

УДК 248.154:141.7(045)

Н. В. Іщук

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціології

Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ І РЕЛІГІЙНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Проблема генези та формування людської особистості – одна з найскладніших у сфері сучасного філософського й конкретно-наукового знання. У філософському дискурсі вона є предметом дослідження не тільки філософської антропології, а й релігієзнавства, етики, соціальної філософії. Особливість сучасної методологічної ситуації, яка дає змогу проводити аналітику цієї проблеми, полягає в так би мовити методологічному плюралізмі: наявності різноманітних гіпотез її з'ясування, численних концепцій розвитку особистості, які не претендують на всеохопність і остаточність висновків стосовно досліджуваного питання. Спираючись на богословські вчення, християнська теологія пропонує власний шлях розуміння проблеми. Він полягає в збереженні традиційної для релігії есенціалістської парадигми особистості. Але останнім часом спостерігаємо новітні тенденції «відкритості» церкви до екзистенціалістських варіантів рецепції цієї проблеми, що