

УДК 11

В. А. Ігнат'єв

Кіровоградський інститут державного
та муніципального управління
Класичний приватний університет

МЕТАФІЗИКА ПРАВОСЛАВНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Автор розглядає проблеми релігійно-філософської православної парадигми під кутом зору методології сучасної неklasичної філософії і стверджує, що Візантійська філософія свідомо вибудовувалась Отцями Церкви як неklasична метафізика екзистенціалізму. Доведено, що спроба проаналізувати православну парадигму крізь призму неklasичних методологій дозволяє виявити елементи неklasичної метафізики і онтології, обриси яких почали проявлятися тільки в ХХ столітті.

Ключові слова: екзистенціалізм, енергія, іпостась, метафізика, неklasична метафізика, сутність, обожнення.

З другої половини ХІХ ст. починається період пробудження православної думки в Росії. Інтелектуальна відірваність від західноєвропейської цивілізації породжувала крайнощі: або пряме та навіть епігонське наслідування європейського мислення «західниками», або, знову ж таки, пряме та іноді невинправдане протиставлення західній культурі православного слав'янофільства. Тим не менше, вже ХХ століття можна назвати справжньою творчою зустріччю сучасного західноєвропейського і східноєвропейського християнства.

Хоча зараженість Російської імперії духом візантизму сприяла тому, що держава намагалася напряду керувати православною Церквою, замінюючи або підмінюючи патріарха Синодом, яким безпосередньо керував імператор. Можливо тому тільки в період падіння православної імперії на початку ХХ століття починає оживати православна думка. Але в будь-якому разі, як тільки почало хитатись підніжжя трону імперії в кінці ХІХ та на початку ХХ століття, народжується оригінальна російська філософія В. Соловйова. Саме його можна назвати засновником російської релігійно-філософської думки, яка спробувала фундаментально переосмислити як західне так і східне християнство. Його ідеї дали величезний поштовх для релігійно-філософської думки всього ХХ і початку ХХІ століття не лише Росії, а й всього православного світу.

В результаті повного краху Російської імперії велика кількість російських емігрантів опинилася в Європі, де вони змогли досягти значних результатів відродження православної думки. Можна назвати цілу школу російських православних мислителів середини ХХ століття: М. Бердяєв, С. Франк, С. Булгаков, Г. Флоровський, В. Лоський, К. Керн, І. Мейєндорф та ін.

Знаходячись у самому центрі європейської філософії ХХ століття, засвоївши вершини і проблеми західноєвропейської думки, ці мислителі

намагалися відкрити всьому світу Істину Православ'я не в сенсі вузько конфесійної правди, і навіть не в сенсі християнського дискурсу. Відбулася спроба сучасною філософською мовою розкрити онтологічний, гносеологічний, аксіологічний та історико-філософський потенціал православної традиції. За суттю почалось новітнє відкриття православної релігійно-філософської парадигми, основою якої є засвоєння ідей Отців Церкви. Ідея православного синтезу вимагала новітнього осмислення Досвіду, Передання, Писання при збереженні ранньохристиянського ядра православної традиції.

Це призводило до свідомого порівняння з досвідом не тільки католицьких і протестантських джерел, але й нехристиянських мислителів. Як наслідок, період полеміки змінився періодом творчого діалогу, в результаті чого глибинні ідеї православної думки стали відомі спочатку Європі, а потім, особливо завдячуючи діяльності Г. Флоровського, і Америці, де він став патрологом зі світовим ім'ям.

Ідеї, книги і діяльність православних мислителів на еміграції почала повертатись на Батьківщину в останню чверть ХХ століття. З падінням СРСР почалось широке активне і вільне осмислення інтелектуальної спадщини емігрантського православного богослов'я. Не все в ній сприймалось як академічним православним богослов'ям, так і академічною філософією. Тим не менше без сумніву, як для одних так і для інших, їх праця стала творчим каталізатором для подальшого дослідження і осмислення православної традиції в сучасних умовах. Тому **метою** нашого дослідження – аналіз впливу сучасної філософської думки на осмислення православної релігійно-філософської парадигми.

