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

ФІЛОСОФСЬКА ТЕОЛОГІЯ АРЕОПАГІТИК

Ареопагітики – це видатний пам’ятник філософської і теологічної думки раннього середньовіччя. Вплив його на формування візантійської філософії і теології, ідеології і культури неможливо переоцінити. Важливим є також вплив Ареопагітик на формування філософської культури України. Історико-філософське вивчення Ареопагітик є дедалі актуальнішим у зв’язку з потребою глибокого дослідження джерел української філософської культури. Містична теологія Діонісія від самої появи Ареопагітик була предметом різноманітних інтерпретацій. Кожен теолог тлумачив її, виходячи з власних потреб. Візантійські богослови, починаючи з Іоанна Скіфопольського, віднаходили в текстах Діонісія кападокійську ортодоксію, монофізити від часів Севіра вбачали в Ареопагітиках авторитетне підтвердження власних доктрин [15], а Альберт Великий і Фома Аквінський – власну метафізику причинності [7]. Сьогодні неоправославні мислителі інтерпретують Діонісія як екзистенціаліста [22], а неокатолицькі – як постмодерного апологета теології Любові [2; 11]. Наукові, тобто історико-філософські, інтерпретації, зазвичай, не мають нічого спільного з теологічними спекуляціями навколо Ареопагітик. Центральною темою для неоплатонізму була дискусія навколо платонівського “Парменіду”. Діонісій свій теологічний проект формує як власний варіант відповідей на проблемні питання, що порушувалися як у самому діалозі, так і в неоплатонічних коментарях на нього. Саме цим слід пояснити близькість теології Діонісія до “Парменіда”, на якій наголошують Б.Мак-Гінн [12], Дж.Діллон [4], та спорідненість містичної теології Ареопагітик із коментарями неоплатоніків на діалоги Платона, яку досліджували Е.Корсіні [3], С.Лілла [9; 10]. Новий прогрес у розумінні істинного сенсу теології Ареопагітик, на нашу думку, пов’язуватиметься з поглибленням розуміння позиції Діонісія у неоплатонічних дискусіях навколо платонівського “Парменіда”. Це можливо через виявлену на сьогодні залежність Ареопагітик від філософії останнього схолярха Афінської академії Дамаскія [10] і розуміння оригінальності філософського проекту Дамаскія, який радикально відрізнявся від поглядів, звичайних для неоплатонічної школи [19; 13; 21]. Ці два досягнення науки, тобто розуміння особливостей системи Дамаскія і виявлення принципової залежності Ареопагітик саме від цієї філософської концепції, і роблять можливою адекватну, на нашу думку, інтерпретацію теології Ареопагітик, яку ми наважуємося розвивати у цій статті.

Центральним положенням в інтерпретації неоплатоніками гіпотез “Парменіда” було твердження про відмінність суб’єктів першої і другої гіпотез цього діалогу. А саме предметом першої гіпотези “Єдине є Єдине” вважали Першу Іпостась Плотіна, трансцендентне Єдине, а предметом другої гіпотези “Єдине існує” вважали Другу Іпостась Плотіна – Розум (Суше). Згідно з Діонісієм, потрібно повернутися до точки зору самого Платона і твердити, що в першій і другій гіпотезах “Парменіда” йдеться про один і той самий суб’єкт, а саме – про Єдине. У першій гіпотезі Єдине розглядається саме по собі, а в другій воно ж описується у зв’язку із фактом свого існування. Діонісій не сумнівається у фактичному пріоритеті другої гіпотези. Тобто, на його думку, Єдине завжди існує, а тому і має всю множину властивостей, визначену фактом свого існування. Лише

умовно Єдине можна розглядати саме по собі, поза фактом його існування. Такий розгляд відкриває парадоксальну антиметафізичність Єдиного самого по собі. На нашу думку, Діонісій у своїй інтерпретації першої і другої гіпотез “Парменіда” був як ніхто з неоплатоніків близьким до думки самого Платона. Адже розгляд гіпотез починається для пояснення взаємовідносин між ідеєю самою по собі і причетними до неї реальностями. Фактично під “єдиним” першої гіпотези Платон розуміє, насамперед, будь-яку ідею. Це не скасовує те, що суб’єктом першої гіпотези може бути і Єдине всього. Адже і “все” – це певна річ, причетна до своєї єдиної ідеї, ідеї всього. На думку Платона, кожна єдина ідея сама по собі є трансцендентною, але оскільки вона існує, то сама ж і конструює залежну від неї реальність. Вірніше – сама конструює себе існуючу, а цим і виявляються причетні до ідеї речі.

