

АПОФАТИЗМ КАК ЛОГИЧЕСКАЯ ПРОЦЕДУРА И КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ОБРАЩЕНИЕ

Вера Лимонченко

Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко

Анотації:

Раскрывается такое понимание апофатизма, которое различает умозрительно-логический уровень, который у Дионисия Ареопагита сопровождается возвышенной интонацией, что даёт основания говорить о богословии гимна-хвалы, когда способом высказывания предстаёт поэтический язык. Следующее измерение апофатизма – выведение познания на уровень, который может быть назван онтологическим познанием, предполагающим уровень опытно-экзистенциальной встречи.

Лимонченко Вера. Апофатизм як логічна процедура та як екзистенційне звернення
Розкривається таке розуміння апофатизму, яке розрізняє умоглядно-логічний рівень, який у Діонісія Ареопагіта супроводжується піднесеною інтонацією, що дає підстави говорити про 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.

Limonchenko Vira. Apophaticism as a logical procedure and an existential appeal

The article reveals the understanding of apophaticism that distinguishes speculative-logical level which is accompanied by an elevated tone in Dionysius the Areopagite's studies, which lets us speak about the theology of the hymn of praise, when the poetic language appears to be the method of statement. The next apophaticism dimension is an excretion of knowledge to a level that can be called ontological knowledge, the level of experimental existential encounter.

Ключові слова:

апофатизм, абстрагирование, трансценденталия, познание, встреча.

апофатизм, абстрагування, трансценденталія, пізнання, зустріч.

apophaticism, abstraction, transcendental, knowledge, encounter.

Достаточно часто мыслящий человек сталкивается с ситуацией, которую можно схватить словами П. Адо: человеческий язык наталкивается на непреодолимые пределы, если захочет выразить посредством языка то, что выражается самим языком, что он и считает условием распространения апофатизма как символа неизречаемой тайны [1, с. 215]. Именно в этом основании распространённости апофатической установки в большинстве религий, особенно в мистически ориентированных течениях, сам же П. Адо говорит о гораздо более широком круге апофатически настроенных мыслителей, называя К. Ясперса и Л. Витгенштейна, но косвенно, неявно присутствуют и другие мыслители – как антропологически-экзистенциального плана, так и научно-позитивистского.

Проблематика выражения содержания, которое не схватывается привычными логико-понятийными формами, в XX в. обрела новую актуальность. Это вызвало новую волну исследований этого вопроса и на материале Богопознания (И. Зизиулас, В. Лосский, И. Мейендорф, Х. Яннарас), и в научной сфере (В. Катасонов, В. Тростников, В. Фабер), и в историко-философском измерении (П. Адо, Н. Гаврюшин, Ф. Коплстон, Е. Корсини, Г. Кох, А. Лаут, С. Лилла, А. Папаниколау, Е. Перл, И. Перцел, М. Реутин, Ю. Шичалин, С. Шкуро, Ю. Черноморец). В работах, говорящих об апофатизме, наиболее выведен в свет внимания момент негативности, содержащийся в данном понятии, легко фиксируемый в силу этимологии

слова, которую чаще всего раскрывают как идущую от греческого *αποφατικός* (отрицающий), в силу чего апофатический, отрицательный, негативный даются как синонимы. Сосредоточение внимания на таком своеобразном способе высказывания как апофатика предполагает дальнейшее уточняющее различие специфики негативного пути мышления.

В статье ставится *цель* различения в самом феномене апофатизма его двух измерений – логико-абстрагирующего и собственно экзистенциального обращения.

Говоря об античном апофатизме (как Платона, так и неоплатоников, которые, заметим, уже не могут не вводить в умозрения Платона логическую дисциплину Аристотеля), П. Адо считает, что первоначально было бы более точно и уместно говорить об аферетическом, чем об апофатическом методе, по крайней мере, в период времени, который доходит до четвертого века после Р. Х.: термин *aphairesis* выражает интеллектуальную операцию абстракции, или, как он говорит ранее, «демарш ума, нацеленного на трансцендентность путем негативных предложений» [1, с. 215]. Суть такого демарша в отделении (что и соответствует этимологии слова «абстракция»: *abs-* «от» + *trahere* «тянуть, тащить, влечь») того, что прибавилось к первичной простоте исходного: «Мы отсекаем и отрицаем то, что больше, то, что прибавилось к простому. То есть в данном анализе мы восходим от сложного к простому и от видимой реальности – физического тела – к невидимым и только

задуманным реальностям, лежащим в основе его реальности» [1, с. 217].

