

## РАННЬОХРИСТІЯНСЬКІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ МІЖ БІБЛІЄЮ ТА ГРЕЦЬКОЮ ФІЛОСОФІЄЮ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

В статті розглядаються передумови формування християнських уявлень про людину. Акцентується увага на тому, що вчення про людину ніколи не було окремою проблемою теології, а, відтак, формувалось паралельно та в межах основних догматів християнства. Автор акцентує увагу та суперечності розуміння походження уявлень про людину між традиційними гілками християнства. В цілому залишаючись на спільних позиціях водночас кожна із конфесій виділяє власне основоположне джерело походження антропологічних уявлень, не враховуючи складний та суперечливий шлях взаємопроникнення ідей давньогрецької філософії та християнства. Автор показує шлях формування основних антропологічних уявлень від старозавітних уявлень до новозавітних, які остаточно своє оформлення отримують лише в роботах апологетів християнства вихованих логікою та культурою мислення античної філософії. Відтак, народження нової світоглядної антропологічної парадигми, яка і в сучасному світі залишається однією із популярних та дискурсивних, відбувається в межах діалогу між давньогрецькою філософською думкою та старозавітними уявленнями.

**Ключові слова:** людина; Бог; християнство; антропологія; антична філософія; Логос; любов; образ Божий.

Tatiana Havryliuk

## EARLY CHRISTIAN IDEAS ABOUT HUMAN BETWEEN THE BIBLE AND GREEK PHILOSOPHY: FEATURES OF INTERCONNECTION

The article examines the preconditions for the formation of Christian ideas about human. The emphasis is on the fact that the doctrine of a person has never been a separate problem of theology, and, consequently, was formed in parallel and within the basic tenets of Christianity. The author focuses attention on the contradiction in understanding the origin of representations of a person between the traditional branches of Christianity. On the whole, while remaining in common positions, each denomination identifies its own fundamental source of the origin of anthropological ideas, not taking into account the complex and contradictory path of interpenetration of the ideas of ancient Greek philosophy and Christianity. The author shows the path of formation of the main anthropological representations from the Old Testament notions to the New Testament, which receive their final design only in the works of apologists of Christianity brought up by the logic and culture of thinking of ancient philosophy. Thus, the birth of a new world-view anthropological paradigm, which remains one of the most popular and discursive in the modern world, takes place within the framework of a dialogue between ancient Greek philosophical thought and Old Testament ideas.

**Key words:** human; person; God, Christianity; anthropology; ancient philosophy; Logos; love; image of God.

**Актуальність і ступінь дослідження.** Християнська антропологія має суперечливу історію формування, оскільки вчення про людину ніколи не було центральною та самостійною проблемою богослов'я. Водночас уявлення про людину є наріжним каменем всієї християнської теології, оскільки не можливо зрозуміти християнство поза правильним розумінням співвідношення Бога та людини, які в цій релігії знаходяться в тісному взаємозв'язку. Бог створює світ для людини, Він відкривається людині, Він втілюється в людині і, зрештою, Він наділяє людину своїм образом та подобою. Антропологічна проблематика в такий спосіб осмислювалась усіма християнськими мислителями в контексті різноманітних богословських проблем. Вхідження людини в світ, відповідно до християнського віровчення, зумовлює зміну і онтологічної реальності. Гріхопадіння перших людей породжує зло космічного масштабу, яке може бути знищене лише в антропологічній перспективі. Відповідно,

уявлення про людину формувались паралельно із формуванням основних догматів церков, а, відтак, в християнській антропології відображені основні проблеми християнської метафізики, сотеріології, еклесіології та етики.

Попри те, що в останні десятиліття християнська антропологія починає активно досліджуватись як фрагментарно (в контексті інших проблем християнського вчення), так і цілеспрямовано філософами та релігієзнавцями, зокрема в працях А.М. Колодного, Л.О. Филипович, О.В. Горкуші, П.Ю. Павленка, І.П. Мозгового, Ю.П. Чорноморця та інших, та розвиватись богословами, зокрема в працях Архімандрита Кіпріана (Керна), Митрополита Зізіуласа, Івана Павла II, Хрисостомаса Стамбуліса тощо, чимало питань християнської антропології залишаються малодослідженими в контексті нових викликів сучасності, нових запитів та пошуку відповідей на вічні питання людського духу щодо нього самого. В цьому контексті актуальним є дослідження впливу

грецької філософії на тлумачення раннім християнством та оформлення ним базових уявлень про людину.

**Метою** даної статті є дослідження взаємовпливу грецької філософії та текстів Біблії на формування християнського вчення про людину.

