

## ІДЕАЛ ОСОБИСТОСТІ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Є. А. Пінчук

доктор філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник  
Інституту вищої освіти НАПН України

Статтю присвячено розгляду основних ідей антропологічних традицій, представлених у роботах основоположників візантійської філософії, що мала вирішальний вплив на розуміння людини в давньоруській світоглядній думці. Показано, що особливістю антропологічної концепції православ'я була орієнтація на співіснування протилежностей духовного та плотського, взаємопроникнення Божественного та людського.

*Ключові слова:* особистість, православна антропологія, філософія патристики, душа та тіло.

Формування нової парадигми людської особистості у вітчизняній філософії, особливо у філософії освіти, неможливо поза зверненням до етико-філософських, релігійно-світоглядних концепцій світової філософської думки. Важливою виявляється в цьому контексті спадщина візантійської культури, вплив якої на вітчизняну традицію філософування про людини не можна переоцінити. *Метою* даною статті є аналіз людини, ідеалу людської особистості у рефлексії Християнської богословської традиції, зокрема у роботах представників патристики.

Серед найбільш відомих пам'яток традиції філософії патристики необхідно виділити теоретичну спадщину таких мислителів як Василь Великий, що своїми аналітичними проповідями задав вектор розвитку ранньовізантійської літератури як літератури ортодоксального характеру, а також видних систематизаторів східної патристики, перш за все представників тієї ж каппадокійської школи Григорія Нисського (бл. 335–394 рр.) та Григорія Богослова (Назіанзина) (бл. 330–390 рр.) і, безумовно, Іоанна Златоуста (бл. 350–407 рр.), роботи якого були іншим найважливішим джерелом розвитку філософсько-антропологічних уявлень Стародавньої Русі.

У пізньовізантійський період виділяється творча діяльність представників так званого «інтер'єрного» напрямку в православній етиці та естетиці: Сімеона Нового Богослова та Григорія Палами. Візантійська духовно-етична спадщина надалі розвивалася у творах руських православних богословів: Ніла Сорського, митр. Іларіона, Кирила Туровського, Тихона Задонського, Серафима Саровського та ін.

Антропологічна концепція православ'я, що створила діяльнісно-перетворювальну типологію людини, яка може бути охарактеризована не тільки як релігійна доктрина, але й як синтетична філософська система, у процесі свого формування виступала синтезом близькосхідної духовної традиції, феномена візан-

тизму та античної філософії. Набувши згодом статусу домінуючого центру, вона внутрішньо визначала та зв'язувала воєдино різноманіття культурних орієнтацій ідейно-інтелектуального менталітету східноєвропейських етносів. Основними типологічними характеристиками нової духовної культури стали поглиблений і прихований психологізм, обґрунтування духовності як граничної підвалини реального буття людини, щирість, жертвність, співчуття, орієнтація на духовний подвиг в ім'я ідеалу, культ співчуття та покаєння.

У сюжетах антропологічного характеру християнські філософи та богослови могли бути порівняно вільні від впливу догми, але все-таки їх антропологія не могла не бути релігійно орієнтованою, що й зумовило її побудову відповідно до принципу ієрархії: згори донизу. Основною темою цієї антропології, як, утім, і всієї середньовічної філософії в цілому, стало співвідношення *загального і окремого, Бога і людини*. У західній традиції вона вирішувалася Августином як проблема співвідношення кінцевого індивідуального «Я», відкритого нескінченності загального – Богіві.

Інакше вирішували цю проблему каппадокійці. Вони замінили одиничне «Я» – «Я» соборним, оскільки вважали людину вищою за тварин саме тому, що вона може вирватися з чіпких обіймів одиничності, що загрожує знищити єдність світу, розбити його на безліч корпускул і тим самим наблизити світ до загибелі.

З ученням каппадокійців про соборність пов'язано і намічене ще в новозавітному посланні апостола Іакова учення про «двомірність» (дуалістичність) людини, про її належність водночас до духовного та до тілесного світів. У ранній патристиці воно розвивалося Григорієм Нисським та Іоанном Златоустом. Ця думка про двомірність людини була органічно сприйнята й давньоруською думкою.

