

Ксенія Зборовська

**СПРЯМОВАНІСТЬ НА ІНШОГО ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА РИСА
АНТРОПОЛОГІЇ CORPUS AREOPAGITICUM**

У статті розглянуто специфіку стосунків «Людина-Інший» у їх онтологічному вимірі в антропології Corpus Areopagiticum. Базою для такого дослідження постає ієрархія, яку окреслив Діонісій Ареопазит. На думку автора, її розгортання постає в межах, так би мовити, «золотої середини» (порівняно з концептами таких представників середньовічної містики, як Мейстер Екхарт та Хільдегарда Фон Бінген), що й дає можливість автору відтворити специфічний трикутник взаємовідносин «Бог-Я-Інший». Це дає можливість пролити світло (в термінології містичної філософії – як у символічному, так і в буквальному сенсі) на розуміння людиною Іншого, на співвідношення «суб'єкт-суб'єкт» та провести паралелі зі спробами осмислення проблеми екзистенційного осягнення Іншого у філософії кінця ХХ ст.

Ключові слова: антропологія, середньовічна містика, Інший, ієрархія, дзеркало.

Ksenia Zborovska

**FOCUS ON ANOTHER AS A DEFINING FEATURE
OF ANTHROPOLOGY CORPUS AREOPAGITICUM**

The article deals with specificity of relations «Human – Another» in their ontological dimension in anthropology Corpus Areopagiticum. The basis for this research raises hierarchy, which outlined Dionysius Areopagite. According to the author, deployment appears within, so to speak, the «golden mean»: it runs along the thin line between excessive individualization process knowledge of God (which is inherent in such representative medieval mystics like Meister Eckhart and Hildegard von Bingen) and hyperbolic historicization in which the human person there is only a «cog» of the global social system. From these two concepts Areopagite different is that in addition to the actual knowledge of God, his scheme describes as the relations «man-man» and «man-angel», that is, to put it more «intimate» language, which is inherent in his treatise – «I – Another», which can not touch up in parallel with attempts to understanding the problem of existential philosophy of understanding Another in the end. The relationship between two individuals is always something secretly and deeply irrational; their determination is a matter not schematic and almost eludes description, because for penetration into this newly created world should be two third – and in respect of which went to a count-dimension being the two creatures. In Areopagite – is God as lofty Nothing root cause, the Creator; in Eckhart – Divine Nothing, God the Absolute; in Baudrillard – is no cause, prototype, loss of communication with him, leading to a leveling another display. In any case, a triangle of relationships makes it possible to shed light (in terms of mystical philosophy – both symbolically and literally) to understanding another person, the ratio of «subject-subject». Since the purpose of the hierarchy of Dionysius is the ascent to God, and the relationship between members of the hierarchy is subordinate her own Areopagus consider another as to who can contribute to unity with the Creator. More ready for relationships is the one who most fully, to the extent of its capabilities, embodies the image of the Divine essence, that is the one who most clearly reflects the divine light – and this, Areopagus, those who by nature is closest to God, being the «mind»(νόεσις), «(spiritual) light»(φῶτα), «the most transparent and unspoiled mirrors» (ἑσπετρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα), which immediately perceive the divine light and transmit it to others.

In Areopagite heritage we see a meeting of the three aspects that modern man can make only a very paradoxical unity: first, to unity with the Creator prerequisite is communication – because only through the reflection of light in the Another we can perceive the Divine nature (and therefore, and take the path of mystical comprehension); Second, this path involves several steps, one of which ablation – shearing cover «sensible» and «foreseeable things», that is, in a sense, pure abstraction rozsudkove of subject-object relations; and the other – that's withdrawal «νοερας ενεργειαζ», «close union with the ineffable light» because deep knowledge of God is made not mentally level, but at a higher – spiritual, which connects the Areopagus in love – ἐρωσι. How it all connect? Knowledge of the Another, which is necessarily a condition of recognition of God should have no sensible character – it must be present alienation / ablation, which would neutralize the subject-object relationship between the «I – Another» and prevent Another, which eventually would lead to the removal of their own intellectual and moving to another level of unity. But that was pretty realistic, feasible for the mystical consciousness of early Christians, now there almost lost – as evidenced by virtually all the work of one of the most relevant thinkers of our time – Jean Baudrillard. And this is our condition – like mirrors – leads to the fact that our relations with others are already almost ontological existential doom, overcome the issue which is the task of modern philosophy.