**Основний виклад матеріалу.** Варто зауважити, що в католицизмі та православ'ї підставами для формування антропологічних уявлень постають: 1) Святе письмо (Біблія); 2) вчення Отців Церкви; 3) містичні переживання апологетів християнства. Для протестантизму єдиним джерелом вчень про людину постає Біблія. Академічний релігієзнавчий підхід дає підстави стверджувати, що джерелами формування християнської антропології постають: 1) Біблія; 2) давньогрецька філософія; 3) соціо-культурні умови формування християнства. Так, український дослідник П.Ю. Павленко слушно зауважує, що “головним ідейним джерелом становлення християнської антропологічної концепції слугував платонізм, а матірним підґрунтям появи християнства як релігійної системи була іудео-олександрійська діаспора”<sup>1</sup>. Варто зауважити, що важливу роль у процесі становлення основних християнських уявлень про людину відіграють такі книги Біблії, як П’ятикнижжя, дидактичні та профетичні (Пророчі) книги, в яких сформульовані ідеї монотеїзму, креаціонізму, провіденціалізму, тобто основні світоглядно-філософські ідеї.

Окремо зауважимо, що важливу роль у формуванні уявлень про людину на ранніх етапах становлення християнства відіграли містичні уявлення його апологетів, що зумовило появу однієї із форм християнської антропології – досвідної антропології, або антропології ісихазму, яка стала потужним джерелом тверджень про реально можливе обожження людини. Протягом історії ставлення до аскетичної традиції християнства було неоднозначним. І, зрештою, в кожній із традиційних гілок християнства (православ’я, католицизмі та протестантизмі) аскеза та містика набувають певних характерних рис, які більшою мірою ніж догмати, створюють їхні відмінності. Безпосередньо традиція ісихазму, постаючи базовою основою християнської містики, знаходить свій розвиток та утвердження лише в православній антропології.

У роботі “Антропологія св. Григорія Палами” архімандрит Кіпріан Керн обґрунтовано поділяє ранньохристиянську антропологію на два періоди: 1- донікейський та 2 період великих догматичних суперечок. Окремо він поділяє християнську антропологію на: 1) антропологію пустині,

2) антропологію містиків та 3) антропологію богословських синтезів. Кіпріан Керн зауважує: “одночасно з антропологією богословських трактатів та догматичних суперечок у церковній свідомості зрів і інший підхід до проблеми людини. Це антропологія пустині, чернечої келії та містичних одкровенень. Покоління аскетів та споглядальників опрацювали власне вчення про людину, яке базується більшою мірою на внутрішньому самозаглибленні, на вивченні свого сокровенного світу душі, ніж на богословській діалектиці та передумовах античної філософії. Цей напрям в антропології обійти неможна. Він, не створюючи протиріч в святоотецькій традиції, доповнює все ж таки досвід церковної свідомості та вносить інше забарвлення у вчення про світ та людину”<sup>2</sup>.

Коротко зупинимось на основних етапах та підставах формування християнської антропології та її основних положеннях. Оскільки для традиційних гілок християнства (православ’я, католицизму, протестантизму) Біблія є основним джерелом уявлень про людину, розглянемо основні її положення в цьому контексті.

Основні християнські уявлення про людину ґрунтуються на Книзі Буття 1:26 – 29, в якій занотовано божественне походження людини: “І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою”. Біблійна антропологія Старого Завіту в концептуальному сенсі розкривається в ретельно розробленій системі понять. І не зважаючи на той факт, що ці поняття виражені переважно в поетичному ключі, в них прослідковується новий, порівняно з античним та східними релігіями, підхід до розуміння людини. Людина уже в Старому Завіті постає не лише як частина космосу, річ серед речей, а як сутність вища від природи, повелитель усього, що створено для неї: “і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі” (Бут. 1:26).

Зазначимо, що духовна природа людини розкривається на чисельних сторінках Старого Завіту через такі поняття як душа, дух, серце, тощо, але головною відмінною рисою людини постає свобода волі, через яку людина і піднімається вище усього створеного. У Книзі Левит 11: 45 Бог наказує: “Будьте святими, тому що я Святий”. На відміну від стародавніх греків, які ототожнювали свободу із розумом, інтелектом, шляхом пізнання, в Старому Завіті свобода означає виконати волю Божу, хотіти те, чого хоче Бог. Здатність прийняти волю Бога як свою власну, уже в Старому Завіті постає основною чеснотою людини, яка розкриває в людині образ Бога. Відтак, зауважимо на тому, що як богословами, так і релігієзнавцями найважливішою рисою людини,

<sup>1</sup> Павленко П.Ю. (1998). Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. С. 3.

<sup>2</sup> Керн К. (1950) Антропологія св. Григорія Палами. Париж: YMCA-Press. С. 219.

яка найбільшою мірою виражає її сутність, у християнському віровченні визнається образ Божий.

Водночас антропологія Старого Завіту для християнства не є достатньою. Її необхідно розуміти та сприймати через антропологію Нового Завіту, тобто через христологію. Ідея Боговтілення є водночас і продовженням старозавітної історії, і докорінно новим розумінням і людини, і світу, і Бога, й історії. Поняття “Образ Божий” у Новому Завіті набуває нового значення. В центрі новозавітної антропології – Боголюдина Христос. Він є істина людина та істиний Бог. Звідси походить один із головних методологічних принципів антропології – христологічний. Христос є межею людської досконалості, Він постає одночасно і сенсом, і шляхом людського буття. Усі тексти Нового Завіту, відтак, є антропоцентричними, оскільки, усі вони присвячені Ісусу Христу. Христологічність антропології, певною мірою, виводить християнську антропологію за межі теорії, оскільки через Христа християнин не лише пізнає, якою людина повинна бути, але і те, якою людина реально стає. Такий підхід дає богословам підстави стверджувати, що христологічність антропології робить її не лише теоретичною дисципліною, але і практичною.

