
Ю.П. Чорноморець,
кандидат філософських наук,
доцент Національного університету ДПС України

ВИНИКНЕННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЧНОГО ЕСЕНЦІАЛІЗМУ

Візантійський есенціалізм є третім типом візантійського неоплатонізму, актуальність дослідження якого зумовлена як важливістю самих філософських і теологічних систем Анастасія Синаїта, Іоанна Дамаскіна, Фотія, Григорія Палами, так і їх впливом на українську філософську традицію. Особливо актуальним для дослідження еволюції візантійського неоплатонізму є аналіз виникнення візантійського есенціалізму, що став панівною філософією у Візантії від кінця VII аж до XIV століття.

Зазначимо, що дослідники візантійської філософії часто відзначають, що у вченні Максима Сповідника і поглядах наступних мислителів існує суттєва відмінність у філософському стилі. Ця відмінність особливо значна у філософській теології, визначальним для якої є схоластичний спосіб тлумачення проблем пізнання Бога, людини, світу. Спроби пояснити цей поворот до схоластики як прийняття аристотелізму не можна вважати вдалим, оскільки у межах мислення цієї епохи лишається вплив неоплатонічних вчень про причетність, причинність, обоження, а вплив поглядів Аристотеля відбувається завжди опосередковано – через визначальний вплив олександрійського неоплатонізму.

Особливого аналізу потребує таємниця виникнення візантійської неоплатонічної схоластики. Ця проблема, зазвичай, не є предметом розгляду дослідників, оскільки візантійські схоластики повертаються у філософській теології до тез каппадокійців, що здається природним із сучасної точки зору. Але за часів появи візантійської неоплатонічної схоластики найбільш природними були як раз інші шляхи мислення: апофатичний ареопагітський та онтологічний Максимів. Тому виникнення візантійської неоплатонічної схоластики було не природним процесом, а наслідком зусиль низки мислителів. І виявлення їх ролі в історії різкого повороту в еволюції візантійського неоплатонізму є важливим завданням для історико-філософської науки. У наявній вітчизняній і зарубіжній дослідницькій літературі таке завдання не ставилося ніколи, а тому нашу гіпотезу про засадничу роль Анастасія Синаїта вважаємо новаторською.

Велику роль у виникненні візантійської схоластики відіграли історичні події, що унеможливили розвиток перших двох типів візантійського неоплатонізму – Ареопагітового і Максимового. Після смерті Максима Сповідника в 662 р. християнський світ був розколотий через сповідування різних христологій, що, своєю чергою, обґрунтувалося за допомогою різних версій візантійського неоплатонізму. Римська Церква суворо дотримувалася віровчення Халкідонського собору про дві сутності у Христі. Підвалинами рішень того собору були послання папи Римського Льва, згідно з яким дві сутності Христа тлумачили як такі, що не лише в Ньому продовжують існувати, а й виявляються у властивій для них діяльності. З точки зору Риму, вчення Халкідонського собору і папи Льва було природно продовженим у рішеннях Латеранського собору 649 р., відповідно до якого діяльності і волі у Христі є характеристиками Його сутностей, а не Його Іпостасі. Вчення Латеранського собору було обґрунтовано Максимом Сповідником у його численних христологічних працях, та й самі документи собору вийшли з-під його пера. Вчення Латеранського собору про Христа було спрощеним і конспективним вираженням того типу візантійського неоплатонізму, який Максим розвинув у межах власної філософії буття. Візантійська Церква з 653 р. офіційно заборонила диспути у сфері христології, але фактично ці постанови були спрямовані проти прихильників Латеранського собору. Позиція Візантійської Церкви, яка сповідувала монофелітство,