Дослідження С. Хоружого, В. Бібіхіна розвивали саме філософський дискурс православної парадигми. А на початку ХХІ ст. після новонароджених методологій неklasичної філософії, що призвели до необхідності переосмислення семантичного змісту різних форм класичної парадигми філософствування, після «лінгвістичного повороту», що довів значення семіотичного навантаження в середині будь-якого філософського дискурсу, після постмодерністської тотальної критики європейської метафізики в коло філософської рефлексії впевнено почала входити Візантійська філософсько-релігійна традиція.

З цього приводу проривом сучасного і не тільки вітчизняного масштабу є монографія Ю. Чорноморця «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларха». В ній автор зазначає, що «здійснений аналіз праць, присвячених історії візантійської філософії, дає змогу дійти висновку, що її вивчення загалом не вийшло за межі ембріонального розвитку, зокрема, пошуки схем для інтерпретації багатого фактичного матеріалу ще не стали основою відкриття дослідницької парадигми, адекватної об'єктові вивчення» [7, 31].

Візантійська філософія, хоч і нараховує більш ніж тисячолітню свою історію, але до цих пір продовжує ігноруватись по причині інтелектуального

міфу, який стверджує, що нічого докорінно нового для філософії в ранньому християнстві не відбулось порівняно з Античністю. Існує аргумент, що тільки з періоду пізнього середньовіччя епоха схоластики намагається продовжити і інтелектуально додати або розвинути фундаментальні ідеї Давньої Греції. І в цьому є частина істини, якщо взяти до уваги, що це була спроба продовження філософської парадигми, яка сьогодні отримала назву «класичної». І з точки зору класичного логоцентризму Візантійська філософія дійсно мало що додала.

Тому що з точки зору «чистої» філософії віднайти її в Візантії, як зазначив Ю. Чорноморець – «справа безнадійна, оскільки головною частиною філософії згідно з уявленнями всіх античних і візантійських неоплатоніків має бути філософська теологія. Ця теологія є філософською метатеорією щодо власне релігійних уявлень філософів і їхніх богословських догматичних теорій» [7, 10].

Відомо, що православна традиція зароджувалась в період кризи не тільки класичної античної філософії, а й в період цивілізаційного краху всього античного світу. Процеси ж, які відбуваються як в сучасній світовій філософії, так і в поступі сучасного цивілізаційного розвитку не тільки по формі, але й за змістом збігаються з проблемами раннього християнства. Цим обумовлюється **актуальність** нашого дослідження, **об'єктом** якого є Візантійська філософія під кутом зору перехресних методологій класичної і некласичної парадигми.

Раннє християнство, яке сформувало ядро православного дискурсу, з одного боку, подарувало нові ідеї, перспективи і стратегії майбутньої європейської цивілізації, а з іншого, – не тільки увібрало в себе, але й використовувало надбання античного світу. Поряд із свідомим протиставленням і навіть дистанціюванням не тільки від філософської, та й в цілому від всієї культурологічної парадигми античності, раннє християнство, а потім і вся православна парадигма містили в собі ідеї і навіть мову античної культури. Зрештою на перетині цивілізаційних змін це, з одного боку, давало творчий результат, духовний синтез Старого і Нового Заповіту, Давньої і Середньовічної цивілізації.

З іншого боку в самій православній традиції формувались внутрішні суперечності. Як зазначив Я. Пелікан, «перемога ортодоксального християнського вчення над класичною думкою була до певної міри пірровою, бо те богослов'я, яке тріумфувало над грецькою філософією, з тих самих часів продовжувало формуватися під впливом мови і думки класичної метафізики» [4, 42]. Але не тільки в мові, а й в змісті православного християнського вчення, зазначає Я. Пелікан, міститься немало від грецької філософії. Тому «...перемога богослов'я над класичною філософією дійсно мала місце; але ...ця перемога жодним чином не була односторонньою, як стверджують представники християнського віровчення» [4, 48].

Внутрішні суперечності, які постійно супроводжували процеси формування православної християнської традиції ускладнювались суспільно-

політичними, «зовнішніми» умовами життя Візантійської імперії. Та політизація релігійно-філософських проблем, а потім пряме втручання держави в церковні питання спочатку хоч і відкрили друге дихання вже офіційним, академічним і соборним рішенням утвердження християнських догматів, але з часом почали деформувати та підміняти внутрішньо християнські питання адміністративним керуванням Церкви. Залежність суто церковних процесів від прямого впливу держави, яка переживала різні періоди кризового стану, призводило спочатку до уповільнення християнської думки у Візантійській імперії, а потім і до занепаду.