Key words: anthropology, medieval mysticism, Another, hierarchy, mirror.

Ксения Зборовская
НАПРАВЛЕННОСТЬ НА ДРУГОГО КАК ХАРАКТЕРНАЯ ЧЕРТА
АНТРОПОЛОГИИ CORPUS AREOPAGITICUM

В статье рассматривается специфика отношений «Человек-Другой» в их онтологическом измерении в антропологии Corpus Areopagiticum. Базисом для такого исследования является иерархия, которую очертил Дионисий Ареопагит. По мнению автора, ее развитие осуществляется в пределах, так сказать, «золотой середины» (в сравнении с концептами таких представителей средневековой мистики, как Мейстер Экхарт и Хильдегарда Фон Бинген), что и дает возможность автору воссоздать специфический треугольник взаимоотношений «Бог-Я-Другой». Это дает возможность автору пролить свет (в терминологии мистической философии – как в символическом, так и в буквальном смысле) на понимание человеком Другого, на соотношение «субъект-субъект» и провести параллели с попытками осмысления проблемы экзистенциального постижения Другого в философии конца XX ст.

Ключевые слова: антропология, средневековая мистика, Другой, иерархия, зеркало.

«ὡς πῦρ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, διὰ τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν τε καὶ νοεράν, προηγουμένως ἄνθρωπος μάλιστα καὶ ἔστι καὶ λέγεται • καθ' ἣν καὶ δι' ἣν εἰκόν τε καὶ ὁμοίωσις ἔστι Θεοῦ, τοῦ ποιήσαντος αὐτόν».

(PG 91. Et¹)

«Le rapport avec Autrui n'annule pas la separation».

(E. Levinas, Totalite)²

Російський дослідник-медієвіст П. М. Біциллі виділяє два головних принципи середньовічного світовідчуття – символізм та ієрархізм: «Символічність світу – це перша умова єдності світобудови. Друга – ієрархічність. Легко зрозуміти внутрішній зв'язок обох принципів. Насправді: всі «речі видимі» мають властивість відтворювати «речі невидимі», бути їх символами. Але не всі однаковим чином. Кожна річ – дзеркало, однак є дзеркала більш і менш гладенкі. Вже одне це заставляє мислити світ як ієрархію символів» [див.: 3, с. 14–15]. Тема дзеркала – одна з найбільш розповсюджених у містичній традиції, і це має свої витoki. Термін «спекулятивний (тобто умоспоглядальний) містицизм» у буквальному прочитанні власне і є містицизмом дзеркала, адже латиною «дзеркало» – speculum. Провідним «фахівцем» у цій сфері не одне покоління як філософів, так і богословів справедливо вважали Діонісія Ареопагіта, адже саме за його словами, все в цьому світі є дзеркалом Божества. Варто відзначити, що з погляду гносеології йдеться аж ніяк не про спекуляції і тим більше не про перетворення містицизму в акт раціонального пізнання. Йдеться про те, щоб в усьому віднаходити дзеркало, яке відображає Божественне світло. Як уже було зазначено, християнськими містиками світ мислиться як ієрархія символів, що досить яскраво ілюструє у своєму вченні афінський мислитель: «Отже, мета ієрархії – якомога ближче уподібнення Богу та єднання з Ним, Його маючи наставником усякого священного знання і дії, неухильно споглядаючи Його божественну благоліпність і в міру сил відображаючи (απεικονισματα) Його і творячи своїх учасників божественними подобами, прозорими та чистими дзеркалами (εἰσολτρον), що сприймають світоначальний та богоначальний промінь і, священно сповнюючись дарованим світлом, яке потім щедро випромінюють на інших, згідно з богоначальним встановленням» [СН III 2]. Досить показовим є те, що ієрархія, яку окреслив Ареопагіт, мислиться в межах, так би мовити, «золотої середини»: вона пролягає по тонкій грані між надмірною індивідуалізацією процесу пізнання Бога (яка властива таким представникам середньовічної мистики, як Мейстер Экхарт та Хильдегарда Фон Бинген) та гіперболічною історизацією, у якій людська особистість постає лише «гвинтиком» глобальної соціальної системи. Розглянемо першу з цих концепцій більш докладно. Для рейнського містика прикладом охоплюючої увесь світ розмови між Богом та творінням служить якраз відображення у дзеркалі: «Я беру глек з водою, і кладу в нього дзеркало, й підставляю його під сонячне проміння. Тоді сонце випромінюється не лише зі свого диску, але і з дна глека: і все ж не зменшується від цього. Відображення в дзеркалі належить сонцю, воно саме є сонцем. І все ж воно є лише тим, що воно є. І повністю так само Бог» [4, с. 28]. Таким чином, за Экхартом, річ своїм «випромінненням» (irradiatio) породжує в дзеркалі образ, дзеркало ж своїм відображенням їй відповідає; від обох іде безсловесна мова, вона ж – їх спільний паросток [5, р. 150]. Але, як уже згадувалось, Бог є Єдиним, і лише в цьому Єдиному образі люди можуть пізнавати весь навколишній світ без «розпорошення» на другорядне: «Уявімо собі, що кожен з нас мав би перед собою в

