

УДК161.111:141.32

**Віра Лімонченко****АПОФАТИЧНИЙ ШЛЯХ: ЛОГІЧНА ФУНКЦІЯ АБСТРАГУВАННЯ  
ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ РІВЕНЬ ЗУСТРІЧІ**

*У статті розглянуто проблему апофатизму у різних вимірах: як логічну процедуру абстрагування та як досвідно-екзистенціальну зустріч. Говоріння про простого Бога мовою складного світу призводить до множинності імен. Показано, що катафатичну множинність імен робить безпечною апофатизм, який вже на рівні побудови висловлювань знімає те, що стверджується, тобто спочатку фіксується така процедурна складова (функція), як усунення множинної чуттєвості і знаходження умоглядних шляхів до Єдиного: думка рухається як така, що абстрагує, відриває від чуттєвого плану феноменальності умоосяжний вимір ноуменальності. Але вже у Діонісія Ареопагіта Богопізнання не має характеру чисто умоглядно-логічного, проте супроводжується піднесеною інтонацією, що і відзначено як богослов'я гімну-хвали, коли способом висловлювання постає поетична мова. Стверджується, що екзистенційний апофатизм полягає у виведенні пізнання на рівень онтологічного пізнання, рівень досвідно-екзистенціальної зустрічі.*

**Ключові слова:** апофатизм, абстрагування, трансценденталія, пізнання, зустріч.

**V. Limonchenko****APHATICISM: LOGIC FUNCTION OF ABSTRACTION AND AN EXISTENTIAL LEVEL  
OF A FACING**

*The apophaticism problem is researched in two dimensions: as a logical abstracture procedure and as a existential and experience facing. Speaking about simple God in a language of the complicated world leads to multiplicity of names. Cataphatic multiplicity of names makes it safe apophaticism already at constructing sentences level discarding what is stated. It means that originally is fixed such a procedure as the elimination of multiple sensuality and finding speculative ways to One: a thought moves as abstracting and taking a phenomenal intelligible noumenal dimension away from the sensory plan. But Dionysius the Areopagite Knowledge of God is not much like a purely speculative logic, but is accompanied by elevated-enthusiastic tone that marked theology hymn of praise, when the poetic language appears to be a method of statement. The knowledge stops being the statement itself. That is why the poetry and a hymn of praise are not radical enough for human and god-human communication. In light of the existential understanding of apophaticism it can be understood as a limiting existential exposure, when any defense on the experience of others do not provide the facing. There is no spontaneous individualism but there is a self-touch, so apophaticism like an intellectual dialectical procedure and a vital existential entering into communion with God has experienc nature. The explication of the apophaticism as a specific cognitive set is traditionally understood as indicating the limitations of mind and the absence of any intellectual and conceptual tools for the essential knowledge. It also has another existential nature: being intentional gesture of pure transcendence of the logical concept of being. It is alleged that existential apophaticism is the output level of knowledge in ontological knowledge, experiential-existential level meeting.*

**Keywords:** apophaticism, abstraction, transcendental, knowledge, facing.

**В. Лимонченко****АПОФАТИЗМ: ЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ АБСТРАГИРОВАНИЯ  
И ЕКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ ВСТРЕЧИ**

*В статье рассмотрена проблема апофатизма в различных измерениях: как логическая процедура абстрагирования и как опытно-экзистенциальная встреча. Говорение о простом Боге на языке сложного мира приводит к множественности имён. Показано, что катафатическую множественность имён делает безопасной апофатизм, уже на уровне построения высказываний снимающий то, что утверждается, т.е. первоначально фиксируема такая процедурная составляющая (функция), как устранение множественной чувственности и нахождение умозрительных путей к Единому: мысль движется как абстрагирующая, отрывающая от чувственного плана феноменальности умопостижимое измерение ноуменальности. Но уже у Дионисия Ареопагита Богопознание не имеет характера чисто умозрительно-логического, однако сопровождается приподнято-восторженной интонацией, что и отмечено как богословие гимна-хвалы, когда способом высказывания предстаёт поэтический язык. Утверждается, что экзистенциальный апофатизм состоит в выведении познания на уровень онтологического познания, уровень опытно-экзистенциальной встречи.*

