



№1, 2019 (№71)

Практична  
Філософія

## ЗМІСТ

### СОЦІАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Башманівський Д.В. Трансформація реклами в сучасному філософсько-освітньому просторі.....	3
Носова Г.Ю. Криза ідентичності в умовах глобалізації .....	8

### СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЗАСАДИ СУСПІЛЬНИХ ПРАКТИК

Берегова Г.Д. Сміх у структурі вітальних цінностей людини.....	19
Гордійчук О.О. Сучасна «Гібридна» війна та її вплив на ментальність українців.....	24
Фадєєв В.Б. Діалог як чинник суспільної реінтеграції в умовах «нових війн» .....	33

### ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Завгородня О.Д. Цикл статей: «Про об'єктивні закони граничної суб'єктивності». Стаття 3. Духовність і практика: дія закону іррадіації.....	44
Козачинська В.В. Аберації ідентичності: від наративу до патосу.....	51
Писаренко Ю.Г. Два розуміння «цілого» в архаїці.....	58

### ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Барабаш Р.Я. Античні витоки нігілізму .....	67
Матвійчук Т.В. Ідейний потенціал «логіко-філософського трактату» Людвіга Вітгенштайна в контексті радикального та трансценденталістського підходів.....	74
Мацап'як О.І. Етико-антропологічний вимір талановитості та геніальності у філософії Артура Шопенгауера .....	82
Ніколаюк Т.А. Світоглядні міфологеми у тлумаченні історичного минулого України та Росії. Частина 2. ....	88
Павлов В.Л. И. Кант о специфике проявления справедливости в праве, морали и общественных отношениях.....	104
Савельева М.Ю. Миф и рациональность в логике исторического становления понятия «достоинство» .....	114
Туренко В.Э. Философская хаптика дискурса любви .....	126
Чорноморець Є.М. Формування нових теоретичних підходів до вивчення неоплатонічної естетики в історико-філософській думці кінця ХХ – початку ХХІ століть.....	133

**ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

<b>Кондратьєва І.В.</b> Православна теологія як предмет аналізу в сучасному українському релігієзнавстві .....	140
<b>Левченко Т.Г.</b> Осмислення концепту «віри» в сучасному українському протестантському дискурсі .....	145
<b>Морозова Д.С.</b> Тіло як музичне знаряддя. Літургійний матеріалізм антиохійської школи .....	152
<b>Невмержицька О.М.</b> Сучасна православна богословська естетика .....	157
<b>Рубський В.М.</b> Світоглядні імплікації біблійних досліджень квір-теології .....	163
<b>Стрелкова Ю.О.</b> Символічний характер методу кореляції та концепції теономії розуму в теології П. Тілліха .....	170
<b>Стричажук Ф.В.</b> Феномен «забуття трійці» у сучасній християнській церкві .....	176
<b>Шкіль С.О.</b> Структурованість процесу формування конфесійних поглядів Феофана Прокоповича .....	181

**ФІЛОСОФСЬКИ ПІДВАЛИНИ ФІЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ І СПОРТУ**

<b>Довбенко Т.В.</b> Філософська складова соціокультурної сутності спорту .....	187
<b>Попова О.Б., Соколова Н.Д.</b> Особливості та базові принципи соціологічного дослідження фізичної культури та спорту .....	192

**Туренко В.Е.** Філософська гаптика дискурсу любові

У статті на основі філософських текстів від античності до сучасності здійснюється спроба реконструкції гаптики дискурсу любові. Автором виділяються чотири вектора її осмислення: онтологічний, епістемологічний, етичний і естетичний. Доводиться, що доторкання в дискурсі любові є онтологічним і епістемологічним актом, адже завдяки їм люблячі взаємно відчують свою присутність в цьому світі, а також пізнають один одного. Виявлено, що етичний вектор гаптики дискурсу любові пов'язаний з тим, що люблячі перебувають в координатах близькості і дистанції, а також з проблемою вразливості. Висвітлюється, що в естетичному плані є два види мистецтва дотику: еротичне мистецтво торкання взаємодії тіл, яке проявляється в обіймах і поцілунках і тактильне мистецтво створення предметів, які потребують сприйняття шкірою, що проявляється в «сакралізації» речей, до яких торкався предмет любові.