Саме з таким платонізмом сперечається Діонісій у своїй містичній теології. Згідно з Ареопагітиками, Єдине є абсолютно трансцендентним Діячем, щодо якого не можна застосовувати логіку ані першої, ані другої гіпотез “Парменіда”. Бог Діонісія – це Діяч, щодо якого не може бути тверджень “Бог є Бог” і “Бог існує”. Такі судження були б помилковою субстанціалізацією Першопричини всього. На думку Діонісія, є самоочевидним, що християнський Бог сам по собі знаходиться поза логікою другої гіпотези. Бог творить світ не через покладання власного існування, а через покладання своєю діяльністю світу як зовсім іншого, ніж Він Сам. Але до Бога самого по собі не можна застосовувати і першої гіпотези “Парменіда”. Адже Бог Діонісія настільки “Невимовний”, що йому самому по собі неможливо приписувати єдність. Відповідно не можна і відкидати всі можливі властивості як “не-єдині”. Бог сам у собі не має ніяких властивостей від самого початку нашого мислення, зокрема цієї кількісної визначеності як одиниці. Щодо Бога неможливо застосувати категорію “кількості” взагалі й “одичності”, зокрема. Бог сам по собі є таємничість, про існування якої здогадуються лише з огляду на те, що має існувати Першопричина всього.

Завдяки такому радикальному розумінню трансцендентності Першопричини Діонісій формує основу для систематичної критики вчення Платона про Божественне. На думку Діонісія, Платон приписує Божественному (Єдиному) множини властивостей, починаючи з існування і закінчуючи єдністю й довершеністю. Позитивні характеристики Божественного Діонісій знаходить не лише у другій гіпотезі “Парменіда”, а й виписує їх з усіх творів великого філософа. Своє філософське завдання Діонісій вбачає у скептичній критиці можливості приписувати Богові відповідні властивості. Діонісій пояснює значення кожного поняття, показує, в якому саме розумінні його можна застосовувати для опису Божої Діяльності й кожного разу доводить, що сам Бог-Діяч не може залучатися до відповідної категорії. Таким чином те, що у Платона становить завдання першої гіпотези “Парменіда”, у Діонісія є перманентним наслідком, до якого приводить кожна спроба приписати Богові якусь властивість. Діонісію зрозуміло, що неможливо заперечувати певні предикати Бога з причини приписування Богові якогось виключного предикату – наприклад, єдності, простоти чи нескінченності. Це порушило питання про статус усіх можливих предикатів Божественного.

Усі можливі предикати Діонісій намагається застосувати для опису діяльності Бога. Кожного разу ця спроба є вдалою. На думку Діонісія, це означає, що всі імена Божественного, на які натрапляємо у філософії і теології, – це назви діяльності Бога. А сам Бог-Діяч є вищим за всі категорії, абсолютно “невимовним”. Тобто, за Діонісієм, загальні категорії є характеристиками діяльності Першопричини всього. Першопричина всього є також і причиною власної діяльності. За Діонісієм, Причина є саме Причина і відрізняється від власної діяльності як причина. Тобто, якщо буття і добро – це характеристики діяльності Бога, то сам Бог не є буттям і добром, а є саме причиною для буття і добра. Сам Бог як причина своєї діяльності