Найповніше новозавітна антропологія розкривається в посланнях апостола Павла, що дає підстави говорити про антропологію цього апостола як про особливу антропологічну школу<sup>3</sup>. Водночас, не зважаючи на досить велику кількість робіт, присвячених антропології апостола, маємо зауважити, що тема ця не є вичерпаною. Чимало дослідників звертаються до неї з різних конфесійних чи методологічних підходів. Однак більшість із них доходить висновку, що антропологія апостола Павла є продовженням антропологічних поглядів Платона. Зокрема, українські вчені П. Павленко, І. Мозговий у своїх чисельних працях розкривають онтологічне, аксіологічне підґрунтя платонізму у вченні апостола Павла про людину. Паралелі знаходять в уявленнях про трискладову структуру людини, наявність “розумної душі”, уявлення про те, що людський дух по смерті зазнає руху духовного порядку тощо<sup>4</sup>.

Беручи до уваги вище сказане, відзначимо, що основними питаннями новозавітної антропології постають питання: “якою мірою людина може уподібнитись Христу”, “у чому Христос є людиною, а в чому – Господом”. Відповіді на ці питання

знаходять своє вирішення у двох волях Ісуса Христа – божественній та людській. Розуміння “гефсиманського боріння” як узгодження двох волей, не як боротьби, а як поєднання, має велике значення для усієї християнської антропології, оскільки проблема свободи волі, як образу божого в людині в цій площині постає її наріжним каменем.

Важливим в антропологічному контексті є новозавітне розуміння концепції любові: “Любов довго-терпить, любов милосердствує, не задрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестане! Хоч пророцтва й існують, – та припиняються, хоч мови існують, – замовкнуть, хоч існує знання, – та скасується” (I Кор. 13: 4-8). Ця концепція в подальшому найбільше розроблялась християнськими богословами, які впроваджували антропологічно-гуманістичну проблематику, і пройшла шлях еволюції від розуміння любові як основної заповіді християнства до проголошення Любові, як сутнісної складової людини, що домінує над вірою та знаннями.

Однак, варто зауважити, що біблійна антропологія швидше поставила питання, ніж дала вичерпну відповідь щодо розуміння людини. Це зумовило її подальшу розробку паралельно основним догматам християнства. Зміст Біблії піддавався розвинутому, на ґрунті античної філософії, філософському осмисленню. Саме мова грецької філософії була здатна поєднати теологічно-релігійне мислення (мислення образами) та філософське (мислення поняттями в систематизованій формі), без якого неможливим було б здійснити світоглядно-філософське узагальнення, яке б обґрунтувало християнський світогляд.

Зауважимо, що в процесі свого формування християнська антропологія пройшла шлях від богословського розкриття окремих антропологічних проблем в контексті сотеріології та теології (I – III ст.) до тлумачення людини як частини божественного буття та суб’єкта волі (III–V ст.). Тут доречним буде короткий нарис впливу ідей античної філософії на формування християнської теології, а, відтак, і антропології. Важливо відзначити, що християнські апологети II – III століть, праці яких складають донікейську патристику, переважно зазнавали впливу стоїцизму. Епоха класичної патристики (IV – перша половина V ст.) характеризується засвоєнням великої кількості ідей та методів платонізму та неоплатонізму. І лише з початку VI ст. активно опрацьовувались праці Аристотеля. Однак досить багато ідей та методів античних філософів широко використовувались на кожному етапі становлення християнської доктрини.

<sup>3</sup> Dunn J.D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan. URL: <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>

<sup>4</sup> Павленко П.Ю. (1998). Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. С. 4–5; Мозговий І. П. (2009). Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації. Суми.

Чисельні дослідження онтологічних, аксіологічних, філософських та соціальних підстав формування основних положень раннього християнства показують, що одним із основних напрямів античної філософської думки, ідеї якої зазнали у християнстві широкого залучення був стоїцизм. Видатним представником якого є Луцій Анней Сенека (4 р. до н.е. – 65 р. н. е.). Перш за все, стоїцизм був затребуваний молодим християнством як моральне вчення, квінтесенція моральних настроїв епохи, а не доктрина раціонального пояснення світу. Моральна доктрина філософів-стоїків набула в християнстві теїстичного обґрунтування та подальшого розвитку. Зокрема професор Б. Бичко вказує на те, що “Концепції *átaraxía* καὶ *ἀπάθεια* – “атараксії” та “апатії” (незворушності та байдужості) – сама система стоїцизму з орієнтацією на самозбереження формулює логіку майбутньої насамперед католицької антропології. Через дуалізм духовності та тілесності, обґрунтування цих ідей в елліністичну епоху в творчості Галена та Птолемея завершується ціцеронівським гуманізмом, коли в мозаїці його творчості він намагається поєднати мудрість з красою та користю і тим самим створити всеохоплюючу систему світобачення, центром якої стає людське буття”<sup>5</sup>.

