

УДК 1(091)

DOI: 10.25730/VSU.7606.23.004

Общее и особенное в развитии философской мысли Византии

Гинатулина Ольга Аминовна

кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин,
Пермский институт ФСИИН России.

Россия, г. Пермь. ORCID: 0000-0002-9497-5452. E-mail: kylikbitva@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу развития философской традиции мыслителей Византии. Целью исследования является выявление прогрессивных идей, оказавших влияние на последующее развитие мировой мысли, актуальных в современном мире. В качестве методологии использовалась современная форма материализма и диалектики, а также историко-генетический, историко-компаративистский, метод ретроспективного анализа. В ходе исследования выявлено, что философия Византии прошла относительно сходные периоды развития с философией Запада. Ранняя философская мысль являет собой неоплатонизм (Прокл, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник), соединенный с православным христианством, а также богословские учения (Григорий Нисский). Зрелый этап представлен схоластикой (Иоанн Дамаскин), поздний этап, с одной стороны, подготавливает почву для развития научной мысли (рационализм Пселла, переходящий в гуманизм Пифона), а с другой стороны, уходит в мистику исихазма. Тем не менее, несмотря на сходные черты, византийская философия представляет собой уникальный феномен. Высокий социально-экономический уровень государства позволял философам мыслить более свободно и создавать оригинальные системы. Несмотря на религиозную основу философии Византии, в идеях мыслителей прослеживается линия антропоцентризма, что является сильной стороной их учений. Теории о месте, роли и предназначении человека в мире, очищенные от мистики, созвучны положениям научной теории единого закономерного мирового процесса, они оказали огромное влияние на прогрессивные идеи Запада, получившие дальнейшее развитие в учениях крупных мыслителей. Также философы Византии внесли значительный вклад в развитие логики и категориального аппарата философии.

Ключевые слова: философия Византии, неоплатонизм Византии, Прокл, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Плифон.

Введение. Философия Византии представляет собой уникальный феномен. Во-первых, потому что наследует традиции Античности в размышлениях, но в то же время наполняет их своим особым содержанием, не заимствованным у западной философии аналогичного периода [8]. Во-вторых, философские идеи Византии сквозь свою неповторимость и уникальность позволяют увидеть типические черты, параллельно развивающиеся в других государствах данного исторического этапа без прямого заимствования. Данный факт свидетельствует о наличии объективной основы истории [19]. В-третьих, философия Византии в ее соединении с православной формой христианства оказала огромное влияние на культуру Руси и оставила свой след в мировоззрении наших современников [18]. Целью исследования является выявление прогрессивных идей, оказавших влияние на последующее развитие мировой мысли и актуальных в современном мире. Задачи: 1. Проследить исторические параллели между философией Византии и Западной философией. 2. Отразить уникальность философских взглядов Византийских мыслителей. 3. Показать культурное влияние византийской философии на другие исторические этапы, включая современность.

Методы. Методологическим основанием исследования являются современная форма материализма и диалектики, рассматриваемая как концепция, открытая лучшим достижениям мировой философии.

Также использовались традиционные методы исторической науки. Историко-генетический метод позволил выделить условную периодизацию философской мысли Византии. Историко-компаративистский метод сделал возможным сопоставить взгляды философов Византии и Запада, а также современной научной философии. Метод ретроспективного анализа использовался для выявления объективной основы появления тех или иных взглядов в определенный исторический период.

Результаты. Первое значимое течение византийской философии и одновременно являющее собой закат античной мысли – это неоплатонизм, который относится к раннему пе-

риоду развития византийской философии. Крупными его представителями выступают Прокл (410–485), Псевдо-Дионисий Ареопагит (V в.), Максим Исповедник (VI в.).

Изыюминкой неоплатонической концепции Прокла является предвосхищение диалектики Г. В. Ф. Гегеля. Прокл, так же, как и великий немец, выделяет три стадии развития объекта. И каждую из стадий делит еще на три ступени. В противовес моде на логику Аристотеля Прокл не боится идеи становления, где объект одновременно является собой и в то же время уже чем-то другим. Иными словами, Прокл интуитивно улавливает сложную природу развития, в основе которого заложено противоречие объекта с самим собой. Для того чтобы развиваться, объект должен быть больше самого себя, то есть не равен самому себе, и в то же время оставаться собой. Данное положение нарушает формально-логический закон тождества и долгое время пугает мыслителей вплоть до появления диалектики Гегеля. Прокл пишет о том, что бытие сохраняет исходный принцип, но в то же время в нем содержатся элементы, отличные от исходного принципа, то есть он переходит в нечто другое, оставаясь собой. Однако мыслитель говорит о том, что любое бытие изначально стремится вернуться к исходному принципу (здесь можно уловить идеи Фрейдизма), и таким образом, мы снова возвращаемся на первую стадию. С точки зрения научной диалектики здесь есть недоработка, поскольку если мы снова возвращаемся в начало, то развитие прекращается, эта же погрешность наблюдается потом у Гегеля как коренное противоречие между его методом и системой. С точки зрения научной диалектики третья стадия не есть возврат к первой, а лишь напоминает ее по форме; третья стадия обогащена развитием предыдущих ступеней и является высшей по отношению к первым двум, но не выступает пределом, венцом развития, а в свою очередь, становится первой ступенью для нового витка поступательного движения [1].