**Ключові слова:** дискурс любові, гаптика, шкіра, дотик, філософія любові.

**Turenko V.** Philosophy of haptic perception in the discourse of love

In an article based on philosophical texts from antiquity to modernity, an attempt is made to create a holistic concept of the haptics of discourse of love. The author distinguishes four vectors of its comprehension: ontological, epistemological, ethical and aesthetic. It is proved that touching in the discourse of love is an ontological and epistemological act, because thanks to them, those who love each other feel their presence in this world, and also know each other. It is revealed that the ethical vector of the haptics of discourse of love is connected with the fact that the lovers are in the coordinates of proximity and distance, as well as the problem of vulnerability and vulnerability. It is revealed that in aesthetic terms there are two types of tactile art: the erotic art of tactile interaction of animated bodies, which manifests itself in hugs and kisses and the tactile art of creating things intended for tactile perception, which is carried out in the "sacralization" of things touched by the object of love.

**Key words:** discourse of love, haptic, skin, touch, philosophy of love.

УДК 261.7

**Чорноморець Є.М.,** кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник

Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова

## ФОРМУВАННЯ НОВИХ ТЕОРЕТИЧНИХ ПІДХОДІВ ДО ВИВЧЕННЯ НЕОПЛАТОНІЧНОЇ ЕСТЕТИКИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КІНЦЯ ХХ–ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ

Виявлено, що вчення Сповідника про символ суттєво залежить від неоплатонізму Ямвліха і Прокла. Особливе значення мають вчення про синфема як матеріальні («втлені») символи, про теурга як носія божественної діяльності. Ці теорії були творчо переосмислені Максимом при творенні його теорії естетичної герменевтики, святості, обожнення, трансценденції, містагогії.

**Ключові слова:** Максим Сповідник, християнський неоплатонізм, Ямвліх, Прокл, теоестетика, символ, синфема, теургія, теозіс.

Історико-філософська методологія вивчення візантійської теорії символізму довгий час була зосереджена на дослідженні патристичних теорій образності. Слід звернути окрему увагу на неоплатонічні впливи на християнську думку у питаннях розвитку та динаміки сушого у сферах космології та антропології.

Завданням статті є виявлення особливості сучасного етапу розвитку історико-філософських досліджень теоретичних засад античної та середньовічної неоплатонічної естетики.

Центральним для розуміння теоретичних основ неоплатонічної естетики є вчення про «вихід» з Єдиного та «повернення» до нього. У неоплатонізмі Прокла анагогічний шлях душі є «поверненням» до Єдиного, яке відбувається за слідами творчої діяльності божественного під час «виходу» [1; 2, с.210-211]. Ця думка стала засадничою для Максима Сповідника, зазнавши, звичайно, докорінної трансформації. А саме, у системі Максима «повернення» є сходженням туди, де власне душа людини не була, а де існувала лише ідея (логос) душі. Це повернення відбувається шляхом сходження за слідами логосів всього створеного – які замінили проклівське «виходження» («проодос»). Максим говорить у цьому контексті про творіння як про «розширення» («діастоле») логосів. Від найзагальнішої тотожності усіх ідей-логосів у Божому логосі думка Бога розгортається спочатку до загальних ідей всього, потім до логосів кожного виду та індивіду, а далі – до способів існування кожної живої істоти та речі. Створення залишає відбитки-відзеркалення («емфасіс») на реальності, які можна пізнавати, поступово піднімаючись у зворотному порядку – від конкретного до найзагальнішого. Це пізнання у Максима отримало назву «згортання» («сістоле»), що замінює неоплатонічне «повернення» («епістрофі») [3, р.107-109].