Патристикою виводиться образ єдиної у світі істоти, здатної усунути цей дуалізм і примирити духовне і матеріальне буття. З цього

завдання виростала «космічна» мета вселенської особистості: привести земний недосконалий світ у гармонію та Божественну згоду. Григорій Богослов визначає людину як істоту, що «припиняє ворожнечу» духовного та тілесного. Він пише: «Я складаюся з душі та тіла. І душа є струмінь нескінченного світла – Божества, а тіло призводиш ти від темного начала. І таких далеких між собою ти зводиш воедино. Якщо я складаю одну загальну природу, то ворожнеча мною припинена. А якщо жорстока ворожнеча в мені непримирима, то я не складаю однієї природи, зв'язаної з душі та тіла. Бо не ворожі, але дружні начала дають загальне творіння» [2, 25]. Загальне єство орієнтоване на духовну рівність із Богом, а значить, на встановлення абсолютної гармонії у світі «тваринних» речей.

До алгоритму духовної культури візантійська традиція вводить поняття «обоження». Василь Великий, Григорій Нисський, Григорій Богослов, Ісак Сирин, Іоанн Лествічник формують основи християнського вчення, згідно якого потенційне прагнення до обоження є подолання «*тваринності*», плотської чуттєвості, земних тягот і поступове сходження розуму до споглядання Бога. Максим Сповідник, кажучи про основне призначення людини, а саме про об'єднання земного світу з Логосом, стверджує, що людина спочатку повинна зробити обоження в самій собі, у різних частинах своєї істоти, в мініатюрі тих, що були частинами світового буття.

Східно-християнське антропологічне вчення, таким чином, відрізнялося *антиномізмом*, що розуміється у декількох аспектах: з погляду *есхатологічного*, коли протиставляється «справжнє життя» людини і «майбутнє» – «століття безсмертя або обоження». Дуалізм міг мати модус і *просторово-космологічний*, коли в буквальному розумінні розділялося «земне» та «небесне»; міг виявлятися й у *філософсько-онтологічному* аспекті, коли відзначалися дихотомії матерії та духу, душі та тіла, добра та зла, свободи волі та Божественного визначення.

У концепції людини всі ці модуси зведені воедино як у центральній символічній системі. Всі члени антиномій впорядковані у строгих логічних співвідношеннях і можуть бути взаємопов'язані. В людині відбувається об'єднання – це стає можливим, оскільки протилежності тілесного та безтілесного, речового та нематеріального не визначаються як абсолютні.

Каппадокійці, спираючись на античні філософські джерела, бажаючи «примирити» Арістотеля та Платона, прагнули, ґрунтуючись на вченні про дві природи Ісуса Христа, вирішити дуалізм душі та тіла людини. Антрополо-

гічна концепція православ'я почала шукати можливість такого «мирного» співіснування двох протилежностей – Божественного та людського, духовного та плотського, душі та тіла.

Св. Григорій Нисський вирішує цю проблему таким чином: Бог створив спочатку людину в сенсі всеїдності, загальній суті, яка міститься у кожному індивідуумові й може бути причетна Божественному. Людина в цьому сенсі – *Особистість*, яка визначає його природу, прагнучи до уподібнення Божественному Прототипу. Тому відповідність Богові не відноситься до якогось одного елемента людини, але до всієї людської природи в цілому.

З моменту першого гріхопадіння *всеїдина особистість* набуває подвійного характеру: як індивідуальна природа, вона стає частиною цілого, стає одним із складових елементів Всесвіту. До цієї індивідуальності відносяться відмінність статей, пристрасне та тілесне, плотське та гріховне. У той же час утримується і протилежний аспект людини – *особистість загальна*, така, що містить у собі досконалість природи, розум, красу, любов, доброту, чесноту, премудрість.

*Суть людську* Григорій Нисський убачає в наступному: «Людська природа є середина між двома крайнощами, віддаленими одна від одної, – природою божественною й безтілесною та життям безсловесним і скотським» [3, 52]. Православній духовній культурі іманентна ця суперечність людського плотського «Я» (гріха) та духовної спрямованості подолати його в есхатологічній перспективі (благодать). Він також писав, що в людині «відбувається деяке змішення та створення плотського з розумовим, так що у рівній мірі буває причетне прекрасного, і жодна з істот не залишається без участі в якнайкращому єстві».

Григорій Богослов дотримувався жорсткішого дуалістичного погляду на природу людини. Він писав, що плоть – «влесливий ворог і супротивник», «мій ворог і друг». Духовно-тілесні відносини – це «приємна війна, невірне благо». Душа та тіло нескінченно далекі, на його думку, один від одного, оскільки тіло створене із землі, а душа є дихання Боже.

