

8. Іван Павло II. Послання до молоді всього світу "Parati Sember" [Електронний ресурс] / Іван Павло II. – Режим доступу : <http://www.management.com.ua/vision/vis015.html>.
9. Иоанн-Павел II. Бог, багатий милосердием / Иоанн-Павел II // Символ. Журнал християнської культури при Славянської Библиотеке в Париже. – 1981. – S. 62–103
10. Комендар В. I Проблеми екологічного виховання молоді : навч. посіб. / Комендар В. I. – Ужгород : Патент, 1994. – 84 с.
11. Кононенко П. П. Україна: природа, людина, екологія : метод. посіб. / П. П. Кононенко, В. В. Сніжко, М. П. Кононенко. – К. : Міленіум, 2005. – 98 с.
12. Луговой А. Экологическое воспитание християнської молоді / А. Луговой // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції "Відповідальність за Створіння і сталий розвиток у Центральній і Східній Європі: досвід Польщі і України", (7–9 грудня 2007 р., м. Ужгород). – Ужгород, 2007. – С. 23–25.
13. Прокопенко О. Екологічне виховання учнів у процесі вивчення біології / О. Прокопенко, Т. Демидова // Рідна школа. – 2005. – Березень. – № 3. – С. 72–75.
14. Пустовіт Г. П. Філософсько-культурологічний аспект у екологічній освіті / Пустовіт Г. П. // Шлях освіти. – 2002. – № 3. – С. 7–11.
15. Организация экологического образования в школе / [под ред. И. Д. Зверева, И. Т. Суравегиной]. – Пермь, 1990. – 150 с.
16. Саенко Т. В. Екологічна освіта в Україні – досягнення і перспективи / Т. В. Саенко // Екологічний вісник. – 2004. – № 5. – С. 20–24.
17. Третьякова С. I. Роль вищого навчального закладу у формуванні екологічної відповідальності майбутніх педагогів [Електронний ресурс] / С. I. Третьякова. – Режим доступу : http://www.rusnauka.com/34_NIEK_2013/Psihologia/8_150800.doc.htm.
18. Юрій М. Ф. Людина і світ / М. Ф. Юрій. – К. : Дакор, 2006. – 460 с.
19. Vogt M. Vom Umweltfrust zur Schöpferfröhen: Christliche Bildung für eine nachhaltige Entwicklung [Електронний ресурс] / M. Vogt. – Режим доступу : <http://www.ccee.ch/index.php?&na=2.1.0.0.d>.

This article addresses the environmental education of young people under the teachings of the Catholic Church. Insufficiency of set problem was emphasized. Suggestions for the implementation of environmental education of youth.

Keywords: *environmental education, ecology, catechesis, church, youth.*

УДК 111.32: 230.1

ББК 87.21

Володимир Сабадуха

ГЕНЕЗА ПОНЯТЬ ОСОБИ Й ОСОБИСТОСТІ В ХРИСТІЯНСТВІ*

У статті проаналізовано еволюцію понять "Особа" й "особистість" у християнстві. З'ясовано, що спільним у них є здатність бути суб'єктом діяльності. Виявлено вплив тринітарної проблематики на формування змісту поняття особистості. Доведено, що поняття "особистість" означає найвищий рівень людської досконалості.

Ключові слова: *особа, особистість, християнство, Свята Трійця, досконалість, ієрархія, субординація, рівність, координація.*

Навколо понять "Особа" й "особистість" іде світоглядна боротьба з часу їх виникнення. За їхній зміст боролися й боряться теологи, філософи, юристи, критикуючи й заперечуючи один одного. У цій ситуації варто повернутися до їхніх витоків. У християнській релігії під Особою розуміють Бога, який є першоначалом буття й досконалим суб'єктом діяльності; юристи розглядають фізичний і юридичний суб'єкти, наділені свідомістю й відповідальністю, а на побутовому рівні – це окремий індивід. Для позначення рівня соціалізованості людини, її видатних якостей, індивідуально-психологічних особливостей уживається поняття "особистість". Крім світоглядних проблем, існують ще труднощі перекладу. Так, латинське слово "persona" українські пере-

* Дослідження й публікація здійснено за рахунок спонсорської допомоги голови Івано-Франківського об'єднання "Просвіта" ім. Т.Г. Шевченка п. С. Волковецького.