¹ «Людина є людиною завдяки своїй мислячій та розумній душі, завдяки якій вона є образ і подоба Бога» [1, с. 167].

² «Відношення до Іншого не відміння відділення» [2, с. 285].

цьому житті дзеркало, в якому можна було б побачити миттєво всі речі в єдиному образі і пізнавати їх таким чином; тоді діяльність і пізнання не стояли б на заваді» [6, с. 73]. М. Екхарт, як видно з цитати, акцентував увагу саме на особистому, суто індивідуальному зв'язку з Богом, посередники для якого не просто не є необхідними, але й справді заважають: «Бо тепер ми повинні відвертатись від одного для іншого, і тому не може бути так, щоб одне не заважало в нас іншому» [6, с. 73]. Але такі перепони на шляху до цілісного гнозису є лише наслідками більш глибокої та значущої проблеми: за Екхартом, Бог відпочатково перебував у єдиному акті діяння, поклавши в ньому як вічний початок загалом, так і власне початок людської душі, «але душа заради надмірності, вийшла з цього вічного першоджерела в творіння, втратила таким чином тотожність з Богом і стала чужою своїй власній подобі» [6, с. 138]. Таким чином, пізнання і воз'єднання із Богом – одновекторні дії, метафора дзеркальності в яких відіграє досить важливу роль. Досить репрезентативним є те, що йдеться саме про метафору – в одній із своїх проповідей (Паризька академічна проповідь Мейстера Екхарта на день Св. Августина «*Vas aurī solidum*»), яка найповніше відображає «дзеркальну» природу людської душі, Екхарт не згадує ні слова про символічне богослів'я або ж символічну інтерпретацію. Замість цього він говорить про два види пізнання Бога теологом, використовуючи, зокрема, і вчення О. Гельського: пізнання «через дзеркало і в гаданні» (*perspēculum et in aenigmate*) і «через дзеркало і у світлі» (*per spēculum et in lumine*). Перший спосіб пізнання можна здійснити за допомогою однієї з таких процедур:

а) через відчуження (*ablatiōne*) – на думку німецького містика, це стосується Діонісія Ареопагіта та Боеція;

б) через сходження (*eminētia*) – шлях Августина;

в) через причину (*causa*) – шлях Аристотеля і Томи Аквінського [див. докладніше: 7].

Отже, можна підсумувати, що для М. Екхарта гносеологічний процес може протікати лише в тісному єднанні із Абсолютом, і кожне втручання когось «третього», «іншого» носить згубний характер для людської природи. У наступному розділі ми торкнемось проблеми появи зла як викривлення душі людини у вченні Діонісія Ареопагіта. Цікаво, що цю проблему досить схоже інтерпретує й Екхарт, однак з однією суттєвою відмінністю: вирішальну роль у викривленні відіграє не сама особистість, а вплив на неї навколишнього світу: «Ім було показано образ божественної людини в її первинній красі, і, звертаючись до дійсності, вони побачили викривлене відображення її у світі, спотвореному Люцифером» [див.: 6]. Досить схожий погляд можна знайти в більш раннього християнського філософа, одного з трьох величких «каппадокійців» – Григорія Нісського. На його думку, в людській викривленій природі більше немає місця для нетварної благодаті, – у ній розум, замість того, щоб відображати Бога, як перевернуте дзеркало сприймає в себе образ безформної матерії [PG, t. 37, col. 748.], і пристрасті руйнують відпочаткову будову людської істоти «за образом».