ґрунтувалася на ареопагітському типі візантійського неоплатонізму, на характерних для нього уявленнях про Христа. Згідно з уявленнями візантійських монофелітів, Христос мав єдину волю (діяльність), а саме – ту, що належала Його Божественній Особистості. Ця діяльність була новою у тому сенсі, що виявлялася через людську природу Христа як через інструмент. Вчення про “новизну” діяльності Сина Божого у її виявленні через людяність сягало антропології неоплатоніків Порфірія, Немесія Емеського, Іоанна Філопона. Згідно з ними, діяльність людської душі є саме її діяльністю, але при виявленні через тіло її можна оцінити як “нову”. Але від історично першого типу візантійського неоплатонізму – ареопагетичного – залежало не лише догматичне вчення монофелітів, а і їхні доктрини про можливість мовчання щодо кількості дій (волінь) у Христі. А саме в третьому і четвертому листах Ареопагітик викладено вчення про непізнаваність Христа, про неосаяжність Його діяльності під час втілення. У тих самих уривках Ареопагітик корінився криптооригенізм монофелітів, згідно з яким воскреслий Христос не виявляє жодної діяльності, природної для людини, але діє лише надприродно і божественно. Римську Церкву не влаштували ні вчення 633 і 638 років про єдину особисту діяльність (волю) Христа, ні христологічна апофатика 653 р. Візантійський імператор Констант потребував єдності з Римом і тому наважився відмовитися від монофелітства, для чого скликав VI Вселенський собор у 681 р. На цьому соборі було ухвалено вчення Максима Сповідника і Латеранського собору про дві волі і дві діяльності у Христі, а постанови цього собору виглядали як природне продовження вчення Халкідону про дві сутності в єдиному Христі. Візантійська Церква цією постановою відмовлялася не лише від вчення про єдину діяльність Сина Божого, а й від христологічної апофатики.

Здавалося б, що відмова від христології Ареопагітик і прийняття христології Максима Сповідника мали спричинити й аналогічне зречення від ареопагетичного типу візантійського неоплатонізму на користь Максимового. На момент прийняття рішень VI Вселенським собором альтернативою до ареопагетичного неоплатонізму був лише Максимів неоплатонізм і природно було чекати саме такого розвитку подій у сфері філософської теології. Але прийняття христології Максима Сповідника не означало прийняття тогочасною філософською і богословською елітою його філософської теології, його типу неоплатонізму. Новий догмат спровокував нове тлумачення Бога, вже не як Буття, а як Сутності, адже в постановах VI Вселенського собору підкреслювалась думка Халкідонського Собору про Божественність і людяність як про дві сутності єдиного Христа. Приписування Божественності Христа суттєвої волі сприяло субстанціалізації поняття спочатку Божої сутності Христа, а згодом – і Бога взагалі. І такий поворот стався у мисленні першого ж серйозного ортодоксального полеміста – опонента монофелітів, яким став Анастасій Синаїт.

Отже, ортодоксальним теологом, який почав побудову нового типу філософської теології візантійського неоплатонізму, був Анастасій Синаїт. Між 686 і 689 роками він написав велику працю “Шлях”, в якому полемізує переважно з єгипетським монофізитством, але робить також випадки і проти монофелітів. Ця праця містить окремий трактат, який Анастасій називає “Різними визначеннями”. Ці визначення, згідно з Анастасієм, потрібно вивчати “перед усіма науками” всім, хто бажає православно мислити про Бога (PG 89, 52B)*. Отже, “Різні визначення” замислені Анастасієм як трактат пропедевтичний. Написання такого різновиду праць із визначеннями є характерним для традицій елліністичної філософії. Взірцем для Анастасія могли слугувати підручники платонівської філософії II ст. н.е. та “Визначення філософії”, яке традиційно приписували олександрійському неоплатонізму VI ст. Конкретне завдання “Різних визначень” Анастасій вбачає у тому, щоб дати визначення перших понять теології – як змістовних (“Бог”, “людина”, “ангел”, “душа”, “розум”), так і формальних (“сутність”, “природа”, “іпостась” тощо). При цьому Анастасій вважав, що визначення змістовних понять буде правильним, якщо буде видовим. Також він вважав за потрібне пояснити етимологію понять і навести крім основних їх визначень ще й додаткові, оскільки кожне поняття