Візантійські мислителі пов'язували цю суперечність із психофізичним поділом людини на три частини: тіло, душу та дух. Уже ранні Отці церкви – Аріобій, Орigen, Тертулліан та інші – відзначали високе призначення людського розуму та підкреслювали негативне ставлення до тіла з його плотськими, чуттєвими потягами, що уподібнюють його тваринному світові. Дух і душа залишають можливість уникнути помилки і прийти до пізнання верховної Істини.

Але слід відразу підкреслити, що східне християнство все ж таки не схиялося до абсолютного засудження плоті та до абсолютного засудження і відкидання тваринного світу. Трагування плоті у східній патристиці суперечливе: плоть деякою мірою виявлялася «темницею душі», але, разом із тим, це створене тіло бажане його Творцеві. Для християн історія завершується *возз'єднанням* душі та тіла, воскресінням людини *у плоті, безсмертям душі та нетлінням тіла*.

Візантійська православна антропологія у своїй суті є антиномічною, «розімкненою» у напрямі Божественно-трансцендентному й у напрямі мирського, людського, тваринно-земного. У загальній концепції цілісного образу людини, виведеної в роботах Отців православної церкви, «дух» виділявся як структурна домінанта, що переважала на всіх етапах розвитку християнської культури. Людина, згідно цієї концепції, досягає досконалості тільки у духовній уподібненості природі Божій, у його залученні до «нетваринних», абсолютних цінностей і понять. Саме «дух» у східно-християнській культурній традиції постає як здатний вивести людину за межі світу – він виступає умовою можливості трансценденції людини, досягти яку особистість може тільки у досконалості природи, притаманній усім людям, тобто в соборності. Це – основа православної християнської антропології. Наблизившись через «дух» і «розум» до Абсолюту, людина стає відкритою світу Божественного, «знімаючи» тим самим суперечності трансцендентного і земного світів, духовного та матеріального, плотського та душевного.

Біблейська теза про створення людини за образом і подобою по-різному інтерпретувалася у патристичній літературі. Так, Афанасій Олександрійський вважав душу безсмертною і саморушну образом Бога. Василь Великий стверджував, що образ Божий у людині – це не субстанціональна якість, а завдання, мета людського життя.

Вважаючи образом Божим у людині її потрійну душу, подібну до Святої Трійці, Григорій Нисський виділяв у ній три властивості: *жадання, розуміння та роздратування*. Відповідно, життя «за образом» – це розумне буття, а життя «за подобою» – потенційна можливість уподібнитися Христу через прийняття християнства.

Поняття «образ» і «подоба» займають важливе місце у православної культурній традиції. Християнство окреслює суперечність, «прірву» між людиною та Богом. Людина не є Бог. Але в особистості закладено *прагнення* до Бога, бажання потенційного подолання цієї «прірви». Аби вирішити це протиріччя, і вводяться поняття «образ» і «подоба».

Відмінність між «образом» і «подобою» одним із перших сформулював Св. Ірней Ліонський (II ст.). *Образ* у нього – нижча, *подоба* – вища ступінь *Богобуття* в людині. *Обра*з – це щось первісно дане емпіричній людині в самому акті творіння; це щось *природне*, нерозривно пов'язане з самим її еством, таке, що означає єдність душі та тіла, де останнє є матеріальним виразом Божественної духовності. В образі немає ще духу, а значить, немає і подоби. Людина залишається потенційно недосконалою, доки до *плотсько-душевної* суті не *приєднається* духовність. «Коли ж дух цей, сполучений із душею, з'єднується із творінням, то людина робиться, внаслідок виявлення Духу, духовною та досконалою, і це є [людина], створена за образом і подобою Божою», – пише Ірней Ліонський [4, 456]. Подоба, таким чином, у цьому тлумаченні вже ніяк не пов'язана з тілом.

Найяскравішою та ключовою фігурою у складному процесі перетворення уявлень язичницького світу на християнську філософію був Св. Іоанн Златоуст. Філософія «любомудрія» дозволила проникнути у найглибші схованки духовного життя з точки зору етичної проблематики. Головним в ученні Іоанна Златоуста було, на нашу думку, *вчення про чесноти*, засновані на принципах християнської євангельської моральності, які при найближчому розгляді постають як певна ієрархія цінностей. Вище місце в ній відводиться категорії гідності, і розкривається можливість досягнення духовної досконалості за допомогою особистого добродійного життя. Саме ведення такого життя і створює гідність особистості.