Ще більш специфічна інтерпретація метафори дзеркала була запропонована вже згадуваною нами німецькою монахинєю XII ст. Хільдегардою Бінгенською. У загальному формулюванні: вся божественна гармонія – це дзеркало божественного, і людина – це дзеркало всіх чудес Бога. Деякі новачки виникають під час конкретизації проблематики людини: серед людей Хільдегарда саме на «жінку» вказує як на «священне місце» [8, Sc. I, II, p. 37] або ж «дзеркало Господа» [8, Sc. I, II, p. 38]. Саме завдяки цьому «дзеркалу» Отець примножує Свій образ; це місце, яке «палає любов'ю», і є «серцем Отця» [8, Sc. III, IV, p. 316], де Він зароджує Своїх Дітей. Річ у тім, що тут ідеться про жінку не як Єву – матір усіх людей і в певному сенсі «божих дітей», а саме про містичне єднання жінки з Божественним Початком за допомогою «містичного дихання». Це «містичне дихання», або ж небесне сім'я, Хільдегарда називає також «таємницею Отця всіх» [8, Sc. II, III, p. 131]. Бог під час небесного зачаття (яке є певним відповідником також і акту пізнання чи, точніше, надання можливості містичного осягнення) «священне місце» зберігає «цілим, вільним від будь-якої шкоди, викликаній пошкодженням або ж раною» [8, Sc. I, II, p. 37] і не гребує так званим «дзеркалом Господа», тобто жінкою. Тут також можна простежити індивідуалізацію процесу пізнання Бога, до того ж фондовану за принципом статевого розподілу, що призводить майже до повного нівелювання ролі ієрархії в акті містичного осягання.

Від цих двох концепцій Ареопагіта відрізняє те, що, окрім власне пізнання Бога, його схема описує також взаємостосунки «людина-людина» та «людина-янгол», тобто, висловлюючись більш «інтимною» мовою, яка властива його трактатам, – «я – Інший», що не може не наштовхнути на паралелі зі спробами осмислення проблеми екзистенційного осягнення Іншого у філософії кінця XX ст.

Варто для початку відзначити, що як символи / *συμβόλων* і образи / *εἰκόν*, які Діонісій застосовує прямо, так і більш семантично приховані метафори й порівняння часто використовуються Ареопагітом разом із чуттєвими предикатами матеріальності, форми, виду, багатоманітності, розділеності та ін. Це говорить про те, що символи, образи і метафори в Корпусі є певними чуттєвими предметами,