можна використовувати і не у власному сенсі слова (52BC). Таке завдання пропедевтики було найпростішим з усіх можливих, оскільки, фактично, Анастасій наводив лише визначення видові – для змістовних предметів і формально-логічні – для термінів. Згідно з “Визначеннями філософії” Давида, цим навіть не досягається повнота пропедевтичних визначень, що потребує додавання визначень предметів через мету, причину і матерію, тоді як Анастасій обмежується визначенням через видові властивості, тобто визначає загальну форму предмету. Таке визначення є поняттям, що прояснює природу речі (52C). В якості прикладу визначення, в якому нібито схоплено сутність предмету, Анастасій наводить традиційне визначення людини: “розумна смертна істота, здатна до мислення і науки” (53D). І якщо звичайно в пропедевтичних творах це визначення пояснювали через аналіз відмінностей людини від Бога, ангела і тварини, то Анастасій переходить до викладу етимології слова “людина”. Можливо, Анастасій вчинив так, оскільки припускав, що його читачі з кола сучасників мали б проходити філософську пропедевтику, в межах якої його визначення людини систематично аналізувалося. Наприкінці VII ст. той, хто читав христологічний трактат Анастасія, мав би пройти вивчення “Визначень філософії” Давида, “Категорії” Аристотеля, “Ісагогію” Порфірія, “Вступ до Ісагогії” Давида, читати “Про природу людини” Немесія Емеського (гл. 1). Визначення людини аналізувалося в кожному з цих популярних текстів.

Анастасій Синаїт явно поспішає перейти від визначення сутності людини до визначення Бога. Він задає питання: “Що є Бог?” (53B). Визначення Анастасієм Бога як сутності є поворотним моментом у розвитку схоластики візантійського неоплатонізму. Він усвідомлює, що для його сучасників визначення Бога, наведене поряд з іншими визначеннями, – явище незвичайне. Він сам застерігає, що Бог є “невизначальним” (52B). Але тут же дає визначення Богіві. І це визначення не називає Бога “надсуттєвим”, що було б слідуванням ареопагетичній традиції. Не визначає Анастасій Синаїт Бога і як “просте буття”, що було б продовженням думки Максима Сповідника. Він визначає Бога як “сутність”, а саме – “сутність безпричинну”. На нашу думку, таке визначення можливе і в контексті онтології Максима Сповідника. Бог є просто Буття, яке, своєю чергою, є сутність і три Іпостасі. Але Анастасій не визначає Бога як сутність у контексті більш широкого Його розуміння як Буття. Він хоче обґрунтувати власне бачення Бога, яке є саме есенціалізмом.

Безпосереднім джерелом для визначення Бога як сутності могла стати фраза Максима Сповідника з тих його тез “Глав про любов”, що описували Творця. А саме, що тези 1–10 з четвертої центурії “Глав про любов” мали програмний характер для схоластики візантійського неоплатонізму. У 9-й тезі Максим відзначає: “Тільки одна безмежна і всемогутня сутність, що творить все, є простою, єдиновидною, безякісною, мирною і такою, що немає станів. Всяке створене є складним, існуючим із сутності та акциденцій” (PG 91, 1050B). Якщо в інших місцях твору Максим характеризує Бога як просте буття, то тут називає Його “безмежною сутністю, що творить все”. І Діонісій, і Максим, і Анастасій однаково вважають Бога Творчою Причиною всього. Але вже щодо безмежності є певні розбіжності: Бог–Діяч Діонісія є вищим за безмежність і межу; Бог–Діяч Максима Сповідника є безмежним; Бог Анастасія Синаїта є Сутністю, що сама по собі безмежна, але є Межею (Визначеністю) для всього. Усе це означає, що Анастасій Синаїт нехтує застереженнями як Діонісія, так і Максима, і наслідує античну метафізику у визначенні Бога як Сутності–Розуму, що є єдністю межі та безмежності (єдністю “визначення визначень” і “невизначеності”). Якщо Діонісій у межах християнського неоплатонізму поступово повертається до Платона, а Максим – до Парменіда, то Анастасій Синаїт від неоплатонізму повертається до Аристотеля. У цьому повороті він не є оригінальним, але слідує загальній спрямованості олександрійського неоплатонізму.

