

РОЗДІЛ 7

АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ЗНАННІ

Релігія завжди виступала впливовим механізмом формування ідеї та образу людини у певній культурі. Вона разом із мистецтвом, наукою і державністю набувала значення одного з найважливіших її проявів. У значенні „вчення про людину” термін „антропологія” вперше з’являється в німецькій філософії XVI століття, однак людинознавство знаходилося постійно в центрі уваги всієї історії релігії і філософії. За наших часів „антропологією” називають науку про „природу та походження людини та раси, ...добу розвитку гомінід”, яка використовує природничо-наукові методи дослідження людини [Антропология. Словарь античности / Пер. с нем. – М., 1994. – С. 38]. Проте будь-яке європейське антропологічне вчення подається через релігійний, а точніше - християнський контекст, оскільки термін «anthropologia» виникає у Середні віки завдяки християнській теології [Католическая энциклопедия. - Т.1. – М., 2002. – С. 303]. Лише у XIX столітті, особливо після праць Ч.Дарвіна, починає стверджуватись неконфесійна або інакше названа природничо-наукова антропологія, корені якої походять з давньої натурфілософської медицини й анатомії [Аринин Е.И., Тюрин Ю.Я. Религиозная антропология. В 2-х ч. - Ч. 1. – Владимир, 2005. – С.8]. У XX столітті виникає „філософська антропологія”, біля витоків якої стояв М.Шелер. В ній суміщається християнська проблематика з новим рівнем науково-філософської аргументації. Деякі автори використовують поняття „філософська антропологія” у ширшому розумінні, адже будь-яка філософська система зберігає елементи загальної антропології, а пояснення людини існувало й до виникнення філософії – у магії, міфології, давніх езотеричних релігіях, між якими маємо досить умовні межі. Все це надає дисципліні „релігійна антропологія” статусу пошукового, динамічного, діалогічного характеру, ставлячи її в осереддя дискусій між прибічниками теологій світових релігій (християнських, буддійських чи ісламських концепцій), антропософської езотерики та окультизму, філософських та власне наукових поглядів (медико-біологічних, соціально-філософських та філософсько-гуманітарних дисциплін).

Вітчизняне релігієзнавство робить перші кроки на шляхах всебічного осмислення наукової та релігійної спадщини в галузі антропології релігії. Тут піднімаються проблеми людини як вінця Божого творіння і образу Божого; божественного промислу і свободи людини, теодицеї й антроподіцеї; сенсу буття людини у світі, вчення про спокуту і спасіння [Академічне релігієзнавство // За ред. А.Колодного. – К., 2000. – С.277 - 294]. Маємо констатувати й виникнення водночас нової богословської науки - пастирської антропології, автором якої є український богослов Степан Ярмусь. Пастирська антропологія виступає проти залишків

маніхейства в богослов'ї, яке, стверджуючи елемент душі, духу людини, принижує значення тілесного, інтелектуального, психологічного та етнічного складників людської природи. Згідно з пастирською антропологією здоровий добробут людини залежить від цілісного розуміння людської істоти і від цілісного (холістичного) задоволення таких її потреб, як фізіогенічні, психологічні, ноогенічні та етногенічні. Здоровий розвиток, тобто повна гуманізація людини, вимагає відповідного задоволення всіх названих вимог людської істоти. Пастирська антропологія вимагає, щоб справою цього задоволення почали займатися Церква та її душпастирство [*Релігієзнавчий словник / За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996. – С.234*].

Сьогодні у деяких країнах до компетенції науки відноситься не „релігійна антропологія”, яку вважають частиною теології, а „антропологія релігії”, що постає однією з базових гуманітарних наук, поряд з психологією та соціологією релігії. Натомість академічне релігієзнавство частіше за все розмежовує релігійну та теологічну антропологію, а також зважає на антропологічні підходи до вивчення релігії. Розглянемо особливості останніх.

