

---

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

## **ІНТЕЛЕКТУАЛІСТИЧНИЙ ХАРАКТЕР МІСТИЧНОЇ ТЕОГНОСІЇ У ТВОРЧОСТІ МАКСИМА СПОВІДНИКА**

Вчення Максима Сповідника про містичне Богопізнання вже багато років є предметом активного історико-філософського вивчення. В останнє десятиліття у цій царині намітилася нова тенденція. Якщо раніше історики філософії піддавалися зачаруванню апофатичної риторики, то сьогодні дедалі більше дослідників розуміють, що Максимова теорія містичної теогносії була вченням інтелектуалістичним. За апофатичною риторикою містилася певна позитивна концепція, що мала характер реформованого неоплатонізму, в центрі якого було поняття Бога як Буття на протигагу власне неоплатонічному Єдиному. Важливими для розуміння цієї тенденції ми вважаємо праці Р.Светлова [5], Б.Мак Гінна [2], Дж.Джонеса [1], Т.Толлефсена [4], Е.Перла [3]. Наше дослідження має довести інтелектуалістичний характер містичного богознання у творчості Максима Сповідника та розкрити його основні риси.

### **Розумна душа як єдиний суб'єкт теогносії**

Максим Сповідник стояв досить близько до теорії подвоєння суб'єкта релігійного пізнання при розгляді трьох основних феноменів початку містичного життя – віри, хрещення, доброчесності, але щоразу віднаходив єдність суб'єкта релігійного життя і пізнання. Причому таким єдиним суб'єктом звичайного та релігійного видів пізнання була розумна душа людини, розум. Така теорія розуму як єдиного суб'єкта всіх видів пізнання – це прояв не лише загального “інтелектуалізму” грецької патристики [5], а й впливу античної філософії. Саме під впливом платонізму та аристотелізму в Максима виникає концепція, що нормальною діяльністю для розуму є інтелектуальне та містичне споглядання, а розсудкове та чуттєве пізнання є обмеженим застосуванням того самого розуму. Важливим аргументом на користь єдності суб'єкта всіх видів пізнання для Максима Сповідника було самоспостереження. Зазначимо, що психологічний аналіз власної душевної діяльності у отців здійснювався на високому теоретичному рівні, основу для чого забезпечували переважно попередні досягнення в цій сфері платонізму та стоїцизму. Теорію єдності суб'єкта пізнання та інтелектуалізм цієї теорії (те, що таким суб'єктом є розум, “розумна душа”) слід пояснювати не лише впливом античної філософії, а й тим, що саме така картина духовного життя видавалася Максиму самоочевидною при інтроспекції.

Для єдності суб'єкта теогносії необхідною є теза про іманентність віри розумові. Згідно з Максимом Сповідником практична віра, з появою якої у людини може розпочатися містичне життя, є саме функцією розуму. Максим не вважав віру якоюсь паралельною щодо розуму здатністю пізнання чи породженням якоїсь нерозумної здатності людини. Вірить саме людський розум – розумна душа як така, в якій всі здібності – відчуття, емоції (“серця”), воля, розсудок вже інтегровані. Розум зважає на відчуття та емоції (“сердечні”) і схиляється до віри. Розум враховує бажання блага, яким сповнена воля, і спрямовується до віри в Благо. Розум прислуховується до аргументів розсудку на користь існування Бога та вірогідної істинності християнського віровчення. Розум вважає існування Бога розсудково вірогідним і інтелектуально самоочевидним, а тому вірить.

Практична віра – це віра розуму, що спирається на всі сторони діяльності розумної душі, кожна з яких надає власні “аргументи” на користь віри. Віра не виступає стосовно