не може бути тотожним своїй діяльності, оскільки діяльність – це діяльність, а Причина її – це причина її, а не сама діяльність. Тобто кожна характеристика Бога сама по собі належить саме діяльності Бога, а у цієї діяльності є причина – Бог-Діяч. Визнаючи цю тезу можна твердити, що характеристики Діяча є подібними до властивостей діяльності. Але Діонісій заперечує таку можливість щодо Першопричини всього. Він намагається довести, що самі по собі ідеальності – буття саме по собі, краса сама по собі та інші – є характеристиками саме Божої діяльності. Причиною буття-діяльності могло бути Буття-причина, якби буття-діяльність Діонісій не розумів як буття-само-по-собі. А отже, і причина буття-самого-по-собі не може бути буттям, а є саме причиною буття-самого-по-собі.

Уся реальність, що пізнається людиною, свої суттєві характеристики має завдяки причетності до цих характеристик самих по собі. Останні є властивостями діяльності Бога – саме цю тезу намагається довести Діонісій. Таким чином, подібність є між властивостями світу і властивостями діяльності Бога. Подібними до цих характеристик світу і Божої діяльності могли бути і властивості самого Бога-Діяча, якби вони могли бути взагалі. Радикальність теорії Діонісія саме й полягає у запереченні існування властивостей у Бога-Діяча. Весь трактат Діонісія “Про Божественні імена” є підтвердженням цієї схеми: “Бог-Діяч – властивості діяльності – характеристики створеного, що виникають через причетність до властивостей діяльності Бога”. Сама ця схема є інтерпретацією платонівської схеми “Благо – ідеї – світ, що причетний до ідей”. Адже, згідно з Платоном, ідеї – це властивості світу самі по собі: краса сама по собі, життя саме по собі, справедливість сама по собі тощо. Ті “самості”, які Платон вважав ідеями, Діонісій зараховував до характеристик діяльності Бога. Певною мірою платонівське Благо також мислилося як непізнана Причина як ідей, так і світової реальності, причетної до ідей. Це Благо Платон вважав трансцендентним. Благо за Платоном – це умова буття, пізнаності і пізнання. Але, згідно з його філософією, це Благо – лише умова буття, але саме “по той бік буття”. Благо – умова можливості пізнання, але “по той бік” пізнання й пізнаності. Отже, у своїй філософській теології неоплатонік Діонісій повертається до тез системи Платона. Це відповідає загальній спрямованості Діонісія, адже його теорія розумності, космологія й етика характеризуються також поверненням від неоплатонізму до філософії Платона. Зауважимо, що саме такою була внутрішня спрямованість мислення Іоанна Філопона протягом усієї його творчості, і цей збіг ми вважаємо ще одним підтвердженням вже висловлюваної раніше гіпотези, що “Діонісій Ареопагіт” – це псевдонім Філопона в 520-ті роки.

Фактично, у своїй філософській теології Діонісій змінює порівняно з Платоном лише кілька положень. Те, що у Платона було Благом, у Діонісія інтерпретується як Бог-Діяч. Те, що у Платона було світом ідей, розуміється Діонісієм як діяльність Бога, зокрема і Його мислення. Якщо Августин витлумачив “світ ідей” лише як мислення Бога, то Діонісій не зациклювався на інтелектуалізмові в оцінюванні статусу діяльності Бога. За Діонісієм, діяльність Бога має своїми характеристиками саме те, що Платон називав ідеями. Але сама ця діяльність є не лише мисленням Бога-Діяча, а і Його волінням, Його любов’ю, Його діяльністю взагалі. Християнські платоніки, які були попередниками Діонісія, намагалися довести, що платонівські ідеї становлять зміст Божественного мислення. Діонісій же доводить іншу теорію. Платонівські ідеї є загальними характеристиками діяльності Бога, але не змістом Його мислення. Діонісій наголошує, що виділити зміст Божественного мислення взагалі неможливо. Людина не пізнає думки Бога у відриві від Його загальної діяльності. Вже Григорій Ниський зрозумів, що дуже важко в Богові розрізнити мислення й воління. Навіть в акті творчості світу важко вирізнити акт судження про світ і акт воління існування

