

---

**С.М. Білик,**  
*аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

## **АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ТВОРАХ АНТИЧНОСТІ ТА РАНЬОГО ХРИСТІЯНСТВА (ДО ПЕРІОДУ ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА І КАПАДОКІЙСЬКОГО ГУРТКА)**

Тема людини з її духовно-душевними потребами в античному світогляді була майже відсутньою. За вдалим висловом одного з дослідників, греки могли довго розповідати про красу, гармонію, Всесвіт чи Світову Душу, але зовсім не “помічали” людини. Справді, навіщо перейматися такими “дрібницями”, адже раби в демократичній Греції теж, наприклад, люди? Тому не дивно, що проблема людини якщо і спливала, то в дуже далекому релігійно-міфологічному контексті і лише в ракурсі потойбічного життя.

Вперше звернули увагу на майбутнє життя орфіки, котрі спробували більш-менш систематизувати міфологічні погляди на позаземне існування людини.

Платон, розвиваючи своє вчення, вперше заговорив про безсмертя душі, про її потойбічні мандри, місцеперебування як воздаяння за прожите життя на землі, але знову ж таки людини, яка мешкає на землі, в контексті її тілесно-душевних потреб, Платон, так би мовити, не “бачить”.

Стоїки, продовжуючи розвиток вчення про безсмертя душі, виходили з того, що душа людини має божественне походження, що в логосі вона поєднується з божеством і сама людина стає божеством. Однак у центрі їх уваги “людина” як предмет вивчення не фігурує.

Невдалою спробою можна назвати потуги неоплатоніків щодо дослідження духовно-душевної сфери людини. Сам принцип – перемога духу над тілом не є помилковим (що й уособлював у собі термін “духовність”), однак метод, який вони обрали, а саме – досягнення екстазу, був сам по собі помилковим і не міг “конкурувати” з християнським розумінням духовності, оскільки, на відміну від останнього, “не бачив” *гріха* (грец. “αμαρτησομαι” означає “огріх”, “промах”, “похибка”) [1, 150], що став невід’ємною частиною плоті через “духовний промах” людської душі “стати, як боги”.

Отже, слід простежити інші витoki вчення про людину, щоб зрозуміти, чому на часі повставав антропоцентризм і формувались нові філософські погляди.

Так, деякі дослідники відзначають, що Вітхий завіт не розглядає людину поза колективом, народом чи суспільством. Тому, природно, людина як персоналія не виходить на перший план. Усе радикально змінюється в новозавітні часи, коли було поставлено завдання зрозуміти, що означає, що Царство Небесне “всередині” людини і як його досягнути? Яким це чином душа людини здатна вмістити невмістиме – Бога (народження Дівою Христа)? Відповідно, об’єктом досліджень автоматично стає людина з її душевними потребами (хворобами) і духовними проблемами і можливостями.

Одним із перших, хто дав великий масив матеріалу для поживи в антропологічному напрямі, був апостол Павел.

У своїх чисельних творах (посланнях) він вживає два терміни для позначення видимої суті людини: “тіло” і “плоть”. На перший погляд, вони здаються рівнозначними, однак це оманливе враження. Апостол Павел вживає їх то як синоніми, то як щось персональне, реальне, то як єдність (“тіло Христове”) вірних із Христом; власне “тіло” як видима людська оболонка, що єднає нас із зовнішнім (тварним) світом, і, нарешті, тіло взагалі (наприклад, тіло небесне). Поряд із

названими значеннями апостол міг назвати людину як “всяка плоть” (Рим. III, 20; 1 Кор. I, 29; Гал. II, 16), “всяка душа” (Рим. II, 9), “плоть і кров” (Гал. I, 16) [2]. Тобто, в розумінні апостола Павла “плоть” – це матеріальне начало в людині, а “тіло” – її видиме вираження форми.

Дуже цікавою і суттєвою є одна важлива деталь: слово “тіло” можна вжити у значенні “плоть”, але *ніколи* не навпаки. Проте, згідно з логікою апостола, “плоть” є матеріальною, вона окремо, самодостатньо не існує, а тому має містити ще одну субстанцію. Це і є “душа”. Вони нерозривно пов’язані між собою. Плоть є мертвою без душі, а душа є іманентною лише *всередині* певної плоті. Таким чином, для апостола Павла, на відміну від Платона, людина є індивідуально втіленим (точніше – “воплощённым”) носієм духу, а не тюремною оболонкою для душі.