Бытие, по мнению мыслителя, имеет иерархию, чем ближе тварная природа к исходному принципу, тем больше в ней совершенства, божественности и блага, чем дальше, тем она менее совершенна. Однако из данного положения мыслитель не выводит факт того, что менее совершенные вещи несут в себя зло. Ни природа, ни материя не являются источником греха, по мнению Прокла, ведь они исходят от Бога (исходного принципа), просто они менее совершенны. Здесь прослеживается классический принцип неоплатонизма – истечение Бога, при котором вещи, наиболее удаленные от исходного принципа, обладают меньшей степенью совершенства, именно поэтому нам кажется, что зло существует, хотя с точки зрения Прокла у зла нет сущности, следовательно, оно является лишь степенью меньшего совершенства.

Исходный принцип Прокла, от которого берет начало все, описывается только негативным образом, он имманентен бытию, про него нельзя ничего высказать, только обозначить, чем он не является. Данное положение затем будет транслироваться в апофатическом богословии. Поскольку исходный принцип (Бог) запределен, а подобное создается подобным, то в человеке есть тоже определенная способность, которая возвышается над разумом, она носит иррациональный характер и служит человеку для того, чтобы познать исходный принцип. Это возможно сделать только в результате экстаза. То есть Прокл ставит человеческий разум ниже иррациональной природы, считает, что логическим путем к Богу прийти нельзя, но можно это сделать с помощью сверхразумной способности, которая имеет чувственную природу. Данное положение представляется исторически оправданным, поскольку в тот период не могло быть противоречия принципу верховенства веры над разумом.

Также сильной стороной философии Прокла считается систематическое изложение теории активности. Данная концепция объясняет самодвижение материальных тел наличием в них души [20]. Это положение созвучно возрожденческо-пантеистической философии Дж. Бруно и считается прогрессивным, поскольку у мыслителей того времени не было инструмента для объяснения внутреннего движения кроме как с помощью одухотворения, но в то же время есть потребность признать внутреннюю активность материи. Не все тела способны к самодвижению, есть так называемые пассивные тела, которые могут прийти в движение только с помощью внешней силы «... благодаря присутствию души [тело] движется само собой и живет благодаря душе, и при наличии души оно в некотором смысле есть самодвижное, а при отсутствии души оно движимое иным...» [14, с. 557]. Пассивные объекты обречены на разрушение, лишь активные объекты могут развиваться (человек). Данное положение имеет большой эвристический потенциал и преодолевает пессимизм теории эманации, согласно которой чем дальше объект отстоит от первоисточника, то тем меньше совершенства в нем, и он обречен на регресс. Здесь прослеживается антропоцентризм, и созвучие положениям научной теории развития о месте и предназначении человека в мире. О том, что все нижеле-

жащие формы материи, кроме человека, имеют предел своего развития и не могут выйти за рамки своей природы. Человек аккумулирует в себе бесконечность развития мира и является универсальным. Развиваясь сам, он тем самым способен развивать окружающую среду.

В целом в философии Прокла можно отметить слабое присутствие теологии и большой эвристический потенциал философии, многие положения которой только сегодня могут быть актуализированы [3; 10]. В его философии еще не заложен религиозный смысл, который появится позже, например, у Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Псевдо-Дионисий соединяет неоплатонизм с положениями христианства, тем самым подготавливая почву для схоластики. Интересной представляется мысль Псевдо-Дионисия в разработке апофатической теологии, то есть противопоставлении земного и божественного: о божественном нельзя сказать ничего такого, что есть в земном. Если человеческая жизнь конечна, следовательно, Бог бесконечен, если животные тварны, то Бога никто не создавал. Здесь можно увидеть попытку разделения мира на область явлений (внешняя сторона действительности) и сущность (внутренняя природа вещей). Сущность мира воплощается в естестве Бога. Если отбросить мистику, то в данном положении прослеживается стремление выйти на глубинный уровень фундаментальных законов, которые бы объясняли все преходящие вещи. Также в его философии можно проследить развитие аппарата логики – переход от частного к общему, склонность абстрагировать признаки отдельных вещей и выводить общую категорию. Единственное, что данная общая категория мистифицировалась и приобрела онтологический статус объективного бытия в лице Бога. Это обусловлено социально-экономическими и духовными предпосылками того периода развития общества. Вследствие этого такая, казалось бы, логическая и рациональная мысль о существовании общего в единичном приобретает иное иррациональное значение. Вследствие этого сущность отрывается от явления и противопоставляется ему, пара категорий конечное-бесконечное также метафизически разрывается. Получается, что конечное в лице человека никогда не сможет постичь бесконечное (то есть Бога), остается только один путь – мистическое откровение. Это необходимо, чтобы вновь соединиться с Богом, из которого вышел человек, поскольку человеческая душа тоскует по Богу. В данном положении просматривается параллельная мысль с научной теорией исторического процесса о том, что существует расщепление между родовой универсальной и ограниченной индивидуальной человеческой сущностью. Человеческий род потенциально обладает безграничными творческими способностями по отношению к миру, но в тот конкретно исторический период родовая человеческая сущность воплощалась ограниченным образом согласно тем историческим условиям, что были созданы [11]. Ни у кого в иерархической системе феодализма не было возможности универсальным образом воплотить в жизнь способности рода человек. Именно поэтому вся творческая мощь человеческого рода переносилась за пределы реального мира и воплощалась в естестве Бога.

