

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

Філологічний факультет  
Кафедра філософії та культурології

**ПРАВОСЛАВНА АНТРОПОЛОГІЯ:  
ГЕНЕЗА ТА ІДЕЙНО-ЦІННІСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ**

Кваліфікаційна робота  
Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

***Виконав:***

здобувача 605 групи спеціальності 041  
Богослов'я, ОПП Богослов'я  
Сухар Віталій Анатолійович

***Наукова керівниця:*** к. філос. наук, асист.  
Григорків-Коротчук І.Р.

***Рецензент:*** к. іст. наук, к. н. з богослов'я,  
доц. Щербань М.В.

*До захисту допущено  
на засіданні кафедри  
протокол № \_\_\_\_\_ від \_\_\_\_\_ 2023 р.  
Зав. кафедрою \_\_\_\_\_ доц. Рупташ О.В.*

## Анотація

Робота на здобуття освітнього ступеня магістра за спеціальністю 041 «Богослов'я» Чернівецького Національного Університету ім. Юрія Федьковича на тему: «Православна антропологія: генеза та ідейно-ціннісний потенціал».

Магістерська робота присвячена вивченню та проведенню критичного богословського аналізу православної антропології як цілісного вчення про людину.

У православній антропології, в контексті світогляду та богословської доктрини, ключові питання людини визначаються через призначення та участь людини у вічному житті. Актуалізація богословського аналізу православної антропології зумовлена її потенціалом у формуванні сакрального світу та особистості вірянина, ставлячи її в основу християнського світогляду і практики Богопізнання, Богошанування та Богоуподібнення.

Завдання роботи включають визначення теоретичних засад православного вчення про людину, узагальнення ідей святоотцівської спадщини, розкриття змісту духовності в релігійній антропології та аналіз проблеми духовного розвитку особистості в контексті викликів сучасного світу.

Звертаючись до джерел, можемо резюмувати, що православна традиція розуміє людину через Святе Письмо та святоотцівську спадщину, визначаючи її сутність за основними поняттями: «творіння Бога», «гріх», «душа», «тіло як храм Божий», «безсмертя», «спасіння» і «воля». Православ'я опирається на ці поняття як на аксіоми. В основі їхньої взаємопов'язаності стоїть поняття «віри», що й визначає специфіку православного вчення про людину. Опираючись на догматичне богослов'я нами було з'ясовано, що людина, згідно православ'я, наділена душею, однак її вдосконалення не може мислитись поза тілесністю. Водночас увиразнено потенціал духовного вдосконалення та розвитку людини в сучасних умовах, і здійснено спробу розуміння того, що може чекати її в майбутньому в контексті святоотцівського вчення про те, до чого вона повинна прагнути. Найбільш важливим завданням, згідно з провідними ідеями православної антропології, є спасіння душі. Однак, це неможливо зреалізувати миттєво, тому спасіння постає як цілісний тривалий, а точніше, постійний процес, моральний образ та ідеал, до якого має прагнути кожен, хто хоче мати вічне життя.

Важливе значення має повсякденна діяльність людини, її моральний стан, сутність якого не зводиться лише до служби Богу. Людина в православ'ї не є теоретичним конструктом, і її образ тісно пов'язаний з духовною практикою кожного віруючого.

**Ключові слова:** *антропологія, патристика, гомілії, православ'я, духовність, тілесність, душа, Біблія, творіння Бога, тіло як храм Бога, гріх, спасіння, свобода.*

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

В. Сухар

## ЗМІСТ

|                                                                                                                                 |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| ВСТУП .....                                                                                                                     | 4         |
| <b>Розділ 1. ПРАВОСЛАВНА АНТРОПОЛОГІЯ<br/>ЯК СКЛАДОВА БОГОСЛОВСЬКОЇ НАУКИ<br/>І ОСНОВА ХРИСТІЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ .....</b>      | <b>7</b>  |
| 1.1. Джерела та теоретичні засади православного вчення<br>про людину.....                                                       | 7         |
| 1.2. Багатоманіття проявів «людського»:<br>спроба історико-богословської концептуалізації .....                                 | 20        |
| <b>Розділ 2. ВНЕСОК СВЯТИХ ОТЦІВ ЦЕРКВИ<br/>У СТАНОВЛЕННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ<br/>ТА ЇЇ ПАСТИРСЬКОГО СПРЯМУВАННЯ .....</b>    | <b>30</b> |
| 2.1. Сакралізація тілесної природи людини і провідні ідеї<br>святоотцівського вчення про тіло як храм Духа Божого .....         | 30        |
| 2.2. Духовність у розумінні святих отців<br>церкви .....                                                                        | 43        |
| <b>Розділ 3. МОРАЛЬНИЙ І ДУХОВНО-ЦІННІСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ<br/>ХРИСТІЯНСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ОБРАЗ БОЖИЙ<br/>ТА ПОДОБУ В ЛЮДИНІ .....</b> | <b>50</b> |
| 3.1. Особливості формування богословського світогляду<br>за допомогою гомілій і проповідей духовно-морального змісту .....      | 50        |
| 3.2. Проблема духовно-морального вдосконалення людини<br>в умовах сучасної постсекулярної світоглядної парадигми .....          | 57        |
| <b>ВИСНОВКИ .....</b>                                                                                                           | <b>69</b> |
| <b>СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ .....</b>                                                                                        | <b>71</b> |

## ВСТУП

**Актуальність теми роботи.** В основі християнського світогляду лежить вчення про людину – антропологічна доктрина, зміни в якій відображають соціально-культурні трансформації епохи. Не зважаючи на активність у розвитку різноманітних теорій особистості, психологія виявилась неспроможною дійти єдиної думки відносно структури особистості та і самого поняття особистості, яке іноді замінюється поняттям «індивідуальні особливості». Поняття особистості та самої людини багато в чому пов'язане з поняттям «духовності», тим більше, коли воно розглядається релігійною, а особливо, християнською думкою.

У царині антропології можна вести мову про православну антропологію, підкреслюючи ті акценти, які розставляє Православна Церква в різних аспектах цієї науки. Найбільш важливими пунктами цієї проблеми можна з упевненістю назвати також питання про взаємовідношення «духовного» і «тілесного». Саме цей дуалізм займає чільне місце у більшості богословських дискусій. Якщо говорити конкретніше, то основне питання щодо специфіки православного вчення про людину можна редукувати до вищевказаного дуалізму. Очевидною є і відповідь на це запитання, однак, не зважаючи на акцентування уваги на духовності людини з боку православного християнства, проблема тілесності не залишається осторонь. Саме людське тіло є об'єктом підвищеного інтересу в богословських проповідях, позаяк воно здебільшого є джерелом спокуси та осередком постійного протистояння між світом духу та матеріальним проявом Всесвіту.

Розглядаючи ключові проблеми людини в структурі православного світогляду та богословської доктрини, ми не можемо обійти в ній увагою пріоритетність антропологічної проблематики. Адже, власне у світлі православного вчення про людину, її призначення та подальшу участь в житті вічному, формується увесь спектр сакрального світу й самої особистості вірянина. У цьому ключі актуалізація богословського аналізу змісту, ідейно-ціннісного та сотеріологічного потенціалу православної антропології є

об'єктивно зумовлена. З одного боку, вона є доволі багатогранною, а другого – постає основою християнського світогляду загалом, на якому базується теорія та практика правдивого Богопізнання, Богошанування та Богоуподібнення, що також не меншою мірою підтверджує актуальність теми магістерської роботи.

**Ступінь розробленості.** Проблема місця людини в православ'ї залишається в центрі дослідницької уваги як світових, так і вітчизняних науковців. Вчення про людину, як творіння Боже, осмислюється з філософських, релігієзнавчих, психологічних, історичних, культурологічних та інших позицій в працях таких відомих дослідників, як О. Давиденко, М. Еліаде, В. Бондаренко, А. Глушак, В. Горський, П. Кралюк, М. Кастельс, В. Зеньковський, В. Лубський, Г. Шульце, П. Яроцький, Ж. Марітен, М. Бубер, Е. Жільсон, П. Тейяр де Шарден та ін.

**Мета роботи** полягає у здійсненні критичного богословського аналізу змісту та провідних ідей православної антропології як цілісного вчення про людину.

Дослідницькій меті підпорядковано такі **завдання**:

- окреслити теоретичні засади православного вчення про людину;
- проаналізувати багатогранність проявів «людського» - богословський аспект;
- узагальнити ідеї святоотцівської спадщини, й уточнити патристичне розуміння людини;
- розглянути православне вчення про тіло, як храм Божий;
- розкрити зміст розуміння духовності в контексті релігійної антропології;
- з'ясувати роль і значення християнського образу людини в духовному житті віруючого;
- виокремити роль проповіді як засобу формування антропологічних уявлень віруючого;

- здійснити аналіз проблеми духовного розвитку особистості в контексті викликів сучасного світу.

**Об’єктом** дослідження постає православне вчення про людину, як основу духовно-ціннісного самовизначення.

**Предмет** дослідження - особливості православної антропології та її потенціал в умовах сучасних викликів суспільства і науки.

**Методи** дослідження. Були використані теоретичні методи : такі як аналіз проблеми на підставі вивчення наукової та релігійної літератури, спостереження, порівняння, абстрагування, припущення, ідеалізація, систематизація та узагальнення одержаної інформації, аналіз документів, аналіз змісту текстів. Ці методи використовувались задля комплексного підходу до розуміння та опису даної тематики.

**Структура і обсяг роботи.** Магістерська робота складається із вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури, який налічує 72 позиції. Обсяг роботи становить 77 сторінок.

# РОЗДІЛ 1.

## ПРАВОСЛАВНА АНТРОПОЛОГІЯ

### ЯК СКЛАДОВА БОГОСЛОВСЬКОЇ НАУКИ

### Ї ОСНОВА ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

#### *1.1. Джерела та теоретичні засади православного вчення про людину*

Проблематика особистості стала вкрай актуальною для культури та суспільства загалом.

І для цього є вельми вагомі підстави як в історичному, так і в науковому контексті. Розглядаючи термін "антропологія", науковці, як і раніше, продовжують не бачать самої людини, принижують її гідність та виявляють зневагу до Божого творіння.

Історія минулого століття і тисячоліть, у яких держава та влада провели на людях, здавалося б, всі можливі та неможливі експерименти, використали всі досягнення науки і техніки. При цьому переконалися як в згубності, так і (частково) у безплідності своїх зусиль, виявила в цілому кризовий стан осмислення теми людини. Усе це спонукає ставити основне світоглядне питання знову і знову: "Хто така людина? Хто я? З якою метою існую? Для чого? Що чекає мене попереду?" Однак, не зважаючи на цей парадокс, людина висуває питання іншим чином – "Хто ми?", переміщаючи акцент з антропологічної сфери до соціології. Нажаль, це стає сумним висновком XIX і XX століть. У минулому столітті людина пережила всю гіркоту нелюдських інституцій: тоталітарних систем, ядерних експериментів, екологічної загрози та бездуховного, безособового соціуму. Людство в особі вчених, митців, філософів голосить про втрату людяності, про необхідність відповісти на головні питання: «Ким є людина?» і «Навіщо вона на цьому світі?».

На противагу, стрімкий розвиток різноманітних галузей науки призвів до накопичення значного розмаїття знань про людину. Це викликає в багатьох експертів думку про необхідність створення інтегральної наукової дисципліни

чи міждисциплінарного напрямку у сфері наук про людину – антропології. Часто трапляється в науковому житті, для цього не вистачає головного – метафілософської, методологічної підстави, на якій і можливе створення справжньої антропології.

Навіть популярність терміну "антропологія" ще не свідчить про загальний інтерес до людини. Повторюючи його на всі лади, дослідники часто упускають з уваги саму людину. Це трапляється тому, що справжньої сутності людського існування неможливо визначити без зв'язку з божественним. Людина існує в контексті Бога, поза Богом, вона сама по собі не існує. Таким чином, антропологія не може бути відокремленою від релігії. Проте це не означає, що єдиним можливим варіантом є релігійно-конфесійна антропологія. «Наукова антропологія повинна бути науковою, але якщо вона не буде відповідним чином пов'язана на рівні методології з релігійним буттям людини, з одного боку, і релігійної дійсностію як метафізичною реальністю космосу, з іншого, то справжня методологія антропології неможлива» [13, с. 95]. Антропологія безрелігійна - є, по суті, антропологія нелюдська. У тому і полягає криза сучасних знань про людину: у них мало самої людини, її власної суті. Людина зазнає надходження інформації ще до свого народження, проте для неї стає важливішим знання про те, як достойно вшанувати свого батька. Нас погрожують екологічною катастрофою, але нам важко виживати в реальному суспільстві. Людям намагаються нав'язати суспільну свідомість, а психологи говорять про несформоване «Я» й інфантильну особистість. Таким чином, незважаючи на часто вживані слова про людяність і гуманність, людина залишається без належної уваги з боку науки, філософії та різних «антропологій».

Термін «антропологія» використовується у багатьох наукових дисциплінах. Існує антропологія, яка досліджує біологічні та медичні аспекти. Медична антропологія визначається «як наука про людину як біологічний вид: її походження і біологічні мінливості в часі і просторі. Одночасно людина вивчається і як біосоціальний феномен ...» [3, с. 147]

Антропологія може бути також частиною історичної науки. Вона вивчає найдавніші останки людини. «Як правило, до антропології відносять фізичну антропологію, археологію, антропологічну лінгвістику і культурну антропологію» [25, с. 55].

Нарешті в сучасній популярній науці під антропологією розуміють все, що має відношення до людини. Це культурно-історико-соціологічне поєднання різних дисциплін про людину. Сюди можуть входити етика, культурологія, історія розвитку мови і думки, частково соціологія, політологія і психологія.

Необхідність розвитку, розробки і формулювання основних положень православної антропології очевидна – наш час має до неї підвищений інтерес.

По-перше, загальний підйом гуманістичної свідомості ставить питання про людину як гостро філософську, наукову і соціальну проблему. Голос Церкви тут необхідний і вельми очікуваний. Крім того, часто не властива християнству позиція видається за таку. І це відбувається через те, що власне християнська позиція не визначена.

По-друге, надзвичайно поширилися забобони, магія, чаклунство, екстрасенсорні практики, окультизм і залишається незрозумілою власне православна позиція.

По-четверте, соціальні та політичні умови життя вимагають визначити позицію Церкви з питань життя і смерті, зачаття і народження, свободи і насильства в сучасному контексті.

Все це і ще багато чого роблять проблему розвитку православної антропології дуже гострою, часом хворобливою. Особливо, коли антропологія вступає в полеміку зі світськими науками і ненауковими ученнями.

«Предметом дослідження є людина з точки зору православної антропології, а завдання – розвиток цілісного православного вчення про людину» [62, с. 39]. У коло проблем дисципліни входять походження, мета, сенс життя, смерть, спасіння людини, а також вчення про тіло, про плоть, про розум, про серце, частково про ті форми соціального життя і діяльності

людини, які цікавлять нас з православної точки зору , в тому числі і про Церкву.

Але головним є те, що православна антропологія – це богословська дисципліна.

Православна антропологія не займається фізіологією, медициною і іншими питаннями, що не входять в коло її специфічних тем. Зв'язок з іншими дисциплінами обмежується загальними інтересами. Вона повинна залучати в свій арсенал знання, отримані суміжними галузями, але сама займатися дослідженням фізіології або, наприклад, анатомії не повинна.

Православна антропологія займає особливе місце. Вона сама визначає орієнтири, в яких тільки й можливо зрозуміти людину. «Християнська (православна) антропологія не може стати інтегральною науковою дисципліною, але без неї майбутнього у науковій антропології немає» [48, с. 171].

Причини, з яких християнська антропологія займає таке місце, наступні:

- християнська антропологія - дисципліна богословська, що входить в корпус богословських дисциплін;
- у християнській антропології своя, притаманна богослов'ю, методологія;
- будь-які здобутки інших дисциплін можуть бути асоційовані в православній антропології тільки критично; багато з них ніяк не зможуть бути використані;
- у багатьох питаннях християнської антропології та інших наук є категоріальна несумісність.

Головна проблема православної антропології в тому, що протягом всього становлення православного богослов'я вона залишалася не сформульованою і не розробленою як самостійна дисципліна, але завжди присутня в інших дисциплінах для вирішення не власних проблем.

«Загалом, християнська антропологія не була достатньо розроблена» [30, с. 29]. Таке становище давало підставу говорити про православну антропологію і навіть вивчати її у творчості багатьох отців і вчителів Церкви. В той же час не існувало антропології як самостійної дисципліни.

Формування одночасно давньої (що існувала в надрах отцівського богослов'я) та нової дисципліни (сформованої зараз в академічних рамках) є нагальна задача, і вона постає в дуже критичній ситуації.

Не менш гостра проблема - формування антропологічної дисципліни. У православному богослов'ї є різні богословські судження, думки і різні школи. Наявні різні течії антропологічної тематики. Завдання полягає в тому, щоб богослови вірно сформулювали догматично точні положення вчення, щоб разом з тим відобразити широту поглядів різних шкіл і течій, не позбавивши дисципліну багатства думки і досвіду.

Основою для православної антропології насамперед служать богословські дисципліни. Це святоотцівське богослов'я, розроблене батьками і вчителями Церкви, а також тлумачення Святого Письма, екзегетика. Дослідження Святого Письма, тлумачення його значення дуже важливі для православної антропології. Необхідно розбиратися в основоположних для неї термінах, які зустрічаються у Священному Писанні. Наприклад, термін «душа» у Святому Письмі має безліч значень. Для антропології вкрай важливо розуміти, якими з цих значень користувалися давно для власне «психологічних» цілей, а які були поетичними або етичними символами.