Якщо говорити про те, що ідейним джерелом християнства, на усіх етапах його формування є платонізм, то і зауважимо на тому, що визначальний внесок у філософське обґрунтування християнських уявлень здійснив єврейський мислитель Філон (25 р. до н. е. – 50 р. н. е.), що мешкав у Александрії. У своїй творчості мислитель поєднав античну філософію (грецький стоїцизм, платонізм та піфагоризм) з іудейською теологією. В контексті антропологічної проблематики зауважимо, що Філон Александрійський здійснив ототожнення змістів філософського поняття Логос античності з біблійними поняттями “людина Бог”, “небесний Адам” тощо. Бог в працях Філона постає ірраціонально-трансцендентним сущим, а Логос набуває значення раціонально-людського, що в подальшому дає підстави для визнання Христа Богом, а в людині – божественної її складової. В такий спосіб відбулось поєднання раціональної античної думки з ірраціональним християнством. Результатом такого поєднання стало зародження нового світобачення, теоцентричного за своєю суттю, але і антропоцентричного за своїм змістом. Відтак, злиття античного космоцентризму з іудейськими уявленнями про трансцендентного особистісного Бога постало зародженням нової світоглядної парадигми яка на довго постала домінуючою парадигмою західного світогляду. Результатом такого злиття постає і формування нового

типу людини – активної, внутрішньо орієнтованої, яка покликана зайняти центральне місце у всесвіті, витіснивши звідти космічно-позалюдське начало, яке панувало в грецькому античному світі і якому була підпорядкована і сама людина. Відтак, відбувається діалектичний перехід від космоцентризму античної філософії до теоцентризму філософії християнства.

У подальшому знаковими для формування нового християнського світобачення постають онтологічно-аксіологічні концепції. Як зазначено вище, проти космозму античної філософії християнство проголошує людиноцентризм, всупереч політеїстичним концепціям проголошується монотеїстичний універсалізм. Сама людина набуває нового значення і сутнісним виміром її “людськості” замість розуму постає воля. Це закономірно, оскільки, як відомо, у греків закон моралі постає відображенням закономірності самої природи і тому розуміння Бога, як “номотетичного” (тобто такого, що дає моральний закон) неможливе, то Бог біблійний навпаки, це і є втілення морального закону. В християнстві вищою вимогою морального закону постає любов. Відбувається трансформація платонівської любові як еросу (що уособлює бажання досягнення вищої досконалості шляхом піднесення від чуттєвого до надчуттєвого) до “агапе” (“сходження” Бога до людей). Трансцендентне стає іманентним через любов як моральний закон, який є одночасно і вимогою, і даром. Тому у християнстві “агапе” означає, насамперед, любов Бога. Людина ж стає здатною до любові внаслідок радикальної внутрішньої зміни, під впливом Бога, уподібнюючись йому в своїх діях.

Проблема двоїстої природи людини, вічності та індивідуальності душі розгорталась у філософсько-релігійній полеміці перших двох століть в творах таких відомих мислителів як Тертуліан, Оріген, Климент Александрійський. У контексті утвердження вчення про індивідуальність та вічність душі визначальним було вчення Квінта Септимія Флоренса Тертуліана (160–230), яке поклато край розповсюдженому на той час вченню про вічне переселення душ із тіла в тіло<sup>6</sup>. Означене мало вирішальне значення для сприйняття та утвердження нової, чужої для античної, раціональної ментальності, есхатологічної перспективи, в контексті якої людина отримує знання про можливість життя вічного не лише душі, а і тіла.

У становленні християнського вчення про людину значне місце посідають ідеї Орігена (185 – 254 рр.), незважаючи на той факт, що мислитель був засуджений у VI ст. офіційною церквою як еретик. Оріген задає напрям розвитку етично-антропологічної проблематиці. Слушною є думка про місце

<sup>5</sup> Бичко Б.І. (2003). Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз. Автореф. дис. доктора філос. наук. Дніпропетровськ. С. 16.

<sup>6</sup> Тертуліан. (2006). О свидетельстве души. URL: [http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian\\_o/](http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian_o/)

Орігена в християнстві європейських істориків філософії Д. Антисері та Дж. Реале про те, що “Оріген був “апологетом” християнства в точному сенсі цього слова<sup>7</sup>. Думка Орігена, який завжди волів бути людиною Церкви, виступає в сутнісній гармонії з фундаментальними посилками християнської віри: за логікою субординаціонізму, він чітко бачить відмінність між Божественним світом та тварним світом, рішуче стверджує творіння світу із нічого, центральну роль Логосу в творінні та відновленні, врешті-решт, всього тварного та спокутого<sup>8</sup>. У його вченні про протилежність між духом та матерією та домінуюче значення духу закладена тенденція до практичного втілення антропологічних ідей. Відповідно до розробленої Орігеном процедури, сходження душі на ті ідеальні вершини, з яких вона зійшла, основою в цьому русі є віра, за якою йде знання (епістеме, гнозис), за знанням – мудрість і нарешті душа підіймається до безпосереднього споглядання істини, тобто теорії. Сама ж теорія спирається на “практис”, а останній носить етичний характер, джерелом якого є ідея любові. Містичним посередником між Богом та людиною є Христос – Логос. Вперше в патристичній літературі Оріген приділяє таку велику увагу історичному Христу, його стражданням, його милосердю, тих благам, які він дає віруючим у Нього. Тим самим Оріген протиставляє Філонівському Логосу та Клементієвському містичному Логосу історичну постать Логоса – Христа.