кладачі переважно перекладають як “особа”, “личина”, а російські – як “личность”, тобто “особистість”. Отже, в академічній науці спостерігаємо суттєві протиріччя в трактуванні понять “особа” й “особистість”, що веде до змістової плутанини. Як робоче визначення під особою пропонуємо розуміти окремого індивіда, утім як під особистістю – вищий рівень досконалості індивіда, який спонукається інтересом суспільства.

Проблему особи й особистості в християнстві досліджували отці церкви, теологи, філософи: А. Августин, Т. Аквінський, Г. Богослов, С. Боецій, К. Войтило, А. Сен-Вікторський, архімадрит Кіпріан (Керн), І.Д. Скот, К. Тертуліан та ін. У сучасній європейській філософії вона була предметом аналізу К. Вальверде, Дж. Кросбі, Н. Лобковича, П. Рікера, М. Шеллера, Е. Штайн та ін. У сучасній українській та російській теології, філософії та психології проблема особистості стала предметом аналізу Г. Аляєва, Г. Балла, М. Бердяєва, Б. Бичко, Л. Карсавіна, О. Лосєва, М. Лосського, П. Флоренського, С. Франка та ін. Утім, відсутнє цілісне уявлення щодо змісту цього поняття в християнській філософії. Отже, метою статті є аналіз генези змісту понять “Особа” й “особистість” у християнстві.

Складність християнського розуміння Особи й особистості полягає в тому, що у Святому Письмі ці поняття відсутні. Незважаючи на це, вважаємо, що апостол Павло заклав підвалини вчення про особу, коли ввів поняття зовнішня й внутрішня людина (2 Кор. 4, 16). Зовнішня людина орієнтується на безпосереднє життя, видимий світ, а внутрішня – на розум, що керується серцем і невидимим світом.

Проблема особи є однією з наскрізних у філософській та релігійній думці з моменту появи цього поняття у філософії К. Тертуліана (приблизно 203 Р. Х.)^{*}. Філософ досліджував зміст поняття в контексті пошуку першоначал людського буття й зазначав, що його цілісний аналіз має охоплювати такі аспекти: Творця (Особу, що творить, тобто діє), створене й матерію створеного [16, с. 143–144]. Отже, поняття “Особа” філософ пов’язав з Богом та його діяльністю, а змістом поняття є здатність бути суб’єктом діяльності. Акцент на здатності бути суб’єктом діяльності був продиктований бажанням розв’язати проблему виникнення світу. Отже, поняття “Особа” К. Тертуліан спочатку вживає щодо Бога.

Філософ, зокрема, розвиває вчення ап. Павла про зовнішню та внутрішню людину. Зовнішня людина – це старозавітна людина, яка живе за законами плоті й крові, тоді як внутрішня, новозавітна – настановами душі й духу [15, с. 223], поняттями справедливості й Божими Законами [15, с. 228]. Зовнішня людина схильна до помилок, може ушкоджуватися, проте як внутрішня здатна до оновлення й розвитку. Старозавітна людина інертна, бо перебуває під впливом потреб тіла. Така орієнтація отримує у К. Тертуліана назву “мертва”, утім, як новозавітна людина – це жива людина [15, с. 229]. Отже, в основі характеристик “мертвої” й “живої” людини – критерій здатності до духовного розвитку й вдосконалення. Дихотомія зовнішньої та внутрішньої людини доведена до протиставлення смерті і життя. Характеристикою смерті є гріховність і спонукання потребами тіла, а ознаками життя – праведність і здатність до розвитку.

К. Тертуліан дослідив діалектику зовнішнього й внутрішнього, тілесного й духовного в життєдіяльності людини. На основі спостережень філософ висноує: “Людина <...> існує цілком як одна *субстанція* (курсив наш. – В.С.), яка, однак, мінлива: зовнішністю, походженням, здоров’ям, положенням, чеснотами й віком відповідно до нахилів, занять, умінь, здібностей, місцеперебування, законів і звичаїв. При цьому людина не втрачає нічого людського і не стає іншою настільки, щоб перестати бути тією ж самою. Так, вона й іншою не стає, просто з нею відбувається інше. Про ці види змін

^{*} Для довідки зазначимо, що історик церкви й богослов М. Поснов теж уважав, що К. Тертуліан першим використав поняття *persona* щодо Бога [12, с. 182].