Довгий час вважалося, що шлях «повернення» до Єдиного в античному неоплатонізмі є шляхом виключно абстрагування («афайресіс») – поступового відкидання конкретного на користь загального у мисленні – філософському чи гімнічно-поетичному. Але французькі дослідники звернули увагу на роль матеріальних символів – «сінфем» у ямвліхівській філософській теорії сходження душі. Ямвліх шукав теоретичного виправдання практики використання матеріальних предметів у магії, шанування статуй богів тощо [4]. На його думку, відповідні предмети та статуї є символами, які мають окремі особливі риси («ідіомата», характерні ознаки) божества, що дозволяє їм, при включенні їх у контекст людської діяльності (мовної чи магічної), ставати носіями божественної діяльності [5, с.170-178]. Більше того, людський суб'єкт, що оперує із «сінфемами», може сам стати носієм божественної діяльності. Всі ці оперування із символами та їх наслідки в античному неоплатонізмі отримали назву «священнодій» – «ієроургії» та «богодій» – «теургії». Важливо, що сінфема характеризується як «образи» божественної реальності, які завжди пронизані життєвою «симпатією», що охоплює все існуюче. Ця симпатія здатна підтримувати існуючий об'єктивно, поза священнодіями, зв'язок «сінфемами» із відповідним богом та із Єдиним [5, с.187-193].

Вивчення теургічних теорій античного неоплатонізму було пов'язане із зростанням зацікавленості сучасних істориків філософії в неоплатонічному містицизмі як певній альтернативі до інтелектуалістичної містики августианства та онтологічності схолатичного мислення. Пошук можливостей недискурсивного мислення розпочався у французькій історико-філософській думці під впливом А.Бергсона. Останній наголошував на засадничому значенні надраціональної життєвої інтуїції для мислення, бачив у такій інтуїції джерело всякого справжнього філософствування, релігії, творчості. У філософії Плотіна він бачив «деякий інтерсуб'єктивний досвід, в якому виявляється зв'язок і розрізнення тілесного, душевного, життєвого і божественного» [6, с. 352]. Разом із тим Бергсон вважав, що греки не пішли далі інтелектуалістичної містики, а тому не знали справжньої глибокої інтуїції, в якій би переживалося єднання споглядання та творчої дії [6, с. 353]. Слід сказати, що такі уявлення Бергсона про неоплатонічну містику були запозичені В.Лоським. Однак, французькі історики філософії, натхненні пошуками Бергсона, уважно поставилися до запевнень неоплатоніків у над-буттєвому статусі Єдиного, а також констатували наявність містично-екстатичної неінтелектуалістичної традиції майже у всій античній філософії. А.-Ж. Фестюжер досліджував елементи містицизму в творчості Платона, розглядаючи споглядання та мовчання як певні практики, засадничі для філософії [6, с.354-358]. П.Адо досліджував філософію як спосіб життя, складовими якого є духовні вправи морального, медитативного і містичного характеру [8; 6, с.358-361]. П.Адо та І.Адо виявили, що антична філософська пайдея формувала цей спосіб життя. Дослідження античного неоплатонізму, здійснені Р. Бергом [8],

Е.Ллойдом [9], Дж.Рістом [10, 11], уможливили більш глибокий аналіз неоплатонічного містицизму загалом та ямвліхівської та пост-ямвліхівської теорії теургії зокрема, здійснений у працях таких дослідників, як Е.Доддс [12], Ж.Труїяр, А.Дюмері, Ж.Комбе, А.-Х.Армстронг, Е.Жеано, С.Бретон [6, с.361-377], А.Шеппард [13], А.Сміт [14]. Онтологічні засади теургії стали предметом зацікавленнь В.Петрова [2; 15], загальний зв'язок філософської теургії з античною магією вивчає А.Петров [5]. Ряд дослідників приділив окрему увагу впливу античної неоплатонічної теорії теургії на містичну теологію Ареопагітик (Е. Лаут [16], Н.Сафрей [17], Дж. Шоу [18], Р. Гріффіт [19] та ін.), що є важливим з огляду на масштаб засвоєння даного корпусу Максимом Сповідником. Одним із завдань нашої роботи є дослідити залежність вчення Максима Сповідника від неоплатонічної теорії «сінфем» і теургії, що дозволить глибше пояснити його теорію внутрішньої динаміки розвитку людини (як особливої «сінфемі») та феномен святості як теургічної реальності. Отже, на нашу думку, історико-філософська методологія дослідження має враховувати основні результати сучасного вивчення ямвліхівського і пост-ямвліхівського теургізму.