«Для православної антропології велике значення має догматичне богослов'я – церковна дисципліна, яка розкриває систематичним способом сенс догматів християнської церкви» [59, с. 112]. Головним для антропології з цих догматів є догмат про дві природи Ісуса Христа, який напрацьований на IV (Халкідонському) і V Вселенських Соборах в боротьбі проти монофізитів і монофілітів. У догматичних визначеннях цих соборів міститься дуже багато надзвичайно важливого і основоположного для православної антропології. Без христології немає антропології. У цьому укладена різниця між православною

антропологією і науковою психологією. Ми судимо про людину не тільки виходячи з того, яка вона на сьогоднішній день, але також виходячи з того, якою вона має бути і стала реально у Христі і у святих. Іншими словами, божественність Христа – для нас є образ того, якою людина повинна була б стати і може стати.

Для нас реальна людина постає нехай і красивою, але в духовній реальності знівеченою і неповноцінною істотою. Знівечена вона первородним і власним гріхом. «Те, що люди зберегли в собі Божественного, – те в них і прекрасно. А те, що в людях від свавілля і гріха, що не містить Божественного, – жахливо» [28, с. 91].

Отже, догматика – це дисципліна, яка формує основні богословські категорії, фундаментальні положення православної антропології та задає межі православного знання, перейти які ми не можемо. Крім того, догматика важлива для нас самими церковними догматами, їх смисловими значеннями.

Не менш цікаве для нас моральне богослов'я, яке є аналогом світської етики. Моральне богослов'я – це православне вчення про моральність. Однак у цій дисципліні є щось більше – це шляхи християнського, євангельського зростання людини.

Антропологія, з одного боку, є наступницею морального богослов'я в питаннях осмислення християнської поведінки, а з іншого – дає богословське обґрунтування положенням морального богослов'я.

Наприклад, проблема добра і зла, яка аналізується філософською етикою і сприйнята також моральним богослов'ям, безпосередньо звернена до догматики і вирішується на основі християнської онтології, в якій немає поняття субстанціональності зла. Звідси моральне богослов'я вирішує цю проблему як переклад з двополярної філософії світу добра і зла в однополярний, де є тільки Добро і Благо як Божественне Одкровення і Творіння, але немає нічого, що могло б йому протистояти як онтологічне зло. Це ж дозволяє православній антропології вирішувати проблему походження гріха в людині, розуміти

природу гріховного вчинку, пороку, пристрасті як спотвореного вияву благої природи.

Крім богословських дисциплін для антропології дуже важливим є вивчення досвіду святих отців. Спадщина святих отців є не тільки богослов'ям: але і живим досвідом богоспількування.

«Святоотецький богословський досвід розкриває нам містичні висоти, які іноді не сприймаються шкільною наукою, але, будучи живим досвідом подвижників, залишаються надбанням Церкви» [27, с. 307]. Таким досвідом Церкви є, наприклад, ісихазм та містика світла, які хоч і знаходять в богослов'ї помітну увагу, особливо у XX ст., але залишаються таємницею для дискурсивного мислення. В ученнях святих отців і вчителів Церкви нам можуть зустрітися суперечливі положення, думки, що мали сенс тільки для своєї епохи, або досягнення науки, сучасної цим отцям.

Головний сенс святоотцівського богослов'я – це благодатна істина, дарована людині Богом. І осягається вона в усьому обсязі, у всьому багатстві досвіду. Але проблема розуміння досвіду отців залишається, тим більше що сучасна свідомість віддаляє нас від безпосереднього розуміння їхніх писань. Щоб адекватно розуміти вчення отців, потрібно вжитися в традицію, в практику православ'я і бути членом Церкви.

Патристика – це багатий досвід, який нелегко освоювати. Для православної антропології святоотецький досвід є певним викликом з осмислення і виділення того знання про людину, яке було накопичено, але залишилося не сформульованим.

Варто зазначити що для православної антропології важливим джерелом богословських знань є практика чернечого життя, що передана в творах ченців-аскетів та подвижників. Іноді аскетичні праці надають навіть більше знань та інформації, ніж праці богословів. Проте православ'ї антропологічних праць не багато. Робота «Про природу людини» від Немезія Емеського (IV ст.) та «Про устрій людини» святителя Григорія Нісського є невеликими. Ці твори містять обмежене корисне для наукової антропології знання, порівняно з творами

преподобного Макарія Єгипетського (єгипетського пустельника, учня якого залишили нам «Духовні бесіди»). Преподобний Максим Сповідник, хоча і не створив спеціальної праці про людину, пропонує багато спостережень, які є корисними для антропології. Чимало дає для розуміння природи людини вивчення праць преподобного Ісаака Сирина, преподобного Сімеона Нового Богослова, преподобного Силуана Афонського і багатьох інших.

Як ми бачимо, взаємини наукової та православної антропології дуже непрості. Тим не менш і наукові знання мають для нас важливе значення. Наукова психологія, яка включає багато розділів, іноді має певні спільні риси з християнською антропологією. Проте різниця в світоглядних позиціях Церкви та світських наук часто стає на шляху до універсального прийняття досвіду.

«Наукова антропологія... для богослов'я може мати значення лише відносне. Антропологія ж богословська повинна будуватися зверху вниз, виходячи з трійчастих і христологічних догматів ...» [29, с. 74].

Відмінність між християнською антропологією загалом, а особливо православною, та наукою не заважає використовувати деякі наукові факти і теорії, хоча концептуальні положення можуть залишатися неприйнятними. Антропологія важлива для осмислення і пояснення явищ, що залишаються поза досяжністю науки. Наприклад, проблема духу, джерел волі та свідомості, особистості. Важливо відзначити, що для православної антропології, а також для богослов'я загалом, наука без онтології неможлива. Деякі питання стають недосяжними для вирішення, наприклад, духовні явища. Психології складно розуміти явища, які не мають матеріальної природи та є нематеріальними. Зняття заборони на нематеріалістичну науку призвело до зацікавлення психології спиритуалізмом, магією і екстрасенсорикою, оскільки відсутній відповідний філософський апарат для розуміння містичного досвіду.

«Онтологізм православної науки відкриває нові підходи для сучасної психології та філософії» [56, с. 231]. З іншого боку, практичні знання цих наук у баченні людської поведінки відкривають нові аспекти людської душі, які уже відомі з аскетичного досвіду Церкви через практику чернецтва і пастирства.

Ми також цікавимося біологічними науками, зокрема нейропсихологією та нейрофізіологією, медичними науками, включаючи психіатрію, і, звісно, всіма когнітивними науками. Але ми використовуємо їх лише в контексті нашої методології і вчення. Невірно було б думати, що православна антропологія може замінити психіатрію або психологію. Зокрема, в області практики православна антропологія може довіряти психотерапії там, де вона не суперечить православному вченню.

Головним пунктом розбіжності тут є становлення свідомості людини як інтегральної та базової душі людини. «Православ'я виходить з «презумпції» довіри людині і її свідомим рішенням і вчинкам» [13, с. 142]. Для православної психології важливішими є власні спроби хворої людини скорегувати свою поведінку, ніж вплив на її свідомість.

«Православна антропологія вступає в явне протиріччя з комплексом наук, де давно зміцнилася еволюційна свідомість» [13, с. 88]. Для богослов'я абсолютно неприйнятним є твердження про те, що людина походить від тваринного світу, незалежно від того, як це може бути висвітлено через концепцію етапів еволюції. З погляду богослов'я, людина була створена Богом як цілісна та свідомо особистість, хоча в той же час недосконала з морального погляду. Це абсолютно несумісно з еволюційним підходом до походження психіки та культури людини, який досліджується в антропології, археології, психології та інших науках.

Еволюційні дисципліни і вчення про походження людини не завжди взаємно сумісні. З іншого боку, багато нових знань, які отримані цими науками, можуть бути інтегровані в православну антропологію. Наприклад, дані про геном людини, які вказують на єдність всього людського роду, або археологічні відкриття, пов'язані з найдавнішими людьми та їхніми культурними артефактами, можуть збагатити розуміння і православної антропології.

Однак відносини з іншими науками в рамках православної антропології залишаються складними, але надія залишається. Важливо шукати спільне розуміння, не змішуючи методології, та використовувати дані інших дисциплін,

не транслуючи їх теорії і висновки в метафізику антропології. Це вимагає тривалої та уважної роботи, але вона може призвести до збагачення як антропології, так і інших наук.

У відносинах між богослов'ям і філософією також є свої труднощі. Це складна історія суперечок, і християнське богослов'я, як і філософія, прагнуть розуміти людське життя та духовність. Хоча богослов'я з'явилося пізніше, вони обидві стали невід'ємною частиною розвитку розуміння світу та людської існування.

Християнське богослов'я, звичайно, молодше за давньосхідну й античну філософію. «Тепер вже не секрет, що антична філософія багато чого дала богослов'ю, але ще більше богослов'я внесло в скарбниці людської мудрості, тому що це була мудрість від Бога» [28, 258]. В історії антропології як богословської дисципліни знаходимо багато філософських проблем, термінів і теорій. Однак у богослов'ї ці концепції мають своє життя, самостійне звучання і інше значення.

Середньовічна філософія, загалом, розвивалася на основі богослов'я та античної філософії, вирішуючи віртуозно межі обох, неначе для неї не існувало складнощів у метафізиці та методології. Однак сплутаність і невирішеність таких переходів залишаються завадою при прийнятті певних філософських вчень. Зокрема, варто підкреслити, що, взявши позиції з філософії, богословство має важливе завдання в униканні прийняття метаоснови цих вчень і теорій, аналогічно до наукових дисциплін. Сприймаючи певні концепції, богослов'я повинне ретельно вибирати, як вони взаємодіють з власною методологією та теологічним вченням.

Секуляризація у життя історично привела до втрат авторитету богослов'я. Замість нього з XVIII століття розпочала розвиватися філософія, яка на багато десятиліть стала основним критерієм мудрості. «Лише в XX ст. філософія стає на святоотцівський шлях і розходиться з філософією, що стояла на світській основі» [47, с. 163].

Отже, православна антропологія тісно взаємодіє з філософією у багатьох аспектах, досліджуючи теми, пов'язані з людиною. Проте не можна стверджувати, що тут відбувається просте запозичення. Можлива лише взаємокорисна співпраця на рівні методології та конкретного рівня понять для увібрання певних вчень.

Як богословська дисципліна, православна антропологія спирається на основу богослов'я – догматичне вчення Церкви, святоотцівське богослов'я. «Догматична частина православної антропології охоплює найважливіші положення вчення православ'я про людину: про її походження, природу, склад, стан, майбутнє життя» [22, с. 43].

Найважливішим питанням антропологічного дослідження є питання про походження душі людини. Чи твориться кожна нова душа Богом, чи особливості душі успадковуються від батьків? Чи вкладається Творцем нова душа при зачатті дитини?

Якщо при зачатті кожної дитини твориться нова душа, то вона повинна бути безгрішною. Бог не творить нічого гріховного. Але це суперечить вченню про первородний гріх, відбиток якого лежить на нащадках Адама. Всі православні богослови стверджують, що людина народжується з душею, пошкодженою первородним гріхом. «В людині первородний гріх пов'язаний з її природою, а не з особистістю» [68].

Як від двох гріховних душ може народитися душа з чистим образом Божим, з тільки їй притаманними індивідуальними особливостями? Адже жодна душа не схожа на іншу. У цьому сенсі ми говоримо про унікальність будь-якої душі. Кожна душа сотворена за образом Божим, тому що унікальний Бог у своєму абсолюті. «Людина ж непоодинокa і унікальна у силу творіння, тому що твориться цим Абсолютом, і ніколи одна душа не може бути ідентична іншій» [17, с. 81]. Можуть бути риси подібності, але немає і не може бути повної тотожності.

Дві основні гіпотези про походження душі – успадкування і творіння при зачатті – так і залишаються гіпотезами. У давнину побутувала ще одна, давно

відкинута Церквою гіпотеза про те, що душі людей – це ангели, засуджені Богом за свої духовні гріхи. Це вчення Орігена на V Вселенському соборі визнано неправильним, хоча багато людей вірять в метемпсихоз, тобто переселення душі з одного людського тіла в інше. Тут простежується вплив давньої індійської філософії, що пропонує християнам дуже зручну форму реабілітації душ, які не стали особистістю. Особистості, які не виконали свого призначення перед Богом, як би отримують можливість перенесення душі в іншу людську істоту. Душа ніби-то отримує іншу можливість своєї реалізації за рахунок такого кармічного обертання життя до тих пір, поки не досягне високого стану, ставши гідною, одухотвореною особистістю, не відобразить в собі образ Божий. Тоді вона стане безсмертною і залишить цей круг обертання з переселенням душ. Звичайно, це індуїстське, а не християнське розуміння. По суті справи, такий погляд уособлює собою язичницьке уявлення про метемпсихоз.

З християнської точки зору, душа унікальна і нікому іншому не може бути передана. Душа не вічна, але безсмертна. Не вічна тому, що у вічної істоти немає початку і немає кінця. У душі є початок – творіння, тому її природа не вічна, але безсмертна.

Особливе місце в православній антропології займає образ Божий в людині, його природа, зовнішній прояв. Чи пов'язані образ Божий і зовнішній тілесний образ людини? Часто Бога Отця зображають у вигляді вченого старця з сивою бородою. «Такий підхід, природний, але ніяк не узгоджується з православним богослов'ям, тому, незважаючи на художню традицію, зображення такого роду завжди були заборонені» [59, с. 97]. Звичайно, релігійній повсякденній свідомості простіше використовувати зображення Бога у вигляді реальної людини.

Це питання є принципово важливим для православної антропології. Святі отці ніколи не сприймали Бога в конкретних рисах. Вони говорили, що ніякий тваринний силует у всесвіті не може бути образом Божим, прототипом, жоден

не може вмістити в себе образ Творця. Тому його не можливо зобразити. Тільки Ісус Христос, що прийняв образ людини, є «образ Першооснови».

Коло антропологічних проблем дуже широке. В нього входять проблеми гріха і зла. На відміну від світської науки ми спираємося на передумову, що створений первозданий чоловік ідеальний. У реальній людині ключову роль, на жаль, відіграє фактор первородного і особистого гріха. Звідси проблеми походження зла і гріха. У цьому сенсі важливо зрозуміти догматичне православне відношення до зла як такого.

У православній антропології і світській науці підходи до вивчення людини різні. Відмінність полягає в уявленні про те, що людина несе в собі протиріччя між прекрасним первозданим Божественним єством і реальною людиною. «Не можна уявити собі в повній мірі і вивчити первозданного Адама, але потрібно, хоч і важко, знайти в собі образ первозданої людини» [48]. Побудова образу первозданої людини – основна богословська проблема. Але в той же час - це проблема особистісна. Шлях становлення людини лежить від людини реальної, конкретної, гріховної до тої, якою вона повинна стати. Власне кажучи, це і є весь духовний шлях людини, яка повинна прагнути до відтворення свого образу. Але як його зрозуміти, які при цьому поставити перед собою цілі, якими засобами їх можна досягти – на ці питання відповідає християнська аскетика. Наше завдання – означити ці питання і цілі.

«Гріхопадіння, а вірніше, життя спотворене гріхом людини не закінчується. У людини є результат, але він вимагає від неї зусиль, вільного вибору, подвигу, він неможливий без допомоги Божої» [50, с. 138].

Людина не залишена Творцем на свавілля її гріха і на погибель. Людина врятована Сином Божим. Що значить спасіння, який шлях спасіння? Які умови і який «механізм» спасіння людини? Ці сотеріологічні питання становлять особливу тему в православній антропології. Тут з особливою силою постають теми догматичного вчення Церкви, особливо христологічних догм. Треба мати на увазі, що і в часи христологічних суперечок, і зараз для багатьох філософів залишається проблемою прийняти і погодитися з христологічними догматом

про дві природи в Христі і про дві Його волі. Якщо таке вчення Церкви не приймається, то наслідки цього відображаються в антропології.

### ***1.2.Багатоманіття проявів «людського»: спроба історико-богословської концептуалізації***

Природа людини, як ми вже в цьому переконалися, в контексті богослов'я розгортається в багатьох площинах. Необхідно детальніше зупинитися на психологічних аспектах проявів людського, котрі можна конкретизувати в таких поняттях як «розум», «душа», «воля», «моральність», «пізнання» тощо. Очевидно що в контексті християнського світогляду ці категорії матимуть своє особливе тлумачення, на чому ми і акцентуємо свою увагу. Сутність людини – це те антропологічне питання з яким ми стикаємося в будь-якому святоотцівському творі і у всіх біблійних матеріалах про сутність людини. Ким є людина? Яка її сутність? Який її склад? Існують різноманітні терміни. Спочатку розглянемо їх уцілому.

Православна антропологія не може минути гносеології. Але це не тільки питання пізнання і його можливості. Це вчення про мислення і розум. Онтологічний підхід до мислення, не як функції мозку, як це прийнято в матеріалістичній психології, а дії (енергії) розуму. Ось що відрізняє православну позицію зору від інших. Але «в центрі всієї гносеології знаходиться вчення про дух людини і Дух Божий, синергія яких є натхнення і відкриття, одкровення та інтуїція» [24, с. 85].

До цієї теми найближче знаходиться вчення про слово, мову і мовлення. Бо мова є головним знаряддям людського інтелекту, достовірним свідченням його розуму.

Психологія звела вольові процеси до предметно-мотиваційної функції психіки, тобто редукувала питання про джерело внутрішньої сили і напрямок людини до предметно-вольових зовнішніх чинників. Богослов'я говорить про сутнісну будову душі, про її духовно-самобутній характер. Це означає, що саме в душі закладені основи її прагнень, а не в області предметів, речей, тобто світу.