світу. На думку Діонісія, вирізняти всі ці аспекти і не потрібно. Діяльність Бога містить у собі Його мислення невідривно від Його волі та всіх інших можливих різновидів Його дій. Синкретичність Божої діяльності є такою радикальною, що виділення мислення Бога як чогось окремого було б лише плодом людської фантазії. І такі наслідки творчості філософів-ідеалістів переповнюють скарбницю людської культури. За Діонісієм, усі теорії, які описують думки Божого розуму, є творенням ідолів. Божественна діяльність – це цілковито єдина у собі цілісність, і окремі аспекти вирізняються не самі по собі, а лише відносно до Божої діяльності щодо світу. За Діонісієм, при мисленні Божої Діяльності самої по собі людський розум не може споглядати різні аспекти цієї діяльності. Людина розумом може споглядати різні аспекти Божої діяльності, як-от світло, благо, краса, тощо лише при схопленні цієї діяльності Бога в її впливові на світ. Оскільки ж діяльність Бога взагалі, за Діонісієм, є саме творчою діяльністю Бога, то пізнання її можливе лише в її відношенні до світу.

Слабким місцем концепції Діонісія є постулювання розриву між діяльністю Бога і самим Богом-Суб'єктом. Адже логічно думати, що Бог-Діяч має свої власні властивості, і що вони подібні до властивостей його діяльності. Твердження про відсутність у Бога-Діяча властивостей, які має його діяльність, могло виникнути лише тому, що Діонісієва концепція Бога-Діяча виникла під впливом вчення Платона про трансцендентне Благо, яке є вищим за всі ідеальні характеристики. Таким само є вчення про Першопричину всього у Дамаскія. Причина всього є “Невимовною”, але її діяльність щодо всього є пізнаваною для інтелектуальної інтуїції. Остання не може охопити всю нескінченність діяльності Першопричини, але може збільшувати власне споглядальне знання її. Саме такою діяльністю поступового споглядання нескінченної діяльності Першопричини є філософія. За Григорієм Ниським, прогрес у спогляданні нескінченної Божої діяльності сам є нескінченним. За Дамаскієм, людський розум може злитися з Божественним Розумом і тоді буде актуально споглядати всю Божественну діяльність. За Григорієм Ниським, це неможливо і навіть у стані обоження людина не може мати нескінченного знання нескінченної діяльності Бога. Душа людини, згідно з Григорієм Ниським, лишається завжди обмеженою і може одночасно мати лише скінченне знання нескінченної Божої діяльності. Діонісій погоджувався з Григорієм Ниським. Навіть обоження не надає людині того знання, яким Бог знає себе, не інтегрує людину в Божий Розум (такий елемент був в ідеалі обоження у неоплатоніків). Людина навіть у стані обоження лишається суб'єктом, що пізнає діяльність Бога як Інше, а не як власну суть. Заперечення пантеїстичної гносеології обоженого розуму Дамаскія є принциповим для Діонісія як християнина. Отже, згідно із Дамаскієм, для обоженого розуму є лише апофатичність Єдиного, викликана його трансценденцією, а згідно з Діонісієм, існує ще одна апофатичність, а саме – непізнаваність Божої діяльності, спричинена її нескінченністю. Остання непізнаваність є відносною, тоді як перша – абсолютна.

Розум є інтелектуальною інтуїцією споглядання не Божественної діяльності самої по собі, а лише в її відношенні до світу. А тому, за Діонісієм, споглядання світу є потрібним тлом для споглядання Божественної діяльності. Саме щодо світу ця діяльність споглядається як краса сама по собі, світло, буття тощо. І усвідомлюються ці характеристики лише при мисленні відношення Божественної діяльності до світу. Божественна діяльність не існує сама по собі, а лише як діяльність, що постійно творить світ у всіх його позитивних, природних аспектах. При відстороненні споглядання від світу людський розум не бачить нічого – ні Бога-Діяча, ні його діяльності. Таке твердження є характерним саме для Діонісія. Платонізм, неоплатонізм і паламізм вчать, що, відсторонившись від споглядання світу, людський розум може споглядати Божественну діяльність або Божественні