Позиція Анастасія Синаїта є есенціалізмом, але вона не є тотожною аналогічній позиції західної схоластики. Одна з її особливостей – це твердження Анастасія про непізнаваність Бога. Анастасій визначає Бога як безпричинну сутність, але наголошує, що

Бог не схоплюється розумом у цьому визначенні: Бог як сутність є для нас непізнаваним, але розум може споглядати дії цієї Сутності (PG 89, 52C). Ці дії дають розумові можливість мислити про цю Сутність, але сама вона не стає предметом для інтелектуальної інтуїції. Таким чином, Бог і споглядається, і не споглядається. І є предметом пізнання, і не є предметом пізнання. І визначається, і не визначається. Можна сказати, що Анастасій висуває нову схоластичну гіпотезу про Бога самого по собі, а саме – припускає, що Він є Сутність. Ця сутність є сутністю діяльності, яку інтелектуальна інтуїція спостерігає (53C). Ця діяльність – творення всього, а тому безпричинна Сутність визначається як трансцендентна Причина всього (53B). Для Діонісія положення про Бога–Першопричину було й останнім описом Бога, а наявність сутності у Бога–Причини взагалі заперечувалась. Діонісій вважав, що приписувати Богові сутність – це метафізичний забобон. А для Анастасія первинне визначення Бога – це бути Сутністю, а вже Бог як Сутність є ще й Творцем, творчою Причиною всього. Таким чином, “бути Причиною всього” – це, за Анастасієм, не характеристика Бога взагалі, але лише Бога як сутності. Творча діяльність, творча воля належать Богу–Сутності, являють Божу сутність (53BC).

Бог-Сутність має у собі Отця – безпричинну Іпостась, що породжує Іпостась Сина та Іпостась Духа. Безпричинність, таким чином, характеризує не лише Бога як такого, тобто Сутність, а й Першу Іпостась. Чітке розрізнення двох смислів безпричинності – щодо Сутності та Іпостасі Отця – було здійснене в межах візантійського неоплатонічного есенціалізму тільки наступником Анастасія Синаїта – Іоанном Дамаскіним.

Оскільки Бог визначений як Сутність, то особливо важливим стає розуміння Анастасієм поняття “сутності”. Анастасій визначає сутність як “існуюче та в істині пізнаване” (57A). Синонімом сутності Анастасій вважає поняття “природа”, яке визначає “істинне існування предмету” (56D). Таким чином, Анастасій зводить поняття сутності до поняття “існуючого” і навіть “існування”, маючи на увазі існуюче як існуючий предмет, що може бути також і предметом пізнання.

Оскільки сутність чогось визначається як існування чогось, то, відповідно, Бог як безпричинна Сутність має визначатися як “безпричинне Існування”. Саме це Анастасій робить у другому визначенні Бога. Згідно з його вченням, Бог “є також безіменне і непізнаване для людей Існування, що творить всякі існування” (53B). Таким чином, Анастасій фактично стверджує: Бог є Сутність, а отже – Бог є й Існування. І як Сутність, і як Існування Бог є творча Причина всього (53B).

Особливою є позиція Анастасія Синаїта у пріоритетності визначення Бога як Сутності. Визначення цієї безпричинної Сутності як абсолютного Існування є змістовною характеристикою: “бути Сутністю” означає “Існувати”. Існування не є однією з характеристик Сутності, але є самою Сутністю. Бог не є існуючий предмет, але є Існування як таке. І саме як Існування Бога Бог може бути визначений і як “в істині пізнаване”. Бог не є предметом пізнання серед інших предметів пізнання. Бог є пізнаваним як всезагальне Існування. Те, що Бог є “в істині пізнаваним” як Існування не робить його автоматично пізнаваним. Навпаки, Бог як пізнаване лишається лише пізнаваним у смислі можливості процесу пізнання, але не стає пізнанням у сенсі досягнення результату. Бог лишається непізнаваним.

Ця логіка есенціалізму Анастасія Синаїта безпосередньо пов’язана з філософією існування Максима Сповідника. Родова пуповина есенціалізму ще не розірвана, і в “Різних визначеннях” Анастасія бачимо саме процес народження есенціалізму з філософії буття Максима. Водночас визначення Бога як Сутності є ознакою цілковитого розриву з ареопагітським типом візантійського неоплатонізму. Адже Діонісій визнавав, що Бог є Причиною всього, що в Нього є творча діяльність, але заперечував можливість визначення Бога як сутності, а також наявність у Бога сутності взагалі. У своєму визначенні Бога як Сутності Анастасій Синаїт свідомо суперечить ареопагетизмові, радикалізує той розрив з Ареопагітиками, що його здійснив Максим Сповідник.

