

*Віталій Миколайович Кравченко,  
кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії  
Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова*

## **ПОНЯТТЯ ОСОБИСТОСТІ В ФІЛОСОФІЇ ПАТРИСТИКИ**

У статті висвітлено погляди Отців Церкви на особистість, встановлено зв'язок патристичної антропології і теології на основі спільній онтології особистісності. Підкреслено, що в філософії Отців особистісне буття передує сутності як на рівні нетварної божественної Трійці, так і на рівні людського тварного існування. Зазначається, що намагання поставити загальну сутність вище конкретної особистості призводить до викривлення унікальної суті християнства і повернення до грецького способу філософування.

*Ключові слова:* особистість, Особа, сутність, архе, іпостась, ерос.

*Віталій Николаевич Кравченко,  
кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии  
Национального педагогического университета имени Н.П. Драгоманова*

## **ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПАТРИСТИКИ**

В статье освещены взгляды Отцов Церкви на личность, установлена связь патристической антропологии и теологии на основе общей онтологии личностности. Подчеркивается, что в философии Отцов личностное бытие предшествует сущности как на уровне нетварной божественной Троицы, так и на уровне человеческого тварного существования. Отмечается, что попытки поставить общую сущность выше конкретной личности приводят к искажению уникальной сущности христианства и возвращению к греческому способу философствования.

*Ключевые слова:* личность, Лицо, сущность, архе, ипостась, эрос.

*Vitaliy Mykolaevich Kravchenko,  
ph.d. in philosophy, senior lecturer of department of philosophy,  
National Pedagogical Dragomanov University*

## **THE CONCEPT OF PERSON IN PHILOSOPHY OF PATRISTICS**

The views of Church Fathers on person are regarded in the article. It is shown the connection of patristic anthropology and theology based on common ontology of personhood. It is stressed that in philosophy of Fathers personal being precedes essence either on the level of divine uncreated Trinity, or on the human created one. It is underlined that attempts to put general essence higher than concrete person leads to misunderstanding of unique Christian message and turning back to Greek way of philosophizing.

*Key words:* person, Face, essence, arche, hypostasis, eros.

Якщо сьогодні наша культура дозволяє нам розмірковувати про сутність особистості (personhood) в людському існуванні і сподіватися на її здобуття, то ми зобов'язані цим передусім християнській думці, породженій Каппадокією в IV ст. н.е. Каппадокійці отці церкви розробили і залишили нам в спадок поняття про Бога, який існує як спілкування у свободній любові унікальних, незамінних і неповторних ідентичностей, тобто істинних особистостей в абсолютному онтологічному сенсі. Людина ж, згідно з цією логікою, покликана бути образом саме такого Бога як особистості. Немає більш повної антропології, аніж антропологія істинної і повної особистості.

У даній статті ми спиратимемося на першоджерела (твори бл. Августина, св. Максима Сповідника, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Василя Великого, Іоанна Дамаскіна), а також на критичну літературу (грунтовні роботи сучасних грецьких філософів і богословів Іоанна Зізіуласа, Христоса Янараса). Ми також будемо використовувати певні ідеї Дені де Ружмона та Володимира Лосського, для того щоб зрозуміти відмінність між патристикою і сучасними спробами філософського аналізу проблеми особистості, ідентичності, любові.

Сучасна людина визнає цінність і значимість особистості, але її погляди здебільшого не збігаються з тим, про що говорили каппадокійці. Слово «особистість» для більшості з нас сьогодні стійко асоціюється з поняттям «індивід». Витоки цієї тенденції слід шукати в спадщині західних отців церкви, які визначали особистість як «індивідуальну субстанцію розумної природи». Можна згадати бл. Августина і Боецій, які писали про особистість як про індивідуальну природу, наділену раціональністю та свідомістю (як пише Боецій, «*substantia individua rationalis naturae*»). Для Августина людина – це поєднання нематеріальної душі і матеріального тіла, причому душа має перевагу над тілом. Філософ розглядає душу як «розумну субстанцію, що придатна для управління тілом» [1, 22]. Прирівнювання особистості до мислячого індивіда, що має свідомість, стало магістральною тенденцією західної культури. Але якщо ми звернемося до патристів (особливо, каппадокійців), то вони проводять абсолютно інше тлумачення. Розібратися в особливостях погляду Отців Церкви на особистість і є **метою даної статті**.