Як відомо, усі твори Максима поділяються на пояснення догматів та тлумачення Писання, творів отців Церкви. При цьому основним методом побудови своїх ексегетичних творів Сповідник вибирав алегоричний метод. Теоретичні засади алегоричного методу Максим знаходив у тому, що старозавітні образи і події були прообразами новозавітних образів та подій. Цей факт визнається навіть при розвиткові історико-критичного методу в сучасній теології та відомий під назвою «типології».

Грунтовною є історико-філософська стаття В.Петрова «Символ та священнодія у пізньому неоплатонізмі та «Ареопагітському корпусі»» (2013) [12]. Поняття символу в Ареопагітиках розглядається у контексті пізньоантичних вчень про символ як «реалію, сутнісно пов'язану із онтологічно вищою реальністю, яку символ одночасно відображує та являє» [12, с. 284]. Таке поняття символу, згідно із автором, Ареопагіт використовує для пояснення дієвості богослужбових обрядів. В.Петров детально аналізує функції символів (анагогічну, маніфестаційну та охоронну), витоки теорії «неподібних символів» у неоплатонічній ексегетиці міфу, онтологічний статус священних символів у Ареопагітиках.

У статті «Трансформація античної онтології у «Ареопагітському корпусі» та у Максима Сповідника» (2013) [20] В.Петров розглядає важливе для естетичної теорії вчення про співвідношення чуттєвого та умосяжного рівнів буття. Якщо для античного світосприйняття властивим є підкреслювати онтологічну та аксіологічну перевагу умосяжного щодо чуттєвого, згідно із автором, Ареопагітики демонструють символічне розуміння сакральних чуттєвих предметів, які є не просто видимим зображенням невидимої реальності, а є дійсно причетними до неї, що свідчить про підвищення онтологічного та аксіологічного статусу чуттєвого. Автор цілком слушно зауважує, що у Максима Сповідника вчення про взаємну відповідність та єдність чуттєвого та умосяжного стосується не тільки сакральних символів, а поширюється на розуміння усього світу і людини у концепції «перихорези». Також автор розглядає концепцію логосів Максима Сповідника.

Розглянемо детальніше загальну теорію символу Максима Сповідника та пізніх неоплатоніків.

Алегоричний метод набуває у Максима Сповідника універсального значення.

Перш за все, Сповідник розширює алегоричне тлумачення на новозавітні тексти. А саме, на його думку, новозавітні образи і події є прообразами есхатологічної реальності Царства Божого. У свою чергу, есхатологічна реальність завжди частково присутня на кожній літургії, а також вся духовна боротьба кожного християнина розгортається як есхатологічна битва добра і зла за долю окремої особистості [21, с.154-184, с. 215-256].

По-друге, Максим використовує розширене розуміння меж застосування алегоричного методу. В античній філософії, наприклад, у стоїків та платоніків, шукати алегоричний сенс у творах поетів вважалося виправданим, якщо сказане у тексті було незрозумілим. Алегоричне тлумачення лише «темних місць» не влаштовувало Максима, і він вважає, що усі місця Біблії є загадковими. Відповідно всі образи та історії у біблійних текстах є символами духовних сенсів, які усі відсилають до божественного Логосу [22].

По-третє, Сповідник пропонує використовувати принципи алегоричної екзегези на матеріалі усіх реальностей, які можуть бути розцінені як символічні. Наприклад, предметом тлумачення стає літургія, храм, церковне зібрання, людина, природа. Принцип, що все є книга, забезпечує тотальність застосування герменевтики як методу пізнання. Алегорія із засобу розширення рефлексії за допомогою уяви стає засобом для пробудження споглядання світу та історії [21, с.154-184].

По-четверте, застосування алегоричного методу має на меті не відкриття самого по собі духовного сенсу тієї чи іншої реальності. Метою є перехід від «букви» до «духу», від менш духовного значення до більш духовного. В цілому, саме процес постійної трансценденції є єдино важливим та значимим [3].