**Ключевые слова:** апофатизм, абстрагирование, трансценденталія, познание, встреча.

XX століття означене цілою серією розумових конструкцій, що ставлять під підозру відсторонено-абстрактний характер новоевропейської філософії (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Ж. Дер-

ріда), що визначило тенденцію переходу до практичної філософії (Ю. Габермас). Але практичність як модус філософії має своєрідний характер, це далеко не обов'язково звернення до питань суспільно-політичного або економічного розвитку. Апофатичний метод, який частіше розглядають у світлі агностико-негативному (у науковій сфері це роблять В. М. Катасонов, В. В. Тростников, В. О. Фаббер, у історико-філософській площині це питання розробляли П. Адо, М. К. Гаврюшин, Ф. Коплстон, Е. Корсіні, Г. Кох, А. Лаут, С. Лілла, А. Папаніколау, Е. Перл, І. Перцел, М. Ю. Реутін, Ю. А. Шичалін, С. В. Шкуро, Ю. П. Чорноморець), має дещо інший, додатково-відмінний смисл, який пропонується експлікувати при оперті на православне богослов'я (Діонісій Ареопігіт, Клімент Александрійський, Максим Сповідник, В. М. Лосський, Й. Мейєндорф, Х. Яннарас, Й. Зізіулас).

П. Адо зазначає, що людська мова наштовхується на нездоланні межі, якщо хоче висловити за допомогою мови те, що виражається самою мовою, що він і вважає умовою поширення апофатизму як символу невисловлювальної таємниці [1, с. 215]. Саме в цьому основа розповсюдженості апофатичної настанови у більшості релігій, особливо в містично орієнтованих течіях; сам же П. Адо говорить про набагато більш широке коло апофатично налаштованих мислителів, називаючи К. Ясперса і Л. Вітгенштейна, але побічно, неявно присутні й інші мислителі – як антропологічно-екзистенційного плану, так і науково-позитивістського. Говорячи про античний апофатизм (як Платона, так і неоплатоників, які, зауважимо, вже не можуть не вводити в умобачення Платона логічну дисципліну Аристотеля), П. Адо вважає, що спочатку було б більш точно і доречно говорити про аферетичний, ніж про апофатичний метод, принаймні в період часу, який доходить до четвертого століття після Р. Х.: термін *arhaïresis* висловлює інтелектуальну операцію абстракції, або, як він каже раніше, «демарш розуму, націленого на трансцендентність шляхом негативних речень» [1, с. 215]. Суть такого демаршу у відділенні (що і відповідає етимології слова «абстракція»: *abs-* «від» + *trahere* «тягти, тягнути») того, що додалося до первинної простоти вихідного: «Ми відсікаємо і заперечуємо те, що більше, те, що додалося до простого. Тобто в даному аналізі ми йдемо від складного до простого і від видимої реальності – фізичного тіла – до невидимих і тільки задуманих реальностей, які лежать в основі його реальності» [1, с. 217]. Існує традиція висувати в Богопізнанні як першочергове завдання рух думки до простоти («простота погляду» винесена в назву книги П. Адо про Плотіна), яка в логічному світлі постає абсурдною і парадоксальною. Не заради оксюморонів, але по неможливості сказати інакше, зазначимо: простота занадто складна для думки, яка самою своєю спрямованістю на щось подвоює, тобто складає, ускладнює (на мій погляд, поняття інтенціональності має своїм завданням зняття цієї подвійності, що ускладнює), але вона знову виникає, як тільки ми мислимо інтенціональність як спосіб усунення суб'єкт-об'єктного дуалізму). Ми часто просимо – кажіть просто, але саме це гранично непідйомне завдання. Зломлені думкою, що неминуче ускладнює й ускладнюється, ми починаємо просто жити, і це єдино можливий варіант простоти, але він підступний своєю подвійністю: жити просто – зовсім непросто. Антропологічний концепт «за спиною іншого стояння» (В. Л. Петрушенко) фіксує увагу на ускладненості (і як наслідок – вторинності, подробеності) звичайного життя людини [10]. Простоти досягає Йов в прямому зверненні до Бога, саме це питання ставиться в Ареопігітиках. С. С. Неретіна та О. П. Огурцов при розгляді місця і ролі Ареопігітик в утворенні повноти людських понять, тобто універсальних способів думки і висловлювання (їх книга так і називається «Шляхи до універсалій»), зазначають як основну інтенцію думки Псевдо-Діонісія Ареопігіта інтуїцію несумірності Бога і світу, коли все знаходиться у світовій плоті лише як його аналоги. Вони відзначають подвійне розуміння аналогічності, яке можна експлікувати так. Перше (що характерно для Августина і Томи): аналогія є нехай пропорційно менше, найгірше, не настільки досконале, але схоже – тому доведене до межі, що дозволяє мислити про Бога. Друге, висловлено Діонісієм: Бог настільки дивний світові, що просто інший – не більш досконалий, більший, гранично актуалізований, нескінченний, а просто інший. Бог є просто – а світ не просто так [9, с. 345]. Говоріння про простого Бога мовою складного світу призводить до множинності імен, що створює для людини принадність плуралізму – слово «принадність» (рос. *прелесть*) варто читати в двох його значеннях: як граничну приємність, те, до чого схильна людина і що дає їй найбільше задоволення, і як позначення християнською думкою небезпеки зісковзування у спокусу, коли людина спіймана світом. Плуралізм створює простір людським позиціям, гадкам, думкам, але ця спокуса небезпечна: говорити можна все і всім, але ніхто і нічого не чує. У Діонісія Ареопігіта катафатичну множинність імен робить безпечною апофатизм, який вже на рівні побудови висловлювань знімає те, що стверджується. Це та процедурна складова апофатичної думки, яка може бути охарактеризована саме як негативна, що виразніше звучить українською мовою – *від'ємна*, тобто віднімає у того, що сприймається, його множинну складність і виявляє єдину простоту, що розгорнуто повною мірою у неоплатонічний ієрархізм множинної чуттєвості і Єдиного, що досягається умоглядно, шляхи і способи пізнання якого займають центральне місце у неоплатонізмі. Ця інтелектуальна процедура активно застосовується і християнською думкою у Богопізнанні, хоча вона далеко не вичерпує його. Найбільш виразно суть аферетичного методу абстрагування вловлюється при визначенні геометричних (математичних) сутностей: «шляхом відсікання глибини визначається поверхня, шляхом відсікання поверхні

