

УДК 1 (091):276 (1-11):233

О. Т. Марчук

*аспірант кафедри культурології, релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича***ПРИНЦИПИ ЗДОРОВОГО ФУНКЦІОНАЛЬНОГО УСТРОЮ ПРИСТРАСНОЇ СИЛИ ДУШІ
В АНТРОПОЛОГІЧНИХ СИНТЕЗАХ СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ**

Багатогранність осмислення явища духовного здоров'я в перспективах розгляду різноманіття сфер його природно-функціональної реалізації та водночас зануреність у можливість полівимірності онтологічної актуалізації спонукає до аналітичного схоплення патристичних ідейно-категоріальних синтезів у їхньому структурному й системно-зведеному комплексі. Саме ця особливість патристичного розгляду проблеми (когнітивної багатоспектності через структурно-функціональну специфіку природи, онтологічну полівимірність розвитку тощо) загалом вимагає системного дослідницького зосередження на всебічності аналізу здоров'я людської душі.

Українська історіографія не має жодних комплексних чи галузевих конкретно-систематичних досліджень феномена здоров'я душі з позицій її розгляду мислителями східної патристики. Можна згадати чи не єдине ґрунтовне дослідження з антропології східної патристики Ю. Чорноморця. У зарубіжній літературі, залежно від предметного поля своїх концептуальних зосереджень, усі дослідницькі напрацювання можна поділити на дві основні групи: присвячені конкретно аскетичним і патристичним, або ж дотичним історично-богословським аспектам проблеми. Серед низки конкретно-орієнтованих наукових розробок необхідно згадати праці відомого французького патролога Жана-Клода Ларше. Саме він уперше застосував аналіз концептів «здоров'я», «зцілення та спасіння» в Біблійній і греко-орієнтальній святоотцівській традиції. Особливої уваги заслуговують його праці – «Терапія психічних хвороб: досвід християнського сходу перших століть» і «Лікування духовних хвороб в аскетичній традиції Православної Церкви» (комплексний аналіз проблеми явища духовного лікування). Окрім того, досить цікавим є напрацювання відомого грецького богослова Ієрофея (Влахоса), який розробив практичний курс духовної психотерапії, побудований на синтезовано-зведених чітко впорядкованих аскетичній системі боротьби з пристрастями й досягнення здоров'я. Вступними у сферу розробки проблем духовної психології та психотерапії є праці російських дослідників: П. Добросельського, Л. Шеховцевої, Ю. Зенька. Незважаючи на ґрунтовність наукового доробку згаданих учених, у вітчизняній літературі, на жаль, ще дотепер немає систематичного антропологічного дослідження специфіки здорового функціонального устрою душі, складових її пристрасної (чуттєво-бажаючої) частини в богословській традиції східної патристики. Власне, це й актуалізує тему, обґрунтовує мету та завдання розвідки.

Мислителі східної патристики в цілісній і єдиній природі людської душі умовно (з метою структурного аналізу) виокремлюють, згідно з класичним варіантом (платонівська основа) класифікації, три сили: «розумну», «дратівливу» або «афективну» й «бажаючу» («пожадливу»). Без нівелювання попереднього в часі візантійського періоду розвитку християнського богослов'я як уже традиційний постає синтезований (платонівсько-аристотелівський) підхід до класифікації. Прп. Іоан Дамаскін відтворює саме такий варіант структурування сил душі. Душу він ділить на розумну та нерозумну (аналогічно мислячій і життєвій силам у системі прп. Максима Сповідника). Нерозумна сила (пристрасна або бажуюча), своєю чергою, ділиться ще на дві частини: 1) ту, що підкоряється розуму і 2) ту, що йому не підкоряється. Як відомо, перша ділиться на

