

УДК 141.32:164.034

**Апофатика и предикация: экзистенциальное обращение и логическая процедура**

В.В. ЛИМОНЧЕНКО

Дрогобычский государственный педагогический университет им.И.Франко, г. Дрогобыч, Украина, E-mail: volim\_s@mail.ru

**Авторское резюме**

На уровне непроблематизированного рассмотрения апофатизма акцентуирован негативный момент: в силу несоизмеримости трансцендентного человеку Бога и имманентного ему мира никакие известные из мира предикаты не могут быть приписаны Богу и потому неизбежен выход к утверждению того, чем Бог не является. Аналитика текстов Дионисия Ареопагита выявила специфическое измерение апофатики, переводящее Богопознание с плана интеллектуального в опытно-экзистенциальный, что отвечает этимологии, которая может быть понята как «прочь от говорения»: это соответствует установке теозиса и предопределяет кардинально иной акцент богословия, обычно именуемый опытным богословием. Именования, встречающиеся у Дионисия, не являются в строгом смысле предикатами, но указывают на близость Божественных имен тропам-иносказаниям. Они близки тому, что принято называть трансценденталиями, которые образуются не путем абстрагирования, но идеации. Следующий момент связан с переводом познания в иной режим: познание перестает быть высказыванием – поэзия, и хвалогимн недостаточно радикальны для Богопознания. Специфика апофатизма Дионисия определена не немощью человеческого разума, а радикальной инаковостью Бога и мира, что не исключает возможности особых путей познания Бога, которые утверждаются православным богословием XX века – реальностью вхождения в Богообщение.

**Ключевые слова:** апофатизм, поэзия, теозис, Боговидение, обращение, встреча.

**Apophatics and predication: the existential appeal and logical procedure**

V.V. LIMONCHENKO

Drohobych I. Franko state pedagogical university, Zaporizhzhya, Drohobych, Ukraine, E-mail: volim\_s@mail.ru

**Abstract**

At the level of consideration apophaticism a negative point is accentuated: due to the incommensurability of the transcendent God and immanent world there are no known predicates from the world that can be attributed to God, and therefore inevitably yield to the statement of what God is not. Analytics of Dionysius the Areopagite's texts revealed specific dimension apophatics that takes knowledge of God with a plan intellectual development existential, which corresponds to the etymology of which can be understood as «away from speaking»: this corresponds to setting theosis and determines radically different emphasis theology, commonly referred to as an experienced theology. Dionysius namings are not in the strict sense of the predicates, but point to the proximity of the divine names allegories. They are close to what is called transcendental, which is formed not by abstraction, but by ideation. The next point is the transfer of the knowledge to a different mode: the knowledge ceases to be saying and poetry and praise anthem are not radical enough for the knowledge of God. Dionysius apophaticism determined not weakness of the human mind, and the radical otherness of God and the world that does not preclude special ways of knowing God which are approved by the Orthodox theologians of the twentieth century, the reality of entering the communion with God.

**Keywords:** apophaticism, poetry, theosis, God seing, appeal, facing.

**Постановка проблемы.** На уровне непроблематизированного рассмотрения апофатизма чаще всего акцентуирован негативный момент: в силу несоизмеримости трансцендентного человеку Бога и имманентного ему мира никакие известные из мира предикаты не могут быть приписаны Богу как исчерпывающе познающие Его и потому неизбежен выход к утверждению того, чем Бог не является.

**Анализ исследований и публикаций.** Рассмотрение апофатизма наиболее часто происходит в области историко-философских исследований (П.Адо, Н.К.Гаврюшин, Ф.Коплстон, Е.Корсини, Г.Кох, А.Лаут, С.Лилла, А.Папаниколау, Е.Перл, И.Перцел, М.Ю.Реутин, Ю.А.Шичалин, С.В.Шкуро,

Ю.П.Черноморец). Не так часто апофатизм исследуется как способ построения мысли. Игумен Вениамин (Новик) считает возможным рассматривать апофатизм как методологию критического мышления, предохраняющего прежде всего от догматических построений, исключающих человека. Обращение к трудам православных богословов XX столетия (В.Лосский, И.Мейендорф, Х.Яннарас, И.Зизиулас) предопределило внимание к специфическому дискурсу Богопознания, представленному текстами Дионисия Ареопагита, с именем которого связывают первичную экспликацию апофатического метода в Богопознании. Аналитика текстов Дионисия Ареопагита выявила специфическое измерение апофатики

© В.В. Лимонченко, 2015

Дионисия Ареопагита, которое в православном богословии именуется как литургическое богословие, переведение в философский дискурс позволяет говорить об экзистенциальном уровне обращения и встречи, что соответствует опытной организации православного богословия.