В наш час західні філософи намагаються скоригувати західну схему, в якій особистість тотожна індивіду. Зустріч західноєвропейської культури з іншими релігіями, зокрема із дзен-буддизмом, спонукає переглянути традиційне індивідуалістичне уявлення про особистість. Деякі постмодерністські філософи не без впливу ідей далекосхідних релігій доходять до висновку про відсутність Я як центру особистості, заперечують поняття суб'єкта, автора (згадаймо М. Фуко, Р. Барта, Ж. Дерріду та інших). На нашу думку, сьогодні настав час й для ретельного вивчення ранньої християнської патристичної думки, адже вона дає нам глибоко персоналістичну і гуманістичну перспективу.

Як ми вже сказали, людина, згідно з Отцями Церкви, є образом бога. Людина не є Богом за природою, тобто сутність Бога і сутність людини кардинально відрізняються між собою. Людина створена («тварна»), Бог – вічний і ніким не створений, а це значить, що людина, на відміну від Бога, підпадає під обмеження простору і часу, що в кінцевому рахунку призводить до смерті. Однак людина

покликана існувати так, як існує Бог, тобто стати богом за подобою, уподібнитися своєму творцю. Для того щоб зрозуміти цю тезу, ми повинні зрозуміти фундаментальну відмінність між природою і особою (тобто способом існування). Природа, або сутність (грец. *Ousia* – «усія») вказує на те, що існує дещо і воно має певну гойність – «що», яке може бути предикатом багатьох речей. Особа, або іпостась, у свою чергу, вказує на «як», тобто спосіб буття конкретної істоти і тільки її. Введення різниці між іпостасю та усією було термінологічним відкриттям св. Отців Церкви. Св. Григорій Богослов пише: «Сын не Отец (потому что есть только один Отец), но Он то же, что Отец. Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын (потому что есть только один Единородный Сын), но Он то же, что Сын» [3, 81]. Отже, іпостась є те, що й усія, однак вони не тотожні. Інший отець Церкви Феодоріт Кіпрський зазначає: «По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом» [цит. за 8, 4]. Іоанн Дамаскін, видатний візантійський філософ і богослов, також відмічає цю термінологічну відмінність: «У слова "ипостась" два значения. Иногда оно просто обозначает существование, и в этом случае усия и ипостась суть понятия равнозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: "природы или ипостаси". Иногда же слово это указывает на то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции. В этом смысле это слово обозначает индивидуума, который нумерически отличен от всякого иного, например, Петр, Павел, некоторая лошадь» [7, 94].

Сучасний грецький філософ і богослов Іоанн Зізіулас пояснює ці термінологічні нюанси наступним чином. Коли ми розглядаємо людську природу, ми відносимо її до всіх людей (всі ми люди, ніщо людське нам не чуже). Всі природні характеристики людської природи, наприклад подільність, а відтак індивідуалізація, що призводить до розпаду і смерті, є різними аспектами однієї і тієї самої людської сутності і детермінують людину. Але саме «як» людської природи, тобто особистісність, набуваючи роль онтологічної причини, визначає те, чи будуть подолані обмеження природи чи ні. Вираз патристів «людина – образ Бога», на думку І. Зізіуласа, відноситься не до природи людини, адже людина ніколи не стане богом за природою, але до «як» її буття, тобто до особистісності. Це означає, що людина може впливати на «як», тобто спосіб свого існування в напрямку того, як існує Бог, або в напрямку того, що є людською природою. Хоча природа онтологічно передує людській особистості, людина повинна робити зусилля, спрямовані на те, щоб звільнити себе від необхідності власної природи і здобути свободу. Звідси, необхідним аспектом існування людини є аскетичне зусилля. Без аскетичних спроб звільнити особистість від необхідності природи неможливо бути образом Бога. Щодо останнього, то каппадокійці стверджують, що саме іпостась (особа, обличчя) Бога, а не його природа, є причиною того, що Він є таким, яким Він є.