афективну й чуттєво-бажаючу (до неї можна зарахувати здатність самовільного руху); друга – на силу живильну або ростищу (сприяє росту), пульсову (життєву) і сперматичну (утворює сім'я) або ж народжуючу, відповідно, її основна роль полягає в живленні, рості й розмноженні, тобто на фізіологічному рівні (забезпечення функціонування органів і їхніх систем) вона є джерелом усіх життєвих процесів. Керовані розумом нижчі душевні здібності як явища пасивного зародження рухів душі стосовно зовнішніх чуттєвих вражень, на відміну від керуючої ними активної розумно-вольової, тобто вищої, діяльності, належать до когорти нижчих пасивних душевних процесів, що функціонально уможливаються чуттєвою складовою душі. Сама функціональна здатність вияву відчуттів (усіх чуттєвих порухів), своєю чергою, забезпечується можливістю сприйнятливості й, власне, реакцією чуттєво-бажаючої та афективної або емоційної сил. Однак факт вияву доводить те, що означені сили є пасивними не через бездіяльність, відсутність руху чи неактивність, а названі так через відсутність самостійної внутрішньої детермінанти їхньої дії, руху й активності. Афективність і бажання як реакції душі на зовнішній подразник мають різні способи та види своєї реалізації (здійснення). Так, згідно з ученням Немеція Емеського і прп. Іоана Дамаскіна, для чуттєво-бажаючої сили (επιθυμητικόν) характерні такі види її виявів: власне, саме бажання як таке (επιθυμία – «очікуване добро»), страх (phobos – «очікуване зло»), задоволення (hedone – задоволене очікування, тобто «наявне добро») і печаль (lupe – здійснене зло, тобто «наявне зло») [10, с. 242]. До бажуючої здібності душі в спрощеному (нераціональному) вигляді ще належить сила уяви й чуттєвості. Афективна сила (thymos) виявляється у трьох видах гніву: тривалій дратівливості, мстивості, ненависті [2, с. 414]. «Усі вказані зараз психічні акти, або виявлення здібностей επιθυμητικόν і θυμητικόν об'єднуються в Дамаскіна, як і в Немеція, у понятті pathos, яке є для них родовим» [2, с. 416]. До протиприродного прабатьківського акту волі родово pathos містилось у розумному прагненні (ερθεσις) Бога, прагненні до життя в Бозі (його збереження) лише потенційно, тому й виявилось виключно з часу актуалізації катастрофічної можливості гріховно-неприродного схиблення. Зміст пристрасно-деструктивного в природі людини полягає в переорієнтації цього прагнення духовної насолоди життя в Богові, усупереч логосу її природи, природній волі, відповідного їй нахилу та, зрештою, вибору, чуттєво-мінливого, що змінило, власне, і сам спосіб (tropos) її існування. Первинне прагнення до буття (ερθεσις), на думку прп. Григорія Синаїта, є природним, однак саме в ньому потенційно містились і можливі (актуально наявні вже після гріхопадіння) такі здібності нерозумної (пристрасної) частини душі, які в протиприродно редукованих її виявах зародились у формі επιθυμητικόν і θυμητικόν. Зважаючи на те що прагнення до життя задано самим Творцем, навіть після занепадницької актуалізації її пристрасних здібностей як такі, що були потенційно наявними в ερθεσις, «походять від причини, що їх створила (божественного Блага), і тому, – на думку Діонісія Ареопагіта, – самі по собі вони не є злом, а, навпаки, можуть робити нас причетними Богу за належного способу їх реалізації. Бажання (επιθυμία) в ідеалі є любов'ю до Бога як реакцією на Його присутність, афективність (thymos) є ненавистю до всього злого, тобто до гріха» [4, с. 151].

Душевна пристрасть, на думку прп. Іоана Дамаскіна, – це «чуттєвий рух здібності бажання внаслідок уявлення добра і зла». «Уявлення блага збуджує бажання, уявлення ж зла – гнів» [10, с. 94]. Тобто, за умови правильної розумно-вольової (власне, активно-енергійної) векторної заданості пасивні, лише свідомі й сильні чуттєві сприйняття індукують рух бажання на уявлення добра – бажання цього добра, а на уявлення зла – гнів на можливість спричинення ним страждання. Можливими реакціями на ці чуттєві порухи є задоволення або ж печаль. На думку свт. Григорія Палами, пристрасні здібності, «якщо людина буде використовувати їх добре, (...) силу бажання перетворять на любов, а завдяки гніву здобуде терпіння» [3, с. 179]. Прп. Максим Сповідник уважає, що здоровий стан дратівливої та бажаною сил душі можливий лише за підпорядкування їх розумові: «Чужорідний раб і рабиня є афективним та бажаним початками, які розум, що споглядає, повністю підкоряє логосу (природі) заради служіння добродетелі за допомогою мужності й цноти». У єдності з Богом «розум, що споглядає, звільняє афективне та бажане початка душі, перетворивши бажання в чисту насолоду й екстаз божественної любові, а дратівливість перетворивши в духовне кипіння, полум'яний вічний рух і цнотливе безумство» [11, с. 169]. Згідно з думкою прп. Максима Сповідника, здоровий стан сили бажання є можливим завдяки актуальній єдності розуму з Богом і виявляється любов'ю та в любові. У стані такої божественної любові душа людини здобуває істинну насолоду, оскільки сила бажання, маючи природне прагнення насолоди в добрі, уникає страждань від дії зла.