В пострадянському релігієзнавстві *релігійна антропологія* (від грец. ἄνθρωπος - людина, λόγος - вчення) позиціонується у статусі окремої релігієзнавчої дисципліни, яка вивчає феномен „релігійної людини” через головні категорії, структури, що властиві конкретним релігіям, виявляє притаманні релігійності конститутивні, з антропологічної точки зору, зв'язки, у чому вона дещо перетинається з *соціологією релігії*, досліджує священне у світових та етнічних релігіях. Це також є філософська чи богословська дисципліна (розділ), вчення про сутність, походження й призначення людини, що ґрунтується на священних текстах та певній віроповчальній традиції [*Никонов К.И. Антропология религиозная / Религиоведение. Под ред. Элбакян Е.С. – М., 2008.- С.90*].

Релігійна антропологія виступає специфічним способом самосвідомості людини, визначальною рисою якої є розуміння сутності, існування, природи, призначення індивіда як таких, що з необхідністю опосередковані вищим началом (духом, богами, божествами чи єдиним особистим Богом) та його особливими взаємовідносинами з особою. Релігійна антропологія наполягає на вирішальній ролі такого начала у походженні людського роду (протологія, антропогенез, створення людини) та кожного індивіда (онтогенез, перевтілення душі, креаціонізм, традиціоналізм), у розумінні сутності людини (богоподібність). У природі людини релігійна антропологія виокремлює особливу, співвідносну з вищим началом, інстанцію, або визначає у ній подвійність (душа і тіло), потрійність (тіло, душа і дух); оцінює існування індивіда у світі з огляду на його особливе, вище призначення, встановлене надприродним (гетерономія, автономія та теономія); вказує на продовження існування після смерті (безсмертя, воскресіння, життя після смерті) та вбачає

покликання людини у возз'єднанні з першоначалом (есхатологічний аспект, танатологія).

Зазвичай, релігійна антропологія була щільно пов'язана з філософськими дослідженнями сутності людської особи. Так, один із фундаторів антропології М.Шелер вказував на існування п'яти головних типів філософської самосвідомості людини, серед яких виокремлював релігійну антропологію. Предметом останньої є уявлення про віруючого, який конститує себе та свою життєдіяльність узалежнено від характеру його відносин з Богом, трансцендентним божественним началом. Філософсько-антропологічна концепція М.Шелера слугувала ідейним джерелом низки філософсько-релігійних концепцій людини. Пізніше відомий релігійний антрополог І.Лотц помітив, що західна філософська антропологія, відкрито чи приховано, постає „фактично християнською”, а тому антропологічна філософія М.Шелера та пов'язана з нею сучасна релігійно-філософська антропологія можуть бути охарактеризовані як „фактично релігійні”, хоча її представники відкрито не ставлять і не вирішують завдання, що пов'язані з ідеологічною апологією Церкви та її догматики.

І.Лотц розрізняє два види християнських вчень про людину. Одні з них виходять із слова Божого, приймаються у вірі, а відтак утворюють теологічну антропологію. Інші ж - виходять із самосвідомості людини, її ставлення до буття, сприймаються через знання, а тому представляють філософську антропологію. Перші кваліфікуються І.Лотцем як „християнські за сутністю”, а другі – як „фактично християнські”. Теологічна антропологія прагне пояснити життя Бога у Христі, що досягається лише завдяки слову Божому та з допомогою віри. Філософська антропологія намагається пояснити життя людини у Христі, що, передусім, відкривається через самопізнання людини та її знання. Оскільки у Христі божественне і людське життя нерозривно поєднані, постільки теологічна і філософська антропологія взаємозалежні між собою.

У трансформованому вигляді у цих концепціях живуть і мають своє філософсько-теоретичне обґрунтування відомі принципи релігійної антропології, сформульовані у книгах християнського Святого Письма.

Поняття людини тут не менш значуще, ніж релігії. Не даремно релігійна антропологія більшою мірою виявляється через антропологізовані релігії, де роль людини у взаємозв'язках із сакральним (богами, Богом, божеством) надзвичайно важлива. Таким підходом відзначається християнство, у якому Боголюдство Ісуса Христа вивищує людину настільки, що уможливує дослідникам казати: „Справжня антропологія полягає у правдивій христології. Христологічна й антропологічна свідомість у всьому подібні одна до одної” [Бердяєв Н. *Філософія вільного духа*. – М., 1994. – С.144].