Существует традиция выдвигать в Богопознании как первоочередную задачу движение мысли к простоте («простота взгляда» вынесена в название книги П. Адо о Плотине), которая в логическом свете предстаёт абсурдной и парадоксальной. Не ради броскости оксюморонов, но по невозможности сказать иначе, отметим: простота слишком сложна для мысли, которая самой своей устремлённостью на что-то удваивает, т. е. складывает, усложняет (на мой взгляд, понятие интенциональности имеет своей задачей снятие этой усложняющей двойственности, но она опять возникает, как только мы *мыслим* интенциональность как способ устранения субъект-объектного дуализма). Мы часто просим – говорите просто, но именно это предельно неподъёмная задача. Сломленные неизбежно усложняющей и усложняемой мыслью, мы начинаем *просто* жить, и это единственно возможный вариант простоты, но он коварен своей двойственностью: жить просто – совсем непросто. Антропологический концепт «за-спиной-стояние» (В. Петрушенко [10, с. 256]) фиксирует внимание на сложности (составности, сослагательности и как следствие – вторичности, поддельности, используя слово детской речи – «невзаправдашности») обычной жизни человека. Простоты достигает Иов в прямом обращении к Богу, именно этот вопрос ставится в Ареопагитиках. С. Неретина и А. Огурцов при рассмотрении места и роли Ареопагитик в образовании полноты человеческих понятий, т. е. универсальных способов мысли и высказывания, отмечают в качестве основной интенции мысли Псевдо-Дионисия Ареопагита интуицию странности Бога миру, когда всё находящееся в мировой плоти лишь Его аналоги. Они отмечают двойное понимание аналогичности, которое можно эксплицировать следующим образом. Первое (что характерно для Августина и Фомы): аналогия есть пусть пропорционально меньшее, худшее, не столь совершенное, но похожее – потому доведённое до предела, позволяющее мыслить о Боге. Второе высказано Дионисием: Бог настолько странный миру, что просто другой – не более совершенный, больший, предельно актуализированный, бесконечный, а просто *другой*. Бог есть просто – а мир неспроста [9, с. 345]. Говорение о простом Боге на языке сложного мира приводит к множественности имён, что создаёт для человека прелесть плюрализма – слово «прелесть» следует читать в двух его смыслах: как предельную приятность, то, к чему расположен человек и что даёт ему наибольшее удовольствие, и как обозначение христианской мыслью опасности соскальзывания

в искушение, когда человек пойман миром. Плюрализм создаёт простор человеческим позициям, мнениям, мыслям, но этот искус небезопасен: говорить можно всё и всем, но никто и ничего не слышит. У Дионисия Ареопагита катафатическую множественность имён делает безопасной апофатизм, уже на уровне построения высказываний снимающий то, что утверждается.

Это та процедурная составляющая апофатической мысли, которая может быть охарактеризована именно как негативная, что выразительнее звучит на украинском языке – *від'ємна*, т. е. отнимающая у воспринимаемого его множественную сложность и выявляющую единственную простоту, что развёрнуто в полноте в неоплатоническом иерархизме множественной чувственности и достигаемого умозраительно Единого, пути и способы познания которого занимают центральное место в неоплатонизме. Эта интеллектуальная процедура активно применяется и христианской мыслью в Богопознании, хотя она далеко не исчерпывает его. Наиболее выразительно суть аферетического метода абстрагирования улавливается при определении геометрических (математических) сущностей, о чём и говорит П. Адо: «путем отсекания глубины определяется поверхность, путем отсекания поверхности определяется линия, путем отсекания протяженности определяется точка. Эта операция ума также позволяет, с одной стороны, определить математическое количество как таковое, и с другой стороны, установить иерархию между математическими реальностями, начиная от пространственной трехмерности до встроенности первичного единства» [1, с. 216], в этом он идёт за Климентом Александрийским. П. Адо говорит о наличии таких процедур отрицания с самых первых веков нашей эры у языческих (Альбин, Цельс, Максим Тирский, Апулей) и христианских авторов (Климент Александрийский). Хотя в данной книге он не уделяет специального внимания ни Платону, ни Аристотелю, что обусловлено выделением им практически-этического аспекта, однако очевидна связь так истолкованных способов абстрагирования со всей логико-метафизической традицией античности. Особенно значимы для нахождения умозраительных путей к Единому платоновские «Парменид» (что может быть подкреплено ссылкой на выделение именно этого диалога Проклом при понимании теологических представлений Платона [6, с. 31]) и «Тимей», логико-систематическое очищение которых сделано Проклом в «Первоосновах теологии», «Платоновской теологии» и в комментариях к «Пармениду» и «Тимею». Если мысль Платона

при выявлении диалектики одного и иного (многого) движется как абстрагирующая, отрывающая от чувственного плана феноменальности умопостигаемое измерение ноуменальности, то у Прокла эта тенденция доведена до совершенства. Анализ Единого и многого, чисел, Ума и Души помещает их в особенное пространство, предельно очищенное от любых не логических, не умопостигаемых моментов – чтобы это увидеть, достаточно первого взгляда на эти тексты: живое обращение и просьбы разъяснения, с уклонениями в сторону и упоминанием неких лиц, не имеющих отношения к сути вопросов (у Платона), и аподиктически чёткие формулы с объяснением, не имеющие определённого адресата, хотя внутри самих себя достаточно подвижные и даже вопросительные, хотя вопросительных предложений практически нет (у Прокла).