**Цель исследования** – обосновать такое понимание апофатического метода, который различает два уровня: уровень интеллектуально-логический и опытно-экзистенциальный.

**Изложение основного материала.** Обращение к текстам самого Дионисия обнаруживает, что проведение различия двух методов богословия и соответственно двух форм высказывания – приписывающего Богу предикаты, самых возвышенных из ведомых человеку и доведенных до предельного совершенства, и отрицающего эти самые возвышенные имена – не имеет характера чисто умозрительно-логического, но сопровождается приподнято-восторженной интонацией, что и отмечено как богословие гимна-хвалы. Поэтическая организация такой речи значима именно своей апофатической установкой в ее жизненно-экзистенциальном измерении. Апофатизм поэзии как онтологизация высказывания предупреждает чрезмерную рационализацию, неизбежно проникающую во все, что мы произносим [5]. Так, Х.Яннарас, говоря об апофатическом познании, центрирует свое внимание именно на этом моменте. Он не рассматривает апофатическое познание как отрицание несовершенных имен Бога, но указывает на то, что апофатический подход заставляет христианское богословие использовать не столько язык формальной логики, сколько язык поэзии. Апофатизм поэтического языка он видит в том, что «привычный нам логико-понятийный способ выражения рождает в людях обманчивое ощущение полного и прочного обладания знанием, если им удалось уложить в голове соответствующую цепочку рассуждений. Между тем поэзия с помощью образов и символов всегда указывает на некий смысл, таящийся за прямым значением слов, – смысл, доступный скорее непосредственному опыту жизни, нежели отвлеченному умозрению» [16]. Вопросам философского значения поэзии ранее [6] уделялось внимание в связи ее с мистикой и метафизикой как устремленностью на связь с первичной реальностью, имеющей дологический и допредикативный характер, но из которой все произрастает. Способ познания такой первичности, которая никогда не дана как предметный опыт, апофатичен: не в том смысле, что она непознаваема, а в том, что она не схватывается логической формой понятия, а предстает либо как невнятный лепет, либо как восторженная хвала, либо как тавтологическое обращение-закливание. Х.Яннарас не выделяет в апофатизме умозрительного и экзистенциального уровней, но говорит о неизбежности выхода за прямые значения слов, а

тем самым – и за пределы словесного утверждения или отрицания.

Наиболее отвечает двойной задаче именования окончание трактата «Мистическое богословие» и трактат «О божественных именах», но тут-то сразу и обнаруживается, что: «Апофатическое «не» не следует перетолковывать и закреплять катафатически, апофатическое «не» равнозначно «сверх» (или «вне», «кроме»), – означает не ограничение или исключение, но возвышение и превосходство <...> «не» несоизмеримости, а не ограничения» [15, с. 440]. Необходимо указать на несколько иной оттенок апофатического «сверх», чем это имеет место у Фомы Аквинского, что отмечает В.Н.Лосский и что прочитывается у Г.В.Флоровского. Не принимая на себя дерзости судьи между В.Н.Лосским и Фомой Аквинским, следует отметить два возможных прочтения «сверх»: тот, что В.Н.Лосский видит у Фомы – «все утверждения, относящиеся к Божественной природе, должны пониматься в некоем более возвышенном смысле (*modo sublimiori*)» [9, с. 590], что делает отрицательное суждение приписывающим некий предикат, но берет его в предельности совершенства, не имеющегося в пределах мира, такое понимание превращает апофатическое богословие в корректив к катафатическому, синтезируя оба пути [11, с. 126]. Второе понимание «сверх» удаляет саму возможность как утверждать, так и отрицать – в силу несоизмеримости Бога и мира, как уточняет Г.В.Флоровский, синонимичны такому «сверх» указания на инаковое – «вне» и «кроме». Для В.Н.Лосского, на мой взгляд, важно именно второе – как переводящее Богопознание с плана интеллектуального в опытно-экзистенциальный. Здесь уместно вспомнить приведенную в самом начале этимологию: *aro* – «прочь» и *phatizo* – «говорю, именую», которая может быть понята и как «прочь от говорения», то есть – настойчиво проводимая православной мыслью установка на спасение как теозис, что предопределяет кардинально иной акцент богословия, обычно именуемого опытным богословием: «Говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же» [4, с. 105], т.е. высказывание о Боге предполагает бытийственный акт очищения (модус расположенности), без чего богословие превращается в любословие [3, с. 363]. Иногда может казаться, что это само собой разумеющееся в христианстве, которое имеет этико-практическую направленность, но поставленное в связь с богословием, особенно если употреблять непереводное слово теология, замечание Григория Паламы обретает специальный смысл. У Григория Паламы для этого различия употребляются слова «богословие» и «боговидение» [4, с. 110], что принято В.Н.Лосским: понимание отличий эксплицировано в первой главе «Боговидения».