Забезпечення динаміки процесу сходження до божественного можливе саме тому, що будь-яка реальність може бути символом духовного. Ця реальність пізнається такою, що створена божественними логосами у процесі творчого або промислительного конститування реальності. Ці логоси продовжують бути присутніми, оскільки процеси божественної творчості ніколи не перериваються. Особливою інтенсивним є сходження за ієрархією логосів до самого Бога під час умового споглядання сенсів літургійних дійств у момент її здійснення [21, с. 154-184].

А.Петров звертає увагу на те, що аналогічним є бачення реальності у неоплатонізмі Ямвліха. «Фізичною основою для теургічних дій є для Ямвліха усеприсутність божественного в космосі (De myst. I, 8, р. 28, 1-7); сяйво божественного світла необмежено і мимовільно виливається всюди (autophanes gar tis esti kai autoteles he dia ton kleseon ellampsis; ibid. I, 12, р. 40, 17-18), внаслідок чого в космосі не виявляється такої речі, яка була б позбавлена присутності бога і не могла б бути використана в теургії» [5, с. 164]. Особливе значення для Ямвліха має наявність у кожній істоті та кожному предметі його «самості» – єдності його ідентичності, яка має буттєвий характер та є вищою за усі раціональні та матеріальні ознаки. Така єдність-самість – «генада» безпосередньо пов'язана з Єдиним, надбуттєвим початком всього, в якому тотожні матеріальне та ідеальне, і усі самості існують як нерозрізнені, тотожні Єдиному. Завдяки цьому усі матеріальні та духовні реальності сприймаються як частини «сяйва божественного світла», тобто тотальності ідей, які вилилися з Єдиного як світовий розум [2, с. 149]. Водночас деякі матеріальні речі в особливий спосіб безпосередньо пов'язані з Єдиним через символи та сінфемі [2, с. 150], будучи завдяки присутності певних рис генадичності відображеннями Єдиного. Крім того, з Єдиним вони єднаються за допомогою «симпатії», яка викликана тим, що деякі матеріальні речі несуть на собі в особливий спосіб ознаки «іншості». А саме, матерія виділяється, як і світовий розум, з єдиного, будучи принципом «інакшості» для цього розуму. Символи та сінфемі є відображеннями першої творчої діяльності, першого покладання існуючого розуму, «неіснуючої» матерії, а також їх прагнення і до синтезу, і до повернення у Єдине. Саме наявність відображень деуміргії у символах дозволяє їм відігравати значну роль у поверненні до Єдиного. Звичайно, в античному неоплатонізмі, що притримувався платонівської теорії «анамнезу», самі сінфемі та їх духовне значення «згадуються», і завдяки цьому боги «іменуються» та прославляються у гімнах. Це згадування пов'язане з тим, що душа перед-існувала у духовному світі до її втілення в матеріальну реальність [2, с. 218]. В християнському неоплатонізмі таке згадування є неможливим, а тому екстатичне знання божественного є благодатним, дарованим та «незабутнім». Пояснення акту розуміння певних реальностей як символів та сінфем досягається за допомогою теорії інсайту, який не є згадуванням, а є здогадкою, що приходить через надприродне натхнення. Використання сінфем під час культових дій зумовлює діяльність богів [2, с. 223]. Це використання не має характеру маніпуляцій над богами, вони залишаються цілком вільними. Культові дії з використанням сінфем безпосередньо спричиняють навернення душі до божественної діяльності, і ця душа потрапляє у загальний колообіг божественної діяльності [2, с. 223-224]. Для Прокла характерним є намагання надати теорії сінфем більш ідеалістичного характеру. «Говорячи про сінфемі, які є власними ознаками (idiomata) богів, вкладеними в нижчестоящі порядки буття, Прокл розрізняє: 1) невимовні «якості (kharakteres) світла», які пронизують всі порядки буття