свідчать божественні Писання...” [15, с. 241]. К. Тертулліан першим почав доводити, що людина є субстанцією буття, але такою, яка змінюється, залишаючись сама собою.

Особливо звертаємо увагу, що К. Тертулліан критикує й ганьбить справи плоті, але не саму плоть. Зміст думки очевидний: людина не повинна жити за законами плоті й сліпо їй коритися. Мислитель зазначає: “*Браття, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті. Якщо ви станете жити по плоті, то помрете, а якщо духом нищитимете справи плоті, будете жити*” [15, с. 229]. На протигагу старозавітній людині, активність новозавітної скерована на внутрішнє вдосконалення, а тому Христос живе у внутрішній людині [15, с. 223]. Виходячи з того, що людина створена за образом і подобою Божою, це поняття було перенесено на людину, а точніше, стосується внутрішньої людини. Утім, уважаємо, що некоректно поняттям “Особа” водночас називати Бога й людину, тому щодо досконалої людини пропонуємо вживати поняття “особистість”. Отже, К. Тертулліан започатковує християнський підхід до розуміння поняття “особистість”, у якому намагався зрозуміти, хто здатний до вдосконалення й бути суб’єктом діяльності.

Новий етап розвитку християнської антропології пов’язаний з Нікейським собором (325 р.). Проблема особи в християнстві органічно побудована на троїчній термінології каппадокійців, які у своєму вченні про Трійцю послуговувалися поняттями “сутність” та “іпостась”^{*}.

Ідея особистості народжувалася в жорсткій боротьбі з ересями, а саме аріанством, яке стверджувало, що Сина Божого не можна вважати Богом. Арій дотримувався позиції жорсткої субординації, намагався зберегти сутнісну нерівність між Отцем і Сином. Так, критикуючи ересі, Г. Богослов зазначав: “Ми поклоняємося Отцю, і Синові, і Святому Духові, розділяючи особисті властивості і з’єднуючи Божество. Не змішуємо трьох (іпостасей) в одне <...> і єдиного не ділимо на три (сутності)...” [5, с. 312]. Християнський мислитель робить важливий крок для того, щоб під іпостасю розуміти не лише конкретне буття людини, а буття особистості. “Три Іпостасі, або три Особи, притім кожне з особистою Його властивістю” [5, с. 313]. Г. Богослов критикує тих священників, які не розуміють, що іпостась і особистість є тотожними поняттями.

Розвиток суспільного життя зробив актуальною проблему Іншого, що була принципово чужою античній думці. Це була абсолютно нова суспільна й моральна ситуація, що вимагала світоглядного осмислення. Зустріч з Іншим (самарянином чи будь-ким, не схожим на членів роду) означала виникнення проблеми, розпад поглядів і навіть критичну ситуацію. Християнство запропонувало до Іншого ставитись, як до рівного за суттю. Для розв’язання цієї проблеми вибрали поняття “іпостась”. Останнє було в повсякденному вжитку й означало “існування”, але в стоїків воно позначало “субстанцію”. Поняття “усія” й “іпостась” стосувалися буття й були майже синонімами. Перше позначало сутність, а друге – особливість. На основі першого підкреслювалася рівна гідність кожної Особи Св. Трійці, а на основі другого позначалася різниця між Богом-Отцем, Богом-Сином, Богом-Духом Святим.

Тринітарна термінологія описувала характер взаємовідносин не просто щодо людської реальності, а реальності, у якій пріоритет мав належати особистості. Християнство зрозуміло, що кожна людина неповторна, але водночас тотожна з Іншими, утім як греко-римська антропологія залишилася в межах атомарної концепції. Наголос на рівності трьох Осіб Св. Трійці допомагав людині дійти висновку, що в земному житті люди водночас рівні за своєю суттю, але й відмінні. Для подолання цього протиріччя

^{*} Для довідки зазначимо, що розмежування цих понять у філософії вперше здійснив Плотін: сутність – це буття взагалі, а іпостась – конкретне буття.

людина має побачити себе в Іншому. На жаль, ця істина стала зрозумілою в психології лише у ХХ ст.