Термін “плоть” у апостола не лише часто-густо асоціюється з чимось зовнішнім, змінним, а й є виразником чогось низького, негідного, або просто “вмістилищем” усякої нечистоти і скверни. Павел зміщує акценти поняття в значення “справи плоті”. Під цим він не лише розуміє суто тілесні (плотяні) “помилки” (гріхи), а й вибудовує цілу морально-ціннісну шкалу, що є продуктом “справ плоті” – від заздрості і сварок до світоглядно-ідейних парадигм (ідолослужіння). Причому він вказує, що сама матерія плоті має здатність впливати на душевну ознаку людини – розум, назвавши таку невпинну, константну імплікацію “плотським помислом”, що контраверсує “помислам духовним”. Слід також додати, що дуже часто поняття “плоть”, “душа”, “розум”, “дух” у творах апостола відіграють роль моральних орієнтирів, часто-густо не відповідають антропологічним ознакам.

Однак, поряд із тим, що плоть є “розсадником” гріха, його слухняною зброєю, Павел жодного разу не робить навіть натяку на те, що природне начало в людині є злим саме по собі, як субстанція зла і гріха. Християнин “бачить” у собі гріх у вигляді бажань плоті, намагається вести з ними непримиренну боротьбу, але ніколи не займається зайвим спиритуалізмом (чим пізніше будуть зловживати гностики, маніхеї та неоплатоніки, шукаючи шляхи до екстазу). Якби тіло від початку розглядалось як джерело скверни, то Павел ніколи б не назвав його “храмом Св. Духа” (1 Кор. VI, 19–20), а також не визнавав би можливості принесення себе в жертву Богу – “живу, святу, благоугодну” (Рим. XII, 1) [2].

Щодо терміну “душа”, то Павел, продовжуючи вітхозавітну традицію, надає йому чотири значення: індивідуальне життя на відміну від життя як такого; особистість або суб’єкт життя; власне “душа” на відміну від “тіла” і, нарешті, що цікаво, – чуттєве життя (душевне) на відміну від життя в дусі (духовного). Але іноді поняття “душа” і “дух” майже збігаються, а іноді протиставляються одне іншому, але в полі етичному.

Підсумовуючи, відзначимо, що “душа” як сотворена (тварна) субстанція живих істот по відношенню до людини є початком і джерелом усіх її природно-життєвих сил, зокрема, і здібностей людини, котрі проявляються через “розум”, “совість” і “серце”, причому “розум” у словах апостола іноді дуже близький за значенням до поняття “дух”, а “совість” із “серцем” є суто морально-етичними показниками. Але якщо “дух” – це окрема субстанція у трихотомічній схемі, то “совість” – це, одночасно, і мірило наших вчинків, і інструмент у релігійно-гносеологічному пізнанні Бога (аби індивід був більш перебірливим у засобах пізнання). Що ж до поняття “серце” в психолого-релігійному аспекті, то оминати його неможливо, оскільки воно нерозривно пов’язано в релігійному вимірі з “душею”, оскільки в ньому зосереджуються всі переживання людини – позитивні і негативні, а також, що для нас дуже важливо, “серце” розглядається як “святилище” совісті і “провідник Св. Духа”. Крім того, згадуване “серце” – це найбільш загальний термін древньої антропології. Чимало дослідників (Пфлейдерер, Гутброд) вважають, що термін “серце” тотожний вітхозавітному визначенню особистості, але наголос робиться на морально-етичному

розумінні, а не на самоусвідомленні. “Сердечна” особистість вітхозавітного часу зовсім не відповідала “іпостасі” каппадокійців, “персоні” римського права і “лицеві” грецького побуту [3, 79].

Як і слід було очікувати, найбільше суперечностей пов’язано з терміном “дух”. В апостола Павла він охоплює таке розмаїття аспектів внутрішнього життя людини, стільки в ньому зіставлень і протилежностей, що надати чіткого визначення є справою неможливою. Пневматичність (грец. πνευμα – “дух”), тобто стан постійного одухотворення (а звідси – харизматичність), була такою близькою і зрозумілою для раннях християн, такою глибоко імплікованою в щоденне життя і досвід, що шукати якоесь чітке філософське визначення є справою справді марною. Для тодішньої релігійної свідомості (що нам важко зрозуміти) категорії “Дух”, “Бог”, “живий Христос” були цілком реальними. Це був стан стабільних співпереживань, міцного “зв’язку”, “повернення”, “навернення” (re-ligio, re-ligare) із Богом. Адепти не шукали раціо-догматико-філософських визначень – вони шукали шлях, як *ввійти* в “стан спасіння”, щоб якомога триваліше в ньому перебувати (до кінця життєвого шляху), радіти від того, що ти співпереживаєш іншим (братії), а невідомі одномудці молитовно співпереживають тобі, а разом співпереживає і піклується про спасіння всіх Бог. І все це є можливим завдяки перебуванню “в Дусі”.