Розкриваючи шлях становлення особистості, Іоанн Златоуст виходив із найважливіших догматичних посилок, пов'язуючи їх із реальностями буття. В його пристрасних проповідях і трактатах розкривається онтологічний, етичний і релігійно-духовний аспекти категорії гідності у повній відповідності з патристичною традицією.

До основи розкриття цього поняття ним було закладено три найважливіших етичних принципи – *гідність, чесність, благочестя*, згідно потрійній орієнтації людини у світі – «потрійному догмату», на якому була побудована вся патристична спадщина. Зв'язуючи категорію гідності з особистісним розумінням буття, Іоанн Златоуст вивів постулат прямої залежності гідності від безсмертя. В ієрархії цінностей він відводить вище місце даному поняттю, підкреслюючи його етичну та релігійну спрямованість.

Світобачення великого мислителя можна розділити на два великі розділи: перший включає богословські трактати, філософсько-етичні та педагогічні роздуми, а другий – ро-

боти, особливістю яких можна вважати соціальну спрямованість, в якій слід виділити чітку інтенцію на прямий зв'язок гідності та відчуття самооцінки, властивого духовно-зрілій особистості, що виявляється й у вищій мірі свободи. Ставлячи акцент на тому, що особистість проявляє себе в системі відносин, Іоанн Златоуст убачає суть даної проблеми у збереженні принципів існування «людського роду», етико-сутнісним проявом якого є соборність, що здійснюється, виходячи з таких принципів'

- по-перше, деонтологічного принципу – загальної справедливості;
- по-друге, аксіологічного принципу – «заповідної богоподібності» або тієї духовно-етичної досконалості людини, яка закладена в ній спочатку і до якого вона прагне все своє життя.

Загальний круг ідей – релігійних, філософських, етичних, – що містяться у творчій спадщині Златоуста, знайшов своє віддзеркалення й у традиціях культури. Світобачення, маючи в своїй підставі «життя по гідності», включає євангельську спрямованість удосконалення «внутрішньої людини» шляхом «стягання чеснот».

Древньоруська культура мала в особі Іоанна Златоуста Вчителя моральності та віри, оскільки «духовна революція», що відбулася у свідомості стародавніх слов'ян у зв'язку з прийняттям християнства в його східному варіанті – православ'ї, – несла з собою формування нової системи етичних цінностей, що, так би мовити, потрапили на родючий ґрунт. Праці святителя виявилися фундаментальною основою духовної культури, що почала активно формуватися, як в її теоретичному, так і в ідеально-практичному значенні.

Філософсько-етичні переконання християнського мислителя – це опис системи чеснот у межах ціннісного підходу на шляху до досягнення людиною духовно-етичної досконалості, тобто втілення чеснот у житті. Враховуючи, що порок і чеснота у нього становлять два полюси у ціннісній орієнтації особистості та визначають собою положення людини між двома аксіологічними межами – безоднею ціннісної порожнечі та необмеженою перспективою етичного вдосконалення, – важливо звернутися до його аналізу «вчення про гріх». Кажучи про класифікацію чеснот, необхідно виділити певний методологічний принцип їх динамічного розвитку. Розділення припускає врахування наступних обставин: по-перше, релігійно-етичних принципів, що закладають основу формування особистості, а по-друге, аскетичну спрямованість духовно-етичного вдосконалення. «Зростання в чеснотах» становить собою шлях оволодіння людиною процесами власної поведінки, досягнення певного зага-

льноприйнятого рівня етичної свідомості. Виховання чеснот і досягнення успіху в них означає перехід від природи первісної до життя культурного. При цьому придбані чесноти є істотною характеристикою людини, оскільки вони є узагальненою сукупністю всіх етичних досягнень. Життя людини протікає одночасно у трьох сферах буття: в природному існуванні, в соціально-культурному житті, й у релігійно-духовному середовищі.

У спадщині Іоанна Златоуста чеснота представлена як етичний початок, що присутній у всіх цих сферах і виконує найважливішу онтологічну функцію формування структури буття. Виявляється важливим, до речі, підкреслити зв'язок переконань святителя з його поглядами на виховання й освіту в контексті «викорінювання порочності та здобуванні чеснот».