Ми розрізняємо сутнісну будову душі й екзистенціальну. Останнє - це буття душі, її життя, її енергія – діяльність. «Діяльність ніколи не зводиться до онтології, в ній розкриваються не тільки нова реальність, але і нові формації, тобто органи душі, що не мають своєї природно-сутнісної основи» [30, с. 39]. До таких містичним органів душі можна віднести серце, совість, свідомість та інші. Іншими словами, це реальності не сутності, а містичні «органи» душі.

Поняття «серце» в православній антропології займає головне місце в працях святих отців. Це пов'язано зі становищем серця в душі як духовно-емоційно-чуттєвого органу. Серце розглядалося в давньоцерковній антропології як центр духовного життя людини.

Як і серце, совість відноситься до духовно-емоційного рівня душевного життя. Але у совісті інше онтологічне походження. Вона є благодатним духовним вселенням, натхненням Духа. Саме тому вона володіє незалежністю від гріховної волі.

Совість і свідомість є дуже схожими за походженням і за феноменологією. І те й інше – це натхнення Духу, але свідомість більше реалізується в сфері розуму. «Свідомість – це синтетична робота всіх сил душі, вона утворює такі стійкі структури психіки людини, як цінності, цілі, самооцінку, самоконтроль» [47, с. 73]. У ній формується шлях особистості.

Проблема «особистості» – центр усієї православної антропології, синтез вчення про людину як образ Божий, шлях до розуміння сенсу спасіння. Справжнє розуміння таємниці особистості розкривається тільки в православ'ї через поняття природи та іпостасі, через безпосереднє спілкування людини і Бога. Саме Бог як Абсолютна Особистість, як Особистість в повному і справжньому значенні слова є Творець особистості людини.

Якщо ми будемо розглядати Церкву не тільки з канонічно-юридичної точки зору, але і з культової, то відкриємо надзвичайно різноманітний світ людського досвіду життя з Богом, його сходження до Неба, всього його життя в Церкві. Весь культ є духовно-психомістичний лад життя, внутрішній досвід осягнення Церкви як сходження до Бога. Звідси і наш антропологічний інтерес

до Церкви: як людина входить в Церкву, які звершення в її душі, як вживається людина в нову реальність, як перетворюється під благодатною силою Таїнств Церкви, що відбувається з людиною в Таїнстві Священства, які взаємини духовенства і людини?

Всі проблеми сім'ї, подружжя, дитинства, виховання, педагогіки, міжособистісних відносин є також і проблемами православної антропології. «Без відповідей на гострі питання сучасності з православно-антропологічної точки зору не можна відповісти на ті соціальні питання, які задаються не тільки Церкві в цілому, але виникають у щоденній церковній практиці» [17, с. 119].

Для православної антропології – чернецтво особливий благодатний світ, що розкриває такі глибини буття, які в іншому досвіді не можуть проявитися. Чернечий шлях настільки глибоко різниться від повсякденного, що вимагає від людини надзвичайних зусиль, в яких відбувається найглибша перебудова свідомості, всієї особистості подвижника.

Людина – перш за все, істота духовна. Її розум і воля дозволяють їй жити таким життям, яке, з точки зору біології, повинно було б її погубити. Наприклад, сувора стриманість подвижника. Хіба це не протиріччя з природою? Тим не менше він не гине.

Це важливо і для православної антропології: людина соціокультурна, історична істота, яка живе не тільки своїм особистим, а й сімейним життям. І «розвиток особистості тут, на землі, в конкретному реальному житті залежить від того, якою мірою особистість сприйняла життя свого роду, свою мову, культуру своєї епохи, досягнення попередніх поколінь, і покаанням і усвідомленням досягла викорінення пороків свого роду» [13, с. 58]. Людина, що живе сама по собі, поза історією свого роду і своєї епохи, – це вигадана, неіснуюча людина. Більш того, ми не можемо уявити людину без її батьків. Людина в якійсь мірі – спадкоємець душ своїх батьків. Існує безперервна нитка, що тягнеться від людини до людини, що переходить з одного роду в інший, з покоління в покоління, що зв'язує конкретну людину з її предками та оточенням. При цьому особистість людини – це завжди одиничність,

унікальність. Особистість при всій складності її зв'язків не зводиться до соціуму або роду, не прив'язана до історичного моменту. Вона «результат діяльності і внутрішнього змісту людини, образу Божого, який в цю особистість вкладений Творцем, вкладений при творінні» [61, с. 59].

У богослов'ї святих отців можна виявити різні терміни для опису природи людини, такі як "плоть", "матерія", "тілесність", і навіть "тварина". Проте вживання терміну "тварина" для опису людини не є типовим для православного богослов'я. Такі висловлення, як "тваринна природа" чи подібні, частіше зустрічаються у тих батьків церкви, які були під впливом грецьких філософів. В біблійній антропології ці висловлення не мають прямого аналога. У Біблії зустрічаються метафоричні порівняння, які використовують образ тварини для морального викриття людини в гріху, але ці порівняння призначені для вираження морального падіння і не підтримують ідею "тваринної природи" у фізичному чи метафізичному розумінні.

Вказівки в Біблії дійсно акцентують увагу на поведінці та виборі людини, які можуть призвести до уподібнення тваринам, але це визначається її власними вчинками, а не природою. Біблія не втрачає гідності людини, навіть коли виявляє її гріховні аспекти. Приниження частіше виникає як вираз гніву або викриття, спрямоване на грішника, і зазвичай це відбувається через призму його збочень від моральних норм чи заповідей. У цих висловленнях важливо розрізняти осуд гріху від осуду самої природи людини.

Слідом за грецькою філософією деякі отці і вчителі Церкви теж намагалися дати визначення людини через порівняння її з твариною. Ці твердження згадуються у творах мученика Юстина Філософа, а також Климента Олександрійського, який визначає людину як «...тварина смертна, земна, сухопутна, словесна...» [51, с. 60]. Так, згадка про "словесну тварину" в працях Орігена, Псевдо-Афанасія і святого Іоанна Златоустого свідчить про те, що термін "тварина" у контексті того часу може вказувати не лише на цинізм, але й на тодішнє розуміння біологічної природи людини. Відзначення

біологічної схожості людини з тваринним світом відігравало важливу роль у взаємодії теології та філософії того часу з вченнями про природу людини.

Це уявлення взяло свій початок в античній філософії і мистецтві, а також визначалося науковими уявленнями того часу. З цих поглядів виникали різноманітні теорії щодо природи людини, включаючи ідеї про її спорідненість з тваринами. Це уявлення слугувало також підґрунтям для подальших теорій еволюції та матеріалістичного розуміння походження людини.

Дійсно, якщо біохімічні та фізіологічні процеси в організмах тварини і людини однакові, то чому не припустити, що людина родом з тваринного царства. Значна частина сучасного наукового світу так і вважає, не визнаючи того фундаментального факту, що багато функцій, процесів та біохімічних складових у людини суто специфічні, а у тварин відсутні повністю чи частково, або виконують інші функції.

Якщо людина, вперше ставлячи собі філософське питання "Хто я є?", намагається розглядати себе через власний досвід, імовірно, вона може призвести до неточних уявлень про себе. Чесні дослідники, уникаючи цього ризику, часто потрапляли у інший екстрем - розглядали людину як об'єкт, виключаючи особистий досвід. "Суб'єктивізм і об'єктивізм виявилися обома кризовими і не привели антропологію до справжнього розуміння людини" [34]. У одному підході людина перетворюється на ідола, у іншому - на тварину або машину. Тим часом православна антропологія виходить із того, що велич і краса людини проявляються в її об'єктивній реальності, яка включає і духовний аспект, і визнає, що повне розуміння людини можливе лише в контексті її духовної та матеріальної реальності.

За вченнями православної антропології велич і краса людини виявляються в її подібності Богові. Людина є образом Бога, і з цього біблійного положення випливають як велич і гідність, так і основні антропологічні "виміри" людини.

В антропології взагалі два основні підходи до сприйняття людини. Перший з них — сутнісний, а другий можна визначити як функціональний та

духовно-психологічний. Сутнісний підхід охоплює уявлення про структуру людини, включаючи дух, душу, тіло, плоть і так далі. Щодо духовного чи функціонально-духовного підходу, то йдеться, в основному, про рівні буття, які пов'язані з сутнісними рівнями. Ці концепції можуть виявлятися в екзистенціальних термінах, описуючи стани, дії, функції, або в термінах благодаті, пристрастей, чеснот.

Іноді Церкву звинувачують у тому, що вона бачить в людині раба. Таке звинувачення висуває в основному позитивістська наука. Це якесь суспільно-політичне моралізування. Іноді церкву звинувачують у спіритуалізмі, в тому, що вона бачить в людині тільки духовну сутність, говорить тільки про її морально-етичний вигляд. Існує інша крайність, коли людину показують як якусь натуральну істоту, гріховну, брудну, плотську, потворну, з ницістю якої треба боротися, і основна драма життя – це боротьба з плоттю, гріхом і всякою гидотою.

Проаналізувати всі погляди на православ'я, на християнство в цілому немає можливості. Спробуємо відтінити хоча б ті сторони православної антропології, в яких виражена по-справжньому православна позиція.

«Під суттю творіння розуміються цілі, завдання, стратегія людського життя і загальна есхатологічна перспектива» [28, с. 196]. Суть творіння православ'я безумовно розглядає тільки в Богові і з Богом. Поза життям з Богом перспективи у людини не може бути. Тому й зміст творіння – це суть божественна, вкладена в людину Богом. Частково ця суть розкривається в самому творінні, в реальному житті людини, але головним чином - у її релігійному житті і в есхатологічній перспективі.

Про суть творіння сказано дуже багато. У святих отців ми можемо знайти масу найрізноманітніших визначень. Ось лише одне з них, що належить Клименту Олександрійському, яке найглибше висвітлює православну точку зору: «Творіння без людини не могло бути досконалим: тому що тоді воно не могло б дійти до думки про свого Творця. Без людей Бог не створив би і тих речей, які Він учинив заради людей» [43, с. 151].

Тут є певний виклик: насамперед розкрити у всьому божественному творінні якусь мету.

Все творіння до людини – кожне створіння, весь космос – призначалося для людини. Бог створив все це для людей, говорить Климент Олександрійський, без людини це не має сенсу. Отже, весь космос створюється для людини, і людина створюється для цього космосу як необхідна ланка – творча, трансформуюча. Людина входить у космос як цар, владика, творець, художник.

Людина створена за образом Божим. Цей зв'язок між Богом і людиною є не просто якеś онтологічне положення. Це стрижень, на якому вибудовується вся антропологія. Ми створюємо якусь уявну реальність про Першообраз через людину і, з іншого боку, бачимо реальність людини через Боговтілення [23].

Говорячи про людину в цілому, те що вона божественна не тільки за своїм образом і подобою, тобто по своєму творінню, але й за своїм спасінням життя, тобто перспектива людини – перспектива порятунку, обожнювання, як кажуть преподобні Максим Сповідник і Анастасій Синаїт. Це перспектива суто християнська. Людина у Христі повертається до Бога, тобто рятується. Спасіння приходить через Боголюдину Христа, і тому той, хто цього забажав, є «Христове творіння». Ось як про це говорить Григорій Богослов: «Якщо будеш низько думати про себе, то нагадаю тобі, що ти – Христове творіння, Христове дихання, Христова чесна частина, а тому разом і небесне, і земне, сумнозвісне творіння. Ти – створений Богом, через Христові страждання йдеш в нетлінну славу» [47].

Тут розкривається перш за все погляд на людину вже з точки зору Боговтілення, а не першого біблійного положення: «Ти – образ Божий».

Святитель Григорій Богослов відразу перекидає місток уже в новозавітне розуміння: «Ти – Христова тварина ... Христова ... частина», тобто людина не тільки за творінням своїм божественна, вона божественна тому, що Бог втілювався в ній і взяв її до Себе і в Себе.

Преподобний Максим Сповідник говорить про те, що людина понад ангелів. Хоча в чомусь ангели вище людини, тим не менше в першооснові своєї істоти людина вище від ангелів. Хоча б з тієї простої причини, що Бог обрав втілитися не в ангельській суті, а в людській. У кожної людини є це дійсне, в кожному є образ Божий.

Існує уявлення, що людське життя можна описати на деяких онтологічних рівнях. У антропології є декілька схем.

Існують матеріальний рівень, фізичний рівень (наприклад, тіло) і рівень духовний. У бутті людини можна виділити рівень чуттєвий, рівень інтелектуальний, духовний, і нарешті, рівень розумовий, і в той же час – рівень тілесний, матеріальний. Прикладів такої концепції декілька:

«Людина – складне створіння; складене з душі і тіла, воно, згідно суті цих складових, не єдине за природою ... Ось що таке людина: розумна душа, яка потребує тіла, що з'єднане з нею як допоміжне знаряддя» [48, с. 63]

«Людиною ... називається вона по єству: ні душа без тіла, ні, навпаки, тіло без душі, але те, що із з'єднання тіла і душі, складене в один образ» [16, с. 162]

Трьохскладове вчення найбільш загальне в православній антропології. Ним користуються більшість отців і вчителів Церкви. «Досконала людина складається з тіла, душі і духу» [10, с. 94].

Зрозуміло, що тілесний рівень той же – тіло, матерія; душевний рівень – це рівень тваринних духовних сутностей, до яких може бути віднесено ангельська природа і природа людської душі. Духовна сутність – це певний духовний світ, в якому живуть душі і ангели. Але вони там не одні, там ще є енергія божественна, нетваринна енергія, є нетваринні духи, але є й тваринні сутності – ангели та біси. Людина проявляє себе на всіх цих рівнях, вона з усіма цими рівнями пов'язана онтологічно і не може бути позбавлена жодного з них, не може жити тільки в одному з цих рівнів. Значить, з урахуванням цих трьох рівнів можна розглядати людину. «... бо людина з цих трьох має улаштування;

та свідок [того] Павло, який закликає на ефесян ... благодать тіла, душі і духу» [61, с. 75].

Найпростіший погляд на людину – і біблійний, і святоотцівський – полягає в тому, що людина складається з двох частин – тіла і душі. Це двохскладове уявлення зустрічається дуже часто. Говорячи про людину в найзагальніших словах, не вдаючись у конкретні проблеми, майже всі святі отці стверджували, що людина складається з двох частин. При більш серйозному розгляді людини і вони визначали масу різних частин. Сама по собі двохскладовість важка, тому і виражається найрізноманітнішими термінами – плоть, тіло, природа, розум, душа, дух і т.д. «Бог своїми руками творить людину з видимої і невидимої природи ... тіло утворивши з землі, душу ж ... за допомогою втілення» [51, с. 163].

Інший погляд – розум і тіло. Наприклад, Григорій Богослов пише: «Таємничий Бог невимовно зв'язав перст з розумом» [47].

Тример, трьохскладовість – найпоширеніший погляд на людину, який був представлений апостолом Павлом і сходиться до його антропології. Цей його найвідоміший вірш, на який спирається вся православна традиція антропології трьохскладовості. Отже, дух, душа та тіло.

Ця трьохскладова традиція дуже широко представлена в святоотцівському мисленні. «Досконала людина складається з плоті, душі і духу» [48].

Коли про людину кажуть більш конкретно і уважно, то, безумовно, йдеться про цю трьохскладовість: дух, душа та тіло.

В Авраама Позова, прихильника різних схем і поділів, все це вимальовується у дев'ятичастинну схему: і дух, і душа, і тіло складаються з трьох ступенів. Для нього принцип троїчності був зведений в якийсь алгоритм, при якому він розглядає всі елементи людського складу. Навіть дух у нього має трьохскладовість [42]. Як у філософії Г. Гегеля. Ми, дійсно, можемо знайти і у святих отців, згадку про духовні почуття, які зрозуміти дуже важливо. Виділяється вищий духовний розум, а ще існує духовний розум. І у апостола

Павла можна знайти таке розрізнення. А. Позов робить висновок, що дух теж трьохскладовий, в ньому ніби три рівні. «Душу» можна розділити на кілька щаблів, та у А. Позова це теж чітко простежується.

Перелічені підходи до проблеми складу людської сутності свідчать про стійку тенденцію в антропології бачити людину складною істотою, що має складну систему. Слід зазначити, що прагнення сформувати цю систему через ту чи іншу схему-модель не є схильністю до формального підходу, а відображає загальний погляд на людину як істоту ієрархічну за своїм внутрішнім єством. «... Людське єство є середнє між деякими ... між єством Божественним і між життям безсловесним, тому що в людському складі можна вбачати частини того й іншого ...» [42].

Людина, таким чином, є ієрархією багатьох пластів тваринного і навіть нетваринного (дух людини, причастя Духа) буття. Це, як ми зараз побачимо, дало можливість називати людину цілим світом – мікрокосмом.

Так питання про суть людини переходить у план християнської онтології і містики, що і відрізняє православну антропологію. Людина не тільки організм, не тільки тварина, але цілий світ, багатство і краса якого може зрівнятися тільки з божественною реальністю.

**РОЗДІЛ 2.**  
**ВНЕСОК СВЯТИХ ОТЦІВ ЦЕРКВИ**  
**У СТАНОВЛЕННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ**  
**ТА ЇЇ ПАСТИРСЬКОГО СПРЯМУВАННЯ**

***2.1. Сакралізація тілесної природи людини і провідні ідеї***  
***святоотцівського вчення про тіло як храм Духа Божого.***

Всі давні релігії визнавали в людині не лише матеріальний, а й духовний компонент, але співвідношення цих аспектів трактувалося по-різному. У дуалістичних віровченнях матерія розглядалася як зло, ворог душі; маніхеї навіть вбачали сатану творцем матеріального світу. В античній філософії цінність і гідність людини завжди пов'язувалися з її душею, а спасіння розглядалося як спасіння виключно душі. Тіло ж розглядалося як злий елемент, ворожий духовному.