ідеї. При цьому платонізм і неоплатонізм твердили, що споглядання Божественної діяльності (ідей) є у кожного, хто здійснив відсторонення від споглядання світу. Палама ж вважав, що споглядання Божої діяльності не обов'язково настає при цьому відстороненні, і людина може і нічого не побачити. Бог вільний відкритися людині або не відкритися. Але Він може з'явитися – як Світло. За Діонісієм, Бог не має такої діяльності, спрямованої на людський розум безпосередньо. Божественна діяльність споглядається лише як творчість Бога щодо світу і людини. Кожна людина, яка досягне стану мудрості, пройшовши через стриманість-навернення і мужність-прагнення, споглядатиме цю творчу діяльність Бога. Це споглядання діяльності Бога є інтелектуальною інтуїцією, до якої природно покликані всі розумні істоти. Всі розумні істоти – ангели і люди – є тому філософами у можливості. І лише від них залежить, чи стануть вони такими споглядачами в дійсності.

Оскільки Божу діяльність споглядає розум, то, за Діонісієм, відбувається усвідомлення того, що саме споглядається. Розум може мислити про все, що він споглядає в інтелектуальних інтуїціях, зокрема і про Божу діяльність. Осмислення може бути різним залежно від філософської освіченості людини. Тобто, за Діонісієм, щоб мати інтелектуальну інтуїцію, потрібна підготовка, переважно моральна. А для того, щоб осмислювати побачене, потрібна ще й теоретична, філософська виучка. Себе автор Ареопагітик позиціонує саме як такого філософа, що не лише може здійснювати інтуїтивне споглядання Божої діяльності, а й вільно осмислює все, що споглядає. Все це вчення про споглядання і осмислення Божої діяльності є ідеалізмом, ідеалістичною феноменологією діяльності Першопричини. Це вчення саме по собі не є містичним, оскільки воно може зустрічатися і в таких системах ідеалізму, які не мають жодного відношення до містики. У Діонісія ж воно залучене до контексту містичного, але це особливість лише його системи.

Для Діонісія, вчення про споглядання Божої діяльності інтелектуальною інтуїцією й осмислення побаченого розсудком є теорією інструментальною. Перехід до положень власне містичних відбувається вже після осмислення побаченого інтелектом, коли Діонісій доводить потребу систематично відмовлятися від кожного сформованого поняття про Бога-Діяча. Діонісій переважно є звичайним ідеалістом, коли вчить про можливість інтелектуальної інтуїції щодо діяльності Першопричини й осмислення побаченого, але він же постає містиком, антиметафізиком, радикальним апофатиком і скептиком, оскільки тут же твердить про потребу деконструкції усіх результатів осмислення. Крім того, Діонісій так будує власну таблицю категорій, які описують Божу діяльність, що і сама ця таблиця доводить потребу систематичного деконструювання всіх понять про Бога. Містицизм і радикальна апофатика в текстах Діонісія не є вихідними принципами його системи. Такими принципами є онтологія розуму, космологія, антропологія і аналізована нами зараз філософська теологія. Містицизм і радикальна апофатика є повсякчасними висновками з кожного елементу філософської системи Діонісія. Таким самим завжди був хід думки і Дамаскія. До апофатики і містики філософія має приходити, але вона не може з них починати. На думку Діонісія і Дамаскія, з якої б сфери філософської думки не починалися дослідження, з неодмінністю філософ буде змушений прийти до апофатики. І зовсім логічно, що до містицизму і апофатизму як висновку має приводити філософська теологія, тобто осмислення інтелектуального споглядання творчої діяльності Першопричини.