Дійсно, християнство запозичило від *їудаїзму* розуміння людини як „образу і подоби Бога”, а також, завдяки догмату про олюднення Сина

Божого та нез'єднанню єдність у ньому людської та божественної природ, прийнятому на Халкідонському Вселенському соборі у V ст., пододало наявний до того абсолютний розрив між людським і божественним, стало єдиною *особистісною* релігією, де Христос уявляється Абсолютною Особистістю, а в людській природі підкреслюється її *кінцевість*. Поняття „особистість” (від давньогрец. *prosopon* та лат. *persona* – маска в античному театрі, роль актора, а також від поняття давньогрец. філософії *hipostasis* - сутність) дозволяє християнству віддати пріоритет та центральну значущість конкретній самоцінній, унікальній індивідуальності перед безособистісним і моністично недиференційованим буттям як Єдиним [Докладніше див.: Митр. Іоанн Зізіліус. *Особистість і буття // Начало. Журнал Института богословия и философии.* – СПб., 1998. – № 6. – С.83–119].

У всіх трьох відгалуженнях християнства існують значні відмінності у розумінні людини. Східному християнству найбільш близьким є образ апостола Івана, якого ще називають Апостолом Любові, католицизм пов'язується з ім'ям апостола Петра, а протестантизм – з апостолом Павлом. Так, у православ'ї людина розглядається як вільний співучасник Бога завдяки своїй співпричетності Боголюдству Христа, що не заперечується людською гріховністю і завжди виявляється у перетворювальній силі любові до окремої людини, природи, світу як творіння Бога. Деякі православні мислителі навіть кажуть про те, що в християнстві Східного зразку відсутній містицизм, а є людинолюбство через єдиний образ Христа. У католицизмі людина сприймається створеною природною істотою, духовне перетворення якої можливе не внаслідок внутрішнього здійснення та розкриття власної сутності, а через сходження на неї ззовні відповідних дарів, які постають винагородою за відповідне виконання нею своїх зобов'язань. З цим безпосередньо пов'язана в католицизмі й роль Папи Римського як безгрішного авторитету, що має безперечну владу над кожним вірним Церкви. У протестантизмі, завдяки вченню Лютера про виправдання „лише вірою”, основа якої укорінена у традиціях німецької містики, людина виступає абсолютним „ніщо”; у своєму бутті є абсолютно залежною від Бога через глибинно-внутрішній досвід віри, що вимагає повного відчуження від себе, іншої людини і світу в цілому. Це надає індивіду вільну автономність у світі, який постає „зовнішнім” щодо неї. Отже, тут принципово взаємоспіввіднесені приниження людиною самої себе й прийняття нею дарованої божественною благодаттю віри.

В цілому, релігійна антропологія розглядає людину у взаємодії з деяким надприродним божественним началом. Останнє у різних релігіях розуміється неоднаково, а від особливостей його сприйняття залежить значущість людини. Якщо у первісній міфологічній свідомості не залишається місця для людини, то пов'язане це із всезагальною, взаємопроникаючою єдністю божественного і природного, що

розкривається у багатьох формах. Приміром, у буддизмі з його визначальним ставленням до світу як до ілюзорної видимості та страждання, сенс людини спрямований до набуття повного спокою через розчинення у порожнечі нірван, які знищують все визначене, що досягається через розкриття у собі Будди, де Атман і Брахман за суттю одне й те саме. В ісламі Бог постає абсолютним правителем з тиранічною владою, а, відповідно, й індивід розуміє себе як безумовно підпорядковану цій владі або її земному представникові постать. В іудаїзмі Бог є абсолютною трансцендентністю, що викликає в особі почуття „страху і трепету”, вдячність за подарований ним Закон як незмінну засаду всього людського життя. Божественне начало визначає людину, а тому їх безпосередня співвіднесеність, що здійснюється у молитовному зверненні особи до Бога або ж у містичному досвіді, поєднує містичне богослов'я з містичною антропологією. Звернемо увагу на головні містичні категорії.