Якщо все-таки спробувати піддати певній класифікації поняття “дух”, “духовний”, “в дусі”, то можна вирізнити два напрями: етико-богословський і психологічний. В їх межах значення даного слова можна звести до трьох визначень: як розумне начало в людині; як дія Св. Духа; як власне третя іпостась Божества – Св. Дух [3, 79].

Безперечно, дух, будучи нематеріальним, відрізняється від плоті, хоча і взаємодіє або протидіє їй у полі моральних вчинків, є певною мірою, навіть органом самосвідомості, осередком релігійного життя тощо. Дух для Павла – це невидима, нематеріальна частина людини, котра пов’язує її з незмінним світом – Вічністю. Одночасно, це те начало, що відроджує життя, яке не міг передати Адам своїм нащадкам, але яке дарував людині Христос. Також це душа, яку піднесла благодать (нетварна енергія Бога). В іншому значенні – розум людини, підкріплений Спасителем або тією самою благодаттю Св. Духа.

Ми могли бачити, що “душу” і “плоть” апостол Павел міг іноді замінювати. Чи підлягають такій заміні “душа” і “дух”? Щодо етичного їх значення посилюється, але іноді вони можуть утворювати психологічні паралелі. Проте ніде в апостола не можна віднайти розуміння того, що душа є окремою субстанцією від духу. Щодо “тіла”, “плоті” у психо-аспекті – і “душа”, і “дух” є незалежними сутностями, але аж ніяк не незалежними одне від іншого. Скоріше, це свого роду два боки одного, нематеріального, духовного начала.

Таким чином, “дух”, що присутній у людській душі і живить її життям, – це своєрідний зв’язок із вічним, ознака безсмертя, запорука неминучого воскресіння *всіх*, оскільки Життя на онтологічному рівні неможливо знищити, попри видиму кончину його носіїв, як неможливо упіймати чи трансформувати Дух, який є невидимим опертям Життя, його джерелом існування. Але “в земних умовах “дух” не є особистісний, незалежний центр життя, а лише відомий стан людського життя” [4, 110].

Для апостола Павла сутність, мета життя людини – це вміння бути відповідальним за свої вчинки, усвідомлювати їх, оскільки вона містить у собі “дух”, символічне відображення Духу Божого, є Його храмом. Тому в розумінні апостола та людина є “духовною”, котра прийняла хрещення (баптізму), стала “новою”, “викупленою”, “відродженою”. “Дух” – це особливий стан внутрішнього життя людини. Це не частина якоїсь *незалежної* внутрішньої структури індивіда, що імплікована з трансцендентною субстанцією. Це ніби своєрідна “надбудова” до душі

як такої. Трохи пізніше Григорій Богослов (хоч і звучить це дещо двозначно) образно назве дух “частинкою Божества”. Говорити ж про певне самоусвідомлення, персоніфікацію, інтелект християнства було ще зарано – воно перебувало тільки на стадії народження. Тому не дивно, що Павел жодного разу не вжив термін “обоження”, який цілком логічно впливав із деяких епізодів його послань (Ефес. I, 14; Ефес. II, 15) [2], оскільки на черзі стояла вимога заснування помісних церков, зрихлювалась земля для майбутнього врожаю. Потрібно було дати зрозуміти адептам, що смерть фізична не є страшною, на відміну від смерті духовної, вічної як остаточний результат віддаленості від Бога (2 Кор. II, 15–16) [2], бо для віруючого завжди є надія на воскресіння і преображення від Господнього Духу (2 Кор. III, 18) [2].

Оскільки раннє християнство було лише на етапі становлення, то чіткої антропологічної систематизації ми не спостерігаємо: превалювали пастирські послання (період “мужів апостольських”), котрі мали на меті укріпити “в Дусі” послідовників Христа, оскільки проти них могли розпочатись гоніння в будь-який момент, а звідси потрібна була постійна внутрішня готовність до випробувань і можливої мученицької смерті. У цих посланнях, зокрема, Климента Римського, згадується, що “образ Божий” у людині укладається в розумі, а також є слова про спасіння тіла як такого – “воздаяння по плоті”, котре може отримати життя і нетління завдяки з’єднанню з ним Св. Духа [3, 86].