Мысль о том, что Бог не относится к сущему, а противопоставлен ему, является уникальной (проявлением особенного в философии Византии), по сравнению с развитием мысли Запада, например, философией Августина. Бог не есть бытие, Бог выше всего, поэтому его невозможно описать словами, он есть безмолвие (здесь параллель одновременно уходит в прошлое – к даосизму, и будущее – отсылка к исихазму). До конца Бога невозможно познать. Человеку необходимо отстраниться от всего лишнего. Как следствие, в практической философии, в этике начинают чествоваться принципы, утверждающие ценность богоугодной жизни, совершенствование внутреннего мира человека в противовес деятельности земной. Этот момент роднит Псевдо-Дионисия с учением Августина.

Сущее не может быть причиной самого себя, то есть обладать статусом субстанциальности, этим наделен только Бог, которого мы не можем описать в каких-либо чувственно-воспринимаемых характеристиках бытия. Умопостигаемые характеристики тоже ему не присущи, таким образом, его можно понять только через негативное (апофатическое богословие). Отрицательное богословие, то есть указание на то, чем Бог не является, появляется не случайно, с логической точки зрения предельно широкие категории невозможно определить через подведение под ближайший род и указания видовых отличий, а только через столкновение противоположностей. Если мы говорим о природе мира, то это столкновение между материальным и идеальным началами сущего. Бог не движется, не покоится, здесь философ пытается избежать проблемы, с которой столкнулся Аристотель, рассуждая о неподвижном перводвигателе. Псевдо-Дионисий лишает Бога всех характеристик, чтобы избежать логических противоречий. «Мы... ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совер-

шенство единственной Причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание» [5, с. 10]. Однако тем самым он попадает в ловушку противоположностей, которую позже покажет Гегель. Получается, что бытие, лишённое всех характеристик, становится равным небытию. Данное логическое противоречие неразрешимо в рамках метафизического мышления. Но с другой стороны, философ показывает имманентность Бога миру: так как мир является творением Бога, творец присутствует в каждой вещи.

Особое место в философии Псевдо-Дионисия занимает проблема зла [7]. Зла, с его точки зрения, не существует в мире, как в тварном, так и в нетварном. Данная проблема роднит философию Дионисия с Августином. Если зло существует, то оно должно нести в себе благо, потому что бытие тождественно благу, а небытие – злу. Поэтому зла не существует, оно лишь представляет собой искажение сущего. Здесь мы видим продолжение линии неоплатонизма. Однако в противопоставлении добра и зла, бытия и небытия прослеживается недостаток силы диалектического мышления, для того чтобы помирить между собой противоположности. Дионисий считает, что демоны стали злыми не по природе, а потому что в них оскудело добро. Люди не могут быть злыми также, потому что происходят от Бога (блага), значит, добро представляет их природу, просто оно слабеет. Также злом не является материя. Это важный момент в рассуждениях, о том, что материя не представляет собой источник греха. Зло происходит не от тварного мира, а от уклонения от творца. Псевдо-Дионисий определяет злу особую миссию в становлении человека. Существование зла необходимо для того, чтобы обосновать свободную волю человека. Если бы зла не существовало, то человек был бы заложником провидения и не отвечал бы за свои поступки. В реальности же человек имеет возможность сознательно выбрать добро. Мыслитель подбирается к важному компоненту нравственного поведения – воле. Здесь снова можно увидеть параллель с философией Августина. Августин признает существование свободы воли. Она для философа означает свободу выбора, неотчуждаемой от воли и данной человеку в момент его творения. И хотя Бог заранее знает, что выберет та или иная воля, из этого не следует, что воля не выбирает, ибо выбор детерминирован мотивами. Свобода – это возможность свободной воли выбирать наилучшее. В конечном счёте, все происходит по велению Бога, который не только предвидит, но и предопределяет любое действие человеческой воли. Таким образом, свобода человека оказывается иллюзорной. Субъективно индивид действует свободно и ответственно (идея индивидуальной ответственности), но все, что он делает, в действительности делает через него Бог [4].