Містичний досвід визначається, власне, божественною *трансцендентністю*. Остання слугує чинником розподілу на природне та надприродне, постаючи тією „за-межовістю”, в якій відкривається нескінченне. Приналежність до цієї нескінченності виокремлює містиків або „містів”, - як у Давній Греції називали посвячених у таїнства. Трансцендентність не можна здобути у світі чи завдяки останньому; вона відкривається лише тому, кому суджено прилучитися до неї. Спрямувати, повернути людину до Бога здатне *бого-одкровення*, яке призводить особу до її перетворення, або до обожнення. Проте задля цього індивід повинен позбутися ланцюгів всередині і ззовні себе, прив'язаність до яких перешкоджає наверненню. Шляхом до такого звільнення людини від тварного назустріч божественній нерукотворності виступає *відчуженість*. Поступове здійснення відчуженості на рівні самозречення й світовідречення призводить особу до відкриття в собі певної основи, „іскорки” (за Майстром Екхартом), через яку вона безпосередньо співвідноситься з божественною трансцендентністю. Здобуття останньої вимагає несамовитого, самовідданого виходу з себе, *ex-stasis*, тобто *екстазу*, завдяки якому людина долає свою тварну визначеність, кінцевість, набуваючи поєднання з Богом, *mystica unio*, божественного союзу. Християнством такий союз розуміється на зразок божественного шлюбу, у якому людська душа як наречена неподільно поєднується з Христом як божественним нареченим у всеохоплюючій любові. Лише тоді можна вже казати про *обожнення* або просвітлююче перетворення людини як унікальної особистості, що подолала свою гріховність, розкрилась, виявила свою співпричетність Богам.

В такий спосіб виокремлюються головні компоненти антропології релігії. По-перше, це розгляд людини у її неоднорідній подвійності, яка може розглядатися через трансцендентне та іманентне, небесне та земне, духовне та тілесне тощо. Особливої важливості набуває характер відносин всередині цієї неоднорідності, а саме: він може походити з монізму,

спрямованого на подолання цієї подвійності, що уявляється як боротьба справжнього і несправжнього; може виходити із визнання первинним дуалізму; насамкінець, може утворюватись завдяки творчій продуктивній взаємоспіввіднесеності та співпричетності. По-друге, розуміння існування та буття людини як визначеного у своїй сутності спрямованістю (за мотивами платонівського „Бенкету” – еротичним прагненням, навіть пожадливістю) до трансцендентного, що означає незв'язаність людини своєю природою як застиглою та незмінною передвизначеною даністю. Натомість стверджується цілковита можливість здійснення людини через самовизначення, екзистенціювання або трансцендентування. По-третє, здатність людини розкривати свою глибинну спорідненість з божественною сакральністю за особливих ситуацій, що вдало визначені К.Ясперсом як „межові стани” – це зіткнення із смертю, знаходження перед необхідністю вибору, любов, відстоювання свого права на свободу тощо.

Все зазначене вище особливо актуалізувалось з другої половини XIX століття, коли С.Кьєркегор помітив важливу життєву необхідність постановки таких проблем для існування людини у її відносинах з Богом, які він назвав „екзистенційними”. Завдяки цьому С.Кьєркегор залишився для нащадків засновником двох дотичних у XX столітті галузей - сучасної філософії та релігійної антропології. Так, релігійна філософія В.Соловійова, М.Бердяєва, С.Франка, С.Булгакова, П.Флоренського виходить з головних принципів релігійної антропології Східного християнства, що пов'язана з персоніфікацією Боголюдства Христа. З іншого боку, відомі протестантські богослови Р.Бультман, К.Барт, П.Тілліх у багатьох своїх творах спираються на ті самі твори, що й німецький екзистенціалізм. У цьому розумінні слід відзначити хвилю французького неотомізму, начолі якого знаходяться Е.Жильсон та Ж.Марітен. Концепції людини католика Тейєра де Шардена та юдея Мартіна Бубера однаково можуть бути віднесеними як до філософської, так і до релігійної антропології. Вплив релігійності на розуміння людини у первісних суспільствах розкрито у працях Леві-Брюля, М.Мосса, К.Леві-Стросса. Серед світових релігій до теми людини найчастіше звертаються при вивченні буддизму та дзен-буддизму.