Період апологетів характерний тим, що триває поступова конкретизація християнських положень, котрі виявлялись у полеміці із зовнішнім світом. Антропологічний аспект зачіпав лише іудейство, оскільки апологети робили наголос на божественній природі Месії; еллінізму протиставлялось твердження про загальне воскресіння, особисте безсмертя, блаженство в тілі; язичництву взагалі заперечувалась віра в долю, фаталізм; гностицизму протиставлялась єдність всього людського роду, достоїнство людини та цінність плоті [3, 87].

Серед яскравих представників періоду апологетів, які приділили увагу питанням антропології, можна назвати Іустина Філософа, котрий розглядав людину як розумну тварину, що складається з душі і тіла – тобто був вираженим дихотомістом. На його думку, Бог покликав до життя і воскресіння не окремо душу чи тіло, а ціле – людину. Нас цікавить вислів, що душа є божественною і безсмертною, і є *частиною верховного Ума* – вислів, який неодноразово застосовуватиме Григорій Богослов. Іустин стверджував, що людина може своїм розумом осягати Божество і через те вже бути в блаженстві. Крім того, він одним із перших поставив питання свободи вибору для людини – бо не за своєю волею людина мала прийняти свободу: “Він (Бог. – С.Б.) через даровані нам розумні здібності переконує нас і веде до віри” [3, 90–91].

Учень Іустина, Татіан, багато в чому наслідував свого вчителя. Цікавою є його думка, що душа сама по собі не є безсмертною, якщо вона не знає Істини, а оживає тільки разом із воскресінням тіла. Він також зазначав, що в людині є Дух Божий, котрий з’єднаний із душею [5, 83–84]. Татіан уточнює думку свого вчителя, що людина не просто розумна тварина, яка здатна пізнавати Бога, а відрізняється від інших живих істот тим, що має здатність говорити.

Татіан є також яскраво вираженим дихотомістом і теж підкреслює “тяжкість” свободи для людини, оскільки саме свобода зробила з людини раба самої себе і нечистих духів. Спасіння є лише з возз’єднанням із Духом Святим.

Цікавим для нас також є і Єрмії Філософ, котрий дає аналіз усій “еллінській мудрості”. Зокрема він порушує і тему душі, котра мала місце в творах багатьох філософів: “... одні кажуть, що душа безсмертна, інші, – що вона смертна, треті – що вона існує на нетривалий термін; одні низводять її до стану тварин, інші – розкладають на атоми; одні твердять, що вона переходить у тіла тричі, інші призначають їй таке мандрування протягом трьох тисяч років... Я плаваю, літаю,

ширяю у повітрі, плазує, бігаю, сиджу. Являється, нарешті, Емпедокл, і робить з мене рослину” [5, 137]. Легко побачити, що наведений вислів перегукуються з іронією Григорія Богослова [6, 40–41], хоча теж не виключено, що Богослов міг ознайомитися з думками Єрмія або сам дійти таких висновків через власний аналіз.

Афінагор Афінянин у своїй праці “Про воскресіння мертвих” відзначав, що тіло теж є безсмертним, оскільки в ньому перебуває безсмертна душа. Але саме безсмертя наступить лише після загального воскресіння і суда над вчинками людини: “Потрібно, щоб правосуддя простиралося на всю людину, яка складається з душі і тіла” [5, 109]. Далі він розглядав положення, згідно з яким саме по собі тіло не здатне відповідати за скоєне, так само, як і душа. А якщо людина удостоїться блаженства, то його відчують душа і тіло *разом*, а не окремо. Як бачимо, Афінагор теж був яскраво вираженим дихотомістом.

Цікаве антропологічне порівняння знаходимо у Феофіла Антіохійського, котрий прирівнював душу людини до дзеркала, бо як бруд заважає дзеркалу відбивати світло, так і гріх заважає людині спостерігати Бога: “Як у людині душа невидима, пізнається через рухи тіла, так і Бог є невидимим для зору людського, але бачиться і пізнається через Його помисли і справи” [3, 95–96]. Цим самим Феофіл, розгортаючи, здавалося б, суто софістичний вислів: “покажи мені твою людину і я тобі покажу мого Бога”, знаходить у ньому глибоку думку про те, що наскільки загадковим для нас є пізнання Божества, так і не менш загадковою є людина, тим самим ніби натякаючи на духовну спорідненість, однокореневість Бога і сотворенного Ним образу, здатного на богобачення за умови очищення ним “душевних очей”.