На наш погляд, соціально-філософським підтекстом протиріч між християнством і ересями були суперечки у взаємовідносинах між державою, людиною й суспільною думкою, а саме: яка має бути між ними субординація й координація, як на рівні понять висловити спільність і відмінність між частинами цього цілого. Цю спільність християнство висловлює в понятті “усія” – сутність. Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий – єдиносущні, омоусіон. Жорсткій субординації аріанства Нікейський собор протиставив принцип: Отець і Син – єдиносущні. В основі єдиносущності – поняття особистості. Тому слід прислухатися до О. Лосєва, який писав, що діячами Нікейського собору керувало “уявлення про абсолютну особистість, зовсім невідоме язичницьким філософам” [10, с. 55].

На думку О. Лосєва, у систематичній формі поняттям “особистість” починає послуговуватись А. Августин (354–430) і приймає її за принцип буття [10, с. 78]. А. Августин зробив суттєвий крок до психологічного розуміння Св. Трійці. Він пропонує пильно придивитися до трьох явищ у собі: “Бути, пізнати, хотіти. Я існую, я знаю, я хочу” [1, с. 271] й усвідомити, що вони органічно пов’язані в життєдіяльності кожної людини. Він переставляє місцями “буття”, “пізнання” й “хотіння” і показує, як змінюється акцентуація думки, але цілісний зміст залишається незмінним “Я той, хто знає і хто хоче. Я знаю, що я існую і що я хочу. І я хочу існувати і знати” [1, с. 271]. У першому реченні акцент зроблено на бутті, у другому – на знаннях, а в третьому – хотінні. Яка б перестановка не здійснювалася, йдеться про людину та її буття. У цій діалектиці сформульовано ключ до розуміння як внутрішнього світу людини, так і буття людини взагалі, а саме: людина має поєднувати загальне з реалізацією конкретних хотінь. Цих протиріч жодна людина уникнути не може. Усі відмінності між людьми зумовлені різним поєднанням конкретного і загального. Люди різні, але, незважаючи на це, вони мають ставитися один до одного як до особистостей. На основі цієї істини мусить здійснюватися життєдіяльність людини й суспільства.

Поглиблюючи розуміння інтелектуальних можливостей зовнішньої й внутрішньої людини, А. Августин стверджує: “Істина живе у внутрішній людині” [2, с. 266], яка орієнтується не на тілесні, а духовні потреби. У поняттях зовнішньої та внутрішньої людини відображено протиріччя людського буття, яке дуже часто стає передумовою її деградації. Сам А. Августин відчув ці протиріччя сповна. Але в нього залишалася внутрішня потреба вдосконалення, яку він реалізував за допомогою догмата Св. Трійці. Філософ на основі віри й догмата Св. Трійці намагався подолати протиріччя між конкретним і загальним буттям.

Незважаючи на те, що не можна проводити прямої аналогії між Особою Бога й особистістю людини, спробуємо дати психологічне трактування цієї подібності. Аналогія між Особою Бога й реальною особистістю – це взаємовідносини між досконалим Абсолютом і людиною. Остання розвивається й намагається привести у своєму “Я” до певної гармонії пам’ять, інтелект, волю й віру. Із цього приводу О. Лосєв пише: “Тринітарна, субстанційна й діяльнісна єдність трьох Осіб Трійці, за Августином, – це божественний і недосяжний взірець внутрішньоособистісної рівноваги в людині пам’яті, інтелекту і волі” [10, с. 106]. На основі принципу субординації такої рівноваги досягти неможливо, потрібна координація. Безумовно, що в реальному житті найдосконаліша людина не здатна досягти Божественної рівноваги. Осмислення О. Лосєвим психологічного змісту тринітарної проблематики в принципі збігається з трактуванням А. Августина (буття, знання, хотіння).

Підсумовуючи погляди А. Августина на проблему особистості, зазначимо, що воно було своєрідним протестом проти субординації рабовласницького суспільства й

зокрема ієрархії в Римській імперії. З цього приводу О. Лосев пише, що воно “назавжди заступало будь-який шлях до субординації” [10, с. 103], і соціальної зокрема. Поняття особистості в Августина постало вище грецького космосу й витісняло панівний онтологічний підхід до світу.