розуму якоюсь вищою інстанцією пізнання. Віра є довірою розуму до істинності його (розуму) гіпотези про існування Бога та довіри до істинності християнського віровчення. Той, хто вірить Богові – вірить у можливість та необхідність спасіння, тобто духовного розвитку, що очищає від зла (того, чого не повинно бути), примножує добро (повиннісне) та дає змогу жити Добром і в Добрі – Богом і в Богові. Також людина, котра вірить Богові, вірить і в Його заповідь – почати шлях духовного розвитку з хрещення – як зречення від зла та навернення до добра. У хрещенні людина не змінюється ні за сутністю, ні за іпостассю. Людина залишається людиною за сутністю, вона є тією самою особистістю. Змінюється лише стан людини – зі стану гріха людина переходить до стану праведності. Тобто до хрещення людина є грішником, що схильний творити зло і може творити добро, а після хрещення людина є праведником, що схильний творити добро і може творити зло. Така переміна стану суб'єкта та його головної інтенції не змінює самого суб'єкта на когось іншого. Теорія Максима Сповідника про хрещення є теорією про досить обмежене онтологічне перетворення людини, і це дає змогу пояснити, чому люди, що хрестяться, часто “нічого не відчують” під час хрещення і “не знаходять в собі кардинальних перемін” після нього. Така нерадикальна теорія про хрещення є можливою завдяки поміркованості теорії Максима Сповідника про наслідки гріхопадіння. Адже згідно з Максимом після гріхопадіння у людини зберігаються усі здатності душі, і без допомоги благодаті людина здатна до пізнання і морального добра. Таке вчення є антиавгустинівським, оскільки вчить про принципову автономію людського суб'єкта під час гріхопадіння та спасіння.

### **Моральні та інтелектуальні чесноти як основа для аналогії сутностей душі та Бога**

За Максимом, людина має ті самі суттєві риси, що і Бог – розумність, свободу, природну схильність до добра. Так само і всі чесноти, що може мати праведна людина в результаті вільної та розумної діяльності, є передусім чеснотами самого Бога. Головними серед цих чеснот є любов, вірність, надійність; мудрість, мужність, стриманість, справедливість; смирення, милосердя, терпіння. До речі, перші три походять із старозавітної традиції, наступні чотири – платонівського походження, останні три – власне християнські. Виконуючи заповіді Бога, особливо євангельські, людина реалізує і розвиває власну інтенцію до добра, сформовану в наверненні віри та прийнятті хрещення. Усі чесноти Бога при цьому стають притаманними людині, стають її чеснотами. Так людина стає не просто образом Бога через власну розумність і свободу, а і його подобою – за своїми чеснотами. Це стається тоді, коли людина сформує постійними діями згідно з заповідями в своїй душі звички, що відповідають зазначеній множині чеснот. Тим самим через відповідні вчинки розумної душі (волі, розуму, емоцій, відчуттів) людина має своїми власними чеснотами Бога. Пізнаючи ці чесноти в своїй душі, людина тим самим пізнає Бога. Вчення про такий спосіб пізнання вперше з'являється в платонізмі (“Алківіад Г”), а розвивається в неоплатонізмі. Відмінність між чеснотами людини і Бога лише одна – перші є величинами скінченними, хоча й мають прагнення до нескінченної реалізації, а другі – власне нескінченні. Тобто згідно з отцями якісних відмінностей між чеснотами Бога і людини-християнина немає, є лише кількісні. А тому добродісна людина “побачить Бога” (Мф. 5:8), бо Бог є Перше Добро, якому і притаманні всі чесноти. Однією з основних чеснот є мудрість – всеохоплююче знання про Бога та душу, закони природи і моральності, цінності любові та краси. Така мудрість з'являється лише разом з усіма іншими чеснотами, – не раніше, ніж людина, придбавши чесноти, зможе знати через них Бога і душу.

Максим стверджує, що завдяки чеснотам розум людини отримує здатність до бачення інтелігібельних законів та цінностей як повністю очевидних. Ці реальності під впливом античного стоїцизму отримують назву “логосів”. Інтелігібельні закони природи називаються логосами чуттєвого і ангельського світів. Закони моральності та духовні

цінності отримують у Максима назву “логосів промислу і суду”. Всі ці “логоси” розум природно споглядає як очевидності, оскільки розум і є здатністю до інтелектуальної інтуїції. А ці “логоси” – природний об’єкт для інтелектуальної інтуїції. Грецькі отці загалом та Максим зокрема як теїсти та об’єктивні ідеалісти вважали, що “логоси” – це думки Бога. Було б дивно, якби вони вважали інакше. Пізнаючи ці логоси, ці думки Бога, розум людини пізнає Боже знання про світ та людство, світовий порядок та людські мораль та історію. Знання істини про природу та людину (мораль, історію) через відповідне знання Бога – це теж платонічна і неоплатонічна концепція. І не дивно, що Максим її розвиває – адже він є теїстом і об’єктивним ідеалістом, християнським неоплатоніком.