визначається лінія, шляхом відсікання протяжності визначається точка. Ця операція розуму також дозволяє, з одного боку, визначити математичну кількість як таку і, з іншого боку, встановити ієрархію між математичними реальностями, починаючи від просторової тривимірності до первинної єдності» [1, с. 216], в чому він близький Клименту Олександрійському. П. Адо говорить про наявність таких процедур заперечення з перших століть нашої ери у язичницьких (Альбін, Цельс, Максим Тирський, Апулей) і християнських авторів (Климент Олександрійський). Хоча в цій книзі він не приділяє спеціальної уваги ні Платону, ні Аристотелю, що зумовлено виділенням ним практично-етичного аспекту, проте очевидний зв'язок так витлумачених способів абстрагування з усією логіко-метафізичною традицією античності. Особливо значущими є для знаходження умоглядних шляхів до Єдиного платонівські «Парменід» (що може бути підкріплено посиланням на виділення саме цього діалогу Проклом при розумінні теологічних уявлень Платона [6, с. 31]) і «Тімей», логіко-систематичне очищення яких зроблено Проклом в «Засадах теології», «Платонівській теології» і в коментарях до «Парменіда» і «Тімея». Якщо думка Платона при виявленні діалектики одного та іншого (множинного) рухається як така, що абстрагує, відриває від чуттєвого плану феноменальності умоосяжний вимір ноуменальності, то у Прокла ця тенденція доведена до досконалості. Аналіз Єдиного і множинного, чисел, Ума і Душі поміщує їх в особливий простір, гранично очищений від будь-яких яких не логічних, не умоосяжних моментів – щоб це побачити, достатньо першого погляду на ці тексти: живе звернення і прохання роз'яснення, з ухиленнями у бік і згадкою деяких осіб, що не мають відношення до суті питань (у Платона), і аподиктичні чіткі формули з поясненням, що не мають певного адресата, хоча всередині самих себе досить рухливі і навіть запитувальні, хоча запитувальних речень практично немає (у Прокла). На рівні непроблематизованого розгляду апофатизму найчастіше акцентуований цей негативний момент: через неспівмірність трансцендентного людині Бога й іманентного йому світу ніякі відомі зі світу предикати не можуть бути приписані Богу як такі, що вичерпно пізнають Його, і тому неминучий вихід до ствердження того, чим Бог не є. Експлікацію цих двох шляхів і відносять до Діонісія Ареопігита. Звернення до текстів самого Діонісія виявляє, що проведення розрізнення двох методів богослов'я і відповідно двох форм висловлювання – таких, що приписують Богу предикати, найбільш піднесені з відомих людині і доведених до граничної досконалості, і таких, що заперечують ці найпіднесеніші імена – не має характеру чисто умоглядно-логічного, але супроводжується піднесеною інтонацією, що і відзначено як богослов'я гімну-хвали. Поетична організація такого мовлення значуща саме своєю апофатичною настановою в її життєво-екзистенційному вимірі. Апофатизм поезії як онтологізація висловлювання упереджує надмірну раціоналізацію, що неминуче проникає у все, що ми вимовляємо [11]. Так, Х. Яннарас, говорячи про апофатичне пізнання, центрує свою увагу саме на цьому моменті. Він не розглядає апофатичне пізнання як заперечення недосконалих імен Бога, але вказує на те, що апофатичний підхід змушує християнське богослов'я використовувати не стільки мову формальної логіки, скільки мову поезії. Апофатизм поетичної мови він бачить у тому, що «звичний нам логіко-понятійний спосіб вираження народжує в людях оманливе відчуття повного і міцного володіння знанням, якщо їм вдалося укласти в голові відповідний ланцюжок міркувань. Тим часом поезія за допомогою образів і символів завжди вказує на якийсь сенс, що ховається за прямим значенням слів, – сенс, доступний швидше безпосередньому досвіду життя, ніж відстороненому умобаченню» [14]. Ми вже звертали увагу на філософське значення поезії у зв'язку її з містикою і метафізикою як спрямованістю на зв'язок з первинною реальністю, що має дологічний і допредикативний характер, але з якої все виростає [5]. Спосіб пізнання такої первинності, яка ніколи не дана як предметний досвід, апофатичний: не в тому сенсі, що вона непізнана, а в тому, що вона не схоплюється логічною формою поняття і постає або як невиразний лепет, або як піднесена хвала, або як тавтологічне звернення-заклинання. Х. Яннарас не виділяє в апофатизмі умоглядного й екзистенціального рівнів, але говорить про неминучість виходу за прямі значення слів, а тим самим – і за межі словесного ствердження або заперечення.