Хоча каппадокійці отці говорять про єдину сутність Бога через б Його єдність, вони ніколи не роблять того, що зробив Августин, який возніс єдину божественну сутність над лицем Отця чи поставив її перед Ним. Сутність може вказувати на божественну єдність, але основою єдності залишається Отець. Св. Григорій Назіанзін пише про це так: «Природа (в рос. перекладі – «естество») в

Трьох єдина – Бог, Єднання же – Отець, з Якого Інші і до Якого Вони возводяться» [3, 30]. Отже, єдиний Бог – це Отець, що є основою єдності трьох божественних іпостасей (облич). Про ототожнення Бога з Отцем свідчить трактування каппадокійцями божественної «монархії». Термін «монархія» вказує на єдине «архе» (начало) в божественному бутті не просто в сенсі «влади» і «сили», притаманним всім Трьом іпостасям, але й в сенсі особистісного онтологічного походження. Отже, єдине онтологічне «архе» в Трійці – це Отець, який в цьому сенсі є Богом Єдиним. Однак, якщо Отець – єдине особистісне начало (архе) в Бозі, то Його ставлення до двох інших Облич не може не характеризуватися в термінах причини і наслідку. Ідея архе, як пише Григорій Назіанзін, передбачає рух (саморозвиток). На його думку, Трійця – це рух від одного до трьох: «Одиниця, що від самого початку рухалася до подвійності, зупинилася на троїчності» [3, 44]. Отже, Єдиний, тобто Отець, є причиною буття двох інших Осіб як різних іпостасей. Ця причинність, наполягають каппадокійці, здійснюється: 1) до і поза часом, тому тут немає жодної підпорядкованості чи субординації, про яку писали аріани; 2) на іпостасному, тобто особистісному рівні, а не на рівні сутності (усія), що передбачає свободу і любов. Тобто в причинності подібного роду немає спонукання чи необхідності, що мало би місце, якби народження Сина і Сходження св. Духу здійснювалося б на рівні сутності. Григорій Назіанзін наполягає, що саме Отець, а не божественна сутність, є началом, тобто архе божественного буття. Саме тому Григорій і заперечує платонівський образ Бога як «чаші, що сповнена любов'ю». Завдяки каппадокійцям відбувся переніс онтологічного «архе» з рівня сутності на рівень особистості. В Нікейському символі віри говорилося про народження Сина «від сутності Отця». В Нікео-Константинопольському символі віри це формулювання було змінено і йшлося про народження «Сина від Отця» (слово «сутність» вилучили). Батьківство є поняття особистісне і воно передбачає свободу. Св. Максим пише, що Отець породжує Сина і ізводить Святого Духа «поза часом і в любові» [9, 103]. Св. Афанасій також пише, що Отець народжує Сина вільно. Св. Василій Великий пише про «благовоління Отця» [див. 2]. Свобода в даному разі є не моральною, а онтологічною категорією. Це свобода бути самим собою, особливим і неповторним, а не свобода вибору. Неможливо говорити про ідею божественного Батьківства як про репресивну, патерналістську, жінконенависницьку. Якщо називають Бога Отцем, то з цього не випливає, що тим самим ми потураємо дискримінації людей за статевою ознакою в релігійному чи статевому житті. Ідея Бога Отця несумісна із індивідуалізмом, утисками, сексизмом і тому подібне.

Отже, особливості антропології каппадокійців логічно впливають з специфіки тринітарної теології. Каппадокійці дали світу розуміння особистості в самому вищому, онтологічному значенні цього слова. Зупинимось на цій проблемі детальніше. Якщо виходити з трактування особистості по відношенню до Бога, то особистість – не вторинне, а первинне і абсолютне поняття в існуванні. Немає нічого більш священного, аніж особистість, оскільки вона є способом буття самого божественного абсолюту. Особистість не можна принести в жертву чи підпорядкувати якому-небудь ідеальному, моральному чи природному порядку, інтересу чи цілі. Щоб бути істинним і бути самим собою, ви повинні бути

особистістю, тобто ви повинні бути вільними від будь-якої необхідності, вище будь-якої цілі – моральної, релігійної, ідеологічної. Смысл і цінність існуванню людини дає особистість як абсолютна свобода. Особистість є самоцінністю. Відмітимо, що ця ідея прозвучала в релігійній філософії задовго до І. Канта і світського гуманізму.