Відношення античної людини до тілесності ілюструється прикладно у зіставленні тіла – темниці чи тіла – гробниці для душі. Сенека, відомий стоїк, виражає це ставлення: «Я – висока істота і народжений для більшого, ніж бути рабом свого тіла, на яке я дивлюся лише як на окови, одягнені на мою свободу. У такому огидному житті мешкає душа» [30, с. 211]. Подібні вислови можна знайти у багатьох філософах язичницької давнини. З цього розуміння тілесності для язичників ставало навіть обтяжливим чути, що людське тіло колись воскресне, оскільки вони сприймали тіло як темницю для душі. В їхніх уявленнях душа повинна бути вільною і щасливою, а отже, вони вважали, що душі слід прагнути не залишатися в тілі вічно, а швидше вийти з нього. [25, с. 110].

Гностики, виходячи з уявлення про недосконалість світу та вважаючи матерію за зло, також не дивилися позитивно на людське тіло. Згідно з їхнім вченням, людині слід стежити за тим, щоб визволити свій дух від чуттєвого та відокремити, якщо можна, всі зв'язки з матерією.

Християнський погляд на значення тілесної складової людської природи відрізняється від античного розуміння тілесності. В християнстві прийняття такого погляду на роль тіла в складі людської природи вважається неможливим через Боговтілення. Христос, обираючи людську природу, показав, що тіло людини не є чимось злим і ворожим Богові. Навіть при тому, що християнство завжди наголошувало на перевазі духовного, вічного і нетлінного над матеріальним, тлінним і смертним, цей ієрархічний принцип не викликає ототожнення тілесності з чимось поганим чи недостойним.

Святий Юстин Філософ у своїй полеміці з язичниками зауважує, що якщо плоть справді була б безцільною, то чому Христос взявся її вилікувати?[51, с. 362].

Природно що, Церква взяла на озброєння погляд з біблійної традиції, згідно з яким людиною може називатися тільки істота, яка складається з тіла і душі. Лише така психофізична єдність може бути істинною людиною в повному сенсі слова. Душа сама по собі не утворює людини. Священномученик Іриней Ліонський стверджує, що безтілесні духи ніколи не стануть духовними людьми. Людина складається з усього свого буття, тобто з єднання тіла і душі [19]. Незважаючи на велику схожість складу людського тіла з тілами тварин, подібними за структурою, людина відрізняється виглядом, що чітко свідчить про її перевагу перед тваринами - зокрема, здатність до прямого вертикального пересування [51 - 176].

Християнська традиція, пов'язана з виникненням чернецтва, відкидає погляд на аскезу як на боротьбу з тілесністю чи прагнення звільнитися від оков тіла. Навпаки, мета аскета полягає в звільненні тіла від гріха через досягнення безпристрасності та визволення від пристрастей, охоплюючи як душу, так і тіло. Отці Церкви вчили, що людська природа об'єднує як душу, так і тіло, надаючи їм однакове достоїнство. Це свідчить проти спіритуалістичних концепцій, які розглядають тіло як лише втілення душі, зазначаючи його як джерело нечистоти та віддаючи йому меншу роль, ніж душі. Отже, вони спростовують ідеї, які відділяють тіло від душі і покладають на нього відмінне

відповідальності та долі, відмовляючись від послідовного відречення від тіла [11, с. 31–32]. Святі отці та вчителі Церкви, керуючись вченням Біблії, навчають тому, що душа і тіло не є випадковими елементами, які тимчасово об'єднуються в індивідуумі, але вони дані одночасно та назавжди в акті творіння: душа "заручена" з тілом і нерозлучно пов'язана з ним. Лише сукупність душі і тіла утворює повноцінну особу-іпостас, і ні душа, ні тіло самі по собі не є такими. [6, с. 82].

Отці та вчителі Церкви для підсилення своїх доводів щодо важливості тіла для людини та її цінності перед Богом посилаються на слова апостола Павла: "Хіба ж не знаєте, що ви – храм Божий і Дух Божий живе у вас?" (1 Кор. 3, 16). Вони наголошують на тому, що тіло слід зберігати чистим і непорочним, вважаючи його храмом Святого Духа. Ці богоносні вчителі закликають християн дотримуватися благоговінного ставлення до свого тіла, утримувати його від гріховних вчинків та особливо охороняти від блудних похотей.

Берегти плоть як храм Божий закликає св. Климент Римський, визначаючи тіло як святиню, де присутній Дух Божий. «Ніхто з вас не повинен говорити, що ця плоть не підлягатиме суду і не воскресне. Знайте: в чому ви спасенні, в чому прозріли, якщо не в плоті? Тому нам потрібно берегти плоть як храм Божий. Бо як покликані в плоті, так і на суд прийдете у плоті. Як Христос Господь, що спас нас, хоча спершу був духом, зробився плоттю і таким чином покликав нас, так і ми отримаємо нагороду в цій плоті» [22].

«Коли освячується душа, освячується і тіло. Ця психосоматична зміна починає виявлятися в людині, коли на неї починає діяти Благодать покаяння. «Людина», якою її створив Бог, - це не просто створіння, що складається з двох частин – тіла й душі, але те створіння, яке через очищення від пристрастей і освячення зробило тіло Храмом Святого Духа»[67].

У "Пастирі" книги Єрма висловлюється про тіло як про храм Духа Святого, використовуючи слова таємничого пастиря, який жорстко попереджає про наслідки для тих, хто порушить свою плоть. «Слухай далі, – сказав він. Цю плоть твою бережи не оскверненою і чистою, щоб дух, що живе в ній, був

задоволений нею і врятувалася твоя плоть. Дивись також ніколи не приходить до думки, що ця плоть загине і не зловживай нею в якій-небудь похоті. Бо якщо оскверниш плоть твою, то оскверниш і Духа Святого; якщо ж оскверниш Духа Святого, не будеш жити» [33].

Заохочуючи християн, святий Ігнатій Богоносець закликає утримувати своє тіло як храм Божий у своєму Посланні до філадельфійців. Він стверджує, що ці слова передав йому Дух Святий : «Без єпископа нічого не робіть, зберігайте плоть свою як храм Божий, любіть єднання, уникайте розділення...» [15].

За думкою християнського апологета Татіана Асирійця, Божа благодать проявляється у житті людини, коли вона утримує себе як храм : «Душа є зв'язок плоті, а плоть – вмістилище душі. Якщо істота, так складена, триматиме себе на подобі храму, то Бог благоволить жити в ній через Духа, що Ним посилається. Якщо ж храмина людини не така, то вона перевершуватиме тварин тільки членороздільними звуками, а у всьому іншому спосіб її життя буде таким же, як у них, і вона вже не є подоба Божа» [52].

Згідно з вченням вчителя Церкви Тертуліана, покаєння готує серце людини до того, щоб воно могло стати житлом Святого Духа: «Як Предтеча Господа, він призначив покаєння для очищення розуму, щоб все, що осквернене древнім заблудженням, заплямоване в серці людини невірою, покаєння очистило б сміливо і відкинуло геть, приготувавши таким чином Духу Святому чисте житло серця, в яке Він охоче сходить з небесними благами» [54].

Святий Іриней Ліонський навчає, що віруючим слід дбати про чистоту і непорочність своєї душі і тіла, оскільки вони постійно є обителлю Духа Божого: «Бог всього через воскресіння з мертвих замість святості і праведності, і терпіння дасть вічне життя, яке Він обіцяв через Того, Хто помер і воскрес, через Ісуса Христа, Якому Він дав царство і владу над всім існуючим, живим і мертвим, так само як і суд; потім (апостоли) також за допомогою істинного слова вчили зберігати тіло непорочним для воскресіння і душу

незаплямованою. Так, отже, повинні поводитися віруючі, тому що в них постійно перебуває Дух Святий, Який даний Ним (тобто Христом) при хрещенні і тими, що отримали твердо збережений, внаслідок чого вони ходять в істинності і святості, і праведності, і терпінні. Бо також і душа матиме участь у воскресінні, коли тіла віруючих знову приймуть певний вигляд і разом з нею будуть пробуджені силою Святого Духа і введені будуть в Царство Боже» [20].

Надія на спасіння для тих, хто помер є але, лише для тих, хто жив у спільноті з Духом Божим: «Бо для померлих раніше явлення Христа є надія, що вони на суді Воскресшого отримають спасіння, саме для тих, які боялися Бога і померли в праведності і носили в собі Духа Божого, як патріархи, пророки і благочестиві» [8, с. 56]. Святий Іриней наголошує, що гріх блуду є порушенням святості тіла, розгляданого як храм Божий [14, с. 544]. Він вважає людину досконалою, коли вона є житлом для Святого Духа, і така особа стає храмом Божим. За Іринеем, ті, в кого проживає Святий Дух, є духовними, тоді як ті, хто слідує плотським похотям і відхиляє поради Духа, вважаються тілесними. «І тих, які мають запоруку Духа і не служать похотям плотським, але підкоряються Духу, і у всьому поступають розумно, апостол справедливо називає духовними, тому що Дух Божий живе в них. Але духовні люди не будуть духами безтілесними; а істота наша, тобто, з'єднання душі і плоті, приймаючи Духа Божого, складає духовну людину. Тих же, які відкидають пораду Духа і служать задоволенням плоті, живуть безрозсудно і неприборкано вдаються до своїх похотей, не маючи ніякого бажання Божественного Духа, але живуть подібно до худоби і собак – апостол справедливо називає плотськими, тому що ні про що інше не помишляють, окрім плотського» [9, с. 260]. Святий Іриней, відзначаючи слова апостола Павла, які на перший погляд можуть здатися приниженням плоті, роз'яснює, що апостол насправді має на увазі відкидання лише гріховних прагнень плоті, а називаючи людину місцем проживання Святого Духа. [9, с. 165-166].

Климент Олександрійський писав що, душа виступає як організуючий принцип для тіла, і він вважає, що тіло, яке воскресне з гробу, повинне стати храмом Божим [9, с. 315].

Щодо Орігена, він вбачає, що тіло стає храмом Божим лише тоді, коли думка про Творця є чистою: «І такий висновок тим більше справедливий, якщо ми протиставимо таких людей тим мужам, які прийняли вчення не брати членів Христових (1 Кор. 6, 15. 19), не брати тіла, в якому живе Слово, для того, щоб робити їх членами блудниці (1 Кор. 6, 15), тим мужам, які навчилися, що тіло – це житло розумної душі і присвячене Богові, Творцеві всіх речей, є храм Божий (1 Кор. 3, 16), ними оселений, і що (тіло) стає таким (храмом) в тому випадку, якщо думка про Творця перебуває чистою і незаплямованою; тим мужам, які навіть бояться осквернити храм Божий через заборонене співжиття і таким чином вважають вправління в стриманості немов істотною приналежністю Богошанування» [13, с. 368].

За Орігеном, Святий Дух не проживає в усіх людях, а лише в тих, які зазнали відновлення через Божественну благодать. Тому участь у Святому Дусі належить тільки тим, кого вважають святими.: «І під час потопу, коли всяка плоть зійшла зі шляху Божого, Бог, як написано, сказав про негідних і грішників: «Не вічно Духу Моєму бути зневаженим людьми цими, тому що вони плоть» (Бут. 6, 3) Тут ясно показується, що від кожного недостойного Дух Святий віднімається. Також в псалмах написано: «Віднімеш дух їх – вони щезнуть, і у прах свій повернуться. Пошлеш Духа Свого, і створяться, і Ти оновляєш лице землі» (Пс. 103, 29-30). Тут мовиться, очевидно, про Святого Духа, Який після віддалення і знищення грішників і недостойних Сам сотворив Собі новий народ і відновить лице землі, коли люди, знявши з себе, за допомогою благодаті Духа, стару людину із її справами, почнуть ходити в оновленні життя. І тому правильно говориться про Святого Духа, що Він житиме не у всіх і не в тих, які є плоть, але в тих, земля яких буде оновлена...Таким чином, дія сили Бога Отця і Сина простягається на всяке

творіння без винятку; в Святому ж Дусі, як ми бачимо, мають участь тільки святі» [14, с. 61-62].

В духовно-моральних настановах Авва Ісайї передає вчення та вказівки: «Піклуйся про своє тіло, як про храм Божий, – піклуйся, як той, що має воскреснути і дати відповідь Богові; бійся Бога, як той, що має дати Йому звіт про все, що вчинив; як, коли тіло твоє отримає рану, піклуєшся ти вилікувати її, так турбуйся, щоб воно з'явилося безпристрасним у воскресінні» [9, с. 86].

Святитель Єфрем Сирін у своєму трактаті "Про покаєння" вказує на важливість уникання гріховних дій і плотської нечистоти, а також на необхідність проявляти смиренність та лагідність, оскільки наше тіло є житлом Святого Духа: «Скверна плоті нічого не має в собі, окрім засудження і негасимого вогню; а святина і в цьому віці – похвала і величання, і в майбутньому – вінець нев'янучий. Тіло твоє, брат, є храм Святого Духа, що мешкає в тобі; тому піклуйся про храм, аби не образити Того, Хто живе в нім» [35].

Святитель Василій Великий визначає тих, в кого проживає Дух Божий, як храмом Божим, у той час як тих, які осквернюють себе п'янством, він називає храмами ідольськими [26, с. 71]. Відкриваючи і засуджуючи пристрасть до п'янства, святитель звертається до тих, хто стикається з цим недугом. «Ти заздалегідь зробив себе житлом супротивного духа, став храмом ідольським, замість того, щоб тобі стати храмом Божим через вселення Духа Святого» [28, с. 131].

Не задовольняти плотські бажання, а розвивати в собі духовний храм, де завжди перебуває Бог закликає християн і Святитель Григорій Богослов: «Тому не догоджай плоті, аби не полюбити до надмірності теперішнє життя. Але прагни споруджувати прекрасний храм; тому що людина є храм великого Бога. І той споруджує себе в цей храм, хто відмовляється від землі і невинно прямує до неба. І сей-то храм раджу тобі охороняти так, щоб він був сповнений пахощів від всіх твоїх справ і слів, аби завжди перебував в нім Бог, аби він завжди був досконалий, і притому природно, а не зовнішньо» [47].

Преподобний Макарій Великий навчає віруючих, що слід оберігати своє тіло від видимого гріха, оскільки воно є храмом Святого Духа, а також душу від непристойних помислів, оскільки вона є часткою Христа [див. 13, с. 168].

Блаженний Августин вважає людське серце істинним храмом Божим лише в тому випадку, якщо воно очищається від пристрастей і заблуджень [див. 30, с. 96].

Священне Писання описує дію Творця при створенні людини так: "Створив Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у лице її, і стала людина живою душею" (Бут. 2, 7).

Цей образ створення людини показує в ній найчудовіше і найближче до Бога створіння. Людина твориться не одиничною дією, як створені були інші істоти, а утворюється і твориться поступово. Творець світу для створення землі, неба, величезних світил, незліченних рослин і тварин використовував єдине Своє слово; Творець людини постає спершу таким, що промовляє у Самому Собі, потім діє; спершу утворює тіло, потім вдихає в обличчя людини подих життя. За самим створенням достоїнство тіла людського незрівнянно вище всіх інших тіл, а душа незрівнянно вища всіх душ тварин, душ, які родила із себе земля за велінням Творця (Бут. 1, 24). Але перше начало людини - пил. Думка про це начало повинна служити для нас невичерпним джерелом смирення! Душа від першої видимої дії, яка свідчить про присутність її в людині, названа подихом життя; саме вдихання її віднесене до обличчя людини, як до тієї частини тіла, котра одна за перевагою є дзеркалом душі, виражаючи на собі характер її рухів і відчуттів. Вся людина найменована живою душею, тому що, після з'єднання душі з тілом, вона стала єдиним організмом, що складається з душі й тіла, але організмом, у якому повну перевагу має душа [1, с. 55-56]. Тіло - будинок душі, її одіяння, її знаряддя. Так іменують його і Священне Писання, і Святі Отці. Два верховні Апостоли назвали його своєю хатиною (2 Пет. 1, 13-14; 2 Кор. 5, 1-4). Тіло є одяг і разом з тим знаряддя душі. «Душа оточується і одягається членами тіла», - сказав преподобний Макарій Великий. «Душа, - говорить святий Іоанн Дамаскін, - діє за допомогою органічного тіла, дає йому

життя, зростання, відчуття і силу народження». «Вона використовує тіло як знаряддя» [51, с.257].

Язичники вважали, що людська душа є часткою Божества. Думка хибна і дуже небезпечна, як така, що містить у собі богохульство! Ми вважаємо за потрібне зупинитися на ній, щоб охоронити від неї наших братів: тому що багато членів сучасного суспільства, довідавшись із Книги Буття, що Бог вдунув в обличчя людини подих життя, необачно роблять висновок із цього про божественність душі людської за самим її створенням, отже, за її єством. Священне Писання прямо свідчить, що людина - цілком створіння Боже (Бут. 1, 27; Мф. 19, 4). Руки Твої створили мене, і збудували мене (Пс. 118, 73), - молитовно волає це розумне створіння Творцеві своєму, слухаючи Святого Духа, Єдиного здатного відкрити людині її начало і образ цього начала. Звичайно, цей молитовний крик - крик душі, що клопоче про себе і про тіло своє, - аж ніяк не крик одного тіла.