Ідея про містичну єдність душі з Христом накреслила шлях подальшої розробки подібної теми. Так, виклавши зміст Пісні Пісень і пояснивши алегоричний зміст цієї книги стосовно Христа та церкви, він виділяє третій, містичний зміст, за яким під Коханим мається на увазі Христос, а під коханою – людська душа, заручена з небесним Женихом, Христом – Логосом<sup>9</sup>.

Означені ідеї в подальшому визначили основні напрями розвитку патристичної антропології та започаткували практично-етичну антропологічну майбутню проблематику. Наголосимо ще раз на тому, що антропологічні уявлення формувались в контексті розробки основних онтологічно-метафізичних, гносеологічних, аксіологічних та есхатологічних положень не лише нової релігійної парадигми, а і формування нового типу світогляду, який зрештою постав виразом і характерною відмінною рисою західної цивілізації.

<sup>7</sup> Антисері Д. и Реале Дж. (2001). Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма. С. 390.

<sup>8</sup> Там само. С. 392.

<sup>9</sup> Антисері Д. и Реале Дж. (2001). Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма. С. 31–292.

Період першої половини IV – V століть загально визнано золотим століттям патристики. У 313 році імператор Костянтин прийняв Міланський едикт, згідно з яким християнство отримало свободу віросповідання та культу. На Нікейському (325), Ефеському (431) та Халкедонському (451) християнська догматика набула чітких виразів. У контексті антропологічної проблематики видатними постатями цього періоду постають представники Каппадокійської школи – Григорій Нисський (335–394), його брат Василь (331–379) та Григорій Назіанзін (330–390). Зазначимо, що в цей період християнська теологія набула свого концептуального оформлення, осмислюючи людину в контексті історії та онтології, включаючи психологію та фізіологію. В післянікейській патристиці, незважаючи на домінування інтересу до з’ясування сутності душі, широко розглядаються питання, пов’язані з природою тіла – його складу, будови. Здійснюються спроби пояснити людину не лише як об’єкт спасіння, а і як саморегулюючу систему. Такий підхід до трактування людини притаманний Григорію Нисському, праця “Про устрій людини” та Немесію Емеському “Про природу людини”. Незважаючи на те, що метою цих праць було воцерковити та теологізувати знання про людину, вони також виконували велику просвітницьку роботу.

Одночасно в цей період відбувається певне “розростання” розуму в межах релігійної віри. В антропологічному контексті з новою силою загострюється питання винесення людського буття за межі матеріальної, “речової” природи, відокремлення інтелігібельного світу від чуттєвого та тілесного. Зокрема Григорій Нисський у праці “Про створення людини”, загалом приймаючи античне розуміння людини як мікрокосму, надає макрокосму відмінного від античності значення, обстоює ідею про людину як таку сутність, яка не є космоподібною, а є вищою за космос, бо є образом Творця самої природи, усього сутнього. Тому мікрокосм людський він уподібнює божественному буттю, яке відтворює цю божественність у своїй екзистенції<sup>10</sup>.

В поглядах Григорія Нисського знаходимо витонченість богословської думки. Глибинні запити людської душі щодо її сутності, її буття порушуються в його творах з великою майстерністю. Безумовно, в поглядах богослова знайшли своє продовження і деякі ідеї Орігена. Безпосередньо він сприймає його ідею про апакатастасис, тобто про відновлення всього в первісному вигляді. Ідея спасіння набуває у нього всезагального характеру – будуть спасеними усі, навіть відчайдушні злодії через страждання будуть очищені та звільнені. Ретельно

<sup>10</sup> Нисский Г. (2002). Святитель. Об устройении человека. URL: <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

розробляючи ідею Бога, Григорій Нисський стверджує і вічність, богоподібність людської душі. Оскільки Бог нематеріальний та безсмертний, він створює таку ж душу за своїм образом та подобою. У такий спосіб закріплюється вчення про безсмертя абсолютно безплотної (індивідуальної) душі та остаточно заперечується будь-яка форма вчення про переселення душ<sup>11</sup>. Християнський креаціонізм розповсюджується і на творіння душі – душа створюється в момент створення тіла.

Визначний внесок у подальшу систематизацію антропологічних уявлень здійснюють видатні творці східної патристики – Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник (579/80 – 662) та Іоанн Дамаскін (673/76 – 777). Справжня постать Діонісія Ареопагіта залишилась в історії таємницею. Автор видавав себе за того Діонісія, якого на вернувшись у віру святий Павло, під час проповіді в Аеропазі. Дослідники доходять висновку, що автор творів “Про небесну ієрархію”, “Про церковну ієрархію”, “Про імена Божі”, “Про містичну теологію” жив на межі V та VI ст.