Різновидом релігійно-філософської антропології виступає *теологічна антропологія*, яка виникла у християнському богослов'ї й оформилась у вигляді розділу (трактату) в загальному, догматичному та моральному богослов'ї, а з другої половини XX століття стає окремою дисципліною [Никонов К.И. *Антропология теологическая / Религиоведение. Под ред. Элбакян Е.С. – С.91*].

Богослови твердять, що головні засади християнської антропології закладені та почали розвиватися отцями Церкви, які виходили з біблійної антропології, з новозавітного вчення про людину. Водночас, на їх вчення значно впливала грецька філософія, особливо стоїцизм. Через те, що

святоотецьке богослов'я розробляло, переважно, догматичні питання, то лише у зв'язку з ними розв'язувались проблеми антропології. Проте останні виявились надзвичайно важливими для подальшого розвитку християнства. Надалі антропологія стає осередком релігійних систем Лютера та Кальвіна. Надзвичайної ваги набувають антропологічні проблеми у європейській філософії, особливо – у новій та новітній. Великого впливу зазнає антропологія внаслідок стрімкого розвитку психології та природознавства у ХІХ - ХХ століттях. Сьогодні богослови вважають, що відбувається безперечне повернення саме до християнської антропології, адже різні автори намагаються синтезувати досягнення науки та сучасної філософії під кутом зору християнського вчення про людину.

Спробуємо з'ясувати хід думок апологетів християнської антропології. Вихідною ідеєю останньої виступає одкровення про образ Божий у людині. При цьому православними заперечується включення до неї вчення про первородний гріх людини, яке вважається додатковою, але не головною християнською ідеєю. Натомість у католицькій та протестантській догматиці (та й у православ'ї) вчення про гріх превалює над ідеєю образу Божого в людині. У католицизмі витокова чистота цього образу пояснюється дією особливої благодаті Господа, що віддалилася від людства після гріхопадіння [Див.: Булгаков С. „Купина Неопалимая“]. Православна свідомість у розумінні людини виходить з почуття її глибинної цінності, яке яскраво відображається у зверненні Серафима Саровського до кожного прибульця: „Радість моя!” Звідси й притаманна православ'ю любов до грішників замість характерного для протестантизму тремтіння перед Божим судом. У православ'ї радість про людину є чинником непорушної віри в неї. Це означає відсутність огиди при надто великій степені морального падіння особи. Така безмежна віра у людський потенціал при впевненості у незнищенність образу Бога в людині уможливорює твердження про ототожнення віри з надією на те, що за жодних умов не вдасться розгубити наданого Ним скарбу для людської душі.

Християнська антропологія наголошує й на тому, що правильне вчення про людину повинне відображати ідею єдності всього людства саме через існування образу Божого в кожній особистості. Проте складність витлумачення християнського вчення про людину полягає саме в недостатньому з'ясуванні поняття особистості, свідченням чого є надзвичайно слабка представленість системи персоналізму в історії європейської філософії. Натомість значної ваги у філософії „християнських народів” набувають мотиви імперсоналізму, в яких сила і глибина особистісного початку залишається поза увагою дослідників.