Продовжуючи антропологічну лінію в думках і творах ранньохристиянських авторів, відзначимо ще Тертуліана, котрий є автором відомого вислову: “душа за природою своєю християнка”. Говорячи про душу і продовжуючи біблійну традицію, він проводить свою думку про певну “тілесність”, або, точніше, “оболонку” душі відносно світу духовного. Ця відносна тілесність містить певні відокремлювальні ознаки, “відбитки”, що робить її не схожою на інші сутності (душі). Далі Тертуліан стверджував, на відміну від інших богословів, що зміни і розвиток душі пов’язані *разом* із зростанням тіла, а плоть теж пізнає воскресіння, оскільки тіло зазнає змін [3, 97–98].

Продовжувач західної традиції християнства після Тертуліана, Іринеї Ліонський, дискутуючи з гностиками (котрі стверджували, що рід людський від початку ділиться на людей плотських, душевних і духовних), стверджував, що душі всіх людей є однаковими. Душа – це та життєва сила, що рухає тіло. Вона – майстер, митець, що використовує тіло як знаряддя. Він виводить поняття “досконала людина” – як суміш і поєднання Духа, душі з плоттю, що створена за Образом. Жодна взята окремо частина (дух, душа, плоть) не може бути людиною, а лише поєднання цих трьох частин. Звідси людина містить три начала: спасаючий і утворюючий дух; з’єднане, утворене тіло; і душа, що посідає опосередковане місце між тілом і духом. *Вона може тягнутись або за Духом, або слідувати плоті вниз.* Тобто під “Духом” Іринеї Ліонський розпізнає не третю складову людського єства, а благодать Св. Духа (енергію Божества). Якщо душу порівнювати з тілом, то вона духовна і безтілесна, але, на думку Іринея, містить якусь певну “ефірну оболонку”: душа приймає образ тіла як вода, налита в посуд, приймає його форму [3, 99]. Обриси тіла, яке вона “носила”, душа зберігає і після смерті, як певні його “відбитки”. У цьому аспекті він корелює з Тертуліаном, котрий стверджував подібне на основі Св. Письма (епізод з багатцем і Лазарем). Шукаючи відповідь на питання, що таке “образ і подоба”, Іринеї вважає, що образ Божий містить у собі тіло людини, а подоба дається від Духу. Дух немов дає духовну природу, що властива лише йому (духу). Звідси важливий висновок, властивий східній богословській думці – потрібно “стяжать” Св. Дух для християнської досконалості.

Випереджаючи точне формулювання Афанасія Великого: “Бог втілювався, щоб людина обожилась”, Іринеї підводить до подібної думки власними роздумами: “Слово Боже через безмірну Свою любов стало тим, що ми є, щоб нас зробити тим, що Воно Само є” [3, 100]. Це другий висновок, до якого підійшов Ліонський мислитель. Обидва висновки будуть своєрідними дороговказами для східної богословсько-містичної лінії.

Дещо осторонь від церковно-богословської лінії стоїть філософія Філона Александрійського, котрий для деяких дослідників є мало не одним із родоначальників християнства. Намагаючись поєднати іудейський релігійний світогляд із системою Платона і стоїків, Філон дає свій погляд на антропологію: він вводить поняття “ідеальної людини”. Тобто, на його думку, є “реальна людина” та її первообраз – ідея людини, або “родова, тварна” людина і “небесна”. Остання створена за образом Божим, є його “відбитком”, а перша – з матерії, пилу (праху), тому вона містить у собі чуттєвість і складається з душі і тіла, а також є смертною [3, 105]. Що ж до людського Образу, то вона є якась пізнавальна безтілесна ідея, а тому за своєю природою є нетлінною.

Слідуючи впливу стоїків, Філон любив повторювати, що душа людини є частиною Світової Душі, а дух людини є частинкою “божественної святої душі” [3, 106]. Важко його назвати трихотомістом, скоріше – дихотомістом-неоплатоніком, або одним із його (неоплатонізму) предтеч-фундаторів від християнських поглядів. Це неважко простежити на визначенні поняття “душа”. У Філона є уподібнення до визначення “душі” як в апостола Павла, але, водночас, він наголос робить на Розумі, котрий для нього є невід’ємною частиною Божественного Духу – він є відблиском, частинкою, відбитком (порівняйте з еманациями неоплатоніків) Божественного Розуму. “Душа” – це життєве начало, вітальний принцип, вищий за рослинне життя; власне людська душа; розум як найвища, превалююча здатність душі. Ні щодо тіла, ні щодо духу душа не має ніякої формуючої “оболонки” – вона безтілесна. Крім того, душа для Філона містить певні “частини” – вона смертна і безсмертна, або містить у собі трихотомію стоїків: розумове, подразнювальне і бажаючи-прагнуче (“вождеющее”) начала.