Найбільш відповідає подвійному завданню іменування закінчення трактату «Містичне богослов'я» і трактат «Про божественні імена», але тут відразу і виявляється, що: «Апофатичне «ні» не слід перетлумачувати і закріплювати катафатично, апофатичне «ні» рівнозначне «понад» (або «поза», «крім»), – означає не обмеження або виключення, але піднесення і перевагу <...> «ні» неспівмірності, а не обмеження» [13, с. 440]. Необхідно вказати на дещо інший відтінок апофатичного «понад», ніж це має місце у Томи Аквінського, що відзначає В. М. Лосський і що прочитується у Г. В. Флоровського. Не приймаючи на себе зухвалості судді між В. М. Лосським і Томою Аквінським, слід зазначити два можливих прочитання «понад»: той, що В. М. Лосський бачить у Томи – «всі ствердження, що відносяться до Божественної природи, мають розумітися в якомусь більш піднесеному сенсі (*modo sublimiori*)» [7, с. 590], що робить негативне судження таким, що приписує якийсь предикат, але бере його в граничній досконалості, що не наявне в межах світу, таке розуміння перетворює апофатичне богослов'я в коректив до катафатичного, синтезуючи обидва шляхи [8, с. 126]. Друге розуміння «понад» видалає саму можливість як стверджувати, так і заперечувати – через неспівмірність Бога і світу, як уточнює Г. В. Флоровський, синонімічні такому «понад» вказівки на інакшість – «поза» і «крім». Для