які у вищевказаному спільному контексті застосування цих понять є своєрідними «посередниками» між людиною та духовним світом у явленні вищих порядків ієрархії буття та Бога у співприродній нам чуттєво-матеріальній реальності. Такі предмети несуть на собі відображення (μορφωματα або ж αλεκονισματα), відблиски вищої реальності, є її подобою і завдяки цьому можуть підносити й долучати до неї людину. В якості таких предметів Ареопагітом розглядаються речі, поняття, істоти, події, які представлені у Священному Писанні, багатоманітна повнота світу природи, людина та її фізичний устрій, священні предмети, священнодії та богослужбові піснеспіви Церковної ієрархії і, взагалі, за словами ієром. Олександра (Голіцина), «все, що є реальним і виставленим на цю (чуттєво-матеріальну – К. Б.) площину» [9, с. 221] буття. Таким чином, наявність у Корпусі розуміння метафори як чуттєвого предмета-означуваного, який репрезентує собою реальність (частіше за все – надчуттєву, умоосяжну) інакше у стосунку до себе самого, відмічається фактично в усіх роботах Діонісія Ареопагіта, а значить перенесення ним таких предикацій на «людину», яка не є самим реципієнтом пізнання, – виявляється повністю гармонійним у низці використовуваних містичних означників. Крім того, таке розуміння метафори, на думку деяких дослідників, є повністю звичним для східно-християнської традиції філософування [див. докладніше: 10, р. 1282]. З огляду на це, зрозумілим є застосування мислителем таких метафор, як «дзеркало», «образ», «відображення», «відблиск» як щодо чуттєвих, так і в стосунку до умоосяжних предметів, згідно з чим він навіть розрізняє символи, які доступні відчуттям (αισθητων συμβολων), та символи, які доступні умам – ονομα (νοερων συμβολων) [PG3, 208B; 108]. До останніх Діонісій відносить і янгола, метафорично називаючи його «образом» («εικων») Божим [PG3, 724B, 368] (метафорично, оскільки бере термін «образ» у своєму тексті в лапки), і єдиновидні образи (ομοειδεις εικωνας) чеснот в людській душі [PG3, 473B; 648]. У середині умоосяжного також наявні ієрархічні відмінності (чини Небесної Ієрархії, рівні сприйняття та діяльності людського νοου). З огляду на це, сходження людини до Божественного пізнання потребує залучення саме умоосяжних предметів – тобто посередників, які б могли адекватно «відобразити» містичне світло знання від найвищих порядків та Бога, з урахуванням обмеженого характеру νοου у на нижчих ступенях ієрархії. Таку потребу людини сучасний дослідник візантійської філософії Д. Гейнес коментує так: «The relationship between the creation and divine is not one of a mirror, which would make Pseudo-Dionysius guilty of ontotheology, but it is an asymmetrical relationship of comparison between two completely different levels. Pseudo-Dionysius is using ἀναλογία here in the classical sense of proportionality» [11, р. 131]. Тут і постає проблема взаємостосунків «людина-людина» та «людина-янгол», яка відіграє вирішальну роль в акті божественного сходження.

Відношення між двома особистостями завжди є чимось потаємним та глибоко ірраціональним; їх визначення є справою зовсім не схематичною і майже непідвладною опису, адже задля проникнення в цей новостворений світ двох має бути третій – щодо якого і йшов би певний відлік-вимір буття цих двох істот. У Ареопагіта – це Бог як Величне Ніщо, Першопричина, Творець; у Екхарта – Божественне Ніщо, Бог-Абсолют; у Бодріяра – це відсутність Першопричини, Первообразу, втрата зв'язку із Ним, що призводить до нівеляції Іншого як відображення. У будь-якому разі такий трикутник взаємовідносин дає можливість пролити світло (в термінології містичної філософії – як у символічному, так і в буквальному сенсі) на розуміння людиною Іншого, на співвідношення «суб'єкт-суб'єкт». Оскільки метою ієрархії в Діонісія є сходження до Бога, то й стосунки між членами ієрархії підпорядковуються саме їй: Ареопагіт розглядає Іншого власне як того, хто може посприяти єднанню із Творцем. Крім того, він неодноразово наголошує, що такі стосунки можуть принести плоди лише за умов певної «нерівності» – один із індивідуумів (або ж нусів) повинен мати вищий статус для того, щоб мати право саме керувати своїм «підопічним»: «Бо, як при сонячних промінях насамперед сповнюють ся випроміненим сяйвом найтонші і найпрозоріші речі, а потім вони вже все випромінюване на них світло сонцевидно переливають на інші, які стоять за ними, так і в речах божественних нехай не наважаться керувати іншими той, хто не став богообразнішим за всіх своїм станом і не поставлений у начальники божественним натхненням та обранням» [ЕН III 3:14]. Отже, більш готовим до взаємостосунків є той, хто найбільш повно, в міру своїх можливостей, втілює образ Божественної сутності, тобто той, хто найяскравіше відображає божественне світло, – і це, за Ареопагітом, «сущі над нами небесні сутності та наші боголюблячі священні мужі» [СН XII 3]: за природою вони найближче до Бога, являючи собою «уми» (νοες), «умоосяжні та мислячі сутності, сили та діяльності» (νοηται και νοεραι ουσια και δυναμεις και ενεργεια) [СН II 1:1-2; DN IV 1:6-7]; вони суть «(духовні) світла» (φωτα), «найпрозоріші та найчистіші дзеркала» (εσολτρα διειδεστατα και ακηλιδωτα), які безпосередньо сприймають Божественне світло та передають його іншим [див.: DN IV 2; СН III 2; IV 2]. Згаданий тут νοερος, який Ареопагіт застосовує фактично замість терміну «індивідуум», у класичному перекладі є тим, що належить до інтелекту, або ж nous – тобто до νοου: ця здатність людини забезпечує безпосеред-