Отже, що суб’єктом і органом пізнання логосів є людський розум – звичайний розум, що “очистився” і став “мудрим”. Не щось інше – “віра”, “містична інтуїція”, “соборний розум”, “духовний розум”, “дух”, – а саме звичний розум. І це збереження односуб’єктності пізнання є принциповим для Максима.

Всі чесноти і всі знання є природними для людини, задані людині. Вона повинна бути саме такою: мати всі чесноти та все знання. В цьому – призначення людини, її людськість. У цьому ж її богообразність та богоподібність. Це природно-людське є можливим для всіх, але реалізується кожним різною мірою та унікальним чином. Але за всієї унікальності своїх проявів в особистостях знання та чесноти є всезагальними, об’єктивними і природними для людини і Бога.

Така оцінка чеснот і знань є типовою для об’єктивно-ідеалістичної філософії взагалі та платонізму зокрема. Адже саме Платон уперше чітко сформулював вчення про природність чеснот і знань для людини, і про те, що Божественне є Благом (сумою і ціллю чеснот) і має Мудрість (всезнання). Твердження, що людські чесноти і знання у своїй ідеальності є властивостями та думками Бога, було центральним положенням філософії Августина. І августиніанство навіть намагалося більше прояснити, як саме ці божественні чесноти та ідеї присутні в людській душі, як саме вони її “осяють” та пізнаються цією душею. І якщо для Максима було достатньо послатися на те, що розуму є природно притаманною інтелектуальна інтуїція, а чеснотам та ідеям – пізнаваність (інтелігібельність), то західна патристика в особі Августина намагалася створити цілу теорію “ілюмінації”, заплутавшись при цьому в ідеалістичному тумані.

Загалом, за Максимом, чесноти та ідеї Бога є пізнаваними розумом трьома способами. По-перше, в їх безпосередньому пізнанні, в містико-інтелектуальній інтуїції. По-друге, в інтелектуальному спогляданні проявів цих властивостей Бога. По-третє, в розсудкових припущеннях про ці властивості та їх прояви в діяльності Бога; припущеннях, що формуються на основі чуттєво-розсудкового пізнання світу та самопізнання. Всі три види пізнання є природними для розуму, але перші два реалізуються лише у разі відкритості Бога до пізнання. Відкритості, яка дістала назву благодатного одкровення. Саме так у текстах Максима називається не лише власне християнське одкровення, а й звичайна змоглядність предметів пізнання, зокрема змоглядність дій Бога та його властивостей, його чеснот та ідей.

Взагалі, для Максима не було проблемою пояснення можливості для розуму інтуїтивного пізнання, в цьому природна здатність і призначення розуму. Проблемою було пояснення – чому розум ще й функціонує як дискурсивний розсудок, звужує власну активність до суджень про чуттєвий досвід. У цьому Максим бачив додаткову функцію розуму, що стає переважною лише внаслідок звички до чуттєвого пізнання, – звички, що з’явилася після гріхопадіння. Для добродісного та мудрого розуму переважаючим стає природне для нього інтуїтивне пізнання, а дискурсивне мислення – додатковим і таким, що підкоряється інтуїтивному розуму. В їх межах дискурсивний розум формує поняття та імена, виносить судження, рахує, розмірковує тощо. В тому числі – дискурсивно структурує результати інтуїтивного пізнання чеснот та ідей Бога. Значимо, що ще Аристотель вважав матеріалом для побудови дискурсивним розумом науки не лише дані

чуттєвого досвіду, а й інтелектуальної інтуїції. Отже, і в цьому моменті Максимова гносеологія і теогносія є звичайним об'єктивним ідеалізмом, доповненим своєрідною версією неоплатонічної теорії “причетності”, що виводиться під іменем “благодаті”. А тому до цієї теорії може бути застосована вся та критика, що звичайно використовується проти теорії інтелектуальної інтуїції платонізму та неоплатонізму.