Доминирующая интонация трактатов Ди-

онисия – возвышенно-восторженное обращение, которое действительно с гораздо большим основанием можно считать гимном-хвалой пресущественно-сокровенному Божеству, Пресущественнейшему (именования, которые встречаются на первых страницах), чем последовательно-логическим утверждением или отрицанием имен. Еще более выразительно в этом плане начало «Мистического богословия», которое открывается прямым обращением: «О пресущественная, пребожественная и преблагословенная Троица, христианского богомудрия наставница! Вознеси нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания» [14, с. 5]. Первичная, исходная интенция – на познание-слово и свет, хотя и названы они безмолвием и мраком: идем к полноте света, знания и слова – устранение же от деятельности чувств и разума, от всего чувственно-воспринимаемого и умопостижаемого, от всего сущего и всего не-сущего не названы целью, но призваны быть способом воспарения к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака. Поэтическая возвышенность, пронизывающая все трактаты Дионисия, не имеет характера негативных (обычно называемых апофатическими, но по сути абстрагирующими, аферетическими) высказываний. Имена-обращения, отнесенные к Тому, Кто превосходит любую сущность и любое ведение, хотя и образуются как отстранение, очищение и освобождение от всего известного, не могут быть названы абстракциями (для уточнения смысла необходимо гегелевское утверждение относительно тех, «кто мыслит абстрактно») – в своей первичной простоте они преизбыточны и переполнены, не категориальны. Именования, встречающиеся у Дионисия, не являются в строгом смысле предикатами – они не прилагаются и не предписываются, не соответствуют процедуре категориального (выделяюще-различающего) определения. С.С.Неретина и А.П.Огурцов правомерно высказывают несогласие с В.В.Соколовым, назвавшим имена Бога «духовными Предикатами»: «Поскольку они включают в себя все возможности богоявления, этические, эстетические, чувственно воспринимаемые, интеллектуальные и пр., а соответственно вообще не предикаты. Схема «субъект-предикат» слишком конструктивна, чтобы прилагаться к Творцу всего» [12, с. 340]. Они указывают на близость Божественных имен тропам-иносказаниям, и это несомненно оправдано в силу явного поэтического характера Ареопагитик. Можно отметить еще один вариант: они близки тому, что принято называть трансценденталиями, которые образуются не путем абстрагирования, предельно концентрируя в себе всевозможную полноту – бытийственную, смысловую и выходят за пределы нашего чувственного и умозрительного опыта (для строго позитивной мысли выражение «умозрительный опыт»

