

Олена Петриківська

(Одеса)

«ВІЗАНТІЯ ПІСЛЯ ВІЗАНТІЇ». ЯК ЗБЕРЕГТИ СПАДОК?

Впродовж останнього сторіччя візантиністика багато зробила для подолання сформованого у західноєвропейській культурі негативного образу Візантії. Проте «гіббонівська» несприйнятливість до духовної культури Візантії зберігається. Це не дивно, враховуючи сучасний культурний стандарт. Щоправда, у ситуації «пост» (post-modern, post-secular) всі смисли дещо змістилися, а ніби самі собою зрозумілі ідеї і практики перестали бути такими. Актуальним стає вільне від ідеологічних оцінок розуміння середньовічних витоків сучасних культур, богословських систем, релігійної антропології. Сьогодні вкрай затребуваним є грамотний аналіз візантійської цивілізаційної спадщини і вирішення цієї проблеми для нашої країни значною мірою залежить від розробки системи візантійської освіти. Приблизно про це турбувався на початку минулого століття відомий дослідник Федір Успенський: «Щодо практичної постановки вивчення Візантії і популяризації візантійської історії серед широкої публіки, у цьому відношенні зроблено дуже мало. І важко очікувати, щоб у найближчому майбутньому змінилися на краще несприятливі обставини. У нас немає наукової візантійської школи і, вочевидь, зникають і візантійські традиції»¹.

Сучасне сприйняття культури і сучасні дослідження різноманітності культур підводять до думки про труднощі взаєморозуміння між мовами культур. Історики-медієвісти М. Блок, Ж. Дюбі, Ж. Ле Гофф, Ф. Ар'єс, А. Гуревич засвоїли антропологічний підхід до вивчення минулого. Мабуть, найнесподіванішим відкриттям

такого підходу став образ Іншого – «людини, що володіла такою системою цінностей, яка різко відрізняється від світогляду людей Нового часу. У цієї людини доводиться припустити наявність іншої самосвідомості, інших вірувань та іншого типу поведінки»².

Ми виявляємо невідповідність наших понять, системи цінностей, світогляду для розуміння Іншого. Велике значення і основну складність для антропологічно орієнтованої історії становить розуміння духовного життя людей. Проте саме усвідомлення цієї проблеми сприяє пошуку можливості пов'язати минуле і сучасність, Іншого уявити Другом. Втім, візантієць так і не став другом для радянського і російського історика та культуролога А. Гуревича, якщо згадати його нарис «Чому я не візантиніст?».

Історик школи «Анналів» А. Гійу у книзі «Візантійська цивілізація» (1974 р.) висловлює думку про несумісність православ'я і спекулятивної філософії³. «Віра – це життя у православній єдності, яке приводило мирян і священників через аскезу до вищого світу, якому вони служили, і для розуміння того *не була потрібна жодна філософська система*»⁴.

Висновок, вочевидь, спірний, і ґрунтується він на «некритичному відтворенні відмінності між розумом і вірою, й інституційний розподіл цієї відмінності у відверненні від різноманітних форм раціонального і взаємопроникнення цих форм»⁵.

На властивій візантійцям розсудливості, їхній схильності до розмірковування про загальні предмети, про сутність божеств і всесвіту, любові класифікувати факти, складати коментарі і розгорнуто-повільні описи наполягав сучасник А. Гійу А. Каждан⁶. За його словами, акцентування уваги на підсвідомій вірі візантійців сприяє закріпленню стереотипу про інертність і безперспективність візантійської культури.

Як справедливо зауважує Г. Капрієв, «приписування схоластичного зразка візантійській культурі як іманентно їй властивого є основним джерелом невірних тлумачень»⁷. Культуру ромеїв прочитують також за античним, новоєвропейським і навіть сучасним зразком, що не сприяє її адекватному розумінню.