З одного боку кристалізація візантійського християнства в літургійній формі перетворила православну думку в ортодоксію, але з іншого, саме ортодоксальність християнства дозволило зберегти ядро православної традиції крізь тисячоліття.

Відродження православної думки в XX столітті і повернення в наукове і богословське поле дослідження Візантійської філософії, на нашу думку, є не випадковим. Цей процес збігається з активним розвитком методологій неklasичної філософської парадигми. Некласичні методології створювали і продовжують створювати евристичні можливості для філософського осмислення православної традиції, яка містить в собі оригінальну систему неklasичної православної метафізики екзистенціалізму, що є головним **предметом** нашого дослідження.

В цьому сенсі необхідно звернути увагу на працю сучасного російського дослідника візантійської філософії В. Лур'є «Історія Візантійської філософії». В ній вперше візантійська філософія свідомо аналізується під кутом зору неklasичної методології, в основі якої ідея Логоса-Христа не як абстрактного буття – об'єкт, а як конкретне – буття – суб'єкт. «Юстин вперше в християнському богослов'ї починає розрізняти в Бога не просто «внутрішнє» і «зовнішнє» (тобто життя Бога «в Собі» і Його дії у відношенні до тварного світу), а й «суб'єктне» і «безсуб'єктне» [3, 55]. Саме це стало основою всього православного богослов'я, яке дозволить утвердити догмат Трійці на основі поняття «іпостась».

В нашому випадку саме це є метафізичною основою православного екзистенціалізму. Але відсутність категоріальної апарату неklasичної методології не дозволяло будувати неklasичну онтологію методами класичної аристотелівської лінійної логіки, що призводило до формування внутрішніх суперечностей православного богослов'я.

Як зазначає В. Лур'є: «Однаково правильно було б стверджувати, що в IV–V ст. були закладені основи християнського богослов'я на весь майбутній час... і що тоді ж позначилися ті внутрішні суперечності цього богослов'я, які так ніколи і не були розв'язані, хоча в спробах їх вирішення пройшла вся наступна історія християнства» [3, 62]. Та, як показує сучасна наука, такого роду суперечності є однакові не тільки для богослов'я, а й для будь-якої спроби описати реальність. Приклад з неklasичною квантовою фізикою XX століття є досить показовим. І лише в кінці XX століття філософія

постмодернізму заговорила про нелінійність, «межовість», «складки», які не синтезуються, як в діалектиці Гегеля, а накладаються одна на одну поза законами класичної раціональної логіки.

Тому для такого аналізу постає питання методології. На нашу думку, саме відсутність некласичної методології не дозволяло розкрити Істину православ'я, яка інтуїтивно вхоплювалась Отцями Церкви, зберігалася протягом тисячоліть Переданням і досвідом людей, які жили і в прямому сенсі були осяяні Христом-Логосом.

Але, на нашу думку, проблема полягає не у відсутності методу взагалі, а в неадекватності класичної парадигми філософствування некласичній метафізиці, яка майже свідомо вибудовувалась в епоху Візантійської філософії.

Так М. Бердяєв вважав, що праця В. Флоровського «Шляхи російського богослов'я» відображає не шляхи, а їх відсутність, бездоріжжя («беспутья») російського богослов'я. Це стосується проблеми відсутності некласичної методології. На це звертає увагу В. Бібіхін, коли стверджує, що «антиметодологізм – це якраз один з найбільш проторених, навіть заїжджних шляхів, на який часто збиваються всі, кому не лінь. Починають діяти і чинити навмання. Антиметодологізм – навіть не просто метод, а ще гірше всякого методу, хоча й метод теж, але самий тривіальний ...метод позбутися методу» [2, 18].

Але будь-яка філософська методологія отримує свій вираз після періоду утворення своєї мови вираження. І в цьому сенсі в результаті богословських дискусій протягом майже всього IV століття вироблявся концептуальний апарат для опису триєдності Бога.