Особистість не може існувати в ізоляції. Бог не самотній, він є спілкуванням, що прагне до єднання. Мотив «спілкування-єднання» (термін Т.Г. Аболіної) ми бачимо на знаменитій іконі «Ветхозавітна Трійця» знаменитого російського іконописця Андрія Рубльова. Зрозуміло, що єднання в спілкуванні у своїх вищих проявах можливо лише через любов. Причому любов береться тут не в психологічному, а в глибинному філософському (точніше – онтологічному) ракурсі. Іоанн Зізіулас пише в книзі «Буття та інакшість»: «Любов не є почуттям, емоцією, що народжується від природи, немов квітка від дерева. Любов – це взаємовідношення, це вільне виходження за межі самості, ломка волі, вільне підпорядкування волі іншого» [5, 214]. Саме Інший і наші взаємні відносини з ним дають нам нашу ідентичність, нашу іншість («інакшість»), що робить нас тим, ким ми є, тобто особистостями. Саме з Іншим, у присутності Іншого, у відповідь на його заклик, погляд, звернення, ми можемо проявити себе як унікальні і незамінні істоти. Отже, саме завдяки концепту «особистісність» пояснюється те, що ми – це ми, а не хтось інший. Любов в даному разі є причиною, логосом (вищим сенсом) нашого буття, адже тільки у любові ми стаємо незамінними для іншого. Існує певна кореляція між божественним і людським рівнями особистісності. На рівні божественної Трійці кожне обличчя (іпостась) є унікальною і незамінною, адже між ними існує любов. Бог *par excellence*, будучи ненародженим предвічним Отцем єдинонародженого Сина, є унікальним і незамінним, як і його єдинонароджений Син. Як пише І. Зізіулас в своїй іншій книзі «Буття як спілкування», Бог існує безсмертно не тому, що він має безсмертну сутність, а через те, що любить. Так само за аналогією: як особистість, кожен існує, поки він любить і є любимим. «В особі людини життя і любов тотожні: особа не помирає лише тому, що вона любить і її люблять. За межами спілкування в любові особа втрачає свою неповторність і стає такою ж істотою, як інші, позбавленою абсолютної ідентичності та імені, без лиця. Вмерти для особи означає перестати любити і бути улюбленою, припинення унікальності та неповторності, тоді як життя особи – це збереження неповторності її іпостасі, яка утверджується і підтримується любов'ю» [6, 50]. Таку саму думку висловлює й сучасний грецький філософ неопатристичного напрямку Христос Янарас: «Жити – не означає існувати, а потім, на додаток любити. Але існувати тільки через те, що любиш, і в міру того, наскільки любиш» [10, 12].

Отже, як тільки вас починають розглядати в якості природи, речі, ви вмираєте як особлива ідентичність. І навіть якщо душа людини безсмертна, то без любові таке безсмертя буде безглуздом, адже людина буде вічно існувати і вічно позбавлена особистої ідентичності. Природа сама по собі не може дати вам неповторної і особливої ідентичності. Природа завжди вказує на всезагальне, а ось особистість вказує на унікальність та своєрідність. Не може бути образа природи (сутності) Бога в людині, але лише образ Бога як особистості.