Зауважимо, що твори Діонісія Ареопагіта в подальшій історії християнської релігійно-філософської думки середньовіччя стали головним джерелом містичних ідей. Найширше антропологічні уявлення розкриваються у вченні про богопізнання. Так, мислитель виділяє два шляхи, які стали основними у християнській теології<sup>12</sup>. Перший шлях – позитивної (катафатичної) теології – це певна аналогія між реальним світом предметів та людини і Богом як творцем усього суцього. Сутність шляху полягає в тому, що людина, відштовхуючись від найнижчих предикатів (камінь, повітря тощо), піднімається до більш високих доти, доки не доходить до таких, як Світло, Життя, Благо тощо. Усі вони, хоча і по-різному, виражають сутність Бога (його імена, звідси походить назва першого твору ареопагітик – Ареопагітики – О божественних іменах). Шлях позитивної теології не є достатньо адекватним шляхом пізнання Бога, оскільки далеко не всі імена (атрибути), які притаманні людині, можуть бути застосовані до Бога, також атрибути, через які людина пізнає навколишній світ, не можуть давати адекватного знання про Бога, тому що він не належить до світу природи, а є надприродним.

Другий шлях – заперечної (апофатичної) теології є, на думку автора Ареопагітик, найбільш адекватним шляхом пізнання Бога. Сутність заперечної теології полягає в послідовному запереченні щодо Бога будь-яких властивостей, будь-яких атрибутів, які

притаманні створеному світу речей. У такий спосіб в Ареопагітиках знайшла обґрунтування абсолютна непізнаваність Бога, недоступність його для людських відчуттів та розуму, оскільки сутність його поза межима будь-якому розумінню. Головною тезою є те, що непізнаваність Бога варто розглядати як вершину його розуміння<sup>13</sup>. Характер такого висновку заперечної теології подібний до неоплатонівського екстазу, оскільки до сокровенного людина спрямовується, зрікаючись будь-якої розумової діяльності. Основним змістом апофатизму є твердження про можливість і навіть необхідність безпосереднього єднання з Богом. Цим самим акцентується особистісно-неповторне начало кожної людини, її екзистенція, яка і поєднується з божественним.

Єдиним шляхом пізнання Бога в Ареопагітиках проголошується Любов. У працях “Небесна ієрархія” та “Церковна ієрархія” описується процес творіння світу, як процес самовідчуження божественної доброти та любові. У душі платонізму любов наділяється космічною функцією: вона не лише веде від Бога до світу, але і рухає усіма істотами, знову направляючи їх до джерела їхнього життя – Бога. Лише на шляху любові людина здатна здійснити те, що не можна здійснити шляхом розуму – пізнати Бога. Пізнаючи любов, людина за життя досягає обоження – теозису<sup>14</sup>.

У контексті співвідношення іманентності та трансцендентності на шляху любові Бог стає іманентним усім речам та сутностям. У такий спосіб автор Ареопагітик говорить про Бога як про Початок та Кінець усіх сутностей, як “їх Початок, оскільки Він є їхньою Причиною, їх Кінець, оскільки Він є їхньою найвищою метою”<sup>15</sup>, відтак божественне творіння речей та сутностей, слід трактувати як самопрояв Бога. А буття, відповідно, є богоявленням (теофанією).

Варто зауважити, що надзвичайної цінності і можна сказати “вічності” апофатизму надає той факт, що в центрі негативного богослов’я стоїть активна, неповторна у своїх діях особистість. Отже, у Діонісія Ареопагіта започаткований поворот до “внутрішньої людини”, що, на нашу думку, є важливим внеском в антропологізм християнства. Теофанія досягає свого найвищого вияву через людину. Бог проявляється для людини, для створення можливості божественного прояву людського духу. Також варто відзначити, що сконцентрованість на “внутрішній людині” постало

<sup>11</sup> Карфікова Л. (2012). Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. [Пер. с чешского] К.: ДУХ І ЛІТЕРА. С. 127.

<sup>12</sup> Ареопагіт Дионисий. (1893) О небесной иерархии. Перевод с греческого. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

<sup>13</sup> Яннарас Х. (2005). Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога. Избранное: Личность и Эрос [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной] С. 7–88.

<sup>14</sup> Чорноморець Ю.П. (2010). Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схолярія. К.: Дух і Літера. С. 83–108.

<sup>15</sup> Ареопагіт Дионисий. (1893) О небесной иерархии. Перевод с греческого. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

характерною рисою грецького, тобто православного антропологічного вчення.