Для того чтобы познать Бога, необходимо отстраниться от чувств и разума. «Чем выше возношусь я мыслью к созерцанию умопостигаемого, тем уже становится горизонт моего (духовного) видения» [5, с. 8]. Чувственное познание в ту пору было непопулярным. Это объяснимо, ведь эпоха, которая выведет чувственное познание на первый план, будет связана с активным развитием производства и динамичностью жизни. Феодалный уклад диктовал незыблемость устоявшейся жизни, негативное отношение к переменам, и поэтому к чувственному познанию. Все это получало свою идеологическую опору через религию. Но рациональный путь познания тоже был закрыт для человека, иначе научное познание конкурировало бы с религией, что в ту эпоху было невозможно. Оставался только один путь познания – иррациональный, который вел к единению с Богом, оставаясь в русле тенденций неоплатонизма и удовлетворяя потребности религии. Более детально теория познания была разработана Максимом Исповедником.

Максим Исповедник также развивает свою теорию, оставаясь в русле неоплатонизма и православного христианства. Логос каждой тварной вещи для него представляет собой акт божественного воления. Позже на основе данного положения будет развивать свою концепцию Григорий Палама. Максим Исповедник считает, что единый логос Бога проявляется во множестве божественных логосов. «В этом Логосе [Бога], как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют все логосы сущих» [13, с. 164]. С точки зрения научной диалектики здесь можно проследить прообраз отношения категорий сущности и явления. Глубинная сущность, оставаясь единой, может проявляться во множестве феноменов. Однако религиозная традиция не позволяет мыслителям огрублять божественную сущность и вынуждает встать на позиции нетварности логосов вещей, вводя дополнительные порядки сущностей и такие словосочетания, как «логос сущности», что с точки зрения современных исследований представляет собой умножение сущностей без необходимости, схоластическую путаницу и негативное отношение в последующем ученых к философии как таковой.

Познание логосов, как сверхсущностей тварных вещей, является путем к познанию Бога. Познание Бога – это средство к соединению с Богом. Соединение является способом спасения человека. К такому познанию человек принципиально способен, ведь после грехопадения данная способность не была утрачена, а только лишь омрачена. Патристика Византии не имеет негативного отношения к рациональности, она показывает границы ее применимости. Истинный смысл рациональности состоит в том, чтобы углублять веру, разум должен привести человека к жизни в творце [2].

Человек являет собой микрокосм, через него выражается и сущность мира, следовательно, после воссоединения человека с Богом это отразится и на мире в целом, мир будет спасен. Интересная мысль о предназначении и места человека в мире. Данная идея очень хорошо согласуется с современными представлениями научной философии о том, что человек появился не случайно, а закономерно, что мир нуждался в человеке, поскольку бесконечное развитие возможно только через человека. «Мир спасется» означает сохранение и развитие мира, переход от низших ступеней развития к высшим. Исчерпав возможности развития на определенной стадии развития, появляется качественно новый уровень, позволяющий миру развиваться дальше. Но человек отличается от всех ступеней развития тем, что имеет принципиально универсальные возможности для развития посредством того, что он способен преобразовывать окружающую среду (творить подобно Богу). Через данное творчество и преобразование человек только и может существовать, то есть он, заботясь о себе, в то же время влияет и на окружающий мир. Однако сегодня хозяйственная деятельность человека поставила под угрозу само существование жизни. Если человеку удастся «спасти» себя, то тем самым он спасет и весь мир, поскольку гармоничное преобразование природы выгодно отражается и на самом человеке, и на скрытых потенциальных возможностях самой природы, которые ей не удалось реализовать в естественном состоянии.

Однако прогноз у Максима Исповедника более оптимистичный, ведь в его картине мира единство и гармоничность уже предусмотрены в мире после синтезирования человеческой ипостаси. Получается, мир заранее предопределен к спасению через спасение человека.

Параллельно с неоплатонизмом в Византии развивается другая ветвь философии, представленная каппадокийскими богословами (Григорий Нисский, IV в.). Согласно мыслителю, Бог создает мир из ничего. Он непознаваем, так как за пределами миру, но его можно познать по действиям. Григорий отходит от неоплатонизма в положении о том, что мир – это проявления божества по степени снижения совершенства. Этого не может быть с точки зрения богослова, потому что Бог являет собой чисто нематериальное бытие, а тварный мир – материален. Поскольку Бог нематериален, он бессмертен и непознаваем. Поэтому Бога необходимо постигать не разумом, а верой.