Розглянемо детальніше характерні риси здорового функціонального стану можливих чуттєвих порухів здібності бажання – задоволення, печалі й ще одного важливого вияву «нерозумної душі» – страху. Прп. Іоан Дамаскін ділить задоволення на тілесні й душевні. Тілесні – це ті, у яких бере участь душа й тіло, а душевні – ті, які відчуває сама душа. Однак задоволень лише одного тіла немає. Окрім того, прп. Іоан розрізняє задоволення істинні та оманливі; задоволення від пізнання й споглядання, і чуттєві. В аскетичній літературі IV–V ст. зазнала поширення та детальної розробки наведена ще в праці Немезія Емеського класифікація задоволень на «необхідні й не необхідні, природні й не природні». Прп. Іоан Дамаскін, використовуючи цю класифікацію, зазначає, що задоволення тіла бувають природні та необхідні (напр., їжа, пиття, одяг); природні, але не необхідні (статеві зносини), а також ні природні, ні необхідні (п'янство, перелюбство, сріблολюбство, пересичення). На думку Немезія Емеського, людина, яка прагне більшого ступеня досконалості, повинна шукати лише «природних і водночас необхідних задоволень»; коли ж хтось хоче для підтримки життя насолоджуватись не необхідним, хоча й природним, здоровим задоволенням за таких умов бода те, яке унормовується дотриманням «пристойної міри, способу, часу та місця», оскільки задоволення межують з пороком, якщо «переходить за межі відомої норми» [2, с. 424]. Тобто, аскетичний принцип здорового «тілесного стримання» сприймається всіма християнськими подвижниками в значенні «помірності», як використання лише необхідного, і при цьому – у межах дійсних потреб тіла, а не з метою задоволення, яке за цих умов є лише моментом привітним і випадковим. Справді добрим й здоровим задоволенням св. Отці та вчителі Церкви вважають ті, які не є поєднаними із печаллю, не залишають приводу для покаяння та не завдають шкоди; не порушуючи визначених меж, приводять до душевної радості й щастя. Істинне задоволення є безпристрасним, у земному житті воно полягає в добродетелі, а в потойбічному – у «блаженстві та обоженні». Печаль є супутником і наслідком неповноти або ж надмірності чи недосяжності бажаних задоволень, стан – протилежний задоволенню. На думку прп. Ніла Синайського, «полонений варварами заковуеть-

ся в залізо, а бранець пристрастей зв'язується печаллю... Коли немає інших пристрастей, то печаль безсила... Бо безпристрасного не уражає печаль, як одягненого в броню не пронизує стріла» [6, с. 254]. Поряд із цим подвижники християнського сходу вказують і на здоровий та добродетельний напрям вияву печалі – «печаль по Богові» (2 Кор. 7, 10). Такий вияв печалі, оскільки він має своєю основою й постулатом досягнення найвищої моральної досконалості, виникає через усвідомлення людиною своєї нікчемності й недостойності, незадоволення собою та своїм станом, уже не є «злом», а «дорогоцінним даром Божим» і має позитивно-здорове моральне значення. За словами прп. Ісаака Сиріна, так звана «печаль розуму», або «думки» спонукає людину до душевного оздоровлення в аскетичному подвигу, «до досконалості добродетелі» [6, с. 684].