Філософія у Візантії була в усі віки її існування. У статтях «Філософія» і «Філософ» в Oxford Dictionary of Byzantium підкреслюється, що поряд зі «шкільними» визначеннями, термін «філософія»

міг мати у Візантії *визначення, розроблені вже у патристичний період*. Відкидаючи претензії язичницьких філософів на право називатися джерелом освіти, етичної досконалості і знання божественних начал, християни вважали свою релігію істинною філософією у порівнянні із «зовнішньою» (язичницькою) філософією, яка надихала на срьє. *Визначення християнського способу життя як істинної філософії* було ще більш деталізованим, і термін «філософія» міг застосовуватися до окремих парадигм такого життя – мучеництва або чернечого ідеалу. Можна зустріти у Візантії і більш широке розуміння філософії як красномовства, освіченості та ерудиції⁸.

Існування власне візантійської філософії довгий час було предметом суперечок: «Питання існування специфічно візантійської філософії ризикує виявитися анахронізмом, якщо воно передбачає сучасний критерій того, що може вважатися філософією. Якщо філософія розглядається в історичному розвитку, її можна побачити у Візантії в інтересі до античної філософії і спробах розвинути і критично осмислити цю спадщину»⁹; «У Візантії було дві філософії – антична і власне візантійська»¹⁰. Сьогодні дослідники допускають оригінальну «візантійську філософію». Щоб це визнати, необхідно враховувати, що «візантійська культура проводить відмінність між теологією і філософією в інший спосіб, нехарактерний для латинської схоластики і Нового часу»¹¹.

Як зазначає Г. Капрієв, у грецькому християнстві поняття «теологія» набуває свого первісного значення шляхом виділення поняття «ікономія». Теологія тут – не раціональна дедукція за представленими в одкровенні передумовами, а «самовираження Бога, що дарує людині набути досвіду спілкування з Ним Навпаки, «ікономія» означає ті прояви Бога у тварному бутті, які можуть бути зрозумілі людським розумом через опосередковане пізнання. Ікономія в її повному спектрі як складова досвіду людства, дійсно є колом дії філософії, як вона розумілася у візантійській культурі»¹². Під «візантійською філософією» дослідник пропонує розуміти «тенденції, що відрізняються від західної традиції тим, що вони роблять більший акцент на динаміці буття. Вони вважають найпершим предметом філософського мислення не сутність, субстанцію або буття саме по собі, а їхню дійсність, їхні дії і рух,

ї у цьому сенсі – їхнє існування, саме за допомогою якого і може пізнаватися його сутність. Цей особливий нюанс центральної метафізичної проблематики я вважаю специфічним внеском філософської культури Візантії»¹³.

Дискусії щодо місця філософії у цивілізації ромеїв наново актуалізують дослідження візантійського способу світосприйняття. За допомогою слід звернутися до тих авторів, які оперували терміном «візантинізм». Як правило, його використовують для опису характерних особливостей візантійської цивілізації, сукупності тих цінностей, на яких вона ґрунтувалася. Одночасно це і упаковка для того, щоб досягнути неосяжне: сукупність вірувань, сподівань, страхів та ідеалів, що панували у візантійському суспільстві й об'єднували це суспільство впродовж тисячі років. Використання цього терміна можливе й у дослідженнях потенцій візантійської цивілізації. Зупинимось на історії вжитку терміну «візантинізм» у візантиністиці.

Видатний дослідник візантійської соціальної історії, академік Ф. Успенський, попри прихильність до передової за його часів позитивістської методології, виступав захисником візантинізму. У першому томі своєї фундаментальної «Історії Візантійської імперії» (1912 р.) він характеризує його як «історичний принцип, дії якого виявляються в історії народів півдня і сходу Європи; цей принцип визначає розвиток багатьох народів до теперішнього часу і виражає особливий склад вірувань і політичних установ і, можна думати, особливий вид організації станових і земельних відносин»¹⁴. Під візантинізмом, який є результатом злиття романизму зі старими культурами – юдейською, перською та еллінською, «передусім розуміється сукупність всіх основ, під впливом яких поступово реформувалася Римська імперія у V–VIII ст., перш ніж перетворитися на Візантійську імперію»¹⁵. «Різноманітні зміни викликали німецька і слов'янська іміграції, які зумовили реформи у соціальному та економічному ладі і військовій системі імперії. Під дією нових тенденцій реформується Римська імперія на сході, набуваючи характерних рис візантинізму». «Виявляється ж візантинізм у таких ознаках: 1) у постійному скасуванні панування латинської мови і заміні її грецькою або, власне кажучи, візантійською; 2) у боротьбі національностей за політичну перевагу;

3) в оригінальному характері розвитку мистецтва й у появі нових мотивів, що впливали на створення нових пам'яток, так само як у своєрідних рисах літературних творів, де поступово формувався новий і оригінальний метод під впливом східних культурних переказів і зразків»¹⁶.