Подібно до Платона, котрий стверджував, що смертна частина душі вміщується у серці і грудній клітці, Філон вважав, що кожна частина душі має своє місце: голову (де міститься дух), груди (де розміщена подразнювальна частина) або живіт. Тіло не може бути богоподібним – воно для душі теж є немов в’язниця. Цілком зрозуміло, що в такому разі тіло не підлягає ні спасінню, ні обожненню. Звідси категорія “обожнена душа”, котра, на його думку, після смерті є незмінною, не може шезнути, а в стані обожнення з’єднується із Творцем: “Істинний Бог один, але чисельні ті, хто називається богами через скористання цим обожненням” – своєрідний парафраз на біблійну історію (книга Буття, гл. 3) [3, 107].

Щодо іншого представника александрійської школи – Климента Александрійського можна лише вказати на слабкий антропологічний бік у його “Строматах”, де він більше моралізує на тему гріхопадіння людини, ніж намагається визначити її склад. Він повторює своїх попередників, вказуючи, що людина складається з двох начал: розумного і нерозумного, тобто душі і тіла. Климент, подібно до Філона, теж дихотоміст, хоча і вводить цікаві поняття, такі як “плотський дух”, “тілесний дух”. Як відзначають дослідники, опис цих неологізмів Климент не зміг подати вмотивовано [3, 109]. Мабуть, як колишній учасник елліністичних містерій, він рефлектував у бік Філона, стоїків і, частково, неопіфагорейців (ділення людини на десять частин).

Климент, як і його попередники, не оминув теми обожнення людини. Він вводить дещо інший термін – “обоготворення”. Під здатністю бути “обоготвореною” він розуміє всю людину як таку, не акцентуючи увагу на тілі: “Людина стає

богоподібною і в душі схожою на Бога” [3, 110]. При цьому, на відміну від Філона, Климент не розчиняє одну субстанцію (душу) в іншій (Богові), а саме “обоготворення”, на його думку, є не лише ступенем земного подвигу очищення, а й станом блаженства в потойбічному житті.

До найвідоміших представників александрійської школи належить Оріген, чий твори конспектував, вибираючи найзрозуміліші і найкращі місця, Григорій Богослов і його товариш Василій Великий, назвавши цю працю “Добротолубіє Орігена” [6, 608].

Оріген, як ніхто раніше до нього, порушує питання в суто богословсько-схоластичній площині: тілесна душа чи ні? Проста чи складна? Створена чи не створена? Утримується вона в сімені чи надходить ззовні? Скільки разів вона може “вдягатись” у тіло? Чи змінює свої якості тіло відносно субстанціональності душі? Яка її сутність? Куди і як вона переселяється?

Ці та інші питання можна сказати “назрівали” в стінах александрійської школи, оскільки подібні здогади висловлював і Філон, припускаючи у своїй версії походження душі, що вона утворюється шляхом “охолодження гарячої сутності духу” [3, 113]. Не дивно, що й Оріген рухався у тому самому напрямі – на стику неоплатонізму і християнства. На наше суб’єктивне переконання, від Платона він скалькував не лише вчення про ідеї, назвавши це “пreekзістенцією душ”, а й нестримне бажання композиціонувати власні домисли (подібно до міфів Платона), використовуючи Платонову діалектику в біблійно-християнській площині, безконтрольно схоластизуючи у сфері нового, догматично-неусталеного вчення без потрібного підкріплення власним подвигом “у Дусі” (пригадайте слова Павла про вивчення Св. Письма “в дусі та істині”) – те, що пройшли Василій Великий, Григорій Богослов [7, 490] та безліч інших вчителів та отців Церкви. Отже, яких висновків дійшов Оріген у своїх раціональних пошуках?