Та навіть після утворення категоріального апарату лише з середини V століття його використання майже до кінця цього ж V століття стало непосильним завданням. Історія богословських дискусій з VI по IX ст. – це спроба вирішити завдання, яке поставили Отці V ст.

З точки зору зародження некласичної метафізики найперший і напевне найважливіший термін, який ще до IV ст. мав довгу і не зовсім бездоганну історію стосується поняття «*єдиносутний*». Ще в III ст. цей термін використовував Павло Самосатський в сенсі тотожності Сина, Отця і Духа. Але Арій стверджував, що Син має іншу сутність. А так як приписувати Богу багато сутностей це значило б приписувати Богу декілька сутностей, що можна було трактувати як язичницьке багатобожжя, то Арій оголосив Сина творінням Божим, а не самим Богом.

У відповідь на це Отці Нікейського Собору визнаючи, що сутність Бога єдина, стали розрізняти поняття «*сутності*» та «*іпостасі*». В результаті чого Отець, Син і Дух має одну сутність, але три іпостасі. Три іпостасі – це самостійні реальності, які належать одній божественній сутності.

Як зазначає В. Лур'є, слово «іпостась» і «сутність» з самого початку раннього періоду християнського богослов'я використовувались як

синоніми. І означали вони те, що відноситься до самостійного буття, яке існує саме по собі.

При цьому термін «сутність» пов'язаний з філософією Аристотеля, в якій воно виражало першу з десяти його категорій. Правда Аристотель відрізняв *перші і другі* сутності. До перших сутностей відноситься конкретна людина, чи конкретна тварина, а до другої сутності – людина взагалі як така або тварина взагалі як така, тобто *абстракція, що виражає родові поняття*.

В християнському богослов'ї Василій Великий закріплює значення терміну «сутність» *виключно за родовими поняттями*. Цікаво поглянути як же тлумачили «сутність» відносно схоластичної дискусії між номіналістами і реалістами отці раннього християнства. При всьому тому, що вичерпної відповіді на це питання сьогодні дати важко, але В. Лур'є вважає, що «чи не всі візантійські мислителі, не виключаючи тих, хто сильно відхилявся від православ'я в сфері власне богословської, сповідували в галузі філософії «помірний реалізм»: загальні поняття володіють реальним буттям, але тільки в конкретних речах» [3, 82].

Поняття ж «першої сутності» і Василій Великий і Григорій Богослов замінили поняттям «іпостась». Але це не була механічна заміна. Це було **формування нової системи категорій**. Так Св. Василій доводить, що для позначення Отця, Сина і Духа недостатньо їх визначення як «особа», яке в єретичному тлумаченні Савелія означало маску, «личину», форму. Якщо ж «особу» Божества позначить як «іпостась», то це допоможе вказати на їх буттєву реальність. Вірніше на три реальності Божої сутності, або як висловився Григорій Богослов «резервуари» сутності (Бесіда 31).

Починаючи з Нікейської епохи, зазначає В. Лур'є, **саме термін «іпостась», а не «єдиносутнісний» стає ключовим для християнського богослов'я аж до IX століття включно. Різними тлумаченнями і визначеннями терміна «іпостась» буде заповнена вся історія догматичних дискусій**.

При цьому необхідно зазначати, що з грецької філософії цей термін не було взято. Так у Аристотеля слово *ύπόστασις* слугувало для позначення будь-чого що має існування. У Плотіна «іпостась» використовується в сенсі різної ступені еманції Єдиного. Грецьке слово «іпостась» означало зовсім не грецький зміст Одкровення. Бо і для Платона, і для Аристотеля, і навіть для Плотіна, як і для всієї класичної грецької філософії є безумством стверджувати одночасно єдиносутність і відмінність трьох реальностей.

В XX столітті до такого «божевілля» дійшли представники квантової механіки, які описували світло одночасно як потік корпускул і як хвилі, що призвело Н. Бора вводити «принцип додатковості».

Але після Нікейського Собору поняття єдиносутність мало свої тлумачення. Так Євномій стверджував, що сутність Божя виражається в «ненародженості» (*τό ἀγέννητον*), а так як Христос є народженим, то на відміну від сутності Отця Христос іносутнісний, має іншу сутність. Св. В. Великий і Св. Г. Нисський, які вели полеміку з Євномієм відповідали, що

ненародженість – не є сутністю Бога і навіть не його особливістю, яка б відрізняла Його сутність від інших сутностей. Ненародженість – це особливість іпостасі, яка дійсно відрізняється від іпостасі як Сина так і Духа.