Тем не менее ярким моментом философии мыслителя является учение о человеке. Антропоцентризм проявляется в том, что мир создан Богом именно для человека, чтобы человек смог царствовать там. Человек несет в себе божественную сущность. Руками человека Бог воплощает свой замысел в тварном мире. Человек имеет свободную волю, он сам решает, как ему действовать, должен самостоятельно открыть в себе Бога, в этом смысл жизни и предназначение человека. Зло не имеет собственной сущности, это несовершенство, поэтому в конце концов все люди вернуться к Богу. Зло победимо, устранимо, в конечном счете, с концом света кончится и зло. Мир придет к своей первоначальной чистоте. Средствами очищения являются страдания и смерть. Смерть очистит человека от плоти и греха. «Что кажется противоположным, но [на самом деле] направлено к одной и той же цели, потому что божественная сила так находит надежду безнадежному и исход невозможному» [5, с. 9].

Однако выполнять заповеди стоит лишь по велению души, а не посредством принуждения, иначе это будет не добродетель. Данную идею можно назвать прогрессивной, поскольку внутренний самоконтроль намного эффективнее внешнего, страх наказания уступает по силе мотивации перед внутренним побуждением к благим поступкам. Однако внутренний самоконтроль возможно реализовать только в развитом, благополучном обществе.

Мыслитель дает очень много свободы человеку. Где гарантия того, что человек совершит правильный выбор, откуда такая вера в человека у мыслителя? Это объясняется тем, что Григорий Нисский заимствует теорию Апокатастасиса у Оригена [12]. Ключевая идея данной теории заключается в том, что миру предначертано спастись. Если это есть замысел Божий, значит, он не может не реализоваться. Рано или поздно человек все равно придет к Богу. И спасется абсолютно все, а не только избранные. Эти идеи осуждались официальной религи-

ей. Позже эти идеи приживутся на Западе в направлении гуманизма, как утверждающие ценность и свободу человека.

Ранняя философия Византии сменяется зрелым (VI–XII вв.) этапом, который характеризуется развитием логики. Выработав основные положения христианского вероучения, необходимо было их прояснить, избавиться от противоречий. Таким образом, мы видим объективную необходимость в использовании аппарата аристотелевской логики и появлении так называемого схоластического периода. Однако такого четкого разделения на патристику и схоластику в Византии не было, как на Западе. Идеи Платона и неоплатонизма были очень сильны, поэтому они дополняются положениями Аристотеля в разных пропорциях в зависимости от мыслителя.

Так, философия Иоанна Дамаскина (ок. 635–753) включает в себя элементы философии и Платона, и Аристотеля. Дамаскин поднимает престиж философии, отводит ей важную роль в богопознании. Она позволяла обосновать догмы христианства, а значит, выступала в качестве богоугодного занятия. «Философия есть уподобление Богу в возможной для человека степени» [7]. Но истинная философия всегда приведет к любви к Богу. Иными словами, если философия в познании будет уводить человека от Бога, значит, разум идет не по правильному пути. Данное положение созвучно теории гармонии веры и разума Фомы Аквинского.

Иоанн Дамаскин считает, что «знание того, что Бог существует, всеяно в нас естественным образом» [6]. Здесь мы наблюдаем зачатки рационализма. Данное знание о Боге является самым совершенным, на которое способен человек. Благодаря этому знанию у человека появляется возможность сделать мир совершенным. Бог выступает мерилем для человека, это некий эталон, который служит критерием оценки для человека. У человека есть разум и свобода, это отличает его от всех других тварных вещей в мире. Бог воплощен в человеке в виде совести, которая подсказывает правильный путь. Именно он отвел роль философии как инструмента для богословия. Данная формула затем была заимствована на Западе. Можно сказать условно, что с него начинается схоластическая традиция на Востоке, однако это лишь условно, поскольку в Византии, в отличие от Западе, не было четкого разделения на патристику и схоластику, эти две линии перемешивались на всем протяжении философской мысли Византии. Однако строгая аристотелевская систематизация объективно требовалась христианскому вероучению, для того чтобы избежать противоречий, разночтений и ересей. Схоластический метод, разработанный Иоанном Дамаскиным, предвосхитил эпоху развития философской мысли на Западе.

В человеке душа и тело созданы одновременно, а не одно раньше другого, как полагал Григорий Нисский. Душа пользуется телом для своих нужд. В душе самая важная ее часть это ум. Здесь наблюдается переход от иррационального начала к рациональному в связи с развитием схоластики. Делит философию на теоретическую и практическую. Теоретическая познает Бога и считается высшим благом, практическая тоже имеет ценность, но меньшую, у мыслителя она отождествляется с наукой.

С X–XI в. в философии Византии намечается раскол на две линии: рационалистическую и мистическую. Расщепление свидетельствует о кризисе эпохи. Феодализм себя изживает, плодотворный синтез философии и религии себя исчерпал, и они становятся препятствием на пути развития друг для друга.

Рационалистическая ветвь связана с именем Пселла (1018–1078), который и сегодня известен студентам благодаря своему логическому квадрату, позволяющему без труда выстраивать отношения между простыми суждениями и делать однопосылочные умозаключения. Согласно Пселлу можно только доводами логики и строгими доказательствами прийти к Богу. Бог сотворил природу, но она подчиняется своим собственным законам, следовательно, невозможно существование сверхъестественных явлений и таких псевдонаук, как астрология, например. Его рационализм переносится и на понимание истории и общества. Люди с преобладающим рациональным началом действуют в угоду своим эгоистическим интересам, тем самым меняя ход истории [15, с. 155].