і освічують все суще; 2) «символи богів», середні між невимовним і висловлюваним; 3) «божественні імена», за допомогою яких богів закликають і оспівують» [2, с. 225]. Таким чином, ми бачимо єдність теорії символів та сінфем із тематикою божественного світла та божественних якостей як проявів першопричини, а з іншого боку бачимо зв'язок із темою божественних імен. В цілому, символи та сінфемі є «відображеннями» (eikona) божественного [2, с. 212, 221], зняряддями, що проводять силу богів [2, с. 226]. Для Ямвліха, навпаки, важливим є матеріальний характер сінфем, які використовують в культових діях, оскільки надбуттєве Єдине краще символізується неподібними образами, ніж ідеальними символами. Ареопагіт запозичить як думки Прокла про поступове сходження до першопочатку всього як поступове підняття до все більш ідеальних імен, так і теорію Ямвліха про велике значення матеріально-чуттєвих символів як «неподібних подоб», що можуть викликати екстатичне осяяння.

Отже, носіями божественних дій виявляються як самі сінфемі, так і людина, що здійснює за їх допомогою священнодії та споглядання, в яких душа «змінюється до іншого життя» [2, с. 292]. При цьому «споглядання блаженних видовищ» не скасовує священнодійства, що використовує «символи», але є його невід'ємною частиною. У священнодійстві теург «відкидає власне життя» і отримує «дію богів». Так, «священнодія» перетворюється в теургію, і обрядом керує вже не людина, але самі «умосяжні видовища» [2, с. 293]. Ідея, що людина сама стає зняряддям божественного та свого роду «сінфемою», є важливою для розуміння не лише теорій античного неоплатонізму, а й вчення Максима про святість і літургію, образність та споглядання.

Найважливішим для історико-філософського дискурсу стає розуміння динаміки теургії. А саме, символи та сінфемі не пасивно відображають божественну реальність та несуть на собі її дії, а є елементами універсального колообігу космічного життя. Це життя, що повторює три стадії неоплатонічного руху божественного (вихід, повернення, перебування) у трьох видах діяльності: деміургічна дія божественного; священнодія людини; теургія, в якій людина стає провідником божественного життя.

Згідно з Проклом, теургія базується на подобі, яка, в тому числі, була і парадоксальною, неподібною [8, р. 124]. Відмінною рисою проклівського світогляду є те, що навіть найвіддаленіші подоби божественного сприяють налагодженню загальної гармонії. Загальним напрямком розвитку є подолання наявних у космосі неподібностей, походження яких — від матерії як початку іншості [1, с. 439-440]. Сінфемі як моменти єдності у космосі відіграють головну роль постійному розвитку космічної гармонії, оскільки вони «забезпечують гармонію цілого з частинами» [1, с. 440].

Н. Людовікус у книзі «Євхаристична онтологія» [23], присвяченій перетлумаченню вчення Максима Сповідника у дусі теології пізнього Іоанна Зізіуласа, звертає увагу на діалогічний характер євхаристійного символізму: відносини позначаються через відносини, а все існуюче бачиться як апріорі включене у вселенську літургію, що пов'язане із тим, що саме існування всього є дарунком, який вже гідний євхаристійної подяки. Саме творення світу вже є актом попереднього втілення Логосу, оскільки Він присутній у всьому завдяки «логосам» (ідеям сутностей) і «тропосам» (ідеям індивідуального, відносин та станів). Зв'язок євхаристійного символізму з втіленнями Логосу призводив до того, що сам хід літургії тлумачився як такий, що відображає спочатку втіленості Логосу в матерії світу (що представлені хлібом і вином), у слова Писання, в реальність Боголюдини, а потім — у спільноту вірних та у душу індивіда. В цілому, літургійна анагогія (сходження) пояснюється як наслідок дії Святого Духу, який, також, актуалізує для особистості значення створення Логосом символів [23, р. 87].