На уровне непроблематизированного рассмотрения апофатизма чаще всего акцентирован этот 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. Экспликацию этих двух путей и относят к Дионисию Ареопагиту. 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 доведённых 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 её жизненно-экзистенциальном измерении. Апофатизм поэзии как онтологизация высказывания предупреждает чрезмерную рационализацию, неизбежно проникающую во всё, что мы произносим [11]. Так, Х. Яннарас, говоря об апофатическом познании, центрирует своё внимание именно на этом моменте. Он не рассматривает апофатическое познание как отрицание несовершенных имён 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 отвлечённому умозрению» [14]. Вопросам философского значения поэзии уделяется внимание в связи её с мистикой и метафизикой как устремлённостью на связь с первичной реальностью, имеющей дологический и допредикативный характер, но из которой всё произрастает [5]. 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 предстаёт либо как невнятный лепет, либо как восторженная хвала, либо как тавтологическое обращение-заклинание. 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» [13, с. 440]. Необходимо указать на несколько иной оттенок апофатического «сверх», чем это имеет место у Фомы Аквинского, что отмечает В. Лосский и что прочитывается у Г. Флоровского. Не принимая на себя дерзости судьи между В. Лосским и Фомой Аквинским, следует отметить два возможных прочтения «сверх»: тот, что В. Лосский видит у Фомы – «все утверждения, относящиеся к Божественной природе, должны пониматься в некоем более возвышенном смысле (*modus sublimiori*)» [7, с. 590], что делает отрицательное суждение приписывающим некий предикат, но берёт его в предельности совершенства, не имеющегося в пределах мира, такое понимание превращает апофатическое богословие в корректив к катафатическому, синтезируя оба пути [8, с. 126]. Второе понимание «сверх» удаляет саму возможность как утверждать, так и отрицать – в силу несоизмеримости Бога и мира, как уточняет Г. Флоровский, синонимичны такому «сверх» указания на инаковое – «вне» и «кроме». Для В. Лосского, на мой взгляд, важно именно

второе – как переводящее Богопознание с плана интеллектуального в опытно-экзистенциальный. Здесь уместно вспомнить этимологию слова: *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. Лосским: понимание отличий эксплицировано в первой главе «Боговидения».

Доминирующая интонация трактатов Дионисия – 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 имён. Ещё более выразительно в этом плане начало «Мистического богословия», которое отрывается прямым обращением: «О пресущественная, пребожественная и преблагословенная Троица, христианского богومудрия наставница! Вознести нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания» [12, с. 5]. Первичная, исходная интенция – на познание-слово и свет, хотя и названы они безмолвием и мраком: идём к полноте света, знания и слова – устранение же от деятельности чувств и разума, от всего чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого, 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, отнесённые 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. Неретина и А. Огурцов правомерно высказывают несогласие с 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» [9, с. 340]. Они указывают на близость Божественных имён тропам-иносказаниям, и это несомненно оправдано в силу явного поэтического характера Ареопагитик.

Можно отметить ещё один вариант: они близки тому, что принято называть трансценденталиями, которые образуются не путём 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 предстаёт логико-умозрительной процедурой (включающей как утверждение, так и отрицание), то у Дионисия очевидно выходящее за эти формы зывание к самому присутствию, что и может быть названо жизненно-экзистенциальным измерением апофатизма. А. 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 усвоятся 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* [2, с. 180, 181].

Но далее он, предупреждая против гипостазирования Божественных имён, выражающих отношения к миру конечному, говорит, что в силу того, что Божеству могут быть приписаны прямо противоположные определения, Он не подлежит никаким категориям [2, с. 186, 187], т. е. отмечает совершенно неспецифическую для обычной речи природу Божественных имён. В полном созвучии с таким утверждением находится понимание А. 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 даёт некоторую замену и опровержение нецерковного гнозиса Оригена путём 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. 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 [2, с. 173–178].