У працях Максима Сповідника (579/80–662) фактично прозвучав останній голос грецької Патристики<sup>16</sup>. Український релігієзнавець, професор Ю.П. Чорноморець у монографії “Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія” звертає увагу на той факт, що оригінальність антропології Максима Сповідника “недооцінена не лише пізнішими мислителями візантійського неоплатонізму, а й сучасними дослідниками”<sup>17</sup>. Не безпідставно, український дослідник, доходить висновку про те, що через зосередження Дамаскіна лише на аналітиці етапів вольового акту із антропології Максима зникає те, що є найважливішим – вчення про волю як еротичну силу прагнення до Бога як Любові. Відтак, Ю. Чорноморець зауважує: “Максим створює позитивну антропологію, в якій людське не є тільки розумним і споглядальним, а й розсудливим, вольовим, пристрасним, тілесним... Інтуїтивний розум, розсудок і життя є тріадичним образом Бога в людині. Людина стає богоподібною завдяки набуттю чеснот мудрості, виваженості та любові. Богообразність природна властива всім людям, богоподібності набувають внаслідок вільної діяльності особистостей. Стан святості є вищим за богоподібність, оскільки є надприродним життям”<sup>18</sup>. Відтак, на думку Ю. Чорноморця, “Максимові вдається створити позитивну метафізичну антропологію візантійського неоплатонізму, яка замінила негативну антропологію Діонісія. Якщо, згідно із останнім, людина покликана стати ангелом, то шлях довершеності, за Максимом, – це саме всебічний розвиток людського в людині”<sup>19</sup>.

Звернемо увагу на те, що архімандрит Кипріан (Керн) акцентує увагу на христологічності антропології Максима Сповідника. На його думку, серцевиною антропології богослова є вчення про обожнення, яке є метою створення людини [Керн 1950: 232 – 233]. Під таким кутом зору, в антропології Максима Сповідника закладений напрям не лише всебічного розвитку людського в людині, а значно вище покликання – цілеспрямований розвиток божественного в людині. Зауважимо, що антропологія Максима Сповідника відіграла важливу роль у становленні антропології ісихазму. Тема очищення серця набуває у Сповідника гносеологічного характеру. Зокрема, він зауважує: “Людина, яка очистила серце

своє, не лише пізнає властивості творінь Божих, але і, перейшовши усю лестивцю їхню, узрить, по можливості, і самого Бога”<sup>20</sup>.

Попри різноманіття вчень раннього християнства можна виділити в них декілька ключових проблем, навколо яких і точились основні дискусії щодо уявлень про людину. Варто зауважити, що уже в ранньому періоді християнства характерною рисою християнських уявлень про людину, на відміну від закорінених в суспільстві античних уявлень, було сприйняття людини як цілісної духовно-тілесної істоти. Зокрема, Г. Флоровський вказує на те, що проблема ця порушується в трактаті “Про воскресіння” св. Іустина: “Що таке людина, як не тварина розумна, яка складається із душі і тіла? Невже душа сама по собі людина? Ні – вона душа людини. А тіло не може бути назване людиною? Ні – воно називається тілом людини”<sup>21</sup>. Ця ідея знаходить своє остаточне завершення і обґрунтування в працях усіх патристичних мислителів. Зокрема Григорій Нисський тісний зв’язок душі та тіла називає знайомством, дружбою та любов’ю, які зберігаються і після смерті: “В душі і після розлучення з тілом залишаються деякі знаки... поєднання, бо ж впізнали багатий та Лазар (один одного) в раю. На душі залишається нібито відбиток (тіла), і під час оновлення вона знову візьме на себе це (тіло)”<sup>22</sup>. Відтак, християнська антропологія є холистичною, оскільки людина розуміється в ній як духовно-тілесна єдність.

Іншою характерною рисою ранньої християнської антропології є вільне використання антропологічних понять апологетами християнства та відсутність чіткого визначення людської природи. Однозначність притаманна переважно уявленням про людину, які стосуються догматичних питань стосовно сотеріології та христології, в той час як фізіологічні чи психологічні питання людської природи мали вільне трактування і припускали варіативність відповідно до наукових знань. Такий підхід зумовлений насамперед тим, що з перших кроків християнства істинною, вартою уваги, природою людини розумілась духовна природа, центральною проблемою якої є спасіння. Безумовно, усі антропологічні запити порушувались в ранньому християнстві в контексті тріадології та христології.

**Висновки.** У контексті означених процесів формуються і широко осмислюються основні

<sup>16</sup> Антисери Д. и Реале Дж. (2001). Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма. С. 405.

<sup>17</sup> Чорноморець Ю.П. (2010). Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схоларія. К.: Дух і Літера. С. 279.

<sup>18</sup> Там само. С. 289–290.

<sup>19</sup> Там само. С. 290.

<sup>20</sup> Исповедник Максим (1992). Четыре сотни глав о любви. Извлечение из Добротолюбия т. 3, издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. URL: [http://www.xpa-spb.ru/libr/\\_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html](http://www.xpa-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html)

<sup>21</sup> Флоровский Г. прот. (1998). Воскресение жизни. Догмат и история. М. С. 237.