звучит как оксюморон, но существование различных модусов опыта достаточно признано в эпистемологии, чтобы уделять этому особое внимание). В схоластике особенно разработаны четыре трансценденталии: сущее, единое, истинное, благое, хотя число их изменчиво. Но если разработка трансценденталий предстает логико-умозрительной процедурой (включающей как утверждение, так и отрицание), то у Дионисия очевидно выходящее за эти формы звание к самому присутствию, что и может быть названо жизненно-экзистенциальным измерением апофатизма. А.И.Бриллиантов называет имена Бога предикатами (перед этим указав, что рассуждения Дионисия Ареопагита о Боге имеют характер торжественного гимна), отмечая двойную задачу, которая поставлена в Ареопагитиках: разъяснить те предикаты, которые усваются Божеству и частью относятся к внутренней жизни Божества, частью выражают отношения Его ко вне, к миру конечному – верность подобному различению он считает характерным для православных богословов позднейшего времени в своей полемике против учения о Filioque [1, с. 180, 181]. Но далее он, предупреждая против гипостазирования Божественных имен, выражающих отношения к миру конечному, говорит, что в силу того, что Божеству могут быть приписаны прямо противоположные определения, Он не подлежит никаким категориям [1, с. 186, 187], т.е. отмечает совершенно неспецифическую для обычной речи природу Божественных имен. В полном созвучии с таким утверждением находится понимание А.И.Бриллиантовым места и роли Ареопагитического корпуса: он не считает возможным считать его системой церковного гнозиса в полном смысле, что и разъясняет далее. Хотя автор его дает некоторую замену и опровержение нецерковного гнозиса Оригена путем выставления на первый план непостижимости и трансцендентности, что сопровождается применением чисто абстрактных операций при рассуждениях о мире духовном, но главная задача, как видит это А.И.Бриллиантов, не в создании полной спекулятивно-богословской системы, но в выходе за спекулятивные формы в сферу спекулятивной мистики, в сферу богослужебной практики, становясь выразителем мистико-литургического характера восточной церкви [1, с. 173–178].

И еще один существенный момент: настойчивое проведение установки, отличной от неоплатонического умаления-искажения Единого при переходе к иным уровням – Дионисий настаивает на целостной полноте каждого имени, открывшегося человеку. В.Н.Лосский соотносит этот аспект с различением сущности и энергий, наиболее явленным у Григория Паламы, присутствующим и в предшествующей ему святоотеческой традиции; утверждение нетварности Фаворского света подчеркивает

полноту Божественного присутствия во встрече Бога и человека. Беспрекословно авторитетная мысль В.В.Бибихина вызывает сомнение в отношении его суждений о различии непознаваемой сущности и познаваемых энергий как угрозы превращения из чуда богочеловеческого родства в механику с рассечением Единого на доступную и недоступную части: «Я не могу увидеть в утверждении непознаваемости сущности Бога ограничение свободы божественного вездесущия и подозрения утаивания Им Своей Сущности от раздаривания» [2, с. 375–376]. Богословская позиция Григория Паламы далека от полного освоения ее христианской мыслью и действительно имеет характер вызова (как говорит В. В. Бибихин – «с ее высотой, напряжением и срывами») как такая, что не вписывается в однозначную катехитическую (поучительную) доступность изложения – ведь ориентирует на выход за говорение, на реальную встречу с Богом. Проблематика присутствия (одно из первых указаний на нее – это аристотелевская первая сущность, не схватываемая родо-видовым определением) проходит сквозь всю историю человеческой мысли, апофатически выскальзывая из логических форм высказывания. Слова из Откровения Иоанна Богослова «Иди и смотри» (Откр. 6, 1), хорошо известные широкому кругу людей по фильму Э.Климова (сценарий А. Адамовича), на наш взгляд имеют апофатический характер в том смысле, что переводят познание в иной режим: чтобы знать это, нужно прийти и видеть. Познание перестает быть высказыванием, вот почему и поэзия, и хвала-гимн недостаточно радикальны для реальности общения – как человеческого, так и богочеловеческого. Для учителей школы и преподавателей иных учебных заведений хорошо знакома ситуация: никакие самые добротные и умные методические рекомендации не срабатывают без реальности общения: «Гул затих. Я вышел на подмости, прислонясь к дверному косяку». Фальшь исполнения (как роли, так и лекции) не может быть высказана – о ней можно лишь сообщить, но чтобы воспринять – иди и смотри.

Для В.Н.Лосского чрезвычайно существенно находимое им у Дионисия двойное движение, охватывающее иерархическую вселенную: «Бог являет Себя Своими *δυναμεις* во всем сущем, «умножаясь без утраты единства», а тварное возводится к обожению, превосходя проявления Божии в Его творении – эти иерархические озарения, – для того чтобы войти во мрак, чтобы достичь соединения с Богом, превосходящего *vous* (разум), – за гранью всякого ведения, как и всякого чувственного или умопостигаемого проявления Божия. Два пути познания у Дионисия – богословие «положительное», или созерцательное (умозрительное), и богословие «отрицательное», или апофатическое, соответствуют этому прони-