Душа в Орігена є рухливою і може уявляти; розум її відрізняє від решти живих істот; може мати певне наближення до Бога, якщо “відокремиться” від матерії; має на землі тіло, а після смерті – певне “ефірне тіло” (відносна тілесність пояснюється наявністю абсолютної безтілесності Божества). Наслідуючи Платона, тіло для Орігена теж в’язниця, оскільки душа “впала” з ангельської чистоти і висоти. Від себе він ще додає власну космогонію, в основі якої перебуває всезагальне падіння духів, які набули відповідних тілесних форм – все більшою або меншою мірою має тілесну оболонку: “... величезна дробина розумних істот, на вищих сходинах якої стояли чини ангельські, на середніх чини людські, а на нижчих демони” [8, 273–275].

Тому звідси висновок, що все в світі є одухотвореним, де матерія, що була створена досконалою, теж зазнала падіння, оскільки в неї увійшли “падші духи”. Проте сама душа є духовного походження, а не матеріального – просто дух (“нус”) у своєму падінні “охолоджується” (вплив Філона), внаслідок чого утворюється душа. Оріген наводить філологічний аргумент, котрий дослідники простежують ще від Аристотеля (можливо через Філона) – ψυχασθαλ, ψυχρα (охолодження, холодна за своєю природою) та ψυχη (душа) [3, 116, 141]. Якщо продовжувати логіку Орігена, то “падші духи” – демони – повинні мати тіла, твердіші за людські, оскільки ієрархічно вони є нижчими.

Наслідуючи Іринія Ліонського, Оріген теж стверджує, що душа набуває тих самих форм, що і тіло. Цю саму думку підхопив через Орігена третій Каппадокієць – Григорій Ніський.

Щодо складу людини, то Оріген, з одного боку, схильний до трихотомії, а з іншого – до дихотомії. Душа для нього також відіграє роль певного посередника між духом і тілом, котрий однаково може слідувати у протилежних напрямках – або за духом (доброчинство), або за тілом (пороки). В інших місцях своїх праць він ділить людину на розумну (душевну) і тварну (тілесну).

Тему “подоби і образу” Божого Оріген тлумачить дуже “вільно”. Розумність душі – це образ, котрий підсвідомо веде людину до можливості “визрівання” в Богіві, спрямування до свого вічного Первообразу, а подоба повинна набуватись через уподібнення до Бога, через досконалість. Однак, перебуваючи у власній космологічній системі, Оріген іде далі, наділяючи *всіх* живих істот “образом і подобою”.

І, нарешті, Оріген розглядає можливість обожнення людини в два етапи: віра або ж досконале знання (“ведение”) та обожнення розуму. Причому “божественний гнозис” також сприяє обожненню. У цьому полягає характерна риса всієї александрійської школи, котра була більше звернута до формально-логічного розмірковування, ніж до містичного праксису (в порівнянні з Каппадокійським гуртком) [3, 125].

Оріген також був одним із перших, хто спробував аргументовано підійти до вчення про воскресіння. Оскільки для Орігена дух – це “нус” (розум), то, відповідно, свої погляди він виклав в інтелектуальній площині. Для них характерний певний елітаризм, бо не всі мають здатність мати “деякі передумови (“предначертание”) істини і знання” [3, 126]. Такі “розуми” можуть брати участь в “інтелектуальному світлі” і, відповідно, мають бути однієї природи з іншими подібними “умами”. Оскільки “небесні сили” теж беруть участь в “інтелектуальному світлі” або ж у “божественній природі”, то таку само участь беруть і людські душі, а звідси – мононатуральність і моносубстанційність. Оскільки самі “небесні сили” є нетлінними і безсмертними, то людська душа на сутнісному рівні є теж безсмертною і нетлінною [3, 126].

Розмірковуючи, як саме відбуватиметься воскресіння, Оріген підключає до своїх аргументів вчення стоїків про “сіменні логоси”, де головну роль відіграє сила Божа, що утримує тіло, а після фізіологічної смерті “допомагає” йому оновитись, відновитись і відродитись (подібно до пшеничного зерна, яке, потрапляючи в землю, розкладається і породжує колос) [3, 127].

Не дивно, що за таке занадто “вільне” тлумачення біблійно-церковних положень Оріген зазнав ще за свого життя серйозної і аргументованої критики, до того ж від таких само освічених інтелектуалів, як і він сам (зокрема, від Мефодія Олімпійського (Патарського), який критикував вчення про “вічність” світу, “пreekзистенцію душ” і подальшу долю людини і світу [3, 128]).