С. Боецій (бл. 480–524) осмислює проблему особи в контексті понять субстанція, сутність, природа, іпостась і доводить, що поняття особи не можна використовувати щодо випадковостей (акцидентів), а лише до сутностей: “Особа не може міститися в акцидентах <...> особу доречно стверджувати лише в субстанціях” [6, с. 59]. Але тут виникають труднощі: субстанції бувають тілесні й безтілесні, а поміж тілесних є просто чутливі, а є ті, що мають лише здоровий глузд. Поняття особи в Боеція стосується лише тієї субстанції, що має розум. Він формулює визначення: особа – це “індивідуальна субстанція розсудкової природи” [6, с. 61]. Цю дефініцію сформульовано на засадах аристотелівської філософії, а саме на основі поняття субстанція – перша сутність, що здатна до самостійного існування. Отже, бути особою означає бути суб’єктом діяльності й мати здатність до рефлексивного й абстрактного мислення.

Боецій здійснює порівняльний аналіз латинського поняття “*persona*” й грецького “іпостась” (основа, підстава, сутність) і доводить, що воно позначає те саме, що й грецьке слово “іпостась”. У процесі дослідження поняття “особа” він спирається на історію його формування в грецькому театрі. Особа – це не лише маска, це й актор, що зображає великих людей [6, с. 63]. Отже, первісне значення грецького терміна “личина” стосувалося не кожної людини, а лише того, хто здатний бути суб’єктом діяльності, творцем історичних подій. Мислення шукало фундаментальну, субстанційну якість людини, від якої залежить буття. Поняття “особи” в Боеція стосувалося лише індивідів, здатних до розумової та духовної діяльності. У цій здатності діяти й закликати до дії зафіксовано неусвідомлюваний потяг людини до вдосконалення. Отже, специфікою підходу Боеція є те, що під особою він розуміє не кожного індивіда, а лише того, хто здатний до свідомої діяльності й прагне вдосконалення. Утім, на думку філософа, поняття “*persona*” менш влучне, ніж “іпостась” [6, с. 61]^{*}. Проте в історії філософії все склалося навпаки. Християнський світогляд потребував нової термінології, і в європейській філософії та релігії закріплюється поняття “*persona*”, а не “іпостась”.

Осмислюючи визначення особи Боецієм, дослідник і перекладач його творчості Р. Паранько пише: “Великою перевагою цього визначення є те, що воно визнає особовість і людини, і Бога. Поважний недолік у тому, що воно позірно підводить Бога під ту саму аристотелівську категорію субстанції, що й людину...” [11, с. 125]. Дослідник правильно підмітив, що поняття “особа” стосується Бога й людини. Людина створена за образом і подобою Божою, тому до неї можна вживати поняття особи, бо вона здатна бути суб’єктом діяльності. Коли в християнстві говорять про людину як особу, то цим свідомо підкреслюють те, що вона є Божим творінням і в цьому сенсі є рівною з іншими людьми. Поняття “Особа” щодо Бога означає Абсолютну досконалість, утім людина, маючи первородний гріх, втратила її. Тому вживати поняття “особа” щодо людини не зовсім коректно, особливо якщо враховувати роздуми ап. Павла щодо розподілу людей на два рівні розвитку: зовнішню та внутрішню людину. Тілесна та душевна людина, маючи в душі подобу Божу, не реалізує її. Тому поняття “особистість” пропонуємо вживати не до будь-кого, а щодо досконалої, духовної людини. Спільним для понять “особа” й “особистість” є здатність бути суб’єктом діяльності: якщо Бог є Абсолютним суб’єктом діяльності, то особистість є теж суб’єктом діяльності, що діє в інтересах суспільства.

^{*} Для довідки зазначимо, що Т. Аквінський теж ототожнював поняття *persona* й *ипостась*: “Латиняни налічують у божестві три особи, а греки – три іпостасі, себто Отця, Сина і Святого Духа” [3, с. 92].

На противагу християнському розумінню особи юристи Римської імперії розвивають протилежний підхід, що знайшло відображення в знаменитому кодексі з римського права “Дігести Юстеніана” (529 Р. Х.). Юристи послуговуються цим поняттям у двох значеннях. По-перше, особу однозначно пов’язують із правом на власність [8, с. 134]. По-друге, на основі цього поняття вільну людину відрізняли від раба, тобто підкреслювали її соціально-майновий статус [8, с. 89]. Уважаємо, що зв’язок особи з власністю та соціальним статусом не випадковий. Суспільна думка Стародавнього Риму шукала поняття для означення фундаментального явища: ролі власності в життєдіяльності людини та суспільства, а також її впливу на місце людини в соціумі. Власність та соціальний статус надавали можливість бути суб’єктом діяльності.