Мистическая линия позднего периода византийской философии представлена исихазмом. Закат Византии, постепенное и неуклонное сужение круга деятельности Церкви, утрата ею возможностей активного влияния на общество и, вследствие этого, поиски выхода из тупика – все это обусловило возникновение исихазма в XIV в. Кризисное проявление византийской духовности могло теперь лишь найти прибежище в душе. Отсюда понятна абсолютизация исихазмом молчаливого «умного делания» [16, с. 41–42].

В XIV–XV вв. первая рационалистическая линия приближается к западному гуманизму, она представлена в трудах Плифона. Эта тенденция схожа с итальянским Возрождением. Мыслитель призывал вернуться к античным истокам и избавить Византию от греческого кризиса. Его деятельность вдохновила на создание Платоновской академии во Флоренции. Призывая к возвращению к истокам, тем не менее, сам он не мог рассуждать вне влияния схоластического инструментария.

Плифон осуждает огромные траты на церковь, считает, что это не богоугодное дело, ведь монахи спасают только свою душу и совсем не приносят пользы обществу. Эти взгляды обусловлены меняющейся экономической ситуацией государства, назревающими капиталистическими отношениями, где высшей ценностью представляется активная земная деятельность, а не внутренняя, духовная. Плифон возрождает платонизм, резко критикуя Аристотеля. Он считал, что конечные вещи должны иметь такую причину, которая бы превосходила их по природе, аналогично тому, как человек изготавливает предметы, пользуясь изначально своими идеями. Это классический аргумент идеализма, сначала человек думает, потом делает. Не вступая в полемику, вскользь заметим, что здесь необходимо проанализировать процесс зарождения идеи в голове человека.

Плифон разделил идеи на два вида: идеи, которые являются самодостаточными в своем идеальном состоянии, и идеи, которые нуждаются в материальном воплощении. Вторая группа идей, получив материальную оболочку, начинает воздействовать на материю. Отрицает монотеизм, полагает, что сущностей много, они порождают конкретные вещи. Данное положение требовалось для того, чтобы искать причинность природных процессов и явлений в свете новой тенденции научного объяснения действительности. В то же время Плифон резко критикует материализм и атеизм. Считает, что роль идей велика. Поэтому нужно создать что-то взамен официальной религии, а именно возродить античное наследие Платона об идеях. Он хотел создать рационалистичную религию, опирающуюся на законы логики, веру заменить разумом. Цель человеческой жизни состоит в том, чтобы максимально раскрывать свои способности, загробной жизни не существует. Естественно, идеи Плифона не могли быть признаны официальной религией и осуждались, однако своими взглядами он расчистил путь для развития науки.

Заключение. Таким образом, философия Византии являет собой настолько сильную преемственность идей Античности, что между ними не выделяется четкой черты, разделяющей эти периоды. Ранний этап существования философии Византии – это неоплатонизм. Философы того периода не чурались комментировать, сопоставлять чужие труды, без претензии на создание новой философской системы. Но при этом философам удавалось вырабатывать оригинальные положения, представляющие собой культурную ценность, оказавшие влияние на образ жизни, менталитет, науку и философию Запада в том числе. Именно высокий социально-экономический уровень развития Византии позволял сохранять стране философские традиции Античности в большей мере, если сравнивать с Западом, поскольку образованность, терминологический аппарат философии отличали элиту от низов, и заниматься философией было престижно. С развитием православного христианства силы языческой философии применяются для выработки богословских догм. Для того чтобы отстаивать свою позицию, вести споры с еретиками и утверждать чистоту религии, требовался четкий логический инструментарий, именно поэтому на определенном этапе появляется интерес к философии Аристотеля, ознаменовавший собой появление схоластического этапа в развитии философской мысли Византии. Но при этом, чтобы совмещать веру и государственную власть, требовалась идеология, шедшая от традиций Платона, поэтому его идеи не вытеснялись полностью авторитетом Аристотеля, а продолжали сосуществовать в причудливых вариантах соединения основных постулатов титанов Античности. При этом идеология христианства, пользуясь инструментами и платоновской, и аристотелевской философии, не считала, что опирается на них. Философию она ставила ниже, как вспомогательный элемент, не видела прямой преемственности между идеями христианства и античной философией. Закат византийской философии знаменует собой переход к идеям гуманизма, предвосхищая феномен западного Возрождения, что свидетельствует об объективных закономерностях исторического процесса, влияющих на мировоззрение той или иной эпохи.

Список литературы

1. Арзыматов Ж. С. Диалектика отрицания и преемственности в развитии научного познания // Проблемы науки. 2017. № 4 (17). С. 75–78.
2. Беневич Г. И. Иоанн Филопон и Максим Исповедник: от христианизации философии к христианской философии // Религиоведение. 2011. № 1. С. 107–113.