Мислителі східної патристики в явищі страху розрізняли страх людський і страх Божий. Страх людський виявляється у відчуттях очікування здійснення зла, страждання, біди. Прп. Іоан Дамаскін налічує аж шість видів страху: нерішучість (страх перед майбутнім, майбутньою діяльністю), соромливість (страх унаслідок очікування ганьбування), сором (унаслідок здійсненого ганебного діяння), враження (рос. изумление – страх від якогось великого явлення), жах (страх від явлення необхідного), занепокоєння (страх неуспіху, марність у своїх надіях) [10, с. 121–122]. Серед перелічених шести видів людського страху природно позитивно-оздоровлювальну дію може нести соромливість, або ж страх унаслідок очікування ганьблення. Це почуття Немезія Емеський називає «найпрекраснішим», а Ілля Критський пише, що воно є «βοήθημα πρὸς ἀρετήν», оскільки, «боячись ганьблення, ми стримуємося від розпуску й направляємося до добродетелі» [2, с. 427]. Однак варто зауважити, що прп. Максим Сповідник виокремлює страх нечистий, який народжується від погроз покарання, і страх чистий від любові, який викликає в душі благоговіння. Такий страх може бути корисним і здоровим при вихованні, дотриманні заповідей; де страх, там загашений гнів, заздрість, похоть, безумна пристрасть. Страх не лише відганяє злі пристрасті, а й уводить будь-яку добродетель, піклування про милостиню, завзяття до молитви, сльози жалю. Свт. Іоан Шанхайський зауважує: «Творець виліковує людей страхом свого закону від страху в землі. ... людство, яке на кожному кроці страхається, може бути виліковане від темного страху лише новим Страхом, вистим, світлим... Страхом благоговіння перед Творцем і його Духом, страхом моральної відповідальності за подані таланти, істини й любові. Світлий страх перед великою Божою досконалістю є початком останньої мудрості людини: «Початок Премудрості – Страх Господній (Притч. 9, 10)» [8]. На думку свт. Іоана Золотоустого, «страх Божий є великим багатством, скарбом, що не гине. Страх Божий народжує молитву і просвічує совість» [14, с. 71]. Отже, для св. Отців навіть негативні почуття страху за умови правильного їх зорієнтування можуть преобразитися й набути позитивно-здорового значення. Страх людський знімається досконалою любов'ю через Страх Божий, і це є, власне, початком справжньої Любові. Тоді такий страх, як боязнь гріха (його причини), нерішучість і сором його вчинення, передчуття враження та жаху від можливих хворобливих його наслідків при доброму занепокоєнні в цьому і стосовно цього стає здоровим. Однак сам лікуючий Страх Божий здобувається в процесі та в міру напруженого духовного подвигу-лікування є свідченням оздоровлення – любові до Бога й боязні образити Його недостойним життям.

Зважаючи на те, що, як відомо, до бажаної сили душі в спрощеному (нераціональному) вигляді ще належить сила чуття і уяви, необхідно і їх розглянути із позиції здоров'я. Органи чуття, те що ми тепер називаємо сенсорикою, св. Отці зараховували до нижчої складової душі, що здатна до позитивно-здорового функціонування за умови стримую-

чого підпорядкування вищим душевним складовим. Прп. Фаласій Лівійський зазначає, яким має бути здорове застосування чуттєвості: «Нехай слугують тобі почуття й речі чуттєві до духовного споглядання, а не для задоволення похоті плотської» [5, с. 305]. Однак для цього, на думку прп. Філофея Синайського, потрібно берегти, стримувати й, зрозуміло, контролювати свої чуття: «Хто з деяким насиллям утримує п'ять своїх почуттів ... той усіляко співдіє для розуму легкими сердечний подвиг і боротьбу», тому що «коли розум ізсередини не приборкує й не в'яже почуттів, тоді очі всюди розбігаються із цікавості, вуха люблять слухати суєтне, нюх розніжується, уста стають нестримними та руки простягаються дотикатися того, чого не належить» [5, с. 423], оскільки, на думку свт. Феодора Едеського, «ніщо так не намірене на гріх, як ці органи, не керовані розумом» [5, с. 336]. Продовжуючи лінію святоотцівської одностайності, прп. Микита Стефат пише: «Коли п'ятериця чуттів підпорядкована чотирьом головним добродіям і береже повсякчасну їм благопокірність, тоді природа тіла ... не заважає колесу життя рухатися безтурботно» [7, с. 162]. А в прп. Никодима Святогорця читаємо: «Многочисним неперервним подвигом у ревнителів благочестя повинні бути суворе управління й добре спрямування вживання зовнішніх наших п'яти чуттів: зору, слуху, нюху, смаку та дотику» [12, с. 132]. У здоровому стані розум повинен зробити «чуття знаряддям добродіям», бо «душа, закриваючи чуття, ніби ворота, робить їх чистими від гріховних образів», – пише прп. Максим Сповідник [11, с. 177]. А якщо їх відкривати, то, як уважає свт. Іоан Посник, «ці вікна (органи чуттів – авт.) відкривати потрібно для Бога й закривати для гріха» [9, с. 232]. Тобто, закриття тілесних чуттів – закриття їх від гріха, проте це не є закриттям самих чуттєвих здібностей душі як таких, а навпаки, за тілесним і їхнє духовне відкриття для Бога. Після належного очищення, за словом свт. Іоана Золотоустого, «коли душа здійснюється й віддається заняттю духовними предметами, загороджує вхід гріховним мріям, не закриваючи чуттів, але направляючи їх діяльність на ту саму висоту». Як бачимо, крім тілесних, існують і духовні органи чуттів, оскільки «душа має всі ті чуття (власне, без метафор), які має і тіло». Ознакою цілковитого здоров'я чуттєвої здібності душі є перехід на внутрішньо-духовні чуття, тобто вже саме їх відкриття (для світу духовного), оскільки воно уможливорюється «відкриттям очей душі Божественною благодаттю»; відтак «беруть участь у благодатному видінні й тілесні чуття Святих, але тоді, коли тіло перейде зі стану пристрасного в стан безпристрасний». Отці Церкви говорять про здоровий стан органів чуття в їхній єдності як «єдиному чутті», у якому знімаються окремі органи чуття. Прп. Симеон Новий Богослов пише: «Щодо тілесного, то воно нероздільно розділюється за допомогою п'яти окремих чуттів – зору, слуху, нюху, смаку, дотику... Що ж до духовного, то немає необхідності, щоб це спільне чуття розділювалось на п'ять чуттів, ніби на п'ять вікон» [13, с. 473]. Зразком такого здорового стану є стан до гріхопадіння, у якому це душевне чуття, на думку свт. Діадоха Фотикійського, було єдиним із тілесним, однак «тепер воно у виявах порухів душі ділиться надвоє, з причини заміру на недобре, приткнене до розуму через непослух» [5, с. 21].