Коли ми говоримо про любов як спосіб конституювання неповторної ідентичності осмоби, то слід згадати про поняття «ерос». Взагалі ерос – це рух назовні, «екстаз» («екстазіс») від однієї істоти до іншої. Як відмічає І. Зізіулас, існують різні види еросу. Існує екстаз самості, який є виразом притаманних природі енергій, тобто дещо природне, а не особистісне. Такий ерос не укорінений в Іншому і не спрямований до Іншого. Для того щоб ерос був справжнім виразом «інакшості» в особистісному сенсі, він повинен бути не лише екстатичним, але й іпостасним. Він повинен мати в якості своєї причини вільний рух конкретної істоти і своєю кінцевою метою іншу конкретну істоту. Але це неможливо ані для статевої, ані для платонічної форм еросу. У випадку статевого еросу еротичний рух відбувається з самості і продиктований законами природи. Статевий ерос не коріниться в Іншому і не спрямований до Іншого як кінцевої мети. Тут йдеться лише про задоволення статевого потягу. У випадку еросу, який описаний в діалогах Платона, любов притягують благо і краса. Конкретна своєрідність, різноманітність використовується в якості засобу для досягнення цілі і в кінцевому рахунку приноситься в жертву заради трансцендентної ідеї (вірніше, заради причетності до ідеї). І в першому, і в другому випадку ерос опиняється епіфеноменом, а не конститутивним онтологічним фактором. Зовсім по іншому тлумачать ерос патристи. Так, св. Максим описує ерос як рух екстазісу, який починається у однієї вільної істоти, постійно посилюється і не зупиняється, поки не завершується в спілкуванні («обіймах») з іншою вільною істотою, що є кінцевою метою еросу. Опис кінцевого стану еросу як «обійм», «охоплення», «визначення» виключає поглинання особливого (одиночного) всезагальним. Це є радше єднання цілого з цілим, єднання, в якому дві істоти зберігають онтологічну цілісність (єднання без поглинання). На думку св. Максима Сповідника, в еросі немає поневолення природі, ідеалу, немає тут й любові заради любові. Йдеться лише любов до конкретного Іншого. Якщо порівняти цей патристичний погляд із західноєвропейським середньовічним уявленням про романтичне кохання, то можна згадати характерний випадок Тристана і Ізольди. Відомий дослідник Дені де Ружмон в книзі «Любов і захід» зазначає: «Тристан та Ізольда не люблять один одного, вони це виказали і все підтверджує це. Вони люблять любов, сам факт любові... Любов, яка володіє ними, не є любов'ю до іншого – такого, яким він є в своїй конкретній реальності. Вони “люблять” один одного, але кожний з них любить іншого, виходячи тільки з себе, а не з іншого» [4, 27]. Ерос, про який йдеться у Тристана і Ізольди, стверджує винятковість, відокремленість, ізоляцію любимого. Для підтвердження унікальності того, кого любиш, доводиться створювати умови дистанції і відокремленості. З цього приводу Дені де Ружмон пише: «Можна сказати, що вони (двоє закоханих) не втрачають можливості розлучитися (розпрощатися). Коли перепон немає, вони їх віднаходять» [4, 29]. Але у випадку патристичної онтології спілкування йдеться про такий ерос, який не відокремлює конкретну особистість від інших істот, а навпаки, включає їх в саму ідентичність особистості. Для патристики немає Іншого без решти Інших, тому що кожна істота здобуває свою ідентичність через свої відношення, а не через відокремлення. Той, хто унікальним чином любить якусь істоту (об'єкт еросу), той любить також все, що відноситься до цієї істоти і конститує його ідентичність. На буденному рівні можна переформулювати це так: якщо я люблю когось, то я також люблю і тих, кого любить об'єкт моєї любові.

Тут постає ще одне важливе питання: чим відрізняється ерос від інших форм любові? Найбільш важливою відмінністю є причина еросу – та єдина істота, яку ми любимо унікальним чином. Саме через цю унікальну істоту і завдяки неї ми любимо всі інші, пов'язані із нею, істоти. Найкращий приклад цьому можна найти у любові Бога до свого творіння. Унікальним чином Бог Отець любить тільки одну Особистість, свого Сина. І. Зізіулас в книзі «Спілкування та інакшість» зазначає, що прикметник «єдинородний» означає також «унікальнолюбимий». За свідченням ап. Павла, в Сині, через нього і заради нього Отець любить всі інші істоти, оскільки Він їх створив в ньому і для нього (Кол., 1:16-18). Всі створені істоти можуть бути одночасно іншими по відношенню до Бога і перебувати у спілкуванні із Ним. Отець любить нас саме тому, що ми любимо його єдинородного улюбленого Сина. Таким чином, унікальність божественної любові не виключає, а включає інших. «Життя во Христі» означає те, що Він є той єдиний, хто може гарантувати онтологічну істинність, тобто вічне збереження кожної істоти, яку ми вважаємо унікальною, адже Він є той, хто долає смерть, хто воскрес. Акт воскресіння анігілює смерть, що несе загрозу всьому своєрідному і утверджує вічне життя в іпостасному вимірі.