Для вивчення історичної долі Візантії, з якою так тісно пов'язане духовне буття слов'ян, у Петербурзі було створено Всеросійське візантійське товариство, став видаватися спеціалізований науковий журнал «Византийский временник». Але ідея створення цього товариства і видання журналу народилася в Одесі! «Її пристрасним апологетом й ініціатором був Ф. І. Успенський»¹⁷, професор Імператорського Новоросійського університету. Найціннішим здобутком дореволюційної російської візантиністики І. Медведєв вважає створення «технології» історичного дослідження, що виражалася у конкретному, безпосередньому відношенні до джерела і факту¹⁸. Під час цієї роботи було виявлено, перевірено, видано, класифіковано та введено до наукового обігу багато нових джерел («першоджерел»). Сучасні візантиністи впритул підійшли до побудови загальної історії Візантії. Але вони прийшли на ретельно підготовлений дореволюційними дослідниками ґрунт. Сьогодні чітко усвідомлюєш справедливість слів Г. Литавріна у присвяченій В. Васильєвському роботі про актуальність візантинознавства ХІХ століття. Так, В. Васильєвський зумів «показати вченій публіці, особливо західній, що з'ясування найбільших подій європейської історії неможливе за умови західноєвропоцентристської позиції, що виключає з поля зору народи, насправді втягнуті в досліджувані події, прямо або побічно, зокрема населення Давньої Русі та кочівників Причорномор'я»¹⁹.

Ф. Успенський був переконаний, що греко-слов'янський світ гідний такого ж старанного вивчення, як і романо-германський, а Візантія у його розумінні – добра матір нашої цивілізації. Детальний аналіз джерел і проблем внутрішньої історії – у центрі уваги дослідника. Можна помітити, що у концепції візантинізму Ф. Успенського мало уваги приділено візантійській духовній культурі.

Сучасник Ф. Успенського історик церкви і церковного права, візантиніст І. Соколов визначав візантинізм як «синтез характер-

них властивостей Візантії як особливої, самостійної держави, духу і характеру її церковно-релігійного ладу, принципів політичного побуту, основного напрямку і завдань місцевої культури, ідеалів панівного населення тощо»²⁰. При цьому він акцентував зв'язок різномірних елементів у системі візантинізму, органічний характер цієї системи. Це ті принципи та ідеали, які скріплювали життя візантійців. У роботі «О византинизме в церковно-историческом отношении» (1903 р.) І. Соколов зосередив свою увагу на розкритті змісту церковного візантинізму. Серед його складників – відданість візантійців православ'ю, акривія – точне дотримання православних догматів і канонів як їхній життєвий принцип, релігійність візантійського суспільства, союз церкви і держави, церковно-релігійний характер візантійської науки і освіти, значне поширення у Візантії чернецтва, яке виробило особливу систему подвижництва і керувалося у своїй різнобічній діяльності своєрідними ідеалами. І. Соколов акцентував увагу на тому, що саме Візантія вперше створила систему оцерковленої держави і встановила певні принципи особистого і громадського життя, створила такі культурно-історичні ідеали, які у кінцевому практичному своєму здійсненні могли б дати людству завжди жадане сумнозвісне щастя. У цій ідеальній роботі, у суворо організованій системі візантинізму І. Соколов вбачав культурно-історичну заслугу Візантії, незалежно навіть від повноти її практичного втілення. На думку дослідника, важливими є головним чином принципи та ідеали, що виникають у тому чи іншому громадському середовищі, оскільки вони вказують на те, чим урухомлюється і живе це суспільство, що саме є у ньому духом життя і побуту.