Продовжуючи лінію ранньохристиянської антропологічної думки, слід згадати останнього хронологічно (до появи антропологічних ідей у творчості Г.Назіанзянина та Каппадокійського гуртка в цілому) Афанасія Александрійського, котрий був вираженням дихотомістом, але вніс і дещо своє в антропологію. Так, на його думку, душа має розум, котрий є “суддею почуттів” [3, 128] і, завдяки цьому, вона має уявлення про споглядання Бога. Крім того, душа не просто безсмертна, а й “самодвижна”. Її походження він свідомо опускає, критикуючи інтелектуально-філологічний підхід Орігена (ψυχη, ψυχη – холодна, охолоджена душа) [3, 143].

Щодо теми “образу і подоби”, то Афанасій вважає, що людина після гріхопадіння перестала спостерігати Образ Бога, тобто Слово, а натомість почала бачити зло. Зло не існувало від початку, воно з’явилося після скоєного гріха, а отже, воно не є суцим. Суцим є добро, бо воно містить у собі образи в Богіві – Творця всього суцього, котрий *не* є Творцем зла. Від того, що людина вже не в змозі споглядати Слово, вона творить тільки зло, а це є падіння в людині божественного начала – розуму. Звідси Афанасій виводить суто сотеріологічний аргумент: повернення людини у попередній, догріховний стан стало можливим тільки завдяки втіленню (“вочеловеченню”, “воплощенню”) Бога–Слова. Це відкрило для людини можливість досягнути обожнення. Ось тут ми натрапляємо на відому формулу александрійського мислителя, котра визначила весь розвиток богословської думки



східного православ'я: “Слово втілилось, щоб ми обожились” [3, 143]. При цьому можна пригадати сказане Плотіном: “Ми прагнемо не просто до безгріховності, але – до Бога” [9], однак, як ми зазначали вище, неоплатоніки “бачили” безпосередній прояв духовності, “божественності” в екстазі, не “очищаючи” душу від гріха, оминаючи, не викорінюючи його .

Що ж мав на увазі Афанасій Александрійський? Чи можна на один рівень поставити “споглядання Бога” та “екстаз”?

Неоплатоніки “прив'язували” духовність до екстатичного стану філософа. Афанасій дає значно чіткіше і ширше розуміння поняття “духовність”: “Уся тварь (курсив мій. – С.Б.) робиться причасною Слова в Дусі”. І далі: “Слово (курсив мій. – С.Б.) творить обожнення створених істот у Св. Дусі” [3, 143]. Тобто, лише через *посередництво* Слова як субстанції можливе повернення в первозданний стан людини – *обоження і тільки* в Св. Дусі (а не просто видиме відчуття екстазу, в який можна входити при бажанні *довільну* кількість разів у будь-якому місці). Афанасій Александрійський, по-суті, сформував своєрідну нову парадигму, нову мету духовного життя всієї Церкви – “стягання” Духа Святого. Під цим розумілось не лише красиве риторичне висловлювання, а *реальне* бачення обожнюваного людського ества, новий духовний психосоматичний стан, або те, що в християнській богословській думці прийнято називати “стати богами по благодаті Св. Духа”.

Отже, проаналізувавши розвиток думок античних і християнських мислителів щодо антропологічної проблематики, можемо зробити висновок, що християнське розуміння людини різко контрастує з положеннями стародавніх філософів. Перенесення “центру тяжіння” на людину, концентрування уваги на антропоцентризмі наближають впритул до усвідомлення і розв'язання складних питань: що таке людина? Яка її мета існування? Що чекає на неї в майбутньому? Чому входження у Вічність стає невідворотним для всіх без винятку людей? Що слід зробити, щоб уникнути карми вічних мук за скоєне? І чи усвідомлює ці та багато інших питань окремо взятий індивід?

Нова духовно-релігійна цілина тільки-но вступала на земні терени, поступово викристалізовуючись в антропо-богословській площині.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Наука и богословие: антропологическая перспектива. – М., 2004.
2. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1988.
3. *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.
4. *Гумилевский Ил.* Учение апостола Павла о душевном и духовном человеке. – Сергиев Посад, 1913.
5. *Реверсов И.П.* Апологеты. Защитники христианств. – СПб., 2002.
6. *Богослов Григорий*. Собрание творений: В 2-х тт. – Мн., М., 2000. – Т. 2.
7. *Святитель Григорий Богослов, арх. Константинопольский*. Творения: В 2-х тт. – М., 2007. – Т. 1.
8. *Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви. – К., 1868.
9. *Плотин*. Эннеады // <http://pshlib.ukrweb.net/books/ploti01/index.htm>