Ще однією здібністю душі є уява, або ж мрійливість. У святоотцівській традиції уява порівнюється з лускою, «шкіряною ризою» розумної частини душі, яка покриває розум і потьмарює його. «Уява є силою нерозумною, яка діє переважно механічно, за законами поєднання образів...». Оскільки «Бог є поза всіма чуттями та всім чуттєвим ...», то Він є і поза всякою уявою... Звідси випливає, що уява – це така сила душі, яка за своєю природою не здатна перебувати в єднанні з Богом», – пише прп. Никодим Святогорець [12, с. 81]. Прикладом цілковитого здоров'я розуму є бездіяльність його потьмарювальної фантазії, мрійливості.

Прп. Максим Сповідник аргументує: «Адам був створений Богом таким, що не користувався своєю уявою. Його розум – чистий і без образів, який і в діяльності своїй був умом, не набував сам вигляду чи образу від дії чуттів або від образів чуттєвих речей; але, не вживаючи цієї низької сили уяви й не уявляючи ні обрису, ні вигляду, ні величини, ні кольору цих речей, вищою силою душі, тобто чистою думкою, нематеріально й духовно споглядав лиш чисті ідеї речей або їхні смислові значення» [12, с. 82]. Диявол, як пізніше й сам Адам, упав саме «від мрії про рівність із Богом». «Мріяння, – на думку свт. Калліста й Ігнатія Ксанфопулів, – є наче якимось мостом для бісів ..., через який проходять і переходять ці вбивчі нечестивці, спілкуються і змішуються з душею, і роблять її великом трутнів – житлом безплідних і пристрасних помислів. Таке мріяння потрібно остаточно відкидати». Однак «мріяння – це одне, а думка – інше. Думка є діянням або витвором розуму, а мріяння – плодом пристрасності», – пише прп. Максим Сповідник. Але все ж таки тим, які перебувають лише на початку процесу свого духовного оздоровлення, «заради покаяння і скрушення, плачу та смирення, особливо ж ради осоромлення безглузлого мріяння...» можна, як уважають свт. Калліст та Ігнатій, «привернути і протиставити мріяння благоліпне, і, змішавши те з цим і через це влаштувавши боротьбу проти нього, вразити його як ганебне й безсоромне та перемогти його. ... велику отримаєш користь від того, що, з непогіршним міркуванням влаштуваючи свої діла, безглузде мріяння будеш знищувати благоліпним і вразити на смерть ворогів їхньою ж зброєю... Ті ж, які досягли успіху під час доволі довгого подвигу, узагалі відкидають всяке мріяння» [7, с. 415–416]. Ознакою духовного здоров'я, за словами прп. Ісихія Єрусалимського, є такий стан, «коли немає ніяких мрій у серці, тоді розум стоїть у природному своєму чині, будучи готовим спромогтися до всякого солодкого споглядання, духовного й боголюбивого» [6, с. 164]. Отже, фантазії у святоотцівській традиції постають протилежними чистоті божественних споглядань, які, своєю чергою, є плодом оздоровлення мрійливості витвердженням.