Для прихильників і захисників візантинізму вивчення Візантії безперспективне без розуміння ролі Церкви, релігійної традиції, своєрідного мислення візантійців. Це здається банальним, але можна нагадати, що німецький візантиніст Г. Г. Бек (1910–1999), який прийшов у цю науку після 1944 року (після зняття сану і відходу з католицької Церкви), вперше звернув увагу істориків на те, що феномен Візантії неможливо досягнути, досліджуючи лише її державно-політичні інститути, і закликав до вивчення візантійського богослов'я та історії православної церкви у Римейській імперії.

Наступний важливий крок у розробці поняття «візантинізм» і створенні концепції візантійської культури робить О. Кождан у своїй книзі «Візантійська культура» (1968 р.), написаній під впливом М. Блока. У ній він поставив питання про необхідність подолання сформованої тенденції, коли візантійська культура викладалася (і в Росії, і на Заході) як механічне поєднання незалежних елементів (живопис, чернецтво, література, наука). О. Кождан прагнув представити її як єдність, знайти ідею, що пронизує всі аспекти візантійської дійсності.

Він знаходить у Візантії гранично атомізоване суспільство, де все, у тому числі сповідування віри у Бога і стосунки між людьми, набуло індивідуалістичного забарвлення. «Візантійський індивідуалізм є запереченням корпоративності, але аж ніяк не синонімом людської незалежності; ми могли б сказати, що це індивідуалізм без свободи особистості»²¹. На думку О. Кождана, вплив християнства – «релігії знятого дуалізму»²² – позначився головним чином у тому, що «суспільний розкол був подоланий тут лише «у душі», лише ілюзорно»²³. З християнством О. Кождан також пов'язує створення у Візантії обстановки «дивовижної людської «відчуженості». Відчуженість ця мала дві тісно пов'язані між собою сторони: індивідуалізм і підпорядкованість людини надособистісній силі, яка відчувається нею як абсолютно зовнішня по відношенню до неї категорія»²⁴.

Для правильної оцінки цієї роботи важливо враховувати не лише вплив школи Анналів на творчість О. Кождана. Треба знати контекст, в якому вчений створював свою концепцію візантійської культури. 1992 р. він написав статтю «Важкий шлях до Візантії», де зізнався: «Для мене Візантія не стільки колыска Православ'я або хранительська скарбів античної Еллади, скільки тисячолітня лабораторія тоталітарного досвіду, без осмислення якого ми, мабуть, не в змозі уявити собі наше власне місце в історичному процесі»²⁵. О. Кождан знайшов у середньовічному греку не друга, а товариша по нещастю, тобто тоталітаризму. Особливо показова для людини, яка пережила сталінську добу, вказівка на особливий психічний склад візантійця, що виражається у відчутті нестійкості, непевності. Вчений намагається зробити візантійський досвід корисним для осмислення сучасності. Він ніби говорить: дивіться, як не тре-

ба жити. Саме таке враження залишає його висновок: «Отже, основні елементи людського буття – власність, праця, знання, людські зв'язки і саме життя – або зовсім не були цінностями з точки зору візантійця, або були вельми відносними цінностями. Істинний ідеал лежав у зовсім іншій сфері – у смиренні і благочесті, у відчутті власної гріховності, у фізичному подвигу (пост, утримання, нічні бдіння), у роздумах про божество»²⁶.

Концепція О. Кождана цікава своїм новаторством, зближенням візантійського і радянського соціального досвіду. Однак її слабкою стороною є занадто велика залежність від пережитого тоталітаризму, від атмосфери свого часу. Корекції такого погляду на візантійську культуру, що неминуче її спрощує, сприяв С. Аверінцев своєю книгою «Поетика ранньовізантійської літератури» (1977 р.). Примітно, що автор активно використовує термін «візантинізм» («умонастрій візантинізму»), який у нього фігурує поруч з іншими термінами: «тип культури», «світоглядний стиль», «самосвідомість досліджуваної культури».