<sup>22</sup> Нисский Г. (2002) Святитель. Об устройении человека. URL: <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

антропологічні категорії християнства – образ та подоба Бога, дихотомічна чи трихотомічна природа людини, холистична природа людини, спірітуалістичний образ людини, любов як вираз божественного в людині. Означені питання, як показано вище, знаходили своє вирішення в складному взаємозв'язку

біблійних та античних уявлень про людину. Процес взаємовпливу філософії та теології не позбавляв християнство на усіх етапах його існування. Тому ключові поняття християнської антропології не знайшли свого остаточного виразу в ранньому християнстві і мають дискурсивний зміст і до сьогодні.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Dunn J.D.G. (1998) *The Theology of Paul the Apostle*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan. URL: <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>

Антисери Д. и Реале Дж. (2001) *Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье*. В переводе и под редакцией С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма.

Ареопагит Дионисий. (1893) *О небесной иерархии*. Перевод с греческого. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

Бичко Б.І. (2003) *Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз*. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Дніпропетровськ.

Дамаскин Иоан св. (1992) *Точное изложение православной веры*. Москва. [http://www.orthlib.ru/John\\_of\\_Damascus/vera2\\_12.html](http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera2_12.html)

Исповедник Максим (1992) *Четыре сотни глав о любви*. Извлечение из *Добротолубия* т. 3, издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. URL: [http://www.xpa-spb.ru/libr/\\_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html](http://www.xpa-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html)

Карфилова Л. (2012) *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*. [Пер. с чешского] К.: ДУХ І ЛІТЕРА

Керн К. (1950) *Антропология св. Григория Паламы*. Париж: YMCA-Press.

Мозговий І. П. (2009) *Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації*. Суми.

Нисский Г. (2002) *Святитель. Об устройении человека*. <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

Ориген. (2001) *О началах. Мистическое богословие Восточной Церкви*: Пер. с древнегреч. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков «Фолио».

Павленко П.Ю. (1998) *Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології*: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Соколов В.В. (1979) *Средневековая философия*. М.

Тертуллиан. (2006) *О свидетельстве души*. URL: [http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian\\_o/](http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian_o/)

Флоровский Г. прот. (1998) *Воскресение жизни. Догмат и история*. М.

Чорноморець Ю.П. (2010) *Візантійський неоплатонізм від Діонісія до Геннадія Схоларія*. К.: Дух і Літера.

Яннарас Х. (2005) *Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога*. Избранное: Личность и Эрос [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной].

### REFERENCES

Antiseri D. and Reale J. (2001) *Western philosophy from the source to our days. Antiquity and the Middle Ages*. In translation and edited by S.A. Maltseva. St. P.: Pnevma.

Areopagite Dionysius. (1893) *About the celestial hierarchy*. Translation from Greek. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag/areopag1.htm>

Bychko B.I. (2003) *Catholic Philosophical Anthropologism. Historical and philosophical analysis*. The abstract of dissertation for the degree of Doctor of Philosophy. Dnipropetrovsk.

Chernomorets Yu.P. (2010) *Byzantine Neoplatonism from Dionysius to Gennady Scholaria*. K.: Duh I Litera.

Confessor Maxim (1992) *Four hundred chapters about love*. Extract from the *Philokalia* Vol. 3, edition of the Holy Trinity Sergius Lavra. URL: [http://www.xpa-spb.ru/libr/\\_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html](http://www.xpa-spb.ru/libr/_Maksim-Ispovednik/chetyre-sotni-o-lyubvi.html)

Damascene St. John (1992) *Exact statement of the Orthodox faith*. M. URL: [http://www.orthlib.ru/John\\_of\\_Damascus/vera2\\_12.html](http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera2_12.html)

Dunn J.D.G. (1998) *The Theology of Paul the Apostle*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan. URL: <http://www.scribd.com/doc/128758258/James-D-G-Dunn-The-Theology-of-Paul-the-Apostle>

Florovsky G. prot. (1998) *The Resurrection of Life. Dogma and History*. M.

Karfikova L. (2012) *St. Gregory of Nyssa. The Infinity of God and the infinite path to Him of man*. [Trans. from Czech] C.: DUH I LITERA

Kern K. (1950) *Anthropology of St. Gregory Palamas*. Paris: YMCA-Press.

M. Tertullian. (2006) *On the Evidence of the Soul*. URL: [http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian\\_o/](http://sbiblio.com/biblio/archive/tertullian_o/)

Mozhovi I.P. (2009) *Neoplatonism and patristics, or Light in the darkness of a great civilization*. Sumy.

Nyssky G. (2002) *The Holy Hierarch. On the dispensation of man*. URL: <http://www.platonizm.ru/content/grigoriy-nisskiy-ob-ustroenii-cheloveka>

Origen. (2001) *On the beginnings. Mystical theology of Eastern Church: Trans. from the ancient Greek*. M.: OOO «Publishing house AST». Kharkiv “Folio”.

Pavlenko P.Yu. (1998) *The Influence of Plato’s Philosophy on the Birth and Formation of Christian Anthropology: Abstract of dissertation of candidate of Philosophy: 09.00.11 Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine*.

Sokolov V.V. (1979) *Medieval Philosophy*.

Yannaras H. (2005) *Heidegger and Areopagite, or the Unknowability of God. Selected: Personality and Eros* [comp., Last., Ed. A. Kyrlezhev; translation from the Greek. G. Vdovina].