У світлі патристичного розуміння «первородного гріха» філософська антропология Златоуста заснована на тому принципі, що зло існує в гріху і проводимо ми його самі. «Первородний гріх», що дезінтегрував людську природу, порушив той стан «цілісної ієрархічності», який містить у собі принцип цілісності у пізнанні Істини. У спадщині Святителя Іоанна Златоуста розглядається проблема «порочності людини як укоріненості в гріху». Він визначає «порок» як певну стадію в процесі неправильної особистісно-ціннісної орієнтації й, у зв'язку з цим, вбачає порушення життєвих принципів онтологічної та аксіологічної підвалин, що містить у собі втрату етично-ціннісного сенсу існування.

У зв'язку з «вільною» спрямованістю орієнтації особистості, філософ в якості категорії вводить поняття *совісті*, що містить у собі аспекти самопримусу як етичної необхідності та відповідальності як принципу відношення до життя. З погляду структури свого змісту дані поняття включають наступні моменти:

а) бачення етичного ідеалу та усвідомлення його як цінності;

б) пошану до вимог етичного закону і внутрішній самопримус до виконання його вимог.

В якості найважливішого напрямку духовно-етичного вдосконалення святитель розглядає педагогічний процес в його цілісності та зверненості до «внутрішньої» людини. Цей момент важливий у зв'язку з традицією спадкоємності цих аспектів в релігійній філософії педагогіки (В. В. Зеньковський, А. А. Ухтомський), в основу якої і був закладений сформульований Іоанном Златоустом євангельський ідеал «сходження до чеснот».

Іоанн Златоуст розглядав здатність людини панувати над світом як втілення в ньому образу Божого. Але гріхопадіння привело до

часткової втрати образу Божого. Та все ж людина може повернути «втрачений рай», завдяки душі: «Яка велика гідність людини, – писав Златоуст, – через її силу будуються міста, перепливаються моря, обробляються поля, відкриваються незліченні мистецтва, приборкуються дикі звірі! Але що найважливіше – душа знає Бога, який створив її та розрізняє добро від зла... Для нього існує вся земля, сонце і зірки, для нього створені небеса, для нього посилалися апостоли та пророки, й навіть самі ангели...» [1, 8].

Ми бачимо, що понад усе Іоанна Златоуста привертав етичний аспект антропології. Це очевидно з першоджерел, що дійшли до нас, де він міркував про етичне вдосконалення людини, про її гідність, чесноту та цнотливість. Вважаючи людину «твариною розумною і смертною», він розділяв точку зору Орігена про нейтральність матерії, виходячи на субстанціональний рівень. Адже серед безлічі філософських і антропологічних ідей, що розвивав Оріген (бл. 185–283 рр.), найбільше значення для онтології та антропології в давньоруській філософії мало вчення про матерію. Спираю-

чись на біблейську ідею творіння людини безгрішною, він висунув богословську тезу про те, що матерія сакральна-нейтральна. У давньоруській думці це уявлення і стало основою етики й антропології (проблема тілесності). Златоуст писав, що якщо в плоті людини не живе добро, то це не говорить про те, що вона зла («зло не є пороком природи»). Плоть – лише субстрат, на якому росте посіяне душею добро або зло. Але джерелом зла не є й людська воля, оскільки вона дана людині Богом. Зло породжується через ухилення волі від добра. Проблема «волі до зла» у Златоуста тісно пов'язана з антропологією: «Якщо людина не хоче зла, душа вільна; якщо не робить його, і тіло вільне...»

Отже, підіб'ємо деякі підсумки. Антропологічна концепція православ'я шукала можливість мирного існування протилежностей Божественного і людського, духовного і плотського, душі і тіла. Східне християнство не схильне було до абсолютного засудження плоті і відкидання тваринного світу.

---

---

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Грыжанкова М. Ю.* Этико-философский анализ наследия Иоанна Златоуста : автореф. ... канд. филос. наук : 09.00.05 / М. Ю. Грыжанкова; Мордовский гос. ун-т им. Н. П. Огарева. – Саранск, 1999. – 18 с.
2. *Святитель Григорий Богослов.* Духовные творения, поучающие основам христианской жизни: Пер. с греч. / Григорий Богослов. – М. : Трифонов Печенгский монастырь; Новая книга; Ковчег, 2000. – 544 с.
3. *Св. Григорий Нисский.* Об устройении человека: Пер. с греч. / Григорий Нисский. – СПб. : Аxiота, 1995. – 176 с.
4. *Святитель Иринеи Лионский.* Творения : Пер. с лат. / Иринеи Леонский. – М.: Паломник; Благовест, 1996. – 640 с.

*Стаття надійшла до редакції 27.05.2011 р.*