Головною метою автора «Поетики» є реконструкція внутрішнього складу минулого духовного життя, взятого як ціле. Він береться пояснити, що забезпечувало цілісність «світоглядного стилю», єдність того світу уявлень, у межах якого жила тоді людина. У цьому присутнє притаманне С. Аверінцеву прагнення до творчого відтворення традиції, її обернення до сучасності.

Дослідження духовного простору культури змушує науковця брати матеріал у всій повноті зв'язків. Формоутворювальний принцип «візантинізму» – імператорська влада і християнська віра – розкривається у розділах книги: «Буття як досконалість – Краса як буття», «Прийняття і гідність Людини», «Порядок космосу і порядок історії», «Знак, знамено, знамення», «Світ як загадка і розгадка», «Світ як школа», «Слово і книга», «Згода у незгоді», «Народження рими з духу грецької «діалектики»». У них представлений детальний аналіз візантійської символічної мови і вгадується основний християнський символ віри.

С. Аверінцев у кожному з дев'яти розділів своєї книги «Поетика ранньовізантійської літератури» обстоює думку про парадоксальність християнства, про те, що можливості здорового глузду тут не працюють. «Персонажу, якого мовою новоєвропейської

культури будуть називати «природною людиною», в описуванні нами школі доводиться доволі складно. Перед його розумом і уявою поставлено завдання, після вирішення якого він припинить бути «природним»²⁷. Парадоксальний характер візантійської культури безпосередньо пов'язаний із парадоксальністю християнства. Зрозуміло, що подібну матерію складно пояснити у термінах новоєвропейської філософії та науки. Ця термінологія з'явилася за умов секуляризації і допомагає освоїти безрелігійний, обезбожений світ, в якому «сама віра стала неможливою»²⁸.

Зупинюся на тих сучасних роботах, в яких вдається при побудові наукової концепції максимально враховувати точку зору віруючої свідомості.

Український візантиніст С. Сорочан в своїй книзі «Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры» (2011 р.) послідовно обґрунтовує тезу про сакральний характер ромейської цивілізації. «Це виявлялося, зокрема, у здійсненні принципу перенесення сакрального простору, коли у різних центрах з'являлися святині, храми, мартирії, крипти, що наслідували одне одному. Ці своєрідні «ретранслятори святості» створювали одне величезне поле небесних сил, яке, за уявленнями ромеїв, мало захистити їхню Богоспасенну Імперію. Усвідомлення захищеності небесними силами було культурним кодом, таким потрібним візантійському суспільству, просякнутому сакралізацією. Важливо зрозуміти, що якщо на середньовічному Заході суєтний земний світ протиставлявся світу божественному, то у Візантії він об'єднувався з ним, народжуючи надзвичайно важливу візантійську ідею загальної єдності»²⁹.

Особистий живий досвід спілкування з Богом – характерна особливість ромейського православ'я і відправна точка для інтерпретації поведінки його головних героїв – святих, подвижників, юродивих. При цьому православне богослов'я містить парадоксальне (знову парадокс!) положення: «особистий досвід набуває власної реальності та власної автентичності у таїнстві, але таїнство дається громаді для того, щоб особистий досвід став можливим»³⁰.

Філософське вивчення юродства здійснюється сьогодні з позицій філософської антропології, у сфері уваги якої перебуває, зокрема, дослідження практик. Для опису юродивого Н. Ростова застосовує термінологію, використану П. Флоренським у роботі «Обратная

перспектива». «Юродство – це результат особливого досвіду свідомості»³¹. «Рихла свідомість» (П. Флоренський) «відкрита, пасивна, тобто вона дозволяє чомусь позначитися через себе, а не сказати щось сама. Вона вільна від даності, що не чіпляється за неї. Вона емоційно, миттєво живе переживаннями, в яких дана вся повнота»³². Важливо, що така свідомість є наслідком певного буття – аскетичного, гранично самообмеженого, а також з відпущеною на свободу уявою. В результаті з'являється «людина зворотної перспективи», якій притаманне невпинне зміщення «я» на периферію (жертвування собою), відсутність зовнішнього заподіяння, актуалізація неможливого у просторі символу, містерії, безпосередність.