Православна Східна Церква постійно визнавала людину істотою, створеною з душі і тіла, але здатною і душею, і тілом бути причасником Божественного Єства, бути богом за благодаттю. Преподобний Макарій Великий говорить: «О невимовне милосердя Боже, адже даром Самого Себе дає віруючим, щоб вони в короткий строк Бога отримали собі в спадщину, і Бог вселився б у тіло людини і його зробив Собі благим житлом! Тому що як Бог небо і землю створив, для перебування на них людині, так тіло і душу людську створив у житло Собі, щоб жити і впокоюватися в тілі, як у Своїй оселі, із прекрасною нареченою, тобто, з возлюбленою душею, за образом Його створеною» [43].

«Заручив бо я вас (2 Кор. 11, 2), - каже Апостол, - Єдиному Чоловікові, щоб представити Христу вас дівою чистою». І ще: «дім Його – ми» (Євр. 3, 6). Як чоловік в оселі своїй із усяким старанням всі блага збирає: так і Господь в оселю Свою, тобто, у душу й тіло, збирає й вкладає небесне духовне багатство. Ані премудрі премудрістю своєю, ані розумні розумом своїм не змогли зрозуміти тонкість душі, чи сказати, яким чином вона існує, окрім тих, кому

через Духа Святого відкрито осягнення і точне душі пізнання. Але ти тут розмисли, розсуди і послухай, і чуй, чим вона є. Той є Бог, а вона не Бог; Той Господь, а вона раба; Він Творець, а це створіння: немає жодної подоби між єством Того й цієї. Але Бог за безмежною, невимовною, незбагненною любов'ю і милосердям Своїм благоволив це саме створіння розумне, дорогоцінне і пристойне обрати Собі в житло, як Писання говорить: «Щоб нам бути якимось початком Його створінь» (Іак. 1, 18), премудрістю себто, і єднанням з Ним, власною Його оселею, і чистою нареченою" [30, с. 169].

Святий Іоанн Дамаскін, мислитель VIII століття, у книзі своїй "Точний виклад Православної віри" зібрав думки Святих Отців, що жили раніше за нього. «Бог, - говорить святий Іоанн, - створив природу, яку споглядає розум, тобто Ангелів і всі небесні чини, яких єство, без сумніву, є розумним і безплотним, тобто безплотним в порівнянні із грубою речовиною. Тому що одне тільки Божество у власному розумінні є нематеріальним і безплотним. Ще Бог створив і чуттєву природу, тобто небо, землю й усе, що між ними. І першу природу створив Він близькою до Себе, - тому що розумна і така, що одним розумом осягається, природа близькою є до Бога; а іншу, як таку, що підлягає відчуттям, створив у всіх відношеннях досить далекою від Себе. Але повинна була з'явитись істота. (Тут, під словом повинна, розуміємо волю Творця: тому що вона для Бога є устав і закон найкращий...) Так з видимого і невидимого єства Бог Своїми руками створив людину за образом Своїм і подобою; із землі Він утворив тіло, а душу, розумом і умом обдаровану, вдунув у людину... Тіло і душа створені разом... Бог створив людину непорочною, правою, люблячою добро, якій були далекими печалі й турботи, такою, що сяє всіма довершеностями, сповненою всіма благами, ніби якийсь другий світ - у великому малий, як іншого Ангела, що поклоняється Богові; створив змішаною із двох природ, споглядальницею створіння видимого, наближеною до створіння, яке розумом осягається, царем усього, що на землі, підлеглою Верховному Цареві, земною і небесною, минущою і безсмертною, видимою і такою, що лише розумом осягається, як щось середнє між великим і нищим;

створив духом і водночас плоттю, духом для прийняття благодаті, плоттю в попередження гордості, духом для того, щоб вона твердо стояла і прославляла свого Благодійника, - плоттю для того, щоб зазнавала страждань, і, страждаючи, не забувала себе і врозумлялась, якби забажала звеличуватись своєю величчю; створив твариною, поставленою тут, тобто, в цьому житті, і такою, що переселяється в інше місце, тобто, у майбутнє вічне життя, і - що становить верх таємниці - істотою, яка обожується за своє єднання з Богом, і обожується через причастя Божественного осяяння, а не перетворюється в Божу Сутність» [5, с. 149].

Повторенням подуву Спасителем при відновленні людини пояснюється подув Божий при створенні душі людської. Господь наш, Ісус Христос, здійснивши наш викуп і готуючи людство до прийняття Святого Духа, став серед учнів Своїх після воскресіння Свого, дунув і сказав їм: Прийміть Духа Святого (Ін. 20, 22), Який незабаром і зійшов на них при шумі з неба, ніби від сильного подиху вітру (Діян. 2, 2). Цим другим подувом пояснюється і вказується, що й при першому подуві було зішестя Святого Духа [28, с. 80]. На душу первозданного при самому створенні її рясно вилилась Божественна Благодать; душа первозданного була живою за перевагою, як така, що приводилась у рух, просвіщалась і керувалась Святим Духом. Це доводять із переконливістю самі події, які відбулися після створення першої людини. Святий Макарій Великий говорить: «Як у Пророках діяв Дух і навчав їх і був усередині них, і поза ними являв Себе: так і стосовно Адама» [9, с. 42], коли хотів, з ним був і навчав його... Усім для нього було Слово, і доки виконував заповідь, другом був Богові» [8, с. 193].

Для створення жінки Бог навів міцний сон на Адама. Під час цього незвичайного сну Господь взяв одне з ребер його, і, створивши жінку з ребра, привів її до Адама. Незважаючи на те, що взяття ребра відбулося під час дивного сну і безпам'ятства, Адам відразу дізнався, за допомогою Святого Духа, що жив у ньому, про походження дружини своєї. Це тепер, - сказав він, - кість від костей моїх, і плоть від плоті моєї: вона наречеться дружиною, бо з

чоловіка свого взята. Тому залишить чоловік батька свого і матір, і приліпиться до дружини своєї, і будуть двоє плоттю єдиною (Бут. 2, 21-24). У цих словах Адама вимовлений закон від імені Божого для подружнього життя людей, як засвідчила Сама Боголюдина. В узятті дружини з чоловіка бачимо зразок безпристрасного розмноження роду людського до його падіння. Узято жінку з ребра Адамового: в цей час Адам не мав жодного відчуття, що порушує непорочність; навпаки, він перебував у міцному сні, який наведений був на нього Богом. У такий стан приходять тільки благодатні люди. Ми не бачимо зразка, за яким могли б пояснити розмноження роду людського до його падіння від чоловіка і жінки, розмноження, призначеного раніше падіння; але впевнено стверджуємо, що це розмноження повинно було відбуватися у всій повноті непорочності і безпристрасності. Замість насолоди плотської, скотоподібної повинна була бути насолода свята, духовна. Сам же образ, як невідкритий Богом, і не намагаємось пізнати, віруючи, що для Бога як легко було попустити відомий спосіб, так легко було встановити й інший спосіб. Тут ужито про теперішній спосіб розмноження слово: попустити. Так! Цей спосіб є попущення Боже, є сумний наслідок нашого падіння, є знак відрази Божої від нас. Ми вже народжуємося вбиті гріхом: я у беззаконні зачатий і в гріхах народила мене мати моя (Пс. 50, 7). Бог не може бути засновником зачаття в беззаконнях і народження в гріхах.

Господь привів до Адама всіх звірів і скотів земних, всіх птахів небесних: щоб людина, проникаючи за допомогою Святого Духа у властивості кожної тварини, дала їм імена (Бут. 2, 19). Святий Макарій Великий говорить: «Доки Слово Боже було з ним (Адамом) і (він) тримався заповіді, усе мав. Саме бо Слово було йому спадщиною, було одежею і славою, що його покривала, і було йому наставлянням. Дана бо йому була влада називати все; це назвав він небом, інше сонцем; це місяцем, інше землею; це птицею, інше звіром, а ще інше деревом. Як він був сам навчений, так й імена давав створінням... (Дух) навчав його і велів: так наречи, так назви» [9, с. 375].

Важко в нашому стані падіння отримати ясне поняття про стан досконалості, в якому були створені наші праотці, за душею і тілом. Про святе тіло і святую душу їх неможливо нам робити висновки за нашими душею і тілом, ураженим і вбитим гріховною смертю. Вони почали існувати непорочними і святими; ми починаємо існувати оскверненими і грішними. Вони були безсмертними за душею й тілом; ми народжуємось мертві душею, з насінням смерті в тілі, яке повинне раніше або пізніше, але неодмінно принести плід свій - видиму нами смерть тіла. Вони перебували в безперестанному мирі самі із собою, з усім, що їх оточувало, у безперестанній духовній насолоді, у спогляданні досконалості світобудови, у богороздумах, у богобаченні; нас тривожать і роздирають різні гріховні страсті, що потрясають і терзають душу й тіло, безперестанно боремося самі із собою і з усім, що нас оточує, страждаємо і мучимося, або знаходимо насолоду в насолодах скотів і звірів; все навколо нас перебуває в найжахливішому замішанні, в безперестанній і, здебільшого, в суєтній праці і рабстві Фараоновому.

Одним словом, ми є занепалими і загиблими від самого народження нашого, вони були святими і блаженними із самого створення свого. Всі умови нашого існування і первісного існування наших праотців – далеко-далеко різні. Та нас об'єднує одна мета – спасіння во Хресті.

## ***2.2. Духовність у розумінні святих отців церкви***

Вчення святих отців про духовний розвиток особистості є системою загальних положень, виведених із світового аскетичного досвіду святих отців. Це включає етико-психологічну базу, на якій ґрунтуються різні психолого-педагогічні підходи до досягнення основної мети виховання як онтологічного процесу. Священне Писання і Священний Переказ вважаються кодексами безмежної любові і джерелами гуманності, що мають важливе значення для освоєння вічних принципів, переданих християнством, які, за вченням святих отців, є основою істинного виховання.

Святі отці вказують на подвійний характер людини, яка належить до двох світів – земного і небесного. Тіло розглядається як пасивне, схильне до гріха матеріальне виявлення життя, тоді як душа розглядається як активна, спрямована до Бога сутність. Взаємодія духовного та матеріального, за допомогою Святого Духа, вважається внутрішнім і зовнішнім перетворенням особистості, де розум стає подібним до Бога, а тіло – світлоносним.

Християнська етика, що базується на догматі про гріховність людської природи та необхідності спасіння, стверджує, що в душі людини існують різні сили та прагнення з різною етичною цінністю. «З одного боку, вища здатність людини – потреба віри в Бога, невимовне бажання до пізнання істини, потреба у творчій діяльності, прагнення до гармонії і чистоти, з іншого – егоїзм, пихатість, сластолюбство, похитливість тощо, які не мають рівного права на розвиток, і, отже, перші повинні заохочуватися і культивуватися, а другі – зазнавати осуду і викорінюватися» [7].

У педагогіці святих отців, спасіння розглядається не лише в вузькому розумінні, як турбота про особисте щастя, оскільки індивідуалізм відчужений від християнських етичних принципів. В широкому контексті спасіння вважається боротьбою з гріхом, яка охоплює як внутрішній світ особистості, так і суспільство в цілому, спрямовану на очищення від онтологічних, етичних і соціальних проблем.

Методологічним орієнтиром служить ідея виховання як шляху до пізнання Бога, що включає в себе кілька ключових аспектів: 1) духовне наставництво, яке взяло на себе завдання допомагати особі у її духовному відродженні; 2) духовне самовиховання, яке розглядається, як відданість вченню Христа; 3) благодатне відродження і освячення особистості за допомогою Святого Духа [28, с. 167-168].

Головною метою святоотецького вчення є функція перетворення, яка передбачає не просто вдосконалення людини, а її радикальну трансформацію. В ідеях святих отців, присутні різні аспекти самовиховання, які сприяють фізичному, розумовому і етичному розвитку людини, повинні мати одну головну мету – досягнення Духа Святого або освячення особистості. Для досягнення цієї мети необхідно вирішити такі завдання: втілити образ Божий в серці людини, направити розум на пізнання Бога і укріпити волю для постійного наслідування Христа.

Свято-отецька догматика тісно пов'язана з мораллю, і це єднання розглядається святими отцями в контексті віри і дій. Вони вважають, що віра виявляється в житті людини, у її справах і вчинках, в пошуку ідеалу, вказаного Ісусом Христом, чий образ, на їхню думку, вкладений в кожную людину від народження. Тому стрімке прагнення до свого Прототипу є невід'ємною частиною людської душі, і відмова від задоволення цієї глибокої потреби веде до негативного душевного стану.

Як зауважує Святий Іоанн Златоуст, відхід від головної мети справляє душевний тиск, а виховання, яке встановлює собі мету прагнення до земних благ, веде до розпусти, особливо серед молоді, і породжує в суспільстві гордовитих, аморальних і порочних людей. [53].

У світській педагогіці поширена ідея, що людина від природи є досконалою і, отже, слід надавати їй можливість вільного розвитку за природними законами. Проте цю теорію вже раніше не визнавали, зокрема, Платон, який вказував на наявність непереборного потягу до зла в душі людини, і Овідій, який висловлював свою думку в промовистому вислові: "Бачу

краще і схвалюю, але наслідую гірше". Також святий апостол Павло говорив про існування гріховного закону в душі людини (Рим. 7, 15-23).

Блаженний Августин, розглядаючи питання про гріховність людської природи, висловлює ідею, що немає жодної людини, чистої від гріха перед Богом, навіть якщо вона прожила лише один день на землі [51, с. 33].

У свято-отецьких вченнях первородний гріх розглядається як порушення закону, який був встановлений прародителю Адаму в раю, і яке передалося від нього всьому людству [51, с. 226]. Таїнство хрещення звільняє людину від наслідків первородного гріха, але не призводить до втрати прагнення до пристрастей. Це прагнення може бути подолане лише через тривалий подвиг, з використанням Божественної благодаті та закладання протилежних їм чеснот [14, с.227].

Святі отці розглядають страх перед Богом як внутрішню боязнь псувати в собі світлий образ Отця та як розвинене почуття відповідальності перед Богом за свої вчинки. Цей страх тісно пов'язаний з глибокою любов'ю до Бога, що виражається у бажанні жити відповідно до Його заповідей і виявляти любов до ближнього. У святоотецькій педагогіці поняття "ближній" розуміється широко, не обмежуючись жодними рамками, і може охоплювати сім'ю, країну, державу, а також усе людство. За вченням святих отців, не має значення, в якій сфері діяльності знаходиться людина, інтенсивність ставлення акцентується на тому, що служіння повинно відбуватися в ім'я Ісуса Христа, дотримуючись принципу: роби все, як для Бога. Таким чином, усі аспекти виховання (фізичний, розумовий, естетичний, релігійно-етичний) направлені на формування особистості-християнина.

У педагогіці святих отців відводиться значна роль науці, яка, за їх переконанням, не лише відтворює образ Божий у душі людини, але також направляє розум на шлях пізнання Бога. Визначаючи важливість освіти в духовному розвитку особистості, Климент Олександрійський особливу увагу приділяє філософії, яка, на його думку, ґрунтується на розумінні суті добра і істини. [23]. За його переконанням, надає обґрунтування для істини

християнської віри, переконуючи тих, хто раніше відкидав цю віру. «аж ніяк не відволікає нас від віри, навпаки, ми відгороджуємося філософією, як би деяким міцнім оплотом, відкриваючи в ній деякого союзника, разом з яким і обґрунтовуємо потім нашу віру» [6, с. 64]. Далі він продовжує, хоча «шляхи язичницької філософії різні, але усі вони приводять до розуміння нами змісту зближуючого нас з істиною. Все-таки і ця віддалена допомога корисна тому, хто прагне піднятися до щирого розуміння, хоча б і за допомогою Логосу, хто прагнув цього» [6, с.64].

Святий Василь Великий у своїй проповіді "До юнаків – про те, як користуватися язичницькими творами" Святий Василь Великий вказує на те, що в язичницькій освіті міститься "зовнішня" мудрість, яка слугує засобом для сприйняття Божественної мудрості, викладеної в Святому Писанні. «Ми, – пише він, – присвятивши себе попередньому вивченню сил зовнішніх письменників, потім уже почнемо слухати священні і таємничі уроки і, як би привчившись дивитися на сонце у воді, зверніть, нарешті, погляди до самого світла»[45].

Святий Василь Великий розглядаючи різні аспекти язичницького вчення, оцінює класичну науку з християнської перспективи. Зазначаючи, що в деяких аспектах язичницької науки може бути лише шкідливе, він радить християнським юнакам наслідувати бджіл, збираючи лише те, що є корисним.: «Тому що і бджоли не на всі квіти сідають і з тих, на які нападуть, не усе намагаються віднести, але взяти те, що придатне для їхньої справи, інше залишають недоторканим» [46].

У своїх трактатах про християнське самовиховання, святител Іоанн Златоуст висловлює думку, що для людської душі найважливішим є збереження чистоти релігійно-етичного способу життя, а не лише зосередження на навчанні та розвитку розуму: «Коли душа цнотлива, – пише він, – тоді не буде ніякої втрати від незнання красномовства, а коли вона розбещена, тоді буває найбільша шкода, хоча б мова була дуже витончена, і тим більше, ніж

більше це мистецтво, тому що порочність з'єднана з мистецтвом у слові робить набагато гірші лиха ніж неосвіченість» [53].

Продовжуючи думку св. Василя Великого, Св. Григорій Богослов, говорить: «Згадую, що всякий, хто має розум, визнає першим благом для нас вченість, не тільки цю благородну вченість, що, нехтуючи всі прикраси і плідність мови, спрямована на єдиний порятунок, але і вченість, котру багато хто з християн, гребують, як злу, що віддаляє від Бога. Така думка про язичеську науку зовсім не вірна. Потрібно тільки вміти користатися нею, розрізняючи в ній корисне від шкідливого» [47].