В. М. Лосського, на наш погляд, важливо саме друге – як таке, що переводить Богопізнання з плану інтелектуального у досвідно-екзистенційний. Тут доречно згадати наведену на самому початку етимологію: «аро» – «геть» і «phatizo» – «кажу, іменуую», яка може бути зрозуміла і як «геть від говоріння», тобто – православною думкою наполегливо проводиться настанова на спасіння як теозис, що зумовлює кардинально інший акцент богослов'я, зазвичай іменованого досвідним богослов'ям: «Говорити про Бога і зустрітися з Богом не одне і те ж» [4, с. 105], тобто висловлювання про Бога передбачає буттєвий акт очищення (модус схильності), без чого богослов'я перетворюється на любословіє [3, с. 363]. Іноді може здаватися, що це само собою розуміється в християнстві, яке має етико-практичну спрямованість, але поставлене у зв'язок з богослов'ям, особливо якщо вживати неперекладне слово «теологія», зауваження Григорія Палами виявляє спеціальний зміст. У Григорія Палами для цього розрізнення вживаються слова «богослов'я» та «богобачення» [4, с. 110], що прийнято В. М. Лосським: розуміння відмінностей експліковане у першому розділі «Богобачення». Домінуюча інтонація трактатів Діонісія – піднесено-захоплене звернення, яке дійсно з набагато більшою підставою можна вважати гімном-хвалою *«пресущественно-сокровенному Божеству, Пресущественнейшему»* (іменування, які зустрічаються на перших сторінках), ніж послідовно-логічним твердженням або запереченням імен. Ще більш виразно в цьому плані початок «Містичного богослов'я», яке відкривається прямим зверненням: *«О пресущественная, пребожественная и преблагословенная Троица, христианского богомудрия наставница! Вознеси нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания Священотайного Писания, где совершенные, неизменные и подлинные таинства Богословия открываются в пресветлом Мраке тайноводственного безмолвия, в котором при совершенном отсутствии оцущений и видимости наш невосприимчивый к (духовному) просвещению разум озаряется ярчайшим светом, преисполнясь пречистым сиянием!»* [12, с. 5]. Первинна, вихідна інтенція – на пізнання-слово і світло, хоча і названі вони мовчанням і мороком: йдемо до повноти світла, знання і слова – усунення ж у діяльності почуттів і розуму, усього чуттєво-сприйманого й умоосяжного, усього суцього й усього несущого не названі метою, але покликані бути способом здійснення до надприродного світла Божественного Мороку. Поетична піднесеність, що пронизує всі трактати Діонісія, не має характеру негативних (зазвичай званих апофатично, але, по суті, таких, що абстрагують, аферетичних) висловлювань. Імена-звернення, віднесені до Того, Хто перевершує будь-яку сутність і будь-яке відання, хоча і утворюються як відсторонення, очищення і звільнення від усього відомого, не можуть бути названі абстракціями (для уточнення сенсу необхідно гегелівське твердження щодо тих, «хто мислить абстрактно») – у своїй первинній простоті втропамони величні і переповнені, не категоріальні. Іменування, що зустрічаються у Діонісія, не є в суворому сенсі предикатами – вони не додаються, «не предикуються», не відповідають процедурі категоріального визначення, що виділяє і розрізняє. С. С. Неретіна та О. П. Огурцов правомірно висловлюють незгоду з В. В. Соколовим, який назвав імена Бога «духовними предикатами»: «оскільки вони включають в себе всі можливості богоявлення, етичні, естетичні, чуттєво сприймані, інтелектуальні та ін., а відповідно взагалі не предикати. Схема «суб'єкт-предикат» занадто конструктивна, щоб додаватися до Творця всього» [9, с. 340]. Вони вказують на близькість Божественних імен стежкам-тропам, і це безсумнівно виправдано через явний поетичний характер Ареопагітик. Можна відзначити ще один варіант: вони близькі до того, що прийнято називати трансценденталіями, які утворюються не шляхом абстрагування, і є такими, що гранично концентрують в собі всіляку повноту – буттєву, смислову, виходять за межі нашого почуттєвого й умоглядного досвіду (для суворого позитивної думки вираз «умоглядний досвід» звучить як оксюморон, але існування різних модусів досвіду достатньо визнано в епістемології, щоб приділяти цьому особливу увагу). У схоластиці спеціально розроблені чотири трансценденталії: суще, єдине, істинне, благе, хоча число їх мінливе. Але якщо розробка трансценденталій постає логіко-умоглядною процедурою (що включає як ствердження, так і заперечення), то у Діонісія очевидне волення до самому присутності, яке виходить за ці форми, що і може бути названо життєво-екзистенційним виміром апофатизму. О. І. Брілліантов називає імена Бога предикатами (перед цим вказавши, що міркування Діонісія Ареопагіта про Бога мають характер урочистого гімну), відзначаючи подвійне завдання, яке поставлене в Ареопагітіках: роз'яснити ті предикати, які приписують Божеству і частково належать до внутрішнього життя Божества, частково виражають відносини Його до ззовні, до світу кінцевого – вірність подібного розрізнення він вважає характерним для православних богословів пізнішого часу у своїй полеміці проти вчення про *Filioque* [2, с. 180, 181]. Але далі він, попереджаючи проти гіпостазування Божественних імен, що виражають відношення до світу кінцевого, каже, що через те, що Божеству можуть бути приписані прямо протилежні визначення, Він не підлягає жодним категоріям [2, с. 186, 187], тобто зазначає абсолютно неспецифічну для звичайної мови природу Божественних імен.

