” неоплатоніків.....	339
Розділ 3. “Каталог” отців церкви.....	353
ПІСЛЯМОВА	432
ОСНОВНІ ПУБЛІКАЦІЇ АВТОРА	438
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	442
SUMMARY	469

Наукове видання

Мозговий Іван Павлович

**Неоплатонізм і патристика,
або Світло в приємках великої цивілізації**

Редактор **І.І. Мозгова**
Літературне редагування **Г.П. Беценко і А.Г. Ярова**
Коректура **Г.М. Нужненко**
Технічне редагування **І.О. Кругляк**
Комп'ютерний набір **І.П. Мозговий**
Комп'ютерна верстка та дизайн обкладинки **Н.А. Височанська**

Усі права застережені. Посилання на матеріали книги обов'язкові.

*На передній обкладинці: репродукція з картини С. Далі "Колосс Родоський".
На зворотній обкладинці: внизу – панорама Рима (реконструкція);
вгорі – автор у бойових обладунках Сумського клубу історичного фехтування*

Підписано до друку 13.10.2009.
Формат 70x100/16. Гарн. "Agial Narrow". Папір офсетний.
Обл.-вид. арк. 45,14. Ум. друк. арк. 38,35.
Тираж 300 прим. Зам. № 895

Державний вищий навчальний заклад
"Українська академія банківської справи Національного банку України"
40030, м. Суми, вул. Петропавлівська, 57
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції: серія ДК, № 3160 від 10.04.2008

Надруковано на обладнанні
Державного вищого навчального закладу
"Українська академія банківської справи Національного банку України"
40030, м. Суми, вул. Петропавлівська, 57

Виготовлено обкладинку і переплетено у друкарні ПВКФ "Видавництво "Мак-Ден"
40022, м. Суми, вул. Тополянська, 16