не схоплення нею абстрактних понять, мислення і розсуд. Тут ми бачимо зустріч трьох аспектів, які для сучасної людини можуть складати лише досить парадоксальну єдність: по-перше, для єднання із Творцем обов'язковою умовою є спілкування, – адже лише через відображення світла в Іншому ми можемо сприйняти Божественну сутність (а значить і стати на шлях містичного осягнення); по-друге, цей шлях передбачає кілька кроків, один із яких *ablatione* – зривання покрову «чуттєвих» та «осяжних речей», тобто в певному сенсі чисто розсудкове абстрагування від суб'єкт-об'єктних відносин; а інший – це вже зняття «*νοερας ενεργειας*», «тісне єднання з невимовним світлом», адже глибинне пізнання Бога здійснюється не на розумово-розсудковому рівні, а на більш високому – духовному, яке Ареопагіт пов'язує з любов'ю – *ερως*. Як усе це поєднати? Пізнання Іншого, яке є обов'язковою умовою пізнання Бога, повинне мати нечуттєвий, неопредметнюваний характер, – у ньому має бути наявним відчуження / *ablatione*, що мало б нівелювати суб'єкт-об'єктні стосунки між «я-Інший» та завадити опредмечуванню Іншого, що врешті-решт призвело б до зняття власне інтелектуальної діяльності та переходу на інший рівень єднання. Але те, що було досить реалістичним, здійсненим для містичної свідомості перших християн, зараз є майже втраченим, – про що свідчить фактично вся творчість одного з найбільш актуальних мислителів нашого часу: «Ми – симулянти, ми – симулякри (не в класичному сенсі «бачимості»), вигнуті дзеркала, які випромінюються соціальним, випромінення, яке вже не має свого світлового джерела, влада без походження, без дистанції» [12, р. 192]. І такий наш стан – як дзеркал – призводить до того, що наші стосунки з Іншим носять уже майже онтологічну екзистенційну приреченість, питання подолання якої є завданням сучасної філософії: «Відтепер абсолютну загрозу несе в собі прозорість того, що сприймається нами як Інший. У тому випадку, якщо Інший, як дзеркало, як відображаюча поверхня, зник, самосвідомості загрожує іррадіація в пустці» [13, с. 181].

Література:

1. Максим Исповедник. Мистагогія // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты. – М. : Мартис, 1993. – С. 154–184.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
3. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры / П. М. Бицилли. – СПб. : Мифрил, 1995. – 264 с.
4. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения : Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт ; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Доброхотова. – М. : Политиздат, 1991. – XLVII, 192 с.
5. Meister Eckhart. *Expositio Libri Sapientiae*. P. 150 // LW I. S. 620, 9 – 621, 2.
6. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения : Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт ; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Доброхотова. – М. : Политиздат, 1991. – XLVII, 192 с.
7. Magister Eckhard. *Quaestiones et sermo Parisiensis*. – Bonnae, 1931.
8. Hildegarda de Bingen. *Scivias. Conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. – Editorial Trotta, S.A. 1999.
9. Alexander (Golitzin), hieromonk. *Et introibo ad Altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition*. – QESSALONIKH : PATRIARCIKON IDRUMA PATERIKWN MELETWN, 1994.
10. Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon* / G.W.H. Lampe. – OXFORD, 1961.
11. Haynes D. *Grace and metaphysics in Maximus Confessor*. PhD thesis / D. Haynes. – University of Nottingham, 2012. – 351 p.
12. Baudrillard Jean. *Simulacres et simulation* – Paris: Editions Galilée, 1981. – 233 p.
13. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; Перевод Л. Любарской, Е. Марковской. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка **О. В. Александрова**