Одже, вже у Діонісія Ареопагіта Богопізнання не має характеру чисто умоглядно-логічного, але супроводжується піднесеною інтонацією, що і відзначено як богослов'я гімну-хвали, коли способом висловлювання постає поетична мова. Наступний вимір апофатизму – виведення пізнання на рівень, який може бути названий онтологічним пізнанням, рівень досвідно-екзистенційної зустрічі.

**Література:**

1. Адо Пьер. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; [пер. с франц. при участии В. А. Воробьева]. – М.; СПб. : Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с. – (Катарсис).
2. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А. И. Бриллиантов. – М. : Мартис, 1998. – 446 с.
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. 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.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века (III–VI века) / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1988. – Т. 2. – 447 с.
7. Лосский В. Богословие света в учении св. Григория Паламы / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Решикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 581–607. – (Philosophy).
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Решикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 111–308. – (Philosophy).
9. Неретина Светлана. Пути к универсалиям / Светлана Неретина, Александр Огурцов. – СПб. : РХГА, 2006. – 1000 с.
10. Петрушенко В. Л. Иов, или о человеческом самостоянии / В. Л. Петрушенко // Петрушенко В. Л. Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, размышления, эссе). – Львов : Новый свет – 2000, 2008. – С. 237–257.
11. Россум Йоост ван. Св. Григорий Палама и Фома Аквинский: персонализм против эссенциализма [Электронный ресурс] / Йоост ван Россум ; [пер. с англ. Р. Г. Кульчинский]. – Режим доступа : <http://kievfo.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-25-06/390-2012-11-22-19-38-01>.
12. Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена ; [пер. с древнегреч. отца Леонида Лутковского] // Мистическое богословие. – Киев : Путь к Истине, 1991. – С. 13–93.
13. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 633 с. – (Philosophy).
14. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие [Электронный ресурс] / 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>.

*Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол № 1 від 10 лютого 2015 р.*