3. Бугай Д. В. Об издании комментария Прокла к «Тимею» // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 135–143.
4. Гинатулина О. А. Ценностная модель жизни человека в эпоху средневековья // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2010. № 3 (3). С. 26–33.
5. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб. : АХИОМА. 173 с.
6. Дамаскин Иоанн. Точное изложение Православной веры. М. : Сибирская Благовонница, 2015. 476 с.
7. Дионисий Ареопажит. Мистическое богословие. Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопажита // Мистическое богословие. Киев : Путь к истине, 1991. 392 с.
8. Елдин М. А. Византийские философско-теологические истоки предвозрождения и гуманизма // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2019. Вып. 1 (5). С. 128–136.
9. Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы / пред. Г. В. Флоровского. М. : Екклесия Пресс, 1999. С. 36–110.
10. Ионайтис О. Б. Традиции византийского неоплатонизма в переводных текстах средневековой Руси // Вече. 2015. № 27–2. С. 5–15.
11. Кондрашов П. Н. К. Маркс о родовой сущности человека // Антиномии. 2020. Т. 20. Вып. 3. С. 22–48.
12. Куликов С. Б. Актуальность идей Прокла Диадиха в современной культуре Scholae // Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 126–135.
13. Лупсяков А. И. Святитель Григорий Нисский и его взгляд на христианскую эсхатологию // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2019. № 1 (6). С. 57–61.
14. Максим Исповедник. Мистагогия. М. : Рипол-Классик, 2019. 240 с.
15. Первоосновы теологии. Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1. Ч. 1. М. : Мысль, 1969. С. 555–576.
16. Ревко-Линардато П. С. Византийский рационализм и античная философия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение // Вопросы теории и практики. 2015. № 1–2 (51). С. 155–158.
17. Самойлова М. П. Проблема трансформации и адаптации античного наследия в социокультурной среде Руси // История и науки о культуре. 2011. № 4. С. 38–44.
18. Скотникова Г. В. Византийская тема в современных координатах познания России // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2008. Т. 180. С. 284–293.
19. Сюзюмов М. Я. Историческая роль Византии и ее место во всемирной истории // Византийский временник. 1969. Т. XXIX. С. 32–44.
20. Хвоцев В. Е. Идеи активности и самодвижения в учении об эманации Прокла Диадиха // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2007. № 24 (96). С. 92–94.

General and special in the development of Byzantine philosophical Thought

Ginatulina Olga Aminovna

PhD in Philosophical Sciences, associate professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines, Perm Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia.
Russia, Perm. ORCID: 0000-0002-9497-5452. E-mail: kylikbitva@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the analysis of the development of the philosophical tradition of the Byzantine thinkers. The purpose of the study is to identify progressive ideas that influenced the subsequent development of world thought, relevant in the modern world. The methodology used was a modern form of materialism and dialectics, as well as a historical-genetic, historical-comparative, retrospective analysis method. The study revealed that the philosophy of Byzantium went through relatively similar periods of development with the philosophy of the West. Early philosophical thought is Neoplatonism (Proclus, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor), combined with Orthodox Christianity, as well as theological teachings (Gregory of Nyssa). The mature stage is represented by scholasticism (John of Damascus), the later stage, on the one hand, prepares the ground for the development of scientific thought (the rationalism of Psellus, passing into the humanism of Pythonus), and on the other hand, goes into the mysticism of hesychasm. Nevertheless, despite the similarities, Byzantine philosophy is a unique phenomenon. The high socio-economic level of the state allowed philosophers to think more freely and create original systems. Despite the religious basis of Byzantine philosophy, the line of anthropocentrism can be traced in the ideas of the thinkers, which is the strength of their teachings. Theories about the place, role and destiny of man in the world, purified from mysticism, are consonant with the provisions of the scientific theory of a single natural world process, they had a huge impact on the

progressive ideas of the West, which were further developed in the teachings of major thinkers. The philosophers of Byzantium also made a significant contribution to the development of logic and the categorical apparatus of philosophy.

Keywords: philosophy of Byzantium, Neoplatonism of Byzantium, Proclus, Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, John of Damascus, Pliphon.