Дискусія, яка виникла між Отцями Церкви і Євномієм цікава тим, що почала вироблятися особливість аргументації під час доведення Трійці при розумінні, що начебто логічних шляхів доведення взагалі не може бути. При цьому суперечність з точки зору формальної логіки закладалася свідомо, тому що в іпостасях не припускається ніякого іншого змісту окрім сутності. **Це і є початок некласичної, неаристотелівської логіки в православ'ї, яка закладалась Отцями Церкви свідомо.** Але чому виникла необхідність саме так описувати реальність? Чому не можна було використати аристотелівський класичний підхід?

Відповідь є безпрецедентною з точки зору народження нової ідеї в світової філософії. Ні одна система до християнства не стверджувала реальне і абсолютне *«обоження»* людини. Філософія, починаючи від задуму Піфагора, вважалася лише пошуком, бажанням Мудрості. Самою мудрістю ніхто оволодіти з людей не здатен. Мудрим може бути лише сам Бог. І ця відстань між Богом і людиною може бути подолана лише частково. Платон стверджував, що подолати цю межу можна, але, по-перше, це під силу лише вибраним мудрецам, а по-друге, це стосується лише духовної частини людини. Тіло – це тягар, який обоженню не тільки не піддається, але і цінності божественної не має. Навіть душа, як сфера бажань, емоцій і почуттів, які досить наближені до божественного світу ідей, Логосу не піддається трансформації. Інакше кажучи, до Бога можна якось наблизитись, але стати ним в реальному світі – абсурд і божевілля. Але важливість православного тлумачення спасіння настільки кардинальна, настільки вирішальна, що не міг не бути введений термін *«обоження»* (θέωσις).

Цей термін було запозичено з філософії платонізму. Але в християнстві він радикально змінив своє значення. Св. Григорій Богослов не тільки узаконив це поняття, але навіть зробив його обов'язковим в процесі усвідомлення православного значення спасіння. «Св. Григорій вважає за необхідне пояснити, що Христос, який є повністю Богом, для того і став повністю людиною, щоб ми, залишаючись людьми, стали Богом. Досконалість олюднення тотожна досконалості нашого обоження» [3, 77].

При цьому єретики намагалися довести, що Бог не здатен привести до спасіння, а Нікейське православ'я вказує саме на властивості Бога, які забезпечують спасіння. Та в цих дискусіях важливе значення мало тлумачення «повного» і «часткового», або відносного спасіння як єдності з Богом при повному збереженні того, що людину робить людиною. За законом суперечності неможливо було поєднати здатність Христа бути Богом залишаючись людиною. І тільки принцип додатковості вказує на нелінійність, некласичність православної метафізики.

На це необхідно наголосити з точки зору історико-філософської коректності стосовно твердження про некласичну метафізику. Такий

некласичний підхід закладався з самого початку свідомо. Більше того, за такий підхід Отці Церкви богословськи воювали не одне століття, в той час «як аріани висунули (одну з ряду можливих) таку редакцію священного Передання, яка не виходила за межі логіки Аристотеля, логіки «виключеного третього» [3, 73]. Цей лінійно-класичний підхід не міг поєднати онтологічні суперечності.

Далі В. Лур'є знову звертає увагу на суперечність класичній логіці цього богословського принципу одночасної досконалості Божества и людства в Сині, яке є рівним одночасній досконалості людства і Божества в людях, що спасаються. Цей принцип по-латині називають принципом *tantum-quantum*. «Принцип *tantum-quantum* змушує особливим чином визначати відмінність між становищем Сина Божого в Трійці і того Сина Божого, яким стає кожен врятований: це положення не описується логікою «або-або», логікою виключеного третього, оскільки в ньому закладено вимогу поєднання несумісного» [3, 77].