Таким образом, апофатический путь Богопознания выводит за пределы логико-понятийного познания, но это не утверждение невозможности познания, а выведение познания на уровень, который может быть назван онтологическим познанием. Онтологическое познание предстаёт встречей, видением непосредственной присутственности, что не есть уровень первично-эмпирический, но и не есть логико-интеллектуальное концептуализирование. Апофатизм переводит Богопознание с плана интеллектуального в опытно-экзистенциальный, предопределяя внимание к практически-поведенческому и бытийственно-созерцательному аспектам.

Список использованных источников

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.
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 // Собрание сочинений: В 2-х т. — Т. 1. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2006. — С. 539–561.
4. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама; пер. с греч. В. Вениаминов. — М.: Канон+, 2005. — С. 5–343.
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). — Т. 2 / А. Ф. Лосев. — М.: Искусство, 1988. — 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.
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.
9. Неретина С. 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

References

1. Hadot, P. (2005). *Spiritual exercises and antique philosophy. Tran. from French.* Moscow; SPb: Publishing “Stepnoi veter”; ID “Kolo”. [in Russian]
2. Brilliantov, A. I. (1998). *Influence of the oriental theology on the western one in Johannes Scotus Eriugena's works.* Moscow: Martis. [in Russian]
3. Bogoslov, Grigorii (2006). *Word XX. The fifth on theology. On Holy Spirit.* In: Grigorii Bogoslov. *Collected works: in 2 vol.* Vol. 1. Minsk: Kharest, Moscow: AST, 539–561. [in Russian]
4. Palamas, Gregory (2005). *The triads in defense of sacredly speechless. Tran. from Greek by V. Veniaminov.* Moscow: Kanon+, 5–343. [in Russian]
5. Limonchenko, V. V. (2005). The phenomenon of poetry in the light of S. L. Frank's conception of mystical realism. *Filosofs'ki poshuky*, Issue XIX. Lviv-Odesa: Cogito-Centre Europe, 32–41. [in Russian]
6. Losev, A. F. (1988). *History of antique esthetics. The last centuries (III-VI centuries).* Vol. 2. Moscow: Iskusstvo. [in Russian]
7. Lossky, V. N. (2003). *Theology of light in Gregory Palamas' teaching. Tran. from French by V. A. Reshchikov.* In: The Godseeing. Moscow: AST Publishing, 581–607. [in Russian]
8. Lossky, V. N. (2003). *The essay on mystical theology of Eastern Church. Tran. from French by V. A. Reshchikov.* In: The Godseeing. Moscow: AST Publishing, 111–308. [in Russian]
9. Neretina, S. (2006). *The ways to universals.* SPb: RKHGA. [in Russian]
10. Petruschenko, V. L. (2000, 2008). *Job, or on the human self-identity.* Lvov: Novyi svit, 237–257. [in Russian]
11. Rossum Joost, van. *St. Gregory Palamas and Thomas Aquinas: personalism vs essentialism.* Tran. from

- самостоянии (исследования, размышления, эссе). — Львов : Новий світ, 2000, 2008. — С. 237–257.
11. Россум Йоостван. Св. Григорий Палама и Фома Аквинский : персонализм против эссенциализма [Электронный ресурс] / Йоостван Россум ; пер. с англ. Р. Г. Кульчинский. — Режим доступа : <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> (07.03.15).
 12. Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена ; пер. с древнегреч. отца Леонида Лутковского // Мистическое богословие. — К. : Путь к Истине, 1991. — С. 13—93.
 13. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. — М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. — 633 с.
 14. 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> (07.03.15).
- English by R. G. Kul'chinskii. Retrieved from : <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> [in Russian]
12. Mystical theology (1991). *St. Dionysius the Areopagite. Divine names Tran. from Old Greek by Father Leonid Lutkovskii*. Kiev : Put' k istine, 13–93. [in Russian]
 13. Florovskii, G. (2003). *The Eastern fathers of Church*. Moscow : ASTPublishing. [in Russian]
 14. Yannaras, Ch. (1992). *The Belief of Church. Introduction to Orthodox theology. Tran. from Greek by G. V. Vdovin*. Moscow : Centre on religion studies. Retrieved from : <http://www.pagez.ru/olb/045.php>. [in Russian]

Відомості про автора:**Лімонченко Віра Володимирівна**

volim_s@mai.ru

Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка,вул. Івана Франка, 24, м. Дрогобич, Львівська обл.
82100, Україна

doi: 10.7905/vers.v1i5.1119

Надійшла до редакції: 17.03.2015 р.

Прийнята до друку: 28.03.2015 р.

Information about the author:**Limonchenko Vira Volodymyrivna**

volim_s@mai.ru

Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University,
24 Ivan FRanko Street, Drohobych, Lviv region
82100, Ukraine

doi: 10.7905/vers.v1i5.1119

Received at the editorial office: 17.03.2015.

Accepted for publishing: 28.03.2015.