References

1. Arzymatov Zh. S. *Dialektika otricaniya i preemstvennosti v razvitii nauchnogo poznaniya* [Dialectics of negation and continuity in the development of scientific knowledge] // *Problemy nauki – Problems of science*. 2017. No. 4 (17). Pp. 75–78.
2. Benevich G. I. *Ioann Filopon i Maksim Ispovednik: ot hristianizacii filosofii k hristianskoj filosofii* [John Philopon and Maxim the Confessor: from the Christianization of philosophy to Christian philosophy] // *Religiovedenie – Religious Studies*. 2011. No. 1. Pp. 107–113.
3. Bugaj D. V. *Ob izdanii kommentariya Prokla k "Timeyu"* [On the publication of Proclus' commentary to the Timaeus] // *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*. 2014. No. 7. Pp. 135–143.
4. Ginatulina O. A. *Cennostnaya model' zhizni cheloveka v epohu srednevekov'ya* [Value model of human life in the Middle Ages] // *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sociologiya – Herald of Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology*. 2010. No. 3 (3). Pp. 26–33.
5. *Gregory of Nyssa. Ob ustroenii cheloveka* [About the dispensation of man]. SPb. AXIOMA. 173 p.
6. *John of Damascus. Tochnoe izlozhenie Pravoslavnoj very* [The exact presentation of the Orthodox Faith]. M. Siberian Blagozvonitsa. 2015. 476 p.
7. *Dionysius the Areopagite. Misticheskoe bogoslovie. Poslanie k Timofeyu svyatogo Dionisiya Areopagita* [Mystical theology. Epistle to Timothy by Saint Dionysius the Areopagite] // *Misticheskoe bogoslovie – Mystical theology*. Kiev. Put' k istine (Path to Truth). 1991. 392 p.
8. Eldin M. A. *Vizantijskie filozofsko-teologicheskie istoki predvozrozhdeniya i gumanizma* [Byzantine philosophical and theological origins of pre-birth and humanism] // *Teologicheskij vestnik Smolenskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii – Theological Herald of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*. 2019. Is. 1 (5). Pp. 128–136.
9. *John of Damascus. Dialektika, ili Filosofskie glavy* [Dialectics, or Philosophical chapters] / foreword by G. V. Florovsky. M. Ecclesia Press. 1999. Pp. 36–110.
10. Ionajtis O. B. *Tradicii vizantijskogo neoplatonizma v perevodnyh tekstah srednevekovoj Rusi* [Traditions of Byzantine Neoplatonism in translated texts of medieval Russia] // *Veche – Veche*. 2015. No. 27–2. Pp. 5–15.
11. Kondrashov P. N. K. *Marks o rodovoj sushchnosti cheloveka* [K. Marx on the generic essence of man] // *Antinomii – Antinomies*. 2020. Vol. 20. Is. 3. Pp. 22–48.
12. Kulikov S. B. *Aktual'nost' idej Prokla Diadoha v sovremennoj kul'ture Schole* [Relevance of the ideas of Proclus Diadochus in modern culture School] // *Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya tradiciya – Philosophical antiquity and classical tradition*. 2014. Vol. 8. No. 1. Pp. 126–135.
13. Lupsyakov A. I. *Cvyatitel' Grigorij Nisskij i ego vzglyad na hristianskuyu eskhatologiyu* [St. Gregory of Nyssa and his view on Christian eschatology] // *Vestnik Omskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii – Herald of the Omsk Orthodox Theological Seminary*. 2019. No. 1 (6). Pp. 57–61.
14. *Maxim the Confessor. Mistagogiya* [Mystagogia]. M. Ripoll-Classic. 2019. 240 p.
15. *Pervoosnovy teologii. Antologiya mirovoj filosofii : v 4 t. T. 1. Ch. 1– The fundamentals of theology. Anthology of World Philosophy : in 4 vols. Vol. 1. Part 1. M. Mysl (Thought)*. 1969. Pp. 555–576.
16. *Revko-Linardato P. S. Vizantijskij racionalizm i antichnaya filosofiya* [Byzantine rationalism and ancient philosophy] // *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie – Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism* // *Voprosy teorii i praktiki – Questions of theory and practice*. 2015. No. 1–2 (51). Pp. 155–158.
17. *Samojlova M. P. Problema transformacii i adaptacii antichnogo naslediya v sociokul'turnoj srede Rusi* [The problem of transformation and adaptation of the ancient heritage in the socio-cultural environment of Russia] // *Istoriya i nauki o kul'ture – History and Sciences of culture*. 2011. No. 4. Pp. 38–44.
18. *Skotnikova G. V. Vizantijskaya tema v sovremennyh koordinatah poznaniya Rossii* [The Byzantine theme in the modern coordinates of cognition of Russia] // *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv – Proceedings of the St. Petersburg State University of Culture and Arts*. 2008. Vol. 180. Pp. 284–293.
19. *Syuzumov M. Ya. Istoricheskaya rol' Vizantii i ee mesto vo vseмирnoj istorii* [The historical role of Byzantium and its place in world history] // *Vizantijskij vremennik – Byzantine vremennik*. 1969. Vol. XXIX. Pp. 32–44.
20. *Hvoshchev V. E. Idei aktivnosti i samodvizheniya v uchenii ob emanacii Prokla Diadoha* [Ideas of activity and self-movement in the doctrine of the emanation of Proclus Diadochus] // *Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Social'no-gumanitarnye nauki – Herald of the South Ural State University. Series: Social and Humanitarian Sciences*. 2007. No. 24 (96). Pp. 92–94.