Ще однією дуже важливою силою нерозумної душі є гнів, який теж за умови його природного використання, на думку багатьох аскетів, є необхідним «помічником» і «союзником» розуму в ділі морального вдосконалення й здійснення людиною свого призначення. Здорова дратівлива сила зумовлює в людині живе, одушевлене поривання до добра й відразу до зла, слугує побуджувачем тієї моральної енергії та духовної сили, якою реалізуються стійкість і мужність у боротьбі зі злом. «Афективна сила душі, – пише свт. Василій Великий, – придатна нам для багатьох діл добродіям, коли вона ... допомагає у співборотьбі розуму проти гріха. Бо дратівливість є душевним нервом, який надає душі силу до прекрасних звершень» і настирливості в добрі [1, с. 160]. Однак свого позитивно-здорового морального значення гнів набуває тоді, коли він «слідє за розсудком, як пес за пастухом», не виступає за свої межі й діє «коли потрібно і як потрібно» [1, с. 161–162]. На думку Отців Церкви, «щоби стати покірним знаряддям розуму, гнів повинен бути помірним і своєчасним, а в основу його вияву покладено живий настрій любові до Бога і ближнього; коли він скеровується проти «любопристрасних рухів нашого серця», проти зла і гріха загалом і, особливо, проти «отця брехні» – диявола. Ісидор Пелусіот уважає, що *thymos* є помічником розуму (або душі), який зміцнює тілесні сили та запобігає їхньому лінитву й розслабленню; скерований розумом гнів виявляє свою діяльність у формі ревності «для слави Божої та виправлення ближнього» й обурення проти тих, хто її зневажає, а тому за умови такого способу використання стає «прекраснішим за скромність» [2, с. 423]. Гнів, керований розумом, на думку Іллі Критського, «породжує мужність, постійність (в аскетичній термінології –

терпіння) як «головний субстрат святого, богоугодного життя» і стриманість (помірність)... Натури тверді й дратівливі, коли розум керує ними ..., являють собою великий скарб для доброчесності, легко досягаючи того, що для багатьох є дуже важким» [2, с. 424].

Отже, пристрасна частина душі (у т. ч. дратівливість) може мати різну зорієнтованість. Свт. Григорій Палама вважає, що ненависть до зла й любов до ближнього та Бога – це енергії пристрасної частини душі, і «цією силою душі ми любимо й відвертаємося, зріднюємося й відчужуємося, і ті, хто спрагнений блага, перевлаштовують, а не умертвляють цю здібність» [3, с. 342]. Подібний принцип може бути актуальним і для інших пасивних здібностей нерозумної душі та різних видів їхніх виявів. Саме тому безсторонність як стан здоров'я пристрасної частини душі досягається не її знищенням, а перетворенням із необхідним переорієнтуванням від злого до доброго, від хворого до здорового, тобто поверненням до цілісності первинно-природного стану ерхesis, оскільки природа Адама до падіння була безсторонньою. Саме тому, на думку свт. Григорія Палами, безсторонність є не «умертвінням пристрасного начала (у людині. – авт.)», а «переміщенням» цього начала «від гіршого до кращого» і спрямуванням його на «речі Божественні» [3, с. 94]. Тобто, безсторонність не є умертвінням ні бажаної, ані дратівливої сил душі, а їхнім благодатним перетворенням.