Слідуючи традиції російської філософії, Н. Ростова вважає, що юродивий визначений лише внутрішнім, собою, а не зовнішнім, соціальним. І зустріч із собою принципово можлива, принаймні, у сповідальному просторі. Власне юродство і є сповідь, самовивертання, шлях до самого себе³³. «Внутрішні стани» юродивого – це не суб'єктивний стан окремої людини, а загальні для тих, хто перебуває у просторі містерії»³⁴. Юродивий немислимий поза церковною громадою. Фігура юродивого виникає лише у ній, йому потрібна містерія, що здійснюється у межах церкви.

Прихильники концепції «сміхової культури» (М. Бахтін, Д. Лихачов, А. Панченко, Н. Понирко) бачать в юродстві видовище, яке може викликати сміх. Сміх тут розглядають як спосіб пристосування до світу, як те, що дозволяє існувати у світі, закони якого не збігаються з очікуваннями людини. За такого підходу втрачається специфіка християнської свідомості. Набагато переконливішою є інтерпретація Н. Ростової, яка виходить із внутрішньої логіки феномена юродства, розглядаючи його як історію духу за умов, коли народ здатний каятися, сповідатися, коли покладається на містерію.

Критика розуміння юродства у концепції «сміхової культури» з боку альтернативного підходу полягає у відмові ставити юродивого у контекст цього світу. Внаслідок божевілля він не вбудований у порядок подання, що означається і що означає. «У його божевілля немає референта. Юродивий не потребує іншого, глядача, бо глядач вбиває справжнє, емоцію, сокровенне»³⁵. Юродивий не працює на публіку. Він спрямований на себе. Обов'язковою умовою

інтерпретації сенсу дій юродивого є довіра до релігійного досвіду, досвіду покаяння та сповіді.

В останні десятиліття ХХ століття візантологи приділяють велику увагу вивченню ісихазму. Для порівняння згадаємо, що до революційні дослідники ставилися до ісихазму вельми стримано, наприклад, Ф. Успенський назвав його «практикою факірскою, занесеною з Індії». Сьогодні склалася тенденція представляти все православне богослов'я у світлі богослов'я енергій: «Православний богословський дискурс набуває вигляду *енергійного богослов'я*; втім сьогодні цей образ ще не сформувався до кінця»³⁶.

У своїй монографії «Особенности византийской цивилизации» (2005 р.) К. Хвостова зазначає величезний вплив, який справило це богослов'я на правове, політичне та соціально-економічне життя візантійського суспільства. «У Візантії завдяки тій ролі, яку відігравали богословські поняття енергії та синергії, ... на відміну від Заходу, відбувалося не роз'єднання двох рівнів світогляду, що характеризують середньовічну дихотомію «світ небесний» і «світ земний», а навпаки, їх зближення. Згадані цивілізаційні особливості менталітету у Візантії вплинули на формування та розвиток самих структур повсякдення»³⁷. Відповідно, до поняття «візантинізм» активно включаються специфічні ідеї синтезу божественності і тварности, а сам він отримує назву «виправдання життя». Під «візантинізмом» К. Хвостова розуміє ті прояви візантійської цивілізації, які вплинули на культуру інших православних народів. Вона вважає, що «проблеми візантинізму на сьогоднішній день є досить актуальними»³⁸.

Розглянуті концепції видатних візантиністів є обов'язковими для вивчення у межах спецкурсу «Візантиністика: філософсько-культурологічний аспект», який викладається на філософському факультеті Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. Цей спецкурс має в цілому проблемний характер і може розглядатися як пропедевтика до сучасного вивчення історії візантійської культури і філософії. Його головне завдання – озброїти студента уявленням про основи візантійської культури. Засвоєння цього завдання допоможе розглядати візантійські тексти (багато з яких вже добротньо описані філологами, істориками, мистецтвознавцями) у межах широкого цілісного культурологічного та сві-

тоглядного контекстів. Розуміння цілісного образу візантійської культури передбачає з'ясування специфіки православ'я – першочисельно основи візантійської культури. Причому православ'я слід розглядати як культурний тип, у його повноті, не редукуючи до обрядового або організаційного боку. Це передбачає, у першу чергу, визначення світоглядного стилю православ'я, що за необхідності залучає компаративістський підхід.