Хоч святий Іоанн Златоуст не виступає так рішуче, як святий Василь Великий чи святий Григорій Богослов, на користь духовного виховання, він не відкидає його, а скоріше підкреслює важливість надання йому належного місця та значення: «І нехай ніхто не думає начебто я узаконюю, щоб діти залишалися невігласами; ні, хто доручиться на рахунок найнеобхіднішого, я не стану перешкоджати, щоб у них було в надлишку і це мистецтво. Як тоді, коли коливаються підстави і весь будинок знаходиться в небезпеці, було б украй безглуздо і безумно – бігти до малярів, а не до будівельників, так і тоді, коли стіни тверді і міцні, було б недоречною упертістю перешкоджати бажаному зафарбувати їх» [48].

Блаженний Августин приділяє велику увагу питанням освіти у своїх творах. У трактаті "Про порядок" він висловлює думку, що освоєння вищих істин повинно відбуватися поетапно шляхом розвитку власних здібностей та вивчення різних наук, таких як граматики, історія, діалектика, риторика, музика, поезія, арифметика, геометрія і астрономія. За його переконанням, людина, яка судить неосвіченим розумом, особливо про себе чи Бога, неминуче приходить до помилкових висновків. У трактаті "Християнська наука" Аврелій Августин розглядає кожен з цих наук детально, вказуючи на користь, яку вони можуть мати для християнина. Він особливо підкреслює важливість історії, яка допомагає у розумінні священних текстів, а також "науки міркувати" – логіки, яка сприяє розумінню складних моментів Писання [4, с.73].

У блаж. Августина ми знаходимо, «науки язичеські укладають у собі не одні тільки порожні і марновірні вимисли, пропонують не один важкий тягар марної праці, але містять у собі і шляхетні пізнання, дуже сприятливі користі істини, містять і правила моральні, дуже потрібні» [10, с.70-73].

Блаженний Августин застерігає юнаків від захоплення будь-яким вченням, що викладається поза церквою, довіряючись їм як порадам щодо досягнення блаженного життя. Блаженний негативно описує науки «нестрункі і суперечливі між собою і сумнівні, по підозрі в омані самих винахідників, особливо якщо в ці науки входять «різні злочинні марновірства» [30, с.74].

Святі отці покладали великий акцент на освіту, проте попереджали щодо небезпек навчання в язичницьких школах для людей, які мали низький рівень духовного розвитку. Вони вважали, що цим людям краще залишатися неосвіченими, ніж ризикувати перетворення в тиранів і розпусників через освіту в нехристиянському середовищі. У той же час святі отці рекомендували освічення для тих, хто мав вищий духовний рівень, з метою здобуття Божественних істин і прийняття християнської моральності. За їх переконанням, духовно насичена людина переходила на зовсім інший рівень, віддалений від тих, кого не навчає Дух Святий.

Зокрема святий Ісаак Сиріанін, стверджують, що «Доки людина не допускає в себе Духа Святого, вона потребує Божественних Писань, щоб у її умі залишалася пам'ять про добро. Через постійне читання Святого Письма ця пам'ять оновлюється і укріплюється у її розумі, направляючи її устремленість до добра та оберігаючи її душу від хиткості гріховних шляхів. Святі отці вважають, що без прийняття сили Духа Святого, який розкриває істину і утримує від блукань, людина може бути лише у володінні обмежених духовних посібників. Однак коли сила Духа виявляється в житті людини, заповіді Духа глибоко вкорінюються в її серці, а сама людина отримує непересічну мудрість без нестатку вчення, що йде від Божественного Духа» [51, с.216].

Святоотецьке вчення приділяє велику увагу науці, розглядаючи її як важливий етап у духовному розвитку людини та підготовку до осягнення

Божественної мудрості. У своїх працях святі отці підкреслюють велич і користь наук, розглядаючи їх як інструмент для усвідомлення істини та піднесення розуму. Однак, святі Отці наголошують на важливості використання наукових знань як засобу для поглиблення віри, розуміння вищих істин, та підготовки до сприйняття Божественного. Таким чином, вони сприяють інтеграції науки в духовний контекст, визначаючи її як необхідний елемент для розвитку людської особистості.

**РОЗДІЛ 3**  
**МОРАЛЬНИЙ І ДУХОВНО-ЦІННІСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ**  
**ХРИСТІЯНСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО**  
**ОБРАЗ БОЖИЙ ТА ПОДОБУ В ЛЮДИНІ**

***3.1. Особливості формування богословського світогляду за допомогою гомілій і проповідей духовно-морального змісту***

Сучасне суспільство переживає період інтенсивної трансформації у соціальній та духовній сферах людського існування. Великі зміни в інформаційному просторі вплинули і на церковне життя, зокрема, на процес проповіді в церкві. Гомілетика, як складова богословських наук, має свою власну історію, яка включає як успіхи, так і виклики. Розуміння цієї історії є ключовим для досягнення успіху у церковній місії проповіді Божого Слова.

Хоча вивчення історії має своє місце у цьому контексті, ще більш важливим є розгляд актуальності церковної проповіді та її реального впливу на формування церковно-парафіяльного життя. Зазначаючи це, важливо відмітити, що у деяких випадках церковну проповідь, проведену під час богослужінь, сприймають як "рекламну паузу" перед Причастям віруючих, коли проводяться підготовчі роботи або триває перерва на церковних хорах.

Святий апостол Павло говорить: «Коли я звіщаю Євангеліє, то нема чим хвалитись мені, це бо повинність моя. І горе мені, коли я не звіщаю Євангеліє!» (1Кор. 9:16). З точки зору взаємодії проповіді та богослужіння виникає актуальне та складне питання про невід'ємність цих двох елементів. Для православного віруючого є неможливим уявити, щоб на Божественній Літургії церковний хор чи священник не проспівали Символ Віри чи Херувимську пісню, але відсутність проповіді вважається зовсім нормальною ситуацією. «Підвищення якості богословської освіти, укоріненість у животворящій Традиції Церкви, зокрема в літургійній, вимагає іншого ставлення до проповіді» [51, с. 31].

Церковна проповідь визнається як богословська наука, апостольське мистецтво і неповторний духовний засіб, що становить переконливий вираз Слова Божого та могутній голос Церкви.

Важливо розглядати церковну проповідь не лише як історичний артефакт, але як животворчий, плідний ґрунт для християнського життя. Через проповідь Церква має завдання формувати основні орієнтації для життя всього людства:

- Сприяти пошуку Творця людиною та наближенню до Істини для досягнення повноцінного буття.
- Відкривати потенціал творчості та свободи в людині, актуалізуючи християнську антропологію, яка визнає, що людина створена за образом та подобою Божою та обдарована різноманітними талантами від Створителя.
- Будувати комунікативний фундамент, що дозволяє людині трансформувати навколишній духовний та матеріальний світ, користуючись благодаттю Святого Духа.[40].

Осмислення проблем церковної проповіді, через призму Святого Письма та літургійного життя Церкви, вимагає глибокого богословського проникнення у сутність буття Церкви як Тіла Христового.

Не завжди високий рівень храмової проповіді під час богослужінь, низька комунікативна культура, відсутність богословської освіти, перенасиченість словом, скептицизм, відчуття невпевненості та прагматичний підхід можуть становити загрозу не лише успішній місії Церкви у проголошенні Слова Божого, але й соціальному бутті Церкви як невід'ємної частини сучасного суспільства. Духовні досягнення, висока моральність, боротьба з пороками, яка описана в творіннях Святих Отців, та велич Християнської Церкви у богословських працях - усе це є цінним, але у сучасному християнинові необхідні реальні позитивні приклади дієвого соціального християнства. Таке християнство, яке не тільки висловлює віру словами, але й за допомогою реальних дій трансформує світ відповідно до Слова Божого, слугує дороговказом для всього людства до досягнення повноцінного та гармонійного буття.

Ще однією проблемою є відсутність сучасної церковної моделі або концепції проповіді та вивчення Святого Письма. Перетворити можливість преображення, яка описана в богословських творах, на відчутну реальність можуть лише справжні духовні лідери та вчителі, освічені священники та миряни.

Проте, не слід сумувати через недолік богословської освіти; замість цього, важливо сконцентруватися на створенні нової моделі церковної проповіді, яка відповідає вимогам сучасного світу і викликам часу. Іншими словами, проповідникам (священникам та мирянам) слід спрямовувати свою увагу на розповідь про справжнє християнське життя, а не обмежуватися лише розглядом середньовічних ідеалів святості.

Звісно, ми не можемо проігнорувати інші проблеми, такі як утвердження церковного слова на сцені сучасного інформаційного життя, що вимагає розробки нової методологічної богословської моделі комунікації та самої проповіді. Динамічна інтеграція гомілетики з іншими сучасними науками є необхідною. Тут ключова річ - це не зовнішнє відтворення сенсу, а глибоке богословське проникнення в сутність Церкви та реальності сучасного світу.

Прийняття соціальної концепції Церкви не завжди гарантує успішну соціальну роботу церковних парафій, проведення Соборів не завжди актуалізує справжню соборність, солідарність та відповідальність. Навіть чітка вимова священником тривалої проповіді у храмі не завжди мотивує до християнського життя, і, навіть навпаки, може викликати невдоволення. Вчення на сповіді та пастирські настанови часом викликають не лише роздратування, але й критику віруючих.

Отже, настав час знову осмислити церковну проповідь та власне життя через призму Євангельського Одкровення та богословського прагнення до Істини.

Наголошується, що розробити модель чи теорію актуальної проповіді без глибокого віддання та віри у Слово Боже є неможливим. «Має існувати

справжнє християнське життя та відданість Христу, а вже потім, виходячи з цього, повинна формуватися місія Церкви та її проповідь» [12, с. 59].

Отже, є цілком обґрунтованим, що деякі богослови та священники намагаються розглядати підходи до церковної проповіді в межах зазначених проблем.

Розглянемо коротко основні правила церковної проповіді:

Особиста віра та трепетне хвилювання: Проповідник повинен глибоко вірити, підтримувати місію Церкви та прагнути до спасіння парафіян. Він повинен висловлювати віру, щиро відчувати покладане на алтар життя та мати особистий досвід духовності.

Натхнення Святим Духом та імпровізація: Проповідник повинен говорити від серця, інспірувати до особистого спасіння, уникати морального настановлення та стимулювати віру. Важливо говорити з людьми, враховуючи досвід оновлення власного життя Святим Духом.

Богословське мислення: Проповідник повинен здати аналізувати реальне життя християнина через призму богослов'я Православної Церкви.

Соціальне прогнозування: Священик повинен розуміти інтереси та проблеми людей сьогодення, створювати «портрет» церковного зібрання та адаптувати проповіді до їхніх потреб.

Діалог та комунікація: Священик повинен активізувати діяльність та життя парафіян, стимулювати до богословського пошуку Істини, вести з ними інтелектуальний та духовний діалог. Інтегральна комунікація є необхідною умовою успішної місії пастиря в умовах інфляції духу та слова.

Глобалізаційні процеси та зміни в релігійному ландшафті нації виносять у центр уваги питання ефективного використання проповідницького слова для поширення віровчення та протистояння потенційним загрозам для безпеки конфесійного християнського середовища.

Слово Господа щодо природи справедливого суспільного ладу: «Якщо будете боятися Господа, і служити Йому, і слухати голос Його, і не будете чинити опір повелінням Господа, то будете і ви, і цар ваш, який царюватиме

над вами... А якщо не будете слухати голос Господа, і станете чинити опір повелінням Господа, то рука Господа буде проти вас, як була проти батьків ваших» (1 Цар. 12:14)

Християнство мало величезний вплив на та світ у ті періоди світової історії, коли духовні цінності вважалися пріоритетними у житті та діяльності людей і суспільства. Із духовних цінностей виросла християнська культура і європейська цивілізація.

Саме відмова християн на зламі першого тисячоліття від переваги духовних цінностей перед матеріальними привела нашу сучасну цивілізацію до практичної бездуховності. Протягом другого тисячоліття матеріальні цінності поступово взяли гору над духовними християнськими цінностями. Син Божий прийшов на землю і прийняв людську природу саме з метою підняти Царство Боже вище за царство земне [10, с.308].

Все вищезазначене дозволяє констатувати, що соціальна тема рідко обговорюється в православних церквах, особливо на високому рівні, (про що свідчить участь ієрархів у розробці постанов, концепцій, офіційних документів). «Священнослужителі досить часто висловлюються про ці питання у своїх усних проповідях, при цьому наголошують на тому, що втручання політичних сил у церковні справи може призвести до нових поділів та протистоянь, що може негативно вплинути на загальноправославну єдність православної церкви» [25, с.34].

Визначимо, що Православна Церква у пошуку своїх основних антропологічних (етичних і смисло-життєвих) орієнтацій ґрунтується на християнську аксіологічну систему, а проповідницьке слово виступає чинником формування національної ідентичності. М. Кастельс, один із творців теорії «інформаційного суспільства», виділяє три форми та джерела досягнення національної ідентичності, які в такому суспільстві, як наше, існують одночасно: та, що набуває легальності; та, що чинить опір; та проектна ідентичність. [16, с.7-8].

Навіть якщо дослідник на пряму не говорить про національне самовизначення, його концепція самовизначення, що отримує легальний статус, дуже схожа на національне самовизначення. Використання засобів масової інформації дозволяє згуртувати глобальне і національне, оскільки це надає можливість впливати на широкі верстви населення.

На наступному рівні аналізу православної проповіді спостерігається сучасний герменевтичний вияв. Цей підхід базується на раціональному обґрунтуванні етичних норм, спрямованому на вирішення суперечностей у сприйнятті загальнолюдських та догматичних цінностей, що успадковані через механізм традицій. Завдяки останнім виявляються хибні смисли, породжені перекручуванням інформації. Традиція стає умовою об'єктивного розуміння, коли вона не містить суперечностей у сприйнятті істини.

Проте автентичне тлумачення смислів, використаних священнослужителем у сучасній проповіді, частково втрачає свою автентичність. Виділяється мовленнєво-комунікативна діяльність, пов'язана не з природною мовою, а з метамовою (глибинною сутністю слова), що впливає на формування зрілості індивідів та їхньої свідомості. Це звільнення індивідів від догматичних засліплень сприяє набуттю ними компетентності у визначенні вихідних норм і цінностей суспільства.

Важливо відзначити, що священнослужителі в сучасних проповідях все більше відображають реальні проблеми українського соціокультурного простору, і все частіше вони виходять за межі храмового дійства.

Щоб підтвердити правильність цього твердження, можемо привести такі приклади текстів: "Плекаймо соборність ділами!" (присвячено відзначенню Дня Соборності України), а також проповіді, в яких акцентується увага на проблемах сучасного світу. Наявність цих конкретних тенденцій дає підстави стверджувати про трансформацію досліджуваного явища на рівні змісту, включаючи розширення обговорюваних питань. [48, с.233].

Поза соціальною значущістю та змістовною наповненістю, ключовим елементом православної проповіді, який залишається невід'ємним як на початку

становлення, так і на сучасному етапі, є надання слову сакральних смислів. Це врешті-решт відрізняє християнську проповідь від ораторської промови. Сакральний характер виявляється не лише через використання біблійних образів, але й за допомогою розкриття аксіологічних та онтологічних аспектів людського життя в рамках культури та релігійної традиції. Це досягається шляхом наближення висловленого до єднання з абсолютним (божественною сутністю), наближення до первісного джерела посилення на священні тексти) та опосередкованого навантаження інформацією, яка вимагає додаткового розшифрування (проте священнослужителі вже на початку звертаються до тлумачення понять, які можуть бути незрозумілими слухачеві).

Присутність зазначених характеристик виявляється у текстах всіх розглянутих проповідей. "Одним з аспектів модернізації православної проповіді є присутність в її текстах раціонального розгляду догматів віри та виявлення свободи розуму у пошуках істини, включення вільнодумних ідей" [59, с. 97]. У наш час це явище стає все більш поширеним через перегляд традиційних релігійних уявлень про потребу не лише у наукових знаннях, але й в моральній оцінці цих знань, особливо в контексті діяльності людини в суспільній сфері.

### ***3.2. Проблема духовно-морального вдосконалення людини в умовах сучасної постсекулярної світоглядної парадигми***

Почуття провини та втрати чогось надзвичайно важливого властиве людству у всі часи та серед різних народів. Класичної література, міфи та вірування первісних релігій демонструють універсальність цих відчуттів. Навіть у стародавніх греків, які не мали поняття "гріх" у біблійному розумінні, існувало глибоко вкорінене відчуття провини, що проглядається у їхніх драматичних творах та міфології. Згідно з їхніми уявленнями, людина стояла нижче богів, але завжди прагнула досягти божественного становища.

Протягом століть поети, філософи та богослови намагалися розкрити суть та виміряти глибину цього явища. Платон розглядав його як конфлікт між тілом та розумом, пізніше визнавали різницю між досконалістю Бога та недосконалістю людини. Біблія трактує його у термінах первородного гріха, як розрив між станом людини після гріхопадіння та тим, який був до нього, і який повинен бути. Ця невідповідність породжує відчуття провини, схоже на сприйняття прірви: стоячи однією ногою на одному боці та іншою - на іншому. Людина створена за образом Божим, але, згрішивши, відділена від Бога, і одночасно, належить землі та може піднятися до Бога духовно.

«Відчуття провини - це свідectво великих можливостей людини і її Божественного призначення. Недаремно більшість святих мали загострене відчуття гріховності» [28, с. 253].