Поняття “особа” підходило для цієї ролі, бо в ньому зафіксовано здатність бути суб’єктом діяльності. Зрозуміло, що статус особи в Стародавньому Римі мали лише ті, хто володів власністю й був вільною людиною. Поняття особи в римському суспільстві й римському праві зокрема виконувало економічні, правові та соціальні функції й надавало можливість представникам панівних класів бути суб’єктами діяльності й побудовано на принципі субординації. Цей підхід до змісту поняття особи пропонуємо назвати соціально-правовим*. Поняття особи в римських юристів формується з метою апологетики жорсткої субординації рабовласницького суспільства. Отже, греко-римське мислення в розумінні змісту поняття “особа” йшло шляхом від маски до ролі й найвище його досягнення – це юридичне визначення.

Порівнюючи підходи К. Тертуліана та римських юристів, зауважимо, що християнське розуміння особи значно ширше й глибше, ніж поняття особи в римських юристів, бо орієнтувало людину бути суб’єктом не лише зовнішньої, а й внутрішньої діяльності, тоді як підхід римських юристів урахував лише соціально-правові ознаки суб’єкта діяльності.

Ашар Сен-Вікторський (1110–1171), відштовхуючись від визначення особи Боеція, вводить поняття “людська особистість”, на основі якого стверджує, що поняття особистості стосується людини [13, с. 76]. Наскільки нам відомо, А. Сен-Вікторський першим застосував поняття особистості щодо людини.

Суттєвий внесок у розуміння понять Особи й особистості здійснив Тома Аквінський (1225/27–1274). Формування християнської церкви й філософії вимагало подальшого осмислення ролі й значення особистості, а тому він залучає до аналізу напруження А. Августина, С. Боеція, Діонісія Ареопагіта, А. Сен-Вікторського. Т. Аквінський вступає в діалог з наведеною дефініцією особи в Боеція. У тексті Т. Аквінського вона подається так: “Особа – неподільна підстава розумної природи” [4, с. 360], тобто визначення пов’язано з розумом. Аквінський здійснив онтологічний аналіз цього визначення. Він уважав, що поняття “Особа” стосується речей нерухомих, а саме Бога [4, с. 361], хоча знав, що воно відсутнє у Св. Письмі. Для захисту своєї позиції Т. Аквінський вступив у дискусію з Діонісієм, який стверджував, що в розумінні Бога не можна виходити за межі того, що написано у Св. Письмі, отже, не слід використовувати імені “Особа” щодо Бога [4, с. 365]. Т. Аквінський із цим не погоджується й доводить, що у Св. Письмі є всі ознаки Божої присутності.

Йому, зокрема, близька логіка С. Боеція щодо дослідження еволюції поняття особи. Воно стосувалось акторів грецьких трагедій, які грали славетних людей, наділених певною гідністю. Досконалість, що була притаманна героям трагедій, філософ переносить на якості церковних діячів. Безумовно, тут є логіка й історична правда.

* На подібне трактування особи в Стародавньому Римі вказує й сучасний німецький філософ Н. Лобковиць, який, спираючись на іспанського мислителя Мігеля Сервета (1509/1511–1553), пише, що поняття “persona спочатку позначало не більше ніж «роль» чи «соціальну функцію»” [9, с. 57].

Апостоли й отці церкви здійснили героїчну роботу з поширення християнського вчення. Тому Т. Аквінський мав право сказати: “Звідси стало звичним у церквах називати особами тих, хто наділений певною гідністю” [4, с. 366]. Особа – це людина з великими чеснотами й здатна до самосутнього існування [4, с. 367], але, на наш погляд, у даному випадку краще було б уживати поняття “особистість”.