зывающему творение двойному потоку. Они (эти пути) имеют своим основанием таинственное различие в Самом Боге – между проявляющимися Его Самому *δυναμεις* (силами) и *ουσια*, или непостижимой «сверхсущностью» (*υπερουσιότης*), иначе говоря, движение к многообразию и одновременно к единству» [10, с. 413]. Можно утверждать, что специфика апофатизма Дионисия определена не немощью человеческого разума, а радикальной инаковостью Бога и мира, что не исключает возможности особых путей познания Бога. Обратим внимание на постоянно подчеркиваемую необходимость встречи, синергии двух волений – свободы твари и Божественной воли, обращенной к каждому существу [10, с. 413], в силу чего и нет принижения и умаляющей редукции Божественного присутствия в мире. И это соответствует полноте Божественного и человеческого во Христе, о чем шла речь при выявлении антропологических акцентов христологии. В знаменитых «Недоумениях» (именуемых часто по переводу на латынь «Амбигвами»), Максим Исповедник также подчеркивает, что Бог умалился до человека, «несколько не пострадал в Своей собственной сущности от невыразимого истощания» [13, с. 27], обращаясь при этом к «великому Дионисию», как именует его он сам. При этом Максим Исповедник обращает внимание на сокрытость «преисполненного пресущественности Приснопресущественного» и после явления, и тут же сам поправляет себя – в самом явлении: «Ведь и это у Иисуса – сокрыто; и никаким словом, ни умом не изъяснить связанное с Ним таинство, но и говоримое оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое – неведомым» [13, с. 28].

Характер поэтической возвышенности свойственен и самому Максиму Исповеднику, что явственнее делает несоизмеримость Бога и мира, которую нельзя утвердить взаимодополнительностью утверждений и отрицаний, но которая утверждается приоритетностью апофатического пути. В самом начале «Недоумений» сформулирована эта проблема (ранее она была дана в формулировках П.Адо в связи с проблемами возможностей человеческого языка), поставленная в связь с приятием в себя всего воистину возможного для святых излития премудрости: «Но как реку Господа Иисуса, не приняв Духа святости? Как возглаголю силы Господни я, гугнивый и ум пригвоздивший к обладанию [вещами] тленными? Как слышаны сотворю хотя некие хвалы Его, я, глухой, и слух души имеющий посредством дружбы со страстями совершенно отвратившимся от слов того блаженного гласа? Как явным сделается мне, побежденному миром, привыкшее побеждать мир, а не являться миру?» [13, с. 15]. Поскольку в издании долгожданного перевода «Недоумений» принят несколько архаизированный язык, чему дано разумное обоснова-

ние, то и в данном тексте при обращении к ним сохранена архаизированная лексика. Так, в данном случае можно было сказать сухо: «поставленная в связь с практикой христианской жизни», но сохранение витиеватой лексики дает простор смыслу, чего лишено однозначное терминологическое транскрибирование. Не раз отмечалось, что богословие гораздо ближе к поэзии, чем к систематизированному языку прозы, для поэтической формы мысли характерен апофатизм, который в прозаически организованном научном дискурсе целенаправленно снимается.

**Выводы.** Если видеть в апофатическом пути лишь процедуру отрицания каких-либо известных человеку предикатов, то последовательное проведение ее опустошит Божественную Премудрость и подведет к абсолютному апофатизму-агностицизму (о вариантах такого понимания ранее уже шла речь). И тогда действительно легко сделать шаг в сторону нехристианских восточных апофатических практик, отождествив их с апофатизмом Дионисия Ареопагита, а христианскую апофатику обезвредить, признав ее производной от первичного языка гимна-хвалы. Этот вопрос задает и В.Н.Лосский, правда несколько в иной направленности: если мы находим апофазу и в Индии, и у греческих неоплатоников, и в мистике мусульманской, не говорит ли это о признании первенства естественной мистики над богословским откровением [7, с. 558]. В такой постановке вопроса слышится различие двух типов мистического соединения: мистики слияния, погружения в Божественную Бездну, приводящую к исчезновению разграничения Я