### **Непізнаваність Бога як факт, що усвідомлюється розумом**

Із платонізму та неоплатонізму Максим запозичує не лише теорію інтуїтивного та дискурсивного знання інтелігібельних ідей (знань та цінностей – думок і властивостей Бога), а і теорію “вченого незнання” Блага, Першопричини самої по собі. Згідно з версією Максима Бог сам по собі є сутністю та трьома іпостасями, які є однаково безпосередньо непізнаними для інтелектуального пізнання.

За Максимом, є можливими дискурсивні судження про сутність Бога та його іпостасі, а саме гіпотетичне дискурсивне знання суттєвих властивостей Бога є для розсудку знанням про сутність Бога. Таке знання Максим визнає і на ньому засновує можливість догматичного вчення про сутність та іпостасі Бога, його суттєві та іпостасні властивості. Якщо б грецька патристика обмежилася лише теорією дискурсивного знання про Бога, то не знала б ніякої теорії “вченого незнання” Бога. Але мислителі грецької патристики вважають, що, крім дискурсивного, раціонального пізнання Бога існує ще й інтелектуальна інтуїція, що пізнає інтелігібельні ідеї (знання та цінності) – думки та властивості Бога. А отже, можна ставити запитання: чи споглядає розум, крім суттєвих властивостей, їх єдність, тобто власне сутність? Відповідь Максима є простою: не споглядає. Так само виникає і друге запитання: чи споглядає розум, крім іпостасних властивостей, їх єдність, тобто власне іпостасі – Отця, Сина, Святого Духа? Відповідь знову-таки проста: не споглядає. Розум усвідомлює, що не споглядає сутність саму по собі та іпостасі самі по собі, за всього ясного інтелектуального споглядання властивостей – суттєвих та іпостасних. Чи є це не-споглядання знанням? Ні. Чи дає це не-споглядання якесь знання про сутність та іпостасі? Так, розум усвідомлює, що сутність та іпостасі є для нього непізнаними. Але вони не мають суттєвих та іпостасних властивостей “бути непізнаним”. Бог знає свою сутність та іпостасі – це очевидно для дискурсивного розуму. Крім того, була б дивною наявність інтелектуального споглядання суттєвої або іпостасної властивості “непізнаваність”. Отже, йдеться про непізнаваність для людського інтелектуального споглядання, оскільки умоглядність Бога має межу. В неоплатонізмі непізнаним було Єдине, в патристиці – Єдине – це Сутність та іпостасі, Єдине-Отець, Єдине-Син, Єдине-Дух Святий. Як би ці чотири Єдині були над-буттям, то їх непізнаваність була б їх власною рисою. Але вони є Буттям і для себе пізнавані. Вони стають непізнаними лише для інтелектуального споглядання, лише як абсолютно трансцендентне для людини Буття.

Ще раз наголосимо, що не-споглядальність для інтелектуальної інтуїції не робить неможливими дискурсивні судження про сутність та іпостасі Бога – як позитивні, так і негативні. Не-споглядальність сутності та іпостасей навіть, здається, додає приводу для негативних суджень щодо Бога та його властивостей.

“Доторкнутися” до Бога самого по собі, до його сутності та іпостасей після споглядання його властивостей – це мрія кожного містика. Природно, що такий “досвід” всіяко оспівується мислителями грецької патристики як вершина богопізнання. Але цей “досвід” незнання не може нічого додати чи відібрати від дискурсивного, в тому числі догматичного знання про Бога та інтелектуально-споглядального знання Бога (знання його властивостей, думок, чеснот). Грецькі отці церкви це усвідомлювали, а тому при формулюванні догматів були відсутні їх “докази” від містики взагалі та посилення на містичний досвід “вченого незнання” зокрема. Все це кардинально відрізняє християнський неоплатонізм грецької патристики від сучасної православної теології.

Максим відрізняв знання від незнання – як з погляду дискурсивного розсудку, так і з погляду інтуїтивного розуму.

Вся це є неоплатонічною теорією – сходження до богознання через чесноти споглядального богознання та завершення богознання в мовчанні. До цієї теорії додано лише деякі християнські елементи, наприклад, вчення про початкову практичну віру та твердження, що Єдиним є сутність та іпостасі Бога.