Анастасій Синаїт при написанні “Шляху” взагалі та “Різних визначень” зокрема користувався аналогічними творами попередників, які не належали до кола візантійських неоплатоніків. Основним джерелом серед цих творів було “Приготування” Федора Раїфського. При визначенні більшості богословських і філософських термінів Анастасій Синаїт слідує за Феодором або розвиває його думки. Але у “Приготуванні” визначення Бога не знаходимо взагалі, так само, як і визначення Його як Сутності. Навпаки, після розгляду різних сутностей, матеріальних і нематеріальних, Феодор Раїфський підносить Бога над всією ієрархією сутностей. Феодор наголошує: “Бог же надсуттєвий, знаходиться по той бік всякої сутності” [3, 202]. Загалом теорію Феодора можна описати таким чином: Бог–Творець є надсуттєвим; сутність – це весь створений світ у його самостійності; ця сутність як найзагальніший рід має у собі, по-перше, нематеріальні сутності – ангела й розумну душу, по-друге, матеріальні сутності – землю, воду, повітря, вогонь (тобто чотири елементи), камінь, рослину, тіло одушевлене нерозумною душею (тобто три “царства” природи) [2, 122–123]. Анастасій Синаїт погоджується з Феодором Раїфським у тому, що весь створений світ у його самостійності є сутністю. Але крім цієї сутності Анастасій вводить ще й Бога як найвищу Сутність. Таким чином, у Анастасія з’являється схема двох сутностей – нижчої (світ) і вищої (Бог). Ця схема стане основною для схоластики візантійського неоплатонізму і буде парадигмальною для подальшої візантійської культури [4]. Легкість її прийняття візантійцями, на нашу думку, можна пояснити аналогічністю цієї схеми до уявлень про світобудову каппадокійського середнього платонізму. Відзначимо також важливу деталь: людина є малим світом, оскільки містить у своєму тілі всі матеріальні сутності (чотири елементи, неорганічну реальність, рослинність, тваринність), а в душі – нематеріальні (є розумною душею, якій доступне ангельське знання). Людина за своєю сутністю стає тут мірою всіх речей, а всі речі за своїми сутностями стають мірами для людини. Співвимірність Бога і людини Анастасій Синаїт осмислює у спеціальних трьох словах “Про устрій людини за образом і подобою Бога”. Бог є Сутністю, властивості якої віддзеркалені в людській розумній душі. Нова парадигма бачення Бога визначає і нове бачення людини. Схоластичний есенціалізм змінив філософське буття у сфері антропології тільки-но відповідна світоглядна зміна відбулася у філософській теології.

Отже, зусиллями Анастасія Синаїта наприкінці VII ст. вдалося створити новий тип візантійського неоплатонізму. Однією з його переваг була можливість вивчення його навіть в умовах занепаду вищої освіти. Засвоєння логіки, відомостей про ересі, теологічних визначень про Бога, людину, світ, Христа і Церкву – все це становило предмет теологічної пропедевтики, яка не відкривала містичних чи теоретичних глибин, як-то було у випадку з творами Діонісія і Максима. Есенціалізм Анастасія Синаїта створював ілюзію зрозумілості Бога і Христа, світу і людини. Діонісій і Максим показували, що за всіма зрозумілими моментами лишаються глибинні таємниці, недоступні логіці. Анастасій лише згадує про ці таємничі глибини в Богові і Христі, світі та людині, але не показує їх. Есенціалізм не відкриває доступ до містерій Бога і Христа (як-то, наприклад, робить Максим), а, навпаки, закриває. Есенціалізм претендує на вичерпність свого опису Бога і Христа, світу і людини. І цей вичерпний опис закриває доступ до Непізнаного, бо для шляху до Непізнаного не залишено жодного місця.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

* Скорочення: PG – *Patrologiae cursus completus // Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857–1866.* – Т. 1.

1. *Anastasio Sinaitae. Viae Dux.* – Brepolis-Turnhout, 1981.
2. *Nicas A. Theodores tes Raitou.* – Athenai, 1981.
3. *Theodore tes Raitou. Proparaskeue // Diekamp F. Analecta patristica.* – Roma, 1938.

4. *Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // *Античность и Византия.* – М., 1975.