и Ты, то есть возникает формулировка «Я есть Ты», что в данном отрывке В.Н.Лосский называет естественной мистикой; второй тип мистического соединения, названный богословским откровением, предполагает полноту реального общения Я и Ты при полной взаимопроникновенности, по типу Троичной жизни, что в свете Богочеловеческого общения приводит к иной формулировке мистической жизни – «Я Твой». У Дионисия Ареопагита такому пониманию мистики соответствует замечание, что лучше принадлежать Богу, чем самим себе: «Отречься от себя и всецело отдаться Богу» [14, с. 68]. Более явственно оттенок сохранения Я и принадлежности Богу явлен в переводе, приведенном в статье В.Н.Лосского: «Покидая себя и становясь Божиим» [8, с. 170], т.е. я Божий, но я не растворен в Нем. Для В.Н. Лосского неприемлемы любые движения мысли, умаляющие человеческую свободу, урезающие личностное измерение человеческой жизни, натурализирующие (космологизирующие) человеческую инаковость. Именно в этом, на мой взгляд, его непримиримое противостояние русской религиозной философии (и философии как таковой), на его взгляд, детерминирующей человека, пусть даже это будет детерминация, гарантирующая человеку божественное Преображение. Термин «Богочеловечество» не принимается им как такой, что неправомерно субстанциализирует преодоление человеком своей природы, мы можем говорить лишь о Богочеловеке Иисусе Христе и единение с Ним нас не ипостасирует, мы остаемся в своей человеческой ипостаси. Теозис не делает триипостасную Троицу бесконечно ипостасной.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А. И. Бриллиантов. – М. : Мартис, 1998. – 446 с.
2. Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы / В. Вениаминов // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М. : Канон +, 2005. – С. 344–381. – (История христианской мысли в памятниках).
3. Григорий Богослов. Слово XX. О богословии пятое. О Святом Духе / Григорий Богослов // Григорий Богослов. Собрание сочинений: В 2-х т. Т. 1. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2006. – С. 539–561. – (Классическая философская мысль).
4. Григорий Палама Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама ; [пер. с греч. В. Вениаминов]. – М. : Канон +, 2005. – С. 5–343. – (История христианской мысли в памятниках).
5. Йоост ван Россум. Св. Григорий Палама и Фома Аквинский: персонализм против эссенциализма [Электронный ресурс] / Йоост ван Россум ; [пер. с англ. Р. Г. Кульчинский]. – Режим доступа: <http://kivrf.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-25-06/390-2012-11-22-19-38-01>
6. Лимонченко В. В. Феномен поэзии в свете концепции мистического реализма С. Л. Франка / В.В. Лимонченко // Філософські пошуки, вип. XIX. – Львів-Одеса : Cogito-Центр Європи, 2005. – С. 32–41.
7. Лосский В. Апофаза и Троическое богословие / В. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В.Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 553–569. – (Philosophy).
8. Лосский В. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита / В. Лосский // Богословские труды, 26. – М. : Изд. Московской патриархии, 1985. – С. 163–172.
9. Лосский В. Богословие света в учении св. Григория Паламы / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 581–607. – (Philosophy).
10. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 311–452. – (Philosophy).
11. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В.А. Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 111–308. – (Philosophy).

12. Неретина Светлана. Пути к универсалиям / Светлана Неретина, Александр Огурцов. – СПб. : РХГА, 2006. – 1000 с.
13. Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) ; [пер. с греч. архимандрит Нектарий]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 464 с. – (BIBLIOTHEKA IGNATIANA. Богословие. Духовность. Наука).
14. Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена ; [пер. с древнегреч. отца Леонида Лутковского] // Мистическое богословие. – Киев : Путь к Истине, 1991. – С. 13–93.
15. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 633 с. – (Philosophy).
16. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас ; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 231 с. – Режим доступа: <http://www.pagez.ru/olb/045.php>.

Статья поступила в редакцию 16.03.2015

#### REFERENCES:

1. *Bryllyantov A. Y. Vlyjanye vostochnogho boghoslovyja na zapadnoe v proyzvedenyjakh Yoanna Skota Эрыgheny (Influence of Eastern theology to the west in the works of John Scotus Erigena). Moscow, 1998. 446 p.*
2. *Venyaminov V. Kratkje svedenija o zhytyu y mysly sv. Ghryghoryja Palamy (A summary of the life and thoughts of St. Gregory Palamas). Ghryghoryj Palama. Tryady v zashhytu svjashhenno-bezmolstvujushhykh. Moscow, 2005. pp. 344–381.*
3. *Ghryghoryj Boghoslov. Slovo XX. O boghoslovyu pjatoe. O Svjatome Dukhe (Word of the twentieth. About theology fifth. On the Holy Spirit). Sobranje sochynenij: V 2-kh t. T. 1. Mynsk, Moscow, 2006. pp. 539–561.*
4. *Ghryghoryj Palama. Tryady v zashhytu svjashhenno-bezmolstvujushhykh (Triads in defense of the sacred-silent). Moscow, 2005. pp. 5–343.*
5. *Joost van Rossum. Sv. Ghryghoryj Palama y Foma Akvynskij: personalizm protyv эссенциализма (St. Gregory Palamas and St. Thomas Aquinas: personalism against essentialism) ; [per. s anghl. R. Gh. Kuljchynskij]. Regime to access: <http://kievrfo.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-25-06/390-2012-11-22-19-38-01>*
6. *Lymonchenko V. V. Fenomen poezyy v svete koncepcyy mystycheskogho realizma S. L. Franka (The phenomenon of poetry in the light of the concept of mystical realism by S.L.Frank). Filosojski poshuky, vyp. XIX. Ljviv-Odesa, 2005. pp. 32–41.*
7. *Losskij V. Apofaza y Troycheskoe boghoslovyje (Apofaza and Trinitarian theology) ; [per. s fr. V. A. Reshnykova]. Boghovydenye. Moscow, 2003. pp. 553–569.*
8. *Losskij V. Apofatycheskoe boghoslovyje v uchenyy svjatogho Dyonyssyja Areopaghyta (Apophatic theology in the doctrine of St. Dionysius the Areopagite). Boghoslovskye trudy, 26. Moscow, 1985. pp. 163–172.*
9. *Losskij V. Boghoslovyje sveta v uchenyy sv. Ghryghoryja Palamy (Theology of light in the teachings of St. Gregory Palamas) ; [per. s fr. V. A. Reshnykova]. Boghovydenye. Moscow, 2003. pp. 581–607.*
10. *Losskij V. N. Boghovydenye (The vision of God) / V. N. Losskij ; [per. s fr. V. A. Reshnykova]. Moscow, 2003. pp. 311–452.*
11. *Losskij V. N. Oчерк mystycheskogho boghoslovyja Vostochnoj Cerkvy (Sketch mystical theology of the Eastern Church) ; [per. s fr. V. A. Reshnykova]. Boghovydenye. Moscow, 2003. pp. 111–308.*
12. *Neretyna Svetlana. Puty k unyversalyjam (Ways to universals). Sank-Peterburgh, 2006. 1000 p.*
13. *Prepodobnyj Maksym Yspovednyk. O razlychnykh nedoumenyakh u svjatykh Ghryghoryja y Dyonyssyja (Ambyghvy) (Different bewilderment at St. Gregory and St. Dionysius (Ambigva)) ; [per. s ghrech. arkhymandryt Nektaryj]. Moscow, 2010. 464 p.*
14. *Svjatoj Dyonyssyj Areopaghyt. Bozhestvennye ymena (Divine names); [per. s drevneghrech. otca Leonyda Lutkovskogho]. Mystycheskoe boghoslovyje. Kyev : Putj k Ystyne, 1991. pp. 13–93.*
15. *Florovskij Gh. Vostochnye otcy Cerkvy (Eastern Fathers of the Church). Moscow, 2003. 633 p.*
16. *Jannaras Kh. Vera Cerkvy. Vvedenye v pravoslavnoe boghoslovyje (Faith of Church. Introduction to Orthodox theology) ; [per. s novoghrech. Gh. V. Vdovyna]. Moscow, 1992. 231 p. Regime to access: <http://www.pagez.ru/olb/045.php>.*

**Лимонченко Вера Владимировна** – доктор философских наук, профессор  
Дрогобычский государственный педагогический университет им.И.Франко  
Адрес: 82100, г. Дрогобыч, ул. Ивана Франко, 24  
E-mail: volim\_s@mail.ru

**Limonchenko Vera Vladimirovna** – doctor of philosophical sciences, Full Prof.  
Drohobych I. Franko state pedagogical university  
Address: 24, Ivan Franko Str., Drohobych, 82100, Ukraine  
E-mail: volim\_s@mail.ru