Література

1. Василій Великий, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Василій Великий ; пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2011. – Т. 1. – Кн. 2. – 2011. – 546 с.
2. Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе / Ф.С. Владимирский. – Житомир : Типография М. Дененмана, 1912. – 451 с.
3. Григорий Палама, свт. Трактаты / свт. Григорий Палама ; пер. с греч. Нектария (Яшунского). – Краснодар : Текст, 2007. – 465 с.
4. Дионисий Ареопagit, сщмч. О божественных именах / сщмч. Дионисий Ареопagit ; пер. с греч. М.Г. Ермаковой. – СПб. : Глагол, 1997. – 188 с.
5. Добротолюбіє : в 5 т. / пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – 2009. – 470 с.
6. Добротолюбіє : в 5 т. / пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 2. – 2009. – 800 с.
7. Добротолюбіє : в 5 т. / пер. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 5. – 2009. – 600 с.
8. Иоанн (Максимович), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха / архиеп. Иоанн (Максимович). – М., 2002. – С. 92.
9. Иоанн Постник, свт. Послание к деве / свт. Иоанн Постник ; пер. прот. Д.С. Вершинского. – М. : Русский Хронограф, 1995. – 246 с.
10. Иоанн Дамаскин, прп. Точний виклад православної віри / прп. Иоанн Дамаскин ; пер. КПБА УПЦ КП. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – 294 с.
11. Максим Исповедник, прп. Творения : в 2 кн. / прп. Максим Исповедник ; пер. с греч. А.И. Сидорова. – М. : Мартис, 1993. – Кн.1. – 1993. – 353 с.
12. Никодим Святогорець, прп. Невидима боротьба / прп. Никодим Святогорець ; пер. з рос. Б. Матковський. – Львів : Свічадо, 2007. – 212 с.
13. Симеон Новый Богослов, прп. Творения : в 3 кн. Слова и гимны / прп. Симеон Новый Богослов. – М. : Сиб. Благовонница, 2011. – 2151 с. – Т. 1. – 2011. – 711 с.
14. Шеховцова Л.Ф. Элементы православной психологии : Монография / Л.Ф. Шеховцова, Ю.М. Зенько. – М. : Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 252 с.

Анотація

Марчук О. Т. Принципи здорового функціонального устрою пристрасної сили душі в антропологічних синтезах східної патристики. – Стаття.

У статті репрезентовано богословсько-антропологічний синтез ідей представників східної патристики з предметної сфери осмислення структурно-функціональних аспектів досягнення стану здоров'я складових чуттєво-бажаної сили душі. Висвітлюється святоотцівський підхід до аналізу феномена здоров'я як стану-процесу реінтеграції природи людської душі за зразком першозданно-допаднецького її влаштування в постзанепаднецьких умовах буття. З'ясовано особливості устрою природи пристрасної частини душі, принципи її здорової енергійно-вольової переорієнтації, ієрархічно-гармонічної структурно-функціональної взаємозалежності, співдії та зосередженості до нетварного первинно-творчого свого принципу – Бога. Описано специфічні риси конкретних станів досконалості-здоров'я складових пристрасної частини душі: бажання, страху, задоволення, печалі, уяви, чуттєвості й гніву.

Ключові слова: душа, бажання, страх, задоволення, уява, гнів.

Аннотация

Марчук А. Т. Принципы здорового функционального устройства страстной силы души в антропологических синтезах восточной патристики. – Статья.

В статье представлен богословско-антропологический синтез идей представителей восточной патристики с предметной области осмысления структурно-функциональных аспектов достижения состояния здоровья составляющих чувственно-желающей силы души. Освещается святоотеческий подход к анализу феномена здоровья как процесса и состояния реинтеграции природы человеческой души по образцу первоначально-допаднецкого ее устройства в падших условиях бытия. Выявлены особенности устройства природы страстной части души, принципы ее здоровой энергично-волевой переориентации, иерархически гармоничной структурно-функциональной взаимозависимости, содействия и сосредоточенности к нетварному первично-творческому своему принципу – Богу. Описаны специфические черты конкретных состояний совершенства-здоровья составляющих страстной части души: желания, страха, удовольствия, печали, воображения, чувственности и гнева.

Ключевые слова: душа, желание, страх, удовольствие, воображение, гнев.

Summary

Marchuk O. T. Principles of healthy functional structure passionate soul forces in eastern patristic anthropological synthesis. – Article.

The article represented theological and anthropological synthesis of ideas with representatives of eastern patristic understanding of the subject area of structural and functional aspects of achieving the health components of sensual willing soul force. Reveals the patristic approach to analyzing the phenomenon of health as a state of the reintegration process and nature of the human soul on the model of the device initially created to fall in terms of being the fall. The features of the device passionate nature of the soul, the principles of healthy volition energetically reorientation, hierarchically-harmonic structural and functional interdependence and joint action to focus uncreated his primary creative principle – God. Describe specific features of specific states of perfection-health components passionate part of the soul: desire, fear, pleasure, sorrow, imagination, sensuality and anger.

Key words: soul, desire, fear, fun, imagination, anger, dispassion.