Християни починають зі згоди про неможливість пізнати Бога. Більше того, вони наполягають на неможливості не тільки пізнати божественне, але навіть і те, що належить душевному і тілесному. Все наше людське знання залишається частково пізнаним. І не тільки по відношенню до іншої людини, але і до самого себе. Так Св. Григорій вказує на особливості «зовнішнього вигляду», яке називає терміном «характер», а також на індивідуальні риси того, що взагалі робить особливе особливим, яке називає терміном «ідіома». Саме ідіома робить відмінними одну іпостась від іншої, подібно до того, як одна людина відрізняється від іншої. Саме через це стверджується, що **наше пізнання поширюється лише на іпостасі, а не на сутність як таку або сутність за природою**. Але, як замітив В. Лур'є, чому ж сутність залишається непізнанною, коли в іпостасях не має нічого окрім сутності?

А це питання вже стосується енергійного дискурсу, який з богословської точки зору розділив християнство на західне і східне. Ще Св. Василій вводить в християнське богослов'я поняття – «енергія» (ἐνέργεια), що означає дію, процес самої дії. Саме через Божественні енергії, які є Богом дається пізнаванність Бога. «Енергії Його (Бога) сходять до нас, але сутність Його залишається неприступною» [5, 227], – пише Св. Василій (Лист 226 (234), До Амфілохія II).

Але поняття енергія зустрічається і в Аристотеля, яке він розуміє як рух. При цьому Аристотель розрізняє «енергію» (лат. *actus*) і «здатність» або «можливість», «силу» (δύναμις, лат. *potentia*). Так от, рух за Аристотелем – це процес реалізації здатності, можливості. В той час як енергія – це вже реалізована дія. Та, як зазначив В. Лур'є, «в Бозі неможлива недосконалість (нездійсненність), а тому стосовно до Бога розрізнення «сили» і «енергії» у сенсі «можливості» і «дійсності» не має сенсу» [3, 92].

Це дає можливість стверджувати, що існування іпостасі як способу буття сутності можна розглядати як дію, тобто як енергію. Результатом стало введення Василієм поняття **способу існування або тропосу** існування Отця

як «вітчизни» (πατρίτης), Сина – «синівство» (υιότης) і Духа Святого – «святині» (αγιασμός). **Таким чином «існування» тлумачиться як енергія, рух самої сутності.**

А так як пізнання це результат обоження, то розуміння догмата про Трійцю може стати ясным тільки для того, хто вже обожений, тобто тому, хто живе всередині самої Трійці, або в тому, в кому живе Трійця. Це ще раз підкреслює не абстрактність процесу пізнання, а його онтологічну реальність. Це визначає необхідність особистісного шляху до Бога, бо він сам є Особистість. І тільки через присутність особистості в Ньому, або через присутність Його в мені, я можу щось про Нього сказати. Таким чином, якщо триіпостасність Бога є проявом Його Сутності, то вона, Трійця стає фактом мого внутрішнього життя. Зовні це може бути дано лише в розумінні того, що Бог єдиний.

Головна особливість метафізики християнства полягає в тому, що за допомогою Божественної енергії ми пізнаємо не «що» – сутність, а Кого – іпостась. Ключова важливість категорії іпостась полягає в тому, що необхідно було визначити Бога як конкретну Особистість, а не в сенсі безликої божественної природи.

Ось це і є та точка відліку, яка розділила західне і східне християнство. Саме те, що Бог, під впливом Августина мислився, перш за все, як природа, а не як іпостасі стало особливістю західного християнства.

Божественні енергії поєднуючи нас з Богом дають розуміння Бога. Якщо в класичному підході ми починаємо шлях до Бога через пізнання, то в некласичному, християнському варіанті, пізнання є результат процесу енергії обоження, що свідчить не про абстрактну, а про реальну присутність Бога в нас.

Як **висновок** необхідно зазначити, що Візантійське християнство містить в собі елементи некласичної метафізики екзистенціалізму, яка була і залишається ядром православного релігійно-філософського дискурсу.