Т. Аквінський розвиває ідею про Божу досконалість, що була започаткована К. Тертуліаном: “«Особа» позначає те, що є найдосконалішим у цілій природі” [4, с. 366], і стверджує, що Богові притаманні усі позитивні якості. “Усе те, що стосується досконалості, слід приписувати Богові, оскільки його сутність утримує у собі всі досконалості, то необхідно приписувати Богові й це ім’я «особа»” [4, с. 366]. Ця думка Т. Аквінського однозначно свідчить про те, що предикат досконалості є суттєвою ознакою особи.

На перший погляд, здається, що Т. Аквінський лише Богові приписав виключне право бути Особою й водночас забрав його в людини, але це не так. Він пише: “Однак достойність Божої природи перевершує всіляку іншу достойність, і відповідно до цього Богові найбільше притаманне ім’я «особа»” [4, с. 367]. Отже, Т. Аквінський, як і С. Боецій, послуговується поняттям “особа” щодо людини. Уважаємо, що стосовно досконалої людини, яка здатна бути не лише суб’єктом зовнішньої, але й суб’єктом внутрішньої діяльності, слід уживати поняття “особистість”. Людині важко бути гідною й досконалою, але це не значить, що вона за певних умов не здатна рухатися в цьому напрямі. Аквінський проводить чітку різницю між визначенням особи у філософському й релігійному значенні [4, с. 369]. Через Т. Аквінського визначення С. Боеція було сприйнято європейськими теологами й філософами.

У процесі діалогу з А. Августином Т. Аквінський доходить висновку, що особа позначає сутність, підставу буття. Отже, він на багато століть випередив світську філософію, яка до цього часу не здатна усвідомити, що особистість є онтологічною основою буття. Уточнюючи С. Боеція, Т. Аквінський дає таке визначення особистості: “Особистість означає найдосконаліше, що є в природі, тобто те, що існує самостійно у своєму естві” [цит. за 7, с. 42].

Цікавими є погляди Іоана Дунса Скота (1265/66–1308) на проблему особистості, який теж відштовхується від визначення особи Боеція. Для формування персональності (особистісних якостей людини) необхідно позбутися залежностей. У розумінні І. Скота особистість – це людина, яка пододала актуальні залежності та передумови до них [14, с. 463–465].

Отже, християнство заперечило використання поняття “особа” для підкреслення субординації на основі майнового статусу, але не скасувало самого принципу ієрархії, який наповнюється новим змістом. Ієрархічний принцип означав внутрішню вимогливість і зовнішню невибагливість, підпорядкування зовнішньої діяльності внутрішній, але перш за все здатність бути суб’єктом духовної активності. Утіленням його мали бути служителі церкви, але, на жаль, певна частина була лише звичайними виконавцями й за своїми внутрішніми якостями виявилися не здатними бути уособленням особистості. Для окремих священників виникає спокуса використання поняття “особа” з метою підкреслення власної значущості. Прикро, що служителі культу не встояли перед спокусою оголосити себе особистостями. Принцип ієрархії знайшов спотворене втілення в середньовіччі, що неприпустимо, а тому під час Просвітництва та Великої французької революції це стало однією з причин активних протестів проти церкви. Спотворення принципу ієрархії викликало протест і в самій християнській церкві: виникають протестантські церкви.

Уявлення про Бога як Особу в К. Тертуліана, С. Боеція, А. Августина, Т. Аквінського передуює уявленню про людину як особистість. Це один напрям розуміння по-

няття особи. Другий – А. Сен-Вікторський формує поняття “людська особистість”, під якою розуміє досконалу, ідеальну людину. Третій напрям – погляди римських юристів, в основі яких – власність і здатність бути суб’єктом соціально-правової діяльності.

Виходячи з вищевикладеного, висновуємо, що християнське розуміння особистості базується на потребі подолання тілесного животіння й досягнення внутрішньої досконалості, отже, ідея особистості має антиязичницьке підґрунтя. Християнство відкриває не просто новий аспект реальності – особистість, а утверджує її абсолютне значення. Осмислюючи принципову різницю між античним і християнським світоглядом, О. Лосев зазначає: “Античність – це принцип речі, тіла, природи <...> у той час як християнство – це принцип особистості...” [10, с. 78]. Цим переплетенням природного й особистісного охоплена не лише тринітарна проблематика, а й уся християнська ера. Особистість у християнстві – це універсальна досконала людина, або, говорячи словами Філона Олександрійського, – ідеальна. Отже, християнство – це не лише релігійний світогляд, а нова онтологія: субстанцією буття постає особистість.