Лосський висловлює думку, що у раю можлива була згода між людською волею та Божественною благодаттю, створюючи таким чином міст над "нескінченною відстанню", яка відокремлює творіння від Творця. Як вказує Іоанн Дамаскін. Адам був покликаний безпосередньо до обоження, але після гріхопадіння виникають дві перешкоди, що роблять цю відстань такою яку не можливо пройти: сам гріх, який лишає природу людини непридатною для прийняття благодаті, і смерть – завершення падіння, що поглиблює людство у

стан протиприродний, коли свавілля людини надає небуттю парадоксальну і трагічну реальність.

У такому стані людина не може більше відповідати своєму покликанню. Кінцева і спочатку позитивна мета людини набуває негативного аспекту – аспекту порятунку. Щоб людина могла вільно повернутися до Бога, потрібно, щоб Бог спочатку визволив її від стану вини перед гріхом і смертю. Адже може бути врятований лише той, хто стає безпомічною здобиччю зла.

Історію людства після гріхопадіння можна уявити як тривалу аварію корабля, де людство очікує порятунку. Однак сама гавань порятунку – це лише перехідний етап; для потерпілого від катастрофи це можливість розпочати новий шлях до єдиної мети: об'єднання з Богом. Таким чином, після втрати райського стану людина об'єктивно не може самостійно досягти своєї кінцевої мети. «У новому стані небуття і смерті вона знаходиться в болісній пасивності, свідомого чекання порятунку»[44].

Падіння людства продовжується, очікування стає все більш сумним, і виникає багато спроб забути (або хоча б спробувати забути) про смерть, що означає розлуку з Богом. Люди намагаються самостійно врятувати себе та втілити в життя свої власні ідеї через люциферіанське спрямування волі. Проте навіть такі напрямки, як "ангелізм" і "вавилонізм", зазнають невдачі, і люди не припиняють чекати на Того, Хто прийде врятувати. Таким чином, вся історія людства представляє собою історію порятунку, яку можна розділити на три періоди.

У перший період, що триває від гріхопадіння до Благовіщення, відбувається тривала підготовка до приходу Рятівника. Церква, співаючи «Сьогодні спасіння нашого початок» під час святкування Благовіщення, відзначає початок цього спасіння. Протягом цього періоду Провидіння постійно враховує волю людей і відповідно до цього обирає засоби для втілення свого плану.

Другий період, розгорнутий від Благовіщення до П'ятидесятниці, відображає земне життя Христа. Тут людина сама не може зробити нічого:

лише Христос своїм життям, воскресінням і вознесінням здійснює справу порятунку. У Його Особі поєднуються людство і Божество, а обоженна антропо-космічна природа входить у життя Божественного, у саме лоно Пресвятої Трійці.

Таким чином, починаючи з П'ятидесятниці, настане новий період, під час якого особистості людей, допомагані Духом Святим, повинні вільно досягати того стану обоження, яке їхня природа вже знайшла в Христі. У Церкві воля людини і благодать Бога взаємодіють. Бог, поважаючи волю людини, дозволяє тривати часу гріха і смерті, оскільки він не бажає примушувати людину до віри і любові. І, хоча наше становище перевершує райський стан, ми більше не ризикуємо втратити благодать, завжди можемо брати участь у Боголюдській повноті Церкви. Умови нашої немочі, які Христос повністю взяв на Себе, розкриваються через покайння і віру перед таємницею любові.

Отже, «історія Церкви – це вільне усвідомлення людьми єдності, закінченої в Христі і завжди присутньої в Церкві, де вже дароване вічне сяйво Царства» [63, с. 77].

В пролозі до Євангелії від Іоанна, яка одночасно стосується Христа і Трійці, вирізняється велика істина християнства: "Слово стало плоттю" (Євангеліє від Іоанна 1:14). У цьому вірші втілюється та тотожність, яку марно шукав юний Августин у метафізиці Платона.

Все, що ми знаємо про Пресвяту Трійцю, отримано через втілення, як підкреслює святий Іоанн Богослов. Одкровення завершується, коли одна з Божественних Осіб, Син Божий, стає Сином Людським і "живе серед нас". Хоча нехристиянська думка часто вгадувала таємниче значення числа три, ці передчуття завжди була огорнена сутінками двозначних символів. Для повного виявлення таємниці Трійці було необхідне втілення, яке розкрило тринітарну сутність Бога, знявши покривало із Старого Завіту. [10, с. 54].

Справді, тут «плоть» вказує на останню межу втілення: не лише душа, але і тіло «прийняті Христом». Термін «плоть» в цьому контексті означає всю людську природу в її цілісності. Син залишається Богом у лоні незмінної

Трійці, але до Його Божества додається щось нове: він стає людиною. Це «незбагнений для розуму парадокс»: Слово, не змінюючи своєї Божественної природи, яку ніщо не може применшити, повністю бере на себе наше становище, включаючи навіть саму смерть. [51, с. 94].

У Христі була не лише Божественна воля, але й людська воля. У своєму втіленні Син, здійснюючи щось на зразок розлучення з Отцем, виражає покірність своєї волі волі Отця. Це є таємницею слухняності, яка стає таємницею нашого порятунку.

Втілення Сина має за мету відновити можливість об'єднання людини з Богом, але це не можливо без активної участі самої людини. Втілення знімає першу перешкоду – розділ між людською і Божественною природою. Але залишаються ще дві перешкоди, пов'язані із занепалим людським станом – гріхом і смертю. Місія Христа полягає в їх подоланні і вигнанні їх з земного космосу. Смерть Христа вирішує проблему, створену гріхом, що відокремлює людину від Бога, а Його воскресіння видаляє "жало" смерті [61, с. 99]. Бог спускається у бездонь гріха, щоб людина могла піднятися до Божества. Слова святого Іринія, "Бог став людиною, щоб людина могла стати Богом", відзначають цю велику істину [51, с. 184].

Апостол Петро в своїх посланнях пише про те, що ми повинні стати учасниками Божественного єства (2Пет.1,4). Глибокий сенс втілення розкривається в цьому фізичному і метафізичному перетворенні природи.

Людина є дійсно найвищим творінням, витвором Божого мистецтва. Вона є "теологічною та екзистенційною таємницею" і "питанням", що зберігає свою загадковість як для богослов'я, так і для нашого власного розуміння. Незважаючи на наші спроби глибше вивчати цю таємницю та питання у душі нашої віри, вони залишаються великою загадкою, особливо через есхатологічне відкриття Бога у плоті в особі Христа Ісуса та Духа Святого. Таким чином, це не просто наукова "проблема", яку можна вирішити, але складна реальність, яка продовжує залишатися невичерпною і викликає питання для наших духовних роздумів. [66].

«Перша людина – Адам, стала душею живою; а останній Адам – це дух животворчий... Перша людина – із землі, земна, друга Людина – Господь з неба. Який земний, такі й земні, і Який небесний, такі і небесні. І як ми носили образ земного, так будемо носити й образ небесного» (1Кор.15, 46,47-49).

Отже, Христос, який зійшов з небес, як Новий Адам, Людина друга й остання. Ця «Небесна Людина» на нашій землі не виявляє іншої небесної та вищої людяності, як це вважали деякі гностики. Та яким чином тоді відбулося б втілення? Адже Христос проходив би через Свою Матір, нічого не сприйнявши від Неї. Таємниця втілення полягає в тому, що Боголюдина істинно з'єднала в Собі обидві природи і прийняла від Пречистої Діви її людське єство. «Чудо смиренності: Слово «приймає» від власного творіння, Бог у вирішальний момент благовіщення просить у Марії початок Свого людства, власну людську природу» [30, с. 47].

Людська особистість не є частиною сутності людини, так само як Особи Пресвятої Трійці не є частинами Сутності Божественного. Перший чоловік, який включав в себе всю сукупність людської природи, був також єдиною особистістю. Немає розриву між людиною, створеною на початку створення світу, і тією, яка прийде наприкінці його: вони однаково несуть образ Божий. Таким чином, людина, створена за образом Божим, - це природа, розглянута як цілісне ціле, яке має в собі образ Божий. Божественний образ, притаманний особистості Адама, застосовується до всього Людства, до «уселюдини». «Образ Божий досягає своєї досконалості тільки тоді, коли людська природа стає подібною до природи Божої, коли вона повністю приєднується до нетваринних благ»[62, с. 207].

Однак існує тільки одна природа, загальна для всіх людей, хоча вона, здається, розділена гріхом між багатьма індивідами. Ця первозданна і відновлена в Церкві єдність природи видається апостолу Павлу настільки абсолютною, що він іменує її «Тілом Христовим».

Отже, люди володіють єдиною загальною природою в багатьох людських особистостях. Це розходження природи й особистості в людині важко вловимо.

Спочатку важливо усвідомити, що ми не знаємо особистості, іпостасі людської в істинному її вираженні, вільної від усяких домішок. Те, що ми зазвичай називаємо «особистістю» або «особистим», насправді вказує на індивіда, індивідуальне. Часто використовується як синонім, але в певному сенсі індивід та особистість мають протилежне значення. «Індивід» означає змішання особистості з елементами, що належать загальній природі, тоді як «особистість», навпаки, відзначається тим, що від природи відмінна [51, с. 169].

У нашому справжньому стані, будучи індивідами, ми сприймаємо особистість тільки через індивіда. Коли ми хочемо охарактеризувати особистість, ми обираємо індивідуальні властивості, «риси характеру», які можна знайти у інших індивідах і ніколи не можуть бути повністю «особистими», оскільки вони належать до загальної природи. Те, що робить людину «нею самою», невизначене, оскільки в її природі немає нічого такого, що відносилось би до власне до особистості, завжди єдиної, незрівнянної. Людина, діючи згідно зі своєю природою і своїми властивостями, прагне виражати себе як індивід, володар власної природи, яку вона протиставляє іншим як своє "я", що в результаті призводить до змішання особистості і природи. Це явище характерне для занепокоєного людства. Змішання виражається в аскетичній літературі Східної Церкви особливим терміном «замість», причому істинний зміст цього терміну слово «егоїзм» не передає.

Розуміння христологічного догмату, яке розглядає волю як функцію природи, може спричиняти труднощі, оскільки нам часто легше уявляти особистість, яка самостверджується і визначається своєю волею. Проте, християнська традиція вказує на те, що особистість є вільною від своєї природи, і вона не визначається своєю природою. Людська іпостась може самореалізуватися лише шляхом відмови від власної волі, від того, що її визначає і поневолює.

Індивідуальне, яке самостверджується і в якій особистість змішується з природою, втрачає свою істинну волю, має бути знищена. Аскетичний принцип полягає в добровільній відмові від власної волі, від видимості індивідуальної

волі, для знаходження істинної волі - свободи особистості, яка є образом Божим. Преподобний Нил Синайський вказує, що досконалий чернець розглядає кожну людину як Бога після Бога. Особистість «іншого» стане образом Божим для того, хто може відректись від своєї індивідуальної обмеженості, щоб знову знайти загальну природу і тим самим реалізувати свою власну особистість. [12, с. 95]

У якості образу Божого, людина представляє собою істоту особистісну, що знаходиться у відносинах з Богом. Бог звертається до неї як до особистості, і людина має можливість відповідати. Святий Василь Великий стверджує, що людина, отримавши веління стати богом, має волю вільно обирати чи відкидати волю Божу. Навіть коли вона віддаляється від Бога або стає відмінною від Нього за природою, образ Божий залишається непохитним у кожній людині.

Особистість людини також залишається непохитною, коли вона виконує волю Божу та намагається бути подібною Йому у своїй природі.

Отже, незважаючи на те, чи вибирає людина добро чи зло, чи наближається до подібності Богові, чи віддаляється від Нього, вона залишається особистістю, обдарованою волею та створеною за образом Божим. Проте, оскільки особистість нерозривно пов'язана з її природою, будь-яка недосконалість чи «неподоба» природи може обмежувати особистість і затемнювати «образ Божий». Таким чином, воля, за якою ми діємо, є властивістю нашої природи, але свобода вибору залишається важливим аспектом особистісного розвитку.

У святого Максима Сповідника воля є «природною силою, що прагне до того, що згідно з природою, сила, що охоплює всі істотні властивості природи» [30, с. 140]. Максим Сповідник розглядає природу як силу, що працює відповідно до своїх природних законів, в той час як особистість має здатність обирати свої вчинки. Особистість може приймати чи відкидати те, що пропонує природа. Проте, за словами святого Максима, сама здатність до «волі вибору» є вже ознакою недосконалості та обмеження справжньої волі. [63, с. 230].

Особистість віддана покликанню до з'єднання з Богом та до досягнення досконалого уподібнення своєї природи природі Божественній через благодать.

Однак, у своїй недосконалості, особистість, прагнучи пізнання та бажаючи, є практично сліпою і неспроможною. Вона втрачає здатність вільно вибирати та часто піддається спонуканням природи, яка стала рабою гріха.

Людина залишається загадкою у світі, і, можливо, вона є найбільшою загадкою. Її істота не вичерпується розумінням як тварини, істоти соціальної, частини природи чи суспільства. Людина є загадкою саме як особистість, унікальною і єдиною в своєму роді.

У давньогрецькій філософії люди шукали розуміння себе, вбачаючи в цьому процесі ключ до розгадки буття. Людина може вивчати себе з різних позицій — з вищого, божественного, із світла, яке є в ній, та з низького, стихійно-підсвідомого та демонічного. Існує внутрішня двоїстість та суперечливість в людині, її поляризація, що робить її богоподібною та звіроподібною, високою та низькою, вільною та рабською, здатною до підйому та падіння, до любові та жертви, а також до жорстокості та безмежного егоїзму.

Шопенгауер та Ніцше особливо гостро розглядали трагічний аспект та суперечливість природи людини. Паскаль також визнавав подвійність людської істоти, а інші філософи звертали увагу на нижчі стихійні початки та печатку падіння в людині. Попри занепад і визначені стихійні сили, що впливають на неї, людина прагне до підняття та переборення свого падіння.

Про вищу природу і вище покликання особистості в людині говорить саме свідомість. «Якби людина не була особистістю, хоча б невиявленою, або задавленою, хоча б ураженою хворобою, хоча б існуючою лише в потенції або можливості, то вона була би подібна іншим речам світу й у ній не було би нічого надзвичайного» [27, с. 138].

В грецькій філософії відсутня була чітка ідея особистості. Деякі ознаки цього поняття проявляються в стоїків, але це створює значні труднощі для Отців Церкви в аспекті викладання догматів. В їхньому баченні Бог має одну природу і три іпостасі, Христос має одну особистість і дві природи. Мислення

Отців Церкви повністю вписувалося в категорії і поняття грецької філософії. З іншого боку, їм доводилося виражати щось абсолютно нове, що було невідоме Платону і Аристотелю. [14, с. 247-248].

Слово "persona" пройшло значні трансформації протягом віків і втратило свій театральний відтінок. Як термін, воно увійшло в схоластику через Боеція, який визначав особистість як розумну, індивідуальну істоту. Поняття особистості викликало значні труднощі для схоластичної філософії. Томізм пов'язував індивідуальність з матерією, вважаючи, що саме матерія, а не форма, робить індивідуума унікальним, форма залишалася універсальною. Томістична філософія вже робила важливий розріз між поняттями особистості та індивідууму. Для Декарта і Ляйбніца сутність особистості полягала в свідомості самого себе, тобто образі, пов'язаному зі свідомістю.

Кант вніс важливі зміни, перейшовши від інтелектуального розуміння особистості до етичного. Особистість для нього пов'язана з волею, вона незалежна від детермінізму природи і, таким чином, не є феноменом серед інших феноменів. Особистість є метою самої себе, не просто засобом існування.

У вченні Макса Штернера, незважаючи на недоліки його філософії, виявляється діалектика самоствердження «я». «Єдиний» не є особистістю, оскільки особистість зникає в безмежній самоствердження, в небажанні взнати іншого і трансцендувати до вищого. Проте в «Єдиному» міститься частка істини, оскільки особистість - це універсальне, мікрокосм і, фактично, весь світ належить їй, не є частиною або підлеглою цілому і загальному.

М. Шелер визначає особистість як єдність переживань і як буттєву єдність різноманітних актів, зокрема з актом. Важливо визнати, що особистість, за Шелером, передбачає існування інших особистостей та взаємодію з ними.

В контексті віталістичної філософії, яка відіграє значну роль у сучасній думці і має своє вчення про людину, принцип особистості не є прийнятним, оскільки вона є антиперсоналістичною. Філософія життя сприймає розчинення людської особистості в космічному та соціальному процесах. У той же час особистість визнає форму та межу, не змішується з навколишнім світом і не

розчиняється в ньому. Особистість представляє собою універсальне в індивідуально-неповторній формі, яка поєднує в собі універсально-нескінченне та індивідуально-особливе.

Таким чином, усвідомлена суперечливість існування особистості: вона може мати риси подібності з іншими особистостями, що дозволяє здійснювати порівняння, але ці риси подібності не торкаються суті особистості, яка робить її особистістю, а саме цею особистістю. «У кожній людській особистості є загальне, універсальне, не внутрішнє універсальне, як творче придбання якісного змісту життя, а зовнішнє, нав'язане універсальне» [26, с. 234]

Особистість є не біологічною чи психологічною концепцією, але етичною та духовною. Важливо розрізняти в людині глибинне і поверхнєве «я». Занадто часто людина взаємодіє з іншими та взаємодіє з суспільством та цивілізацією через своє поверхнєве «я», яке може давати повідомлення, але не завжди здатне до справжнього спілкування. «Християнство надзвичайно піднімає людину, визнає її образом і подобою Божою, визнає в ній духовний початок, що піднімає її над природним і соціальним світом, визнає в ній духовну волю, незалежно від царства кесаря, вірить, що сам Бог став людиною і цим підняв людину до небес» [57, с. 93]. І тільки такій християнській основі може бути побудоване вчення про особистість.