Часто-густо ми стикаємося з тим, що сучасна християнська культура (особливо, протестантська) тою чи іншою мірою засуджує ерос як дещо таке, що суперечить духовному життю. Це відбувається через те, що ерос зазвичай асоціюється, якщо прямо не ототожнюється, із сексуальністю. Подібне ототожнення особливо помітно в пуританських християнських традиціях, що культивують відношення страху чи відрази до всього сексуального чи тілесного. За цим стоять не онтологічні причини, такі як зв'язок сексуальності та біологічної смерті, а мораль, заснована на протиставленні «плоті» та «духу». Тут принижується значення людського тіла і матерії. Але неважко показати, що такий негативний погляд на ерос є помилковим. По-перше, Отці Церкви ніколи не говорили зневажливо про матерію, адже вона, як і усе інше, є творінням Бога. Так, дійсно, слово «плоть» відноситься до гріховного, тобто викривленого ставлення до тіла як інструменту насолоди і задоволення, однак не слід забувати, що такі центральні для християнства події, як Втілення і Воскресіння, реабілітують статус тіла. До того ж майбутнє воскресіння з мертвих також передбачається в тілі, адже душа сама по собі не є людиною, якщо вона не поєднана з тілом. Що ж до «еросу», то грецькі отці такі як Діонісій Ареопагіт і св. Максим Сповідник часто використовують це поняття по відношенню до самого Бога. Отже, святість і онтологічна значимість тіла для християн спростовують нанівець пуританську мораль, яка принижує значення тіла і еросу. Коли говорять, що ерос може мати місце виключно для виконання природної функції дітонародження, то забувають, що в християнській духовності є також напрямок, який не заперечує використання поняття «ерос» стосовно духовного життя. Зокрема ним користувалися такі отці-аскети як св. Максим Сповідник [див. 9]. Щоправда, тут можна одразу зауважити, що поняття «ерос» коректно використовувати лише по відношенню до стосунків людини і Бога, а не до інших

людей. Ми вправі любити тих, кого любить Христос, але любити не еротично, не розглядаючи їх як унікальних в абсолютному сенсі. Такою є позиція мученика і аскета, для якого абсолютно Інший є Христос, заради якого приноситься в жертву не лише любов до себе, але й любов до інших, наприклад друзів, батьків (про це йдеться в Євангелії). Але тим не менш, еротичний вимір нашого існування залишається. Він стосується не нашої природи, а нашої особистості, яка немислима без іпостасного і екстатичного вимірів. Особистість націлена на унікальність, а ерос, по суті, є не пристрасть, що уводить нас від Бога, а навпаки, спосіб буття, який дозволяє вступити з Ним у відношення.

Тут слід враховувати ще одну важливу деталь: на думку патристів немає такого шляху до Бога, який би не проходив через людину, точніше, через любов до іншої людини. Вірним є й зворотне твердження: божественна любов досягає нас через людську любов. Наш ерос в християнському сенсі слова є істинною любов'ю до Іншого, а не замаскованим егоїзмом, себелюбством, любов'ю заради самої любові чи природним потягом. Це любов, що турбується про збереження унікальної особистості. Мучеництво та аскетизм не передбачає заперечення чи зневагу інших істот. Йдеться про те, що ми ввіряємо тих, кого ми любимо, унікальній особистості, Сину, який через свою смерть і воскресіння гарантує онтологічну унікальність і збереження в вічності кожного.