Поняття особистості було покликано тим, що виникла нагальна потреба подолати жорстку соціально-правову й політичну ієрархію, довести гідність і рівність людини, але у той же час воно не заперечувало ролі досконалої людини у суспільстві та духовної ієрархії. Ідея особистості переносить аристократизм з окремих осіб (як це було в Римському суспільстві) на людину й утверджує її гідність. Християнське розуміння особистості започатковує нову парадигму взаємовідносин між Цілим (суспільством) і його частинами: державою, громадянським суспільством та суспільною думкою. Конкретним взірцем Цілого є особистість, але незважаючи на це, усі його частини єдиносущні. Їхня єдиносущність полягає в тому, що вони мають відповідально діяти, виходячи із спільного інтересу. Служіння є принципом діяльності держави, громадянського суспільства й окремих осіб.

Християнство наполягає, що до кожної людини слід ставитись як до особистості. Поняття “особистість” у християнстві означало: по-перше, здатність людини бути суб’єктом діяльності й досконалістю; по-друге, підставою суспільного буття, тобто здібності цього типу людини мають визнаватися суспільством і свідомо мусять бути в основі його життєдіяльності. Християнське розуміння особистості побудоване на єдності принципу субординації (інтелектуально-психологічної ієрархії) і принципу координації (соціально-правової рівності).

Ідея особистості – це справжнє, неспотворене християнство, що заперечує не лише рабовласницьке, а й будь-яке класове суспільство взагалі, тому персоналізм, за своєю суттю, має антиієрархічний характер. Християнство дві тисячі років тому зрозуміло роль і значення особистості в розвитку суспільства. Коли, нарешті, світська філософія, психологія й громадська думка усвідомлять, що особистість є началом і субстанцією, і місце її в основі суспільного буття?

1. Августин А. Сповідь / А. Августин ; пер. з латин. Ю. Мушака. – К. : Основи, 1996. – 319 с.
2. Августин А. Энхиридион, или О вере, надежде и любви / А. Августин. – К. : УЦИММ-ПРЕСС-ИСА. – 413 с.
3. Аквінський Т. Компендіум теології / Тома Аквінський. – К. : Ін-т релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.
4. Аквінський Т. Сума теології / Тома Аквінський ; пер. П. Содомори. – Львів : Сполом, 2010. – 520 с.
5. Богослов Григорій Слово 20 : Про поставлення єпископів і про догмат Святої Тройці / Григорій Богослов // Творіння. Т. I, кн. 1 : Слова / Богослов Григорій. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2010. – 719 с.
6. Боецій С. Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі / С. Боецій // Теологічні трактати; пер. з латин. Р. Паранько. – Львів : Український Католицький університет, 2007. – С. 53–95.
7. Вальверде К. Философская антропология / К. Вальверде. – М. : Христианская Россия, 2000. – 411 с.
8. Дигесты Юстиниана. – М. : Наука, 1984. – 456 с.
9. Лобковиц Н. Что такое “личность”? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 54–64.

10. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. I / А. Ф. Лосев. – Х. : Фолио ; М. : АСТ, 2000. – 832 с.
11. Паранько Р. Коментарі : Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі / Р. Паранько // Боецій С. Теологічні трактати. – Львів : Український Католицький університет, 2007. – С. 121–134.
12. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.
13. Сен-Вікторський А. Про єдність Бога та множинність творіння / А. Сен-Вікторський // Філософська думка. – 2010. – № 3. – С. 67–79.
14. Скот И. Д. Избранное / И. Д. Скот. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 583 с.
15. Тертуллиан К. С. Ф. О воскресении плоти / К. С. Ф. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. С. Ф. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 188–248.
16. Тертуллиан К. С. Ф. Против Гермогена / К. С. Ф. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. С. Ф. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 130–160.

The article analyses the evolution of terms “person” and “personality” in Christianity. It was ascertained that they share a common ability to be an actor. The influence of Trinitarian problematic on content formation of the term “personality” was shown. It was proved that the term “personality” denotes the highest level of human perfection.

Keywords: *person, personality, Christianity, the Holy Trinity, perfection, hierarchy, subordination, equality, coordination.*