О. Дяковач у статті «Іконічна онтологія святого Максима Сповідника» [24] звертає увагу на те, що у цій релігійній системі сутності є «іконами» «логосів буття» (ідей). В цілому, сутності не є чимось статичним, а є тим, що має бути в ідеалі, згідно з логосом. Іконічна реальність сутності виявляється лише в есхатологічній перспективі. Однак есхатологічна іконічна реальність представлена на літургії, а це О. Дяковач упускає. Також дослідник перебільшує радикальність відмінності онтології та теорії символізму Максима від аналогічних античних вчень. На його думку, матеріальні сутності в платонічній онтології

є не ілюзорним відображеннями ідей, а існуванням, що має самостійне значення. У цьому ключі важливим є те, що люди не лише є образами Божими, а покликані «бути богами», жити божественним життям [24, р. 61]. О. Дяковач цілком у дусі А. де Любака інтерпретує людську сутність не лише як ідеальну сукупність властивостей («людську природу»), а і як реально існуюче людство («людяність»). Євхаристія як таїнство єднання слугує конституванню людства як сутності, яка у сукупності б наблизилася до відображення Логосу [24, р. 66]. О. Дяковач вірно відзначає, що для людини буття «іконою Бога» передбачає есхатологічне досягнення не лише вічності душі, а і безсмертя тіла [24, р. 67]. Дослідник не помічає неоплатонічних категорій, які використовуються для легітимізації усіх цих теорій.

Парадоксально, але у своїх роздумах богослови забувають, що євхаристія у Максима є дарунком Бога. Якщо уважно подумати, очевидно, що і все інше теж є тією чи іншою мірою дарованим від Бога, а отже, – виразом Божих бажань і думок, а значить має символічну природу. Вся естетична та ритуальна діяльність споглядального чи практичного характеру є лише спів-дією відносно того, що твориться Богом. Така онтологія типово неоплатонічна, оскільки за неоплатоніками все перебуває у Богові як задум, твориться як «вихід» (у Максима «розширення») і піднімається до обоження під час «повернення» (у Максима – «звуження» та «сходження»). У центрі перебування, виходу і повернення для Максима перебуває Христос як мета-символ.

Центральне значення Христа як символу було розкрито у дослідженні Е.Лаута «Відчнення про Христа до ікони Христа. Преподобний Максим Сповідник про Преображення Христа». Відзначимо, що Е.Лаут звертає увагу на те, що для Максима фаворське світло було явленням як Божественного Лиця Христа, так і Його Божественної сутності – явленням, при якому те, що являється, залишалося принципово втаємниченим [25, с. 37]. Ікона Христа у своїй апофатичності являє Христа більше за формули догматів, тому стає символічним виразом для Христа [25, с. 40-41].

На нашу думку, у всіх цих роздумах залишається непроясненим питання про статус символів в онтології Максима, а також про те, чому саме символи стають причиною для трансценденції людини до Бога. Відповідь Е.Лаута, що символ у Максима – це місце зустрічі з Богом, яке стає точкою «повороту розуму» до Бога – це традиційна теологічна відповідь [25, с. 41], яка значно спрощує думку самого Сповідника. Адже він говорить саме про те, що символи втягують людину в шлях нагору, і наділення їх цією силою потребує пояснення.

Отже, теорія символу Максима Сповідника є творчим переосмисленням теорії сінфем пізнього неоплатонізму.

#### Література:

1. *Прокл*. Платоновская теология / Пер. с древнегреч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. – 624 с.
2. *Петров В. В.* Символа и символика в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем. 2008. № 24. С. 148–166.
3. *Blowers P. M.* Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the *Quaestiones ad Thalassium* / Paul M. Blowers. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1991. – 228 p.
4. *Ямвлих*. О египетских мистериях. / Пер. и вступ. ст. Л. Ю. Лукомского. М., 1995. – 285 с.
5. *Петров А. В.* Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период / А.В. Петров. СПб., 2003. – 413 с.
6. *Хэнки В. Дж.* Неоплатонизм и французская философия // Брейс Э. Философия Плотина / Эмиль Брейс. – СПб.: «Владимир Даль», 2012. – с. 348-389.
7. *Berg R. M. van den.* Proclus' hymns: essays, translation, commentary / Robert M. van den Berg. – Leiden: Brill, 2001. – 341 p.
8. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия: Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В. А. Воробьева. / Адо П. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с..
9. *Lloyd A. C.* The Later Neoplatonists / A. C. Lloyd // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. – Cambridge, 1967. – P. 270–325.
10. *Rist J. M.* Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism / John M. Rist // Hermes. – 1964. – № 92. – P. 213–225.