Звичайно, дослідники роблять помилку, розпочинаючи власний аналіз із Діонісієвих тверджень про можливості позитивних і негативних суджень у сфері теології. Але гносеологія в системі Діонісія є не самостійною дисципліною, а лише висновком з усієї його онтології Бога, людини і світу. Всі спроби пояснити

онтологію Діонісія чи хоча б його теологію, виходячи з його теорії катафатичних і апофатичних суджень, є принципово помилковими. Першою помилкою багатьох дослідників є думка, що позитивні і негативні судження про Бога мають у Діонісія один і той самий предмет – самого Бога. Другою помилкою є зарахування позитивних суджень про Бога до його діяльності, а негативних – до Нього самого. Сам Діонісій як позитивні, так і негативні судження про Божественне зараховує лише до діяльності Першопричини. Щодо Бога самого по собі є неможливими будь-які судження. Щодо невимовного і непізнаного Бога-Діяча можлива лише “зупинка мислення”, про яку вчив і Дамаскій. Для Діонісія такий висновок є наслідком не штучної побудови містичного скептицизму, а плодом постійних зусиль інтелектуальної інтуїції Діонісія споглядати Бога-Діяча і невдач таких спроб. У цих спробах “народити” знання про Непізнане досягається екзистенційне розуміння Невимовного, але не досягається жодного власне знання.

Із здійсненого нами аналізу можна зробити кілька важливих для історико-філософської науки висновків. Учення Діонісія про те, що Бог-Діяч не має жодних властивостей, а всі можливі характеристики описують Його діяльність, створює основу для містичного напрямку у візантійському неоплатонізмі. Останній суттєво залежить від вчення неоплатоніка Дамаскія про Невимовність Першопричини. На основі такої теорії є можливою деконструкція всіх філософських і теологічних визначень Бога, і аналіз такої деконструкції, здійсненої у трактаті “Про Божественні імена”, є важливим історико-філософським завданням, яке також слід виконати на основі досягнутого у цій статті розуміння загальної філософсько-теологічної логіки Діонісія.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Brons B.* Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlichen Tradition bei Dionysius Areopagita. – Göttingen, 1976.
2. *Carlson Th.A.* Postmetaphysical theology // *The Cambridge companion to Postmodern Theology.* – Cambridge, 2003.
3. *Corsini E.* Il trattato 'De Divinis Nominibus' dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenidi. – Turin, 1962.
4. *Dillon J., Wear S.K.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. – Cornwall, 2007.
5. *Fisher J.* The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius // *The Journal of Religion.* – Vol. 81. – Oct., 2001.
6. *Hankey W.J.* Denys and Aquinas: Antimodern God and Postmodern Hot // *Christian Origins: Theology, rhetoric and community.* – London, 1998.
7. *Jones J.N.* An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite // *Thomist* – № 3(69). – 2005.
8. *Jones J.N.* Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology // *The Harvard Theological Review.* – Vol. 89. – Oct., 1996.
9. *Lilla S.* Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano. – Brescia, 2005.
10. *Lilla S.* Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris 21–24 septembre 1994.* – Paris, 1997.
11. *Marion J.-L.* God without Being. – Chicago, London, 1991.
12. *McGinn B.* Monastic turn // *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism.* Vol. I: The foundations of mysticism. – Crossroad, New York, 1995.
13. *Rappe S.* Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles // *The Journal of the History of Philosophy.* – Vol. 92, 1964.

14. *Rist J.M.* Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism // *Hermes*. – Vol. 92. – 1964.
15. *Roerem P.E., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. – Oxford, 1998.
16. The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy. – Cambridge, 1970.
17. *Vanneste J.* Le Mystere de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite. – Brussels, 1959.
18. *Ward G.* Deconstructive theology // *The Cambridge companion to Postmodern Theology*. – Cambridge, 2003.
19. *Гарнцев М.* Дамаский о невыразимом // *Логос*. – № 6. – 1999.
20. *Дамаский Диадок.* О первых началах; Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение: Комментарий к “Пармениду” Платона. – СПб., 2000.
21. *Светлов Р.В., Лукомский Л.Ю.* Дамаский Диадок как представитель афинской школы неоплатонизма // *Дамаский Диадок. О первых началах*. – СПб., 2000.
22. *Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // *Избранное: Личность и Эрос*. – М., 2005.