Нарешті, актуальність спеціального вступного курсу з візантиністики пов'язана з відносною ізоляцією інформації з Візантії. Історики і фахівці у галузі візантиністики зазвичай неохоче узагальнюють результати своїх робіт і не схильні робити узагальнюючі висновки на основі порівнянь. Одним із наслідків цього факту стало те, що нефахівцеві все ще досить складно отримати доступ до інформації з цієї дисципліни. Відчувається брак синтезуючих спеціальних робіт, які представили б Візантію у довготерміновій порівняльній перспективі.

В якості конкретного застосування порівняльного підходу у пропонуваному спецкурсі спеціальна увага приділяється порівнянню християнських антропологій. Проблема людини – центральна для християнства. Для візантійської культури вона є стрижневою. Нашим вихідним припущенням є теза про відмінність у підході до проблеми людини у західній і східній християнській свідомості.

Поза широким охопленням, без порівняльної перспективи візантійська культура буде розглядатися маргінально та поверхнево, а сама Візантія буде поза увагою – як пережиток минулого. І знову залишиться малозрозумілою і малозначною порівняно з «великою Античністю».

¹ Успенский Ф. И. История Византийской империи / Сост. Т. В. Мальчикова. М., 1996. С. 38.

² Гуревич А. Я. История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html>

³ Гийу А. Византийская цивилизация / Пер. с франц. Д. Лоевского; предисл. Р. Блока. – Екатеринбург, 2005. С. 343.

⁴ Гийу А. Византийская цивилизация. С. 394.

- ⁵ Де Либера А. Средневековое мышление / Пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича. - М., 2004. С. 98–99.
- ⁶ Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). Издание второе, исправленное и дополненное. СПб., 2006. С. 174.
- ⁷ Каприев Г. Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецензия / Пер. с болгарского Илья Бей [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://byzantina.wordpress.com/2012/09/13/kapriev/>
- ⁸ Oxford Dictionary of Byzantium in three vols / ed. A. Kazhdan; перевод Е. Афонасина, Вл. Баранова, М. Бабака, В. Прозорова и др. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.nyu.ru/classics/byzantium/index.htm
- ⁹ Там само.
- ¹⁰ Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова) История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 8.
- ¹¹ Каприев Г. Указ. соч.
- ¹² Там само.
- ¹³ Там само.
- ¹⁴ Успенский Ф. И. История Византийской империи. С. 33.
- ¹⁵ Там само. – С. 35.
- ¹⁶ Там само. – С. 36.
- ¹⁷ Медведев И. П. Петербургское византиноведение. Страницы истории. СПб., 2006. С. 131.
- ¹⁸ Там само. – С. 112.
- ¹⁹ Цит. за: Медведев И. П. Петербургское византиноведение. Страницы истории. С. 119.
- ²⁰ Соколов И. И. О византинизме в церковно-историческом отношении [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://krotov.info/history/08/sokolov/page02.htm>
- ²¹ Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). С. 149.
- ²² Там само. С. 262.
- ²³ Там само.
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ Каждан А. П. Трудный путь в Византию // Мир Александра Каждана: К 80-летию со дня рождения / Отв. ред. А. А. Чекалова. СПб., 2003. С. 486.
- ²⁶ Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). С. 170.
- ²⁷ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 186.
- ²⁸ Тейлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. Философско-литературный журнал. 2011. № 3 (82). С. 33.
- ²⁹ Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. Харьков, 2011. С. 84.

- ³⁰ Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / Сост. И. В. Мамаладзе; предисл. Прот. В. Воробьева, Й. ванн Россума. М., 2013. С. 724.
- ³¹ Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. проф. Ф. И. Ги-ренка. М., 2010. С. 126.
- ³² Там само. С. 127.
- ³³ Там само. С. 116.
- ³⁴ Там само. С. 125.
- ³⁵ Там само. С. 113.
- ³⁶ Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М., 2004. С. 44.
- ³⁷ Хвостова К. В. Особенности византийской цивилизации. М., 2005. С. 84.
- ³⁸ Там само. – С. 97.