Але сучасний період розвинутих методологій некласної філософії дозволяє стверджувати, що занепад Візантії призвів до того, що ідеї православної думки були історично та інтелектуально «заморожені». Підтвердженням і є енергійний дискурс Григорія Палами, який виник за століття до завоювання Візантії ісламською імперією. Ця проблема, що виникла в православному світі в XIV столітті, до сих пір вважається не до кінця богословські і філософські вирішеною. Як стверджує В. Бібіхін, «самим неопрацьованим догматом в православ'ї залишається паламітське визначення 14-го століття про божественну сутність і божественні енергії» [2, 95]. Не випадково, за думкою того ж В. Бібіхіна, ісихазм і в XX ст. «ледь не головна тема православного богослов'я та релігійної думки в Росії» [2, 137].

Але, виходячи з аналізу некласичної філософської парадигми стосовно енергійного дискурсу в православному богослов'ї, С. Хоружий стверджує, що «проблема енергії постає не стільки в історико-філософському плані,

скільки як нова і принципова проблема – побудова неаристотелівської, не-ентелехійної концепції енергії, за допомогою якої може бути досягнуто більш адекватне розуміння духовної практики Православ'я» [6, 29].

Спроба проаналізувати православну парадигму крізь призму некласичних методологій дозволяє виявити елементи некласичної метафізики і онтології, обриси яких почали проявлятися тільки в ХХ столітті. Так М. Гайдеггер, який вважається мислителем, після якого просто неможлива будь-яка метафізика, «...пропонує концепцію **подолання** метафізики як зміну певної філософської парадигми іншою» [1, 104].

В свою чергу, ще Візантійська філософія формувалась як свідомо опозиція Античній класичній метафізиці. Не випадково сучасні дослідники Візантійської філософії В. Лур'є та Ю. Чорноморець чітко зазначають саме філософську цінність Візантійської філософії у вченні Св. Максима Сповідника, яке називається «концептуальною революцією» [3, 323]. «Максиму прийшлося переписувати філософію майже з самого початку» [3, 347]. При цьому «це буде нова філософська онтологія, в якій виявляться переписаними заново і Категорії і Метафізика Аристотеля...» [3, 348]. Все це свідчить, що джерела метафізики екзистенціалізму свідомо закладались православною традицією. А це перетворює цінність її проблематики з історико-філософської і суто богословської і вимагає формування сучасного дискурсу православної релігійно-філософської парадигми.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ажимов Ф. Е. Статус метафизики в неклассических философских парадигмах [Электронный ресурс]: дис. канд. филос. наук: 09.00.03. – Владивосток: РГБ, 2007. – (Из фондов Российской Государственной Библиотеки) – Режим доступа: <http://diss.rsl.ru/diss/07/0372/070372012.pdf>
2. Бибахин В. В. Энергия / В. В. Бибахин – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
3. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период / В. М. Лурье. – СПб. Аxiōma, 2006. – 553 с.
4. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. / Я. Пеликан Том 1. – Москва: Культурный центр «Духовная библиотека». – 375 с.
5. Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской Письма [Электронная библиотека] / Святитель Василий Письма. – Москва, 2007. – 270 с. – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/03v/vasily/vasily1/232.html>. – Назва з екрану.
6. Хоружий С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 480 с.
7. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларха / Ю. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.

РЕЗЮМЕ

В. А. Ігнат'єв Метафізика православного екзистенціалізму.

Автор рассматривает проблемы религиозно-философской православной парадигмы с точки зрения методологии современной неклассической философии и утверждает, что Византийская философия сознательно выстраивалась Отцами Церкви как неклассическая метафизика экзистенциализма. Доказано, что попытка проанализировать православную парадигму сквозь призму неклассических методологий позволяет выявить элементы неклассической метафизики и онтологии, очертания которых начали проявляться только в XX веке.

Ключевые слова: экзистенциализм, энергия, ипостась, метафизика, неклассическая метафизика, сущность, обожение.

SUMMARY

В. А. Ігнат'єв Metaphysics of orthodox existentialism.

The author considers the problem of religious and philosophical orthodox paradigm from the standpoint of non-classical methodology of modern philosophy and argues that Byzantine philosophy was deliberately lined the Fathers of the Church as a non-classical metaphysics of existentialism. It is proved that attempt to analyze the orthodox paradigm in the light of non-classical methodology allows to identify the elements of neoclassical metaphysics and ontology the outlines of them had appeared only in the twentieth century.

Key words: existentialism, energy, hypostasis, metaphysics, non-classical metaphysics, essence, adoration.