11. Rist J. M. Platonism and Its Christian Heritage / John M. Rist. – L., 1985. – 245 p.
12. Dodds E. R. Theurgy and Its Relation to the Neoplatonism / E. R. Dodds // The Journal of Roman Studies. – V. 37. – 1947. – P. 55–69.
13. Sheppard A. Proclus' Attitude to Theurgy / Anne Sheppard // Classical Quarterly. – 1982. – № 32:1. – P. 212–224.
14. Smith A. Porphyry and pagan religious practice // The Perennial Tradition of Neoplatonism. Ed. J. Cleary. Leuven: Leuven University Press, 1997. P. 29–35.
15. Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и «Ареопагитском корпусе» / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С.264-308.
16. Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite / Andrew Louth // Journal of Theological Studies. – 1986. – № 37. – P. 432–438.
17. Saffrey H.-D. New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus // Neoplatonism and Christian Thought. Ed. D. J. O'Meara. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. P. 64–74.
18. Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // Journal of Early Christian Studies 7:4, 1999. P. 573–599.
19. Griffith R. Neo-platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius / R. Griffith // Studia Patristica. – 1997. – № 29. – P. 238–243.
20. Петров В.В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника / Петров В.В. // Исследования по истории платонизма./ Под общей ред. В.В.Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 376-393.
21. Максим Исповедник. Творения / Максим Исповедник. – Пер. с др. греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – 354 с.
22. Доброцветов П. К. Преподобный Максим Исповедник и его произведение «Вопросы и затруднения» / Доброцветов П. К. // Преподобный Максим Исповедник. Вопросы и затруднения / Вступ. статья, перевод и коммент. П. К. Доброцветова. – М.: Паломник, 2008. – с. 5-41.
23. Loudovikos N. A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity / Nikolaos Loudovikos. – Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010. – 255 p.
24. Đakovac A. Iconical Ontology of St. Maximus the Confessor/ A Đakovac. // Ars Liturgica, From the Image of Glory to the Images of the Idols of Modernity /Edited by Dumitru A. Vanca, Mark J. Cherry. Alba Iulia (Romania): Editura reintregirea, 2017. – p. 57-68.
25. Лаут Э. От учения о Христе к иконе Христа. Преп. Максим Исповедник о Преображении Христа. Пер. А Почекунина / Лаут Э. // Альманах: богословие, философия, естествознание. Метепарадигма. Вып. 10. 2016. С. 34-42.

**Чорноморець Е.М. Формирования новых теоретических подходов к изучению неоплатонической эстетики в историко-философской мысли конца XX-начала XXI веков**

Выявлено, что учение Исповедника о символе существенно зависит от неоплатонизма Ямвлиха и Прокла. Особое значение имеют учение о синфеме как материальные («воплощенные») символы, о теурге как носителе божественной деятельности. Эти теории были творчески переосмыслены Максимом при создании его теорий эстетической герменевтики, святости, обожания, трансценденции, мистагогии.

**Ключевые слова:** Максим Исповедник, христианский неоплатонизм, Ямвлих, Прокл, теоэстетика, символ, синфема, теургия, теозис.

**Chornomorets E. Formation of new theoretical approaches to the study of neoplatonic aesthetics in the historical and philosophical thought of the late XX – early XXI centuries**

It is revealed that the doctrine of Maximus the Confessor of the symbol essentially depends from Neoplatonism of Iamblichus and Proclus. The particular importance were the teachings of the synthemias as material (“embodied”) symbols, the theurge as the bearer of divine activities. These theories were creative rethinking of Maximus in the creation of his theories of aesthetic hermeneutics, holiness, deification, transcendence, mistagogy.

**Key words:** Maximus the Confessor, Christian Neoplatonism, Iamblichus, Proclus, theo-aesthetics, symbol, synthema, theurgy, theosis.