Слід зазначити, що, крім основної теорії інтелектуального інтуїтивного знання (“містичного”) Бога, в патристиці розроблялася релігійна психологія, яка була допоміжним інструментом (“і психотехнікою”) для досягнення, здійснення та завершення описаного нами богознання. До цієї практичної психології відносять різноманітні техніки очищення розумної душі від пристрастей та думок (помислів), конкретні прийоми для переорієнтації свідомості до богознання, прийоми концентрації свідомості в споглядальній молитві, прийоми об’єднання інтелектуальної та емоційної діяльності розуму тощо. Деякі твори Максима Сповідника містять широкі викладки з релігійної психології. Принципово важливим є той факт, що грецькі отці ніколи не пояснювали початку, розвитку та завершення процесу богознання через ті чи інші явища релігійної психології або через ті чи інші психотехніки. Навіть у паламізмі постійно знаходимо твердження про допоміжний статус технічних прийомів молитви порівняно з основною схемою досягнення дійсного богознання: віра–чесноти–гносис–мовчання.

Характеризуючи досвід над-інтелектуального (над-споглядального) “дотику до Бога, грецькі отці взагалі та Максим зокрема чітко називають це явище “над-знанням”. Це “над-знання” Бога не може мати статусу знання. Особистий містичний досвід “над-знання” не може бути основою для теоретичних знань, що могли б бути частиною теології. Адже “над-інтелектуальний” досвід особистості чи навіть колективу завжди є унікальним та не може бути вираженим у всезагальній раціональній формі. На таку всезагальність може претендувати, на думку Максима, раціональне, дискурсивне та інтуїтивне знання. Для Максима інтелектуальне споглядання Бога є всезагальним всупереч власній “містичності” – оскільки воно є інтелектуальною інтуїцією. А “над-знання” є тільки “містичним досвідом” і тому не може мати статусу всезагальності чи статусу всезагального знання.

Всезагальність інтелектуально-інтуїтивного споглядання, за Максимом, ґрунтується на тому, що тотожним для всіх є не лише об’єкт, а й суб’єкт пізнання. Адже розум згідно з християнським неоплатонізмом у всіх людей є однаковим: психологічні особливості не можуть переважувати однаковості формально-логічного та споглядального інтелекту.

Із нашого дослідження можна зробити кілька висновків. У містичній теології Максима Сповідника засобом пізнання є розум, а саме – або його споглядання, або його екстатичні стани “над-знання”. Інтелектуалізм містичної теології Максима пояснюється як залежністю від платонізму та неоплатонізму, так і загальною схильністю християнських мислителів до об’єктивного ідеалізму. Але якщо в неоплатонізмі причиною “непізнаваності” Єдиного, що вимагає екстазу як засобу пізнання, була надбуттєвість Єдиного, то для Максима такою причиною є лише трансцендентність Бога над створеним: Бог є вище Буття, але Бог не є над-буття. Останнє слугує додатковим підґрунтям для перемоги інтелектуалізму над ірраціоналізмом, в тому числі через включення ірраціонального як елемента в інтелектуалістичну гносеологію та онтологію. Загалом можна зробити висновок, що містична теогносія Максима є інтелектуалістським неоплатонізмом. Інтелектуалізм містичної теогносії Максима є аналогічним до августинівського і томістського, але кардинально відрізняється від ареопагітського. Таке явище є додатковим аргументом на користь розрізнення в східно-християнському неоплатонізмі грецької патристики ліній Псевдо-Діонісія та Максима як принципово відмінних моделей філософського мислення. У теорії містичної теогносії Максим настільки відрізняється від ареопагітського апофатизму, що видається нам скоріше “прото-томістом” чи августианцем, ніж послідовником Псевдо-Діонісія. Все це вказує на

оригінальність Максимового філософського мислення в порівнянні з його попередниками з-поміж східно-християнських неоплатоніків.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Jones J.D.* An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionisius Areopagite // *Thomist.* – 2005. – № 3(69).
2. *McGinn B.* The presence of God: A history of Western Christian Mysticism. Vol. I: The foundations of mysticism. – Crossroad, New York, 1995.
3. *Perl E.D.* Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor. Ph.D. thesis, Yale University, 1991.
4. *Tollefsen T.* The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles. – Oslo, 1999.
5. *Светлов Р.В.* Платонизм и происхождение “интеллектуализма” в понимании первоначала // *AKADEMEIA* : Материалы и исследования по истории платонизма. – СПб., 1997. – Вып. 1.