Продовжуючи наш аналіз патристичних поглядів на особистість, слід ще раз наголосити про відмінність між особистістю та природою. Особистість є унікальною і неповторною. Природа і біологічний вид продовжуються безкінечно і є замінними. Індивіди, взяті в аспекті природи чи виду, ніколи не є абсолютно унікальними. Вони подібні один до одного, їх можна скласти з різних елементів і розкласти на складові. Їх можна поєднувати між собою для досягнення певних результатів (наприклад нових біологічних видів). Навпаки, особистість не можна відтворити чи розмножити як біологічний вид. Її не можна клонувати (адже клон буде вже іншою особистістю). Вона не може бути складена з різних частин і розкладена на певні складові. Вона також не може бути використана задля чогось, якої-небудь вищої цілі, нехай і священної. Хто відноситься до особистості таким чином, той автоматично перетворює її в річ, тобто розкладає і зводить до небуття особистісну своєрідність. Антигуманістична спрямованість матеріалізму полягає в тому, що якщо ми не вважаємо людину образом Бога, тобто особистістю, ми відмовляємо їй у праві бути вічною ідентичністю. Адже ідентичність, яка не помирає, дається нам не природою, а нашими особистими стосунками з особою Бога. Особистість не слід розуміти як «індивід» в сенсі ідентичності, що мислиться безвідносно до чого-небудь іншого, «вісі свідомості», збігу природних чи моральних якостей, «числа», яке піддається такій дії, як складення чи може складатися з іншими числами. Це так, тому що жодна з цих характеристик не може бути віднесена до божественних Осіб. Адже Особи Трійці не є індивідами ані в психологічному сенсі, ані в будь-якому іншому сенсі.



Філософія патристики підняла важливу екзистенційну проблему особистісності і розв'язала її в площині онтології божественного існування. Питання було поставлене наступним чином: чи ототожнюємо ми єдиного Бога з Отцем, або ж із єдиною сутністю. Адже, якщо Бог, в першу чергу, є єдиною сутністю, а вже у другу чергу є Отцем, відтак, Отець – не істинне ім'я Бога, а дещо сказане про Бога (предикат). Те саме за аналогією стосується й людського виміру. Або людина має (володіє) «особистісність», або вона одразу, від самого початку, є особистістю. Логіка патристичного філософування з огляду на її реконструкцію в сучасній теології свідчить про те, що особистість для патристів не є якістю, атрибутом, що додається до буття. Отже, у патристів не йдеться про те, що спочатку ви (в логічному відношенні) є, а лише потім поступаєте і дієте як особистість. Така думка виключає апріорі онтологію особистісності. Принципова позиція патристів у тому, що вони постулюють первинність особи перед сутністю. Питання «хто є я» виражає потребу в своєрідності, інакшості, унікальності. Зв'язка «є» в цьому питанні відноситься до всіх істот, хто існує, але слово Я вказує на унікальність. Є багато речей, і жодна з них не є Я. В цілому, пафос онтології особистості в філософії патристики полягає в утвердженні метафізики своєрідності і безсмертя особистості, що є унікальною, тобто незамінною.

#### *Література*

1. *Августин*. О количестве души // Творения: [в 4 т.]. – Т.1: [сост. С. И. Еремеев] / Августин. – СПб.: Алетейя – Киев, Уцимм-пресс, 1998.
2. *Василий Великий* // Православная энциклопедия. Т. VII / Великий Василий. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – С. 131—191. – 752 с.
3. *Григорий Богослов*. Собрание творений: [в 2 т.]. – Т. 1. [пер. Моск. дух. Акад.]. (Серия «Классическая философская мысль») / Богослов Григорий. Мн.: Харвест – М.: АСТ, 2000. – 374 с.
4. *Дені де Ружмон*. Любов і західна культура / Дені де Ружмон. – Львів: Літопис, 2001. – 304 с.
5. *Зизиулас Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви; [пер. с англ.]. – (Серия «Современное богословие») / Иоанн Зилиулас. – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 407 с.
6. *Зізіулас Й*. Буття як спілкування / Й. Зіліулас. – К.: Дух і Літера, 2005. – 276 с.
7. *Иоанн Дамаскин*. Творения; [пер. с греч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды]. – М.: Индрик, 2002. – 416 с. – (Святоотеческое наследие. Т. 5).
8. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // В. Н.Лосский. Богословие и Боговидение / В.Н. Лосский. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. – 139 с.
9. *Максим Исповедник*. Главы о любви / Максим Исповедник. Творения. Кн. 1: богословские и аскетические трактаты. – М.: Мартис, 1993. – С. 96-145.
10. *Яннарас Х*. Варіації на тему Пісні Пісень. / Х Яннарас. – К.-Л.: Дух і Літера, 2003. – 131 с.