Необхідно визнати гідність людського тіла та неприпустимість відразливого поводження з ним, розглядати права тіла як складову істинно людського існування. Таким чином, проблема тіла стає духовною проблемою, а права тіла нерозривно пов'язані з гідністю особистості. Зазіхання на особистість перш за все включає в себе зазіхання на тіло, виражається в голодуванні, фізичних нападах та вбивствах, що в першу чергу впливає на тіло людини. Духовну сутність не можна фізично уражати чи вбивати.

Особистість пов'язана з характером, і сильна особистість має виражений характер. Характер визначається як перемога духовного принципу в людині, але ця перемога виражається в конкретно-індивідуальній формі, пов'язаній з душевно-тілесним складом людини. Характер означає самоконтроль і перемогу

над внутрішнім рабством, що дозволяє досягти перемоги над зовнішнім рабством. Виявлення характеру проявляється передусім у відношенні до навколишнього середовища.

Темперамент розглядається як даність природи, в той час як характер представляє собою завоювання і досягнення, вимагає волі. Класифікації характерів і темпераментів вважаються дуже приблизними та штучними, оскільки таємниця особистості важко піддається систематизації.

«Характер особистості, що завжди означає незалежність, є її зосередженість і її знайдена форма волі» [25, с. 317].

Психічне життя людини містить в собі активний творчий начало, яке синтезує особистість. Це прояв активності духу в людині, що пронизує не лише її душевне, але і тілесне життя. Дух визначає форму особистості та формує характер людини. Важливо відзначити, що свобода особистості — це не лише її право, але і більш глибокий аспект її існування. «Свобода особи є борг, виконання покликання, реалізація Божої ідеї про людину, відповідь на Божий заклик» [12, с. 65].

Людина повинна бути вільною і не може бути рабом, оскільки це суперечить природі її буття. Така воля відповідає волі Божій. Варто зауважити, що людина час від часу виявляє бажання бути підданою і визнає право на рабство, яке приймає різні форми. Але це право на рабство важливе для людини, не як декларація її прав, але як засіб виявлення сили характеру особистості.

Неможливо відмовитися від особистості, бо в такому випадку відмовляємося від самого життя. Особистість пов'язана з усвідомленням свого покликання. Кожна людина повинна бути свідомою свого призначення, незалежно від обсягу наділених їй дарувань. «Це і є покликання — в індивідуально-неповторній формі дати відповідь на Божий заклик і творчо використовувати свої таланти» [8, с. 73]. Особистість, що пізнала саму себе, прислуховується до внутрішнього голосу і слухняно йому підкоряється. «Найвеличніші» серед людей завжди віддавали перевагу лише внутрішньому

голосу, відмовляючись від конформізму перед світом. Особистість також пов'язана з аскетизмом і передбачає практикування аскези, що означає духовну вправу і концентрацію внутрішніх сил. Таким чином, основною відмінністю справжньої особистості є здатність духовно підніматися над плотськими пристрастями і рухатись на услід волі Бога. .

## ВИСНОВКИ

Резюмуючи все вищесказане можемо підсумувати результати нашого дослідження. Нами було виявлено, що проблема людини завжди залишається пріоритетною в структурі будь-якого релігійного світогляду, а етичні, сотеріологічні, есхатологічні аспекти віровчення так чи інакше корелюють з антропологічною проблематикою.

Звертаючись до джерел православ'я, можемо резюмувати, що православна традиція володіє специфічними особливостями щодо розуміння сутності людини та сенсу її життя. Основоположними віхами розуміння людини є Святе Письмо та святоотцівська спадщина.

Нами було окреслено основні концептуальні особливості православної антропології й показано їх конструктивний потенціал в умовах динамічного соціуму. В результаті аналізу було виявлено, що сутність людини, згідно православного вчення, може бути окреслена в рамках таких основних понять: «творіння Бога», «гріх», «душа», «тіло як храм Бога», «безсмертя», «спасіння», «воля».

Особливу увагу в роботі було зосереджено на тому, що, на відміну від загально-філософських, або ж будь-яких теоретичних антропологічних вчень, православ'я опирається на ці поняття як на аксіоми. В основі їхньої взаємопов'язаності стоїть поняття «віри», що й визначає специфіку православного вчення про людину. Однак віра, в даному контексті, аж ніяк не є підставою для догматизації антропології, а навпаки створює підґрунтя полемічності цих основоположень. З одного боку людина є творінням Бога, з іншого сама є творцем, уже своїх власних світоглядних смислів.

Опираючись на догматичне богослов'я нами було з'ясовано, що людина, згідно православ'я, наділена душею, однак її вдосконалення не може мислитись поза тілесністю. Спасіння, мета кожного віруючого, не може бути осмислене без розуміння гріховності, й постійного морального вибору, котрий людина здійснює повсякчас, живучи в світі.

Водночас увиразнено потенціал духовного вдосконалення та розвитку людини в сучасних умовах, і здійснено спробу узагальнення різних прогностичних візій щодо того, що може чекати її в майбутньому в контексті святоотцівського вчення про те, до чого вона повинна прагнути все життя і в будь-якому місці. В результаті ми дійшли до висновку, що найбільш важливим завданням, згідно з провідними ідеями православної антропології, є спасіння душі. Однак, це неможливо зреалізувати миттєво, тому спасіння постає як цілісний тривалий, а точніше, постійний процес, моральний образ та ідеал, до якого має прагнути кожен, хто хоче мати вічне життя.

З іншого боку, не менш важливе значення має повсякденна діяльність людини, її актуальний моральний стан, сутність якого не зводиться лише до служби Богу, чи пасивного дотримання заповідей. Більше того, моральність людини передусім пов'язана з її соціальним служінням ближньому й постійним самовдосконаленням душі й тіла, які нерозривні між собою. Ще Блаженний Августин закликав до самовдосконалення через вивчення різноманітних наук, а багато хто зі святих Отців Церкви звертали увагу на розвиток і догляд за тілом, що є храмом Божим. Осквернивши тіло, людина оскверняє Святого Духа, що є частинкою Божественного в людині.

Отже, православне вчення про людину тісно взаємопов'язане з поняттям моралі. Сутність та значення православної антропології визначається низкою основоположних понять, які становлять основу віровчення православ'я. Важливо також і те, що людина в православ'ї не є теоретичним конструктом, і її образ тісно пов'язаний з духовною практикою кожного віруючого.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ;

1. Біблія / [пер. П. Куліш, І. Пулюй, І. Нечуй-Левицький]. К. : ВД "Простір", 2007. 1088 с.
2. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Пер. Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
3. Білоусенко О. Новий Завіт: Біблейна історія. К., 1993. 345 с.
4. Блаженний Августин. Про Віру та Символ (віри). URL: <http://nika.com.ua/files/avgsimvol.rar>
5. Brentano, Ф. // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с
6. Булгаков С. Світло невичірнє. Споглядання та умогляду. – Кам'янець-Подільський, ВД "Абетка", 20017. 672 с.
7. Вац Г. Православ'я у національному відродженні України [Електронний ресурс] URL: <http://msu.kharkov.ua/files/vestnik/2007/sociologia-07-2.pdf> .
8. Власовський І. Церковна автокефалія – право кожного народу // Укр. православ. слово, 1990. Чис. 6. С. 4–10.
9. Головащенко С. Історія християнства. К., 1999. 223с.
10. Давиденко О. Протоієрей. Догматичне богослов'я. Навчальний посібник. К.: Пізнання, 2021. 456 с.
11. Докаш В.І., Лешан В.Ю. Загальне релігієзнавство. Чернівці, 2004. 376 с.
12. Еліаде М. Історія віри та релігійних ідей. У 3-х томах. Філософські технології, К.: 2009. 1761с
13. Еліаде М. Нариси порівняльного релігієзнавства. М.: Ладомир, 1999. 443с.
14. Зінько Ю. А. Влада і протестантизм в Україні: Проблеми протистояння // Історія України: маловідомі імена, події, факти: (збірник статей) / гол. ред.: П. Т. Тронько . Київ: НАН України, Ін-т історії України. Вип.31 : 2005. С.54-62.

15. Ігнатій (Богоносець) Антіохійський. Послання священномученика Ігнатія Богоносця, до ефесян. [Електронний ресурс] – URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/apostolski-muzhi/poslannya-svyaschennomuchenyka-ihnatiya-bohonostsya-do-efesyan/>
16. Іларіон (Алфеев) Митрополит. Таїнство віри. Введення у православне догматичне богослов'я.: Християнське життя. Луцьк, 2013. 304 с.
17. Іоан Златоуст. Бесіди на 14 посланій апостола Павла. Київ, 1623
18. Іоан Златоуст. Бесіди на діяння святих апостолів. Київ, 1624.
19. Іриней Ліонський, Проти єресей. Миколаїв.: Видавництво Олега Абишко., 2010. 672с.
20. Іриней Ліонський, сщмч. Творіння / [пер. КПБА] під. ред. Філарета (Денисенка). К.: Вид. відділ УПЦ КП, 2013. 620 с.
21. Кібукевич О. Соціальна доктрина Української Православної Церкви Київського Патріархату [Електронний ресурс] URL: <http://orthodox.org.ua/category/972/list.http://uaoc.net/tag/sermon/>.
22. Климент Римський, св. Послання. [Електронний ресурс] – URL: <http://hram.in.ua/biblioteka/osnovy-viry/261-book261/3124-title3674>
23. Климент Олександрійський. Хто з багатих урятується. [Електронний ресурс] – URL: <http://xic.com.ua/peredannja-pro/10-peredannja-pro/186-klyment-oleksandrijskyj-jakyj-bagach-spasetsja-vytjagy>
24. Колодний А. Нинішній стан Православ'я України як вияв його історії. // Релігійна свобода. К., 2003. С. 80–84.
25. Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Ж.-К. Ларше; [пер. с франц.]. – М. : Изд-во Сретенского мон-ря, 2007. – 224 с
26. Лоський В. Н. Містичне богослов'я. К.: Шлях до істини, 2010. 364 с.
27. Лубський В.І., Деремко В.І., Лубська М.В. Релігієзнавство. К., 2002.
28. Мень А. Витоки релігії. Брюссель, 1981. 428 с
29. Олексюк В. Християнська основа філософії. К., 1996. 236 с.

30. Омен Дж. Християнська духовність у католицькій традиції [Пер. з англ.] Рим-Люблін: Вид-во Святого Хреста, 1994. 416 с.
31. Ориген. Про початки. Одеса: Пальміра, 2020. 366 с.
32. Ориген. Проти Цельса [Електронний ресурс] – URL: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apologet/origen/index.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apologet/origen/index.php)
33. Пастир Єрма. [Електронний ресурс]. – URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/apostolski-muzhi/knyha-ermy-pastyr/>
34. Пінхас Полонський «Євреї і християни. Несумісність двох підходів до світу» [Електронний ресурс] – URL: [file://localhost/C:/Users/6DE9~1/AppData/Local/Temp/Rar\\$EX02.621/polon01/index.htm](file://localhost/C:/Users/6DE9~1/AppData/Local/Temp/Rar$EX02.621/polon01/index.htm)
35. Преподобний Єфрем Сірін. Про покаєння. [Електронний ресурс]. URL: <http://www.bogoslovy.ua/archiv/sepokayanie.zip>
36. Преподобний Ніл Сінайський. Листи (1). [Електронний ресурс]. URL: <http://ni-ka.com.ua/files/nilsinlet1>
37. Преподобний Ніл Сінайський. Творіння. [Електронний ресурс]. – URL: <http://ni-ka.com.ua/files/nilsintv1.rar>
38. Преподобний Симеон Новий Богослов. Слова. Частина 2. [Електронний ресурс]. URL: <http://ni-ka.com.ua/files/snbslova2.rar>
39. Преподобного отця нашого Макарія Єгипетського Сім слів. [Електронний ресурс]. URL: <http://www.bogoslovy.ua/archiv/meg1.zip>
40. Проповіді. Українська автокефальна православна церква [Електронний ресурс]. URL: <http://www.ex.ua/view/19967830?r=19967792>
41. Проповіді. Українська православна церква [Електронний ресурс]. URL: <http://anthropology.ru/ru/index.html>
42. Проповіді. Українська православна церква Київського патріархату [Електронний ресурс]. URL: <http://www.wordle.net/>
43. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект. К., 2001.

44. Саган О. Православна ідеологія: нові аспекти XXI століття [Електронний ресурс] URL: [http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society\\_digest/39643/](http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39643/)
45. Святитель Василь Великий. Розмови. Бесіда 14. На тих, що упиваються. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/03v/vasily/talks/14.html>
46. Святитель Василь Великий. Розмови. Бесіда 2. Про пост 2-а. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/03v/vasily/talks/2.html>
47. Святитель Григорій Богослов. Співи таємничі. URL: <http://www.bogoslovy.ru/archiv/grb2.zip>
48. Скворцев К. Філософія отців та вчителів Церкви (Період апологетів). К.: Товариство любителів православної літератури; Видавництво імені святителя Лева, папи Римського. 2007. 472 с.
49. Смакота В.В. Динаміка змін цінностей в українському суспільстві // Українське суспільство: десять років незалежності (соціологічний моніторинг та коментар науковців). К.: Інститут соціології НАН України, 2001. С. 487-491.
50. Статут про управління Української Православної Церкви Київського Патріархату [Електронний ресурс]. URL: <http://cerkva-km.info/statyt-2/>.
51. Столяров А.А. Патрологія та патристика. К., 2001.
52. Татіан Асирієць. Слово проти еллінів. [Електронний ресурс]. – URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/apolohety/tatian-asyrijets-slovo-proty-elliniv/>
53. Творіння святого отця нашого Іоанна Золотоуста Архієпископа Константинопольського. Том десятый. Книжка перша. Бесіди на 1-е послання до Коринтян. Розмова 18. [Електронний ресурс]. URL: [http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z10\\_1/Z10\\_1\\_18.htm](http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z10_1/Z10_1_18.htm)
54. Тертулліан. Про воскресіння плоті. [Електронний ресурс]. URL: <https://adam-a-nt.livejournal.com/14610.html>
55. Тертулліан. Про покаєння. [Електронний ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o\\_pokayanii/](https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_pokayanii/)
56. Филипович Л. Етнологія релігії. – К., 2000.
57. Флоренский П. Имена: Сочинения. М.: Эксмо, 2006. 896 с.

58. Черній А. Онтологія духовності. К., 1996. 227 с.
59. Черній А.М. Релігієзнавство: Посібник. К.: «Академвидав», 2003. 352 с.
60. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України. Політологічний аналіз. К.: Криниця, 1999. 324с.
61. Шульце Г. Психическая антропология, или опытное учение о жизни человека по духовной его стороне / Пер. с нем. свящ. Ф. Сидонского. СПб.: В Типографии И. Глазунова, 1834. 322 с.
62. Юркевич П.Д. Серце і його значення в духовному житті людини, згідно вчення слова Божого // Вибране. К.: Абрис, 1993. 416 с.
63. Castells, M., The Information Age: Economy, Society and Culture Volume 1: The Rise of the Network Society. 2nd ed. Oxford: Wiley Blackwell. 2010. 406p.
64. Karl Kautsky. Der Ursprung des Christentums. Dietz. 1908. 508с.
65. Pantoglou G. Μεταμοντερνισμός και Ορθόδοξη Ανθρωπολογία (2021). [https://www.academia.edu/95286794/%CE%9C%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BC%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82\\_%CE%BA%CE%B1%CE%B9\\_%CE%9F%CF%81%CE%B8%CF%8C%CE%B4%CE%BF%CE%BE%CE%B7\\_%CE%91%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1](https://www.academia.edu/95286794/%CE%9C%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BC%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82_%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CE%9F%CF%81%CE%B8%CF%8C%CE%B4%CE%BF%CE%BE%CE%B7_%CE%91%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1)
66. Αγόρας Κ. Χριστιανική ορθόδοξη ανθρωπολογία: Η «χριστόμορφη προσωπότητα», οι «έμφυλες διαφορετικότητες» και η μυστηριολογική σηματική τους στον εν Χριστώ άνθρωπο. [https://cemes-en.weebly.com/uploads/2/7/8/8/27884917/19\\_agoras\\_draft\\_text.pdf](https://cemes-en.weebly.com/uploads/2/7/8/8/27884917/19_agoras_draft_text.pdf)
67. Δαμασκηνός μοναχός Ἀγιορείτης. Ορθόδοξη Ανθρωπολογία και Επιστήμη. [https://ru.scribd.com/doc/68989809/%CE%9F%CF%81%CE%B8%CF%8C%CE%B4%CE%BF%CE%BE%CE%B7\\_%CE%91%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1-%CE%BA%CE%B1%CE%B9\\_%CE%95%CF%80%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%AE%CE%BC%CE%B7](https://ru.scribd.com/doc/68989809/%CE%9F%CF%81%CE%B8%CF%8C%CE%B4%CE%BF%CE%BE%CE%B7_%CE%91%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1-%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CE%95%CF%80%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%AE%CE%BC%CE%B7)
68. Ζενκόφσκι Β. Βασικές αρχές της Ορθόδοξης ανθρωπολογίας. (2023) <https://www.europeantimes.news/el/2022/05/%CE%B2%CE%B1%CF%83%CE%B9%CE%BA%CE%AD%CF%82->

[%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%AD%CF%82-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%BF%CF%81%CE%B8%CF%8C%CE%B4%CE%BF%CE%BE%CE%B7%CF%82-%CE%B1%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1%CF%82/](#)

69. Μητροπολίτης Σύμης: Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς καθιερώνει μία Ορθόδοξη ανθρωπολογία