З огляду на зазначене вище, візьмемо до уваги точку зору В.Штерна, на якого спирається у своїх розвідках В.Зеньковський, про відмінність понять Person (з нім. – „істота”) та Personlichkeit (з нім. – „власне особистість”). Поняття Person означає живу істоту, яка відстоює себе у

своєму бутті (застосовується воно також і до тварин та рослин). Тут важлива не лише автотелія, а й те, що всі живі істоти виявляють здатність пристосування до зовнішнього середовища і, навпаки, можуть пристосовувати середовище до своїх потреб. Проте лише людині властива самосвідомість, яка є головною ознакою її особистості. Самосвідомість має своїм об'єктом глибину і невичерпність внутрішнього життя людини, а тому виступає одночасно усвідомленням своєї єдності, свого „я”, своїх своєрідності та окремішності, протистояння іншим людям, світу, Богу. Тут відкривається якась риса абсолютності „я”, „відблиск Абсолюту” і саме через це уможливорюється протиставлення себе всьому тому, що не є „я”.

З іншого боку, виникає питання про те, яким чином можливе поєднання *тварності й особистості* в людині? Для християн поняття особистості завершується в ідеї Абсолютної Особистості, Бога, як самосущої Істоти, яка нічим не обумовлена, ні від чого не походить. У людині, навпаки, особистісний початок надто обмежений, слабкий, що надає підстави сумніватися у доцільності застосування поняття особистості до тварної істоти. На думку богословів, самосвідомість є явищем «іншої природи», ніж тварне буття; вона не є наслідком генетичної еволюції психіки; самосвідомість не народжується з надр свідомості, тобто – з життя. З цього висновується: „Ніщо так не засвідчує про надприродність у людині, про неможливість виведення з природи образу Божого в людині, як це світло самосвідомості” [Зеньковський В. *Проблеми виховання в світлі християнської антропології*. – Клин, 2002. – С.66].

У християнстві самосвідомість виступає функцією духу. Поняття духовності ширше, ніж самосвідомість, але останнє конститує духовність. Відтак антиномічним є розуміння тварного духу, адже тварне пов'язане з природою, а духовне – незалежне та не виводиться від неї. З іншого боку, духовний початок не мислиться безособовим, а може бути лише особистим буттям. Більше того, поняття особистості у точному значенні сприймається абсолютним. То ж постає питання, яким чином можливе духовне життя в межах тварного буття?

За наших часів здійснюється чимало спроб виведення початку особистості з еволюції психіки, з цією метою активно застосовуються дослідження соціальної психології. Однак богослови наполягають на тому, що надзвичайно цікаві результати експериментів ґрунтуються на невірних засадах, адже виходять у своїх дослідженнях з того, що слід було б ще дослідити (*petitio principii*). З того висновується, що початок особистості ні з чого не виводиться і з нічого не походить: якщо емпіричне „я” „живиться” завдяки соціальному досвіду, то виникнення його передбачає більш глибоке „я”, що надається у самосвідомості до появи будь-якого досвіду. Отже, емпіричне „я” знаходиться у чітко визначеній позиції відповідно до „реального” „я”, тобто – до духовної глибини особистості, а спроби сприймати співвідношення цих шарів особистості по-іншому, ніж нерозривно-неповторні, призводить до помилок антропософії з її вченням

про перевтілення. З огляду на це актуалізується розуміння дилеми добра і зла. Сьогодні у християнстві поширюється думка про те, що віра в душу повинна бути виправданою через сприйняття істини про радикальне зло в людині. Іншими словами, проблема зла має осмислюватись так, щоб не зруйнувати віри в людину.

Зазначене вище уможлиблює виокремлення важливих засадних принципів релігійної антропології. По-перше, вона *теоцентрична*, оскільки визначає людину, виходячи з пояснення Бога; по-друге, - *антропоцентрична*, що характеризує людину як вінець творіння, яка особливо опікується Богом; по-третє, наголошує на величі й одночасній ницості людини: виступаючи вінцем божественного творіння, особа надзвичайно слабка і гріховна у порівнянні з ним; по-четверте, стверджує, що спасіння дається завдяки Божій милості, але й спасенна людина досягає вищого ступеню не у земному, а в потойбічному житті.

Окреслені вище проблеми антропології релігії свідчать про те, що гуманістичний потенціал цієї релігієзнавчої дисципліни надзвичайно високий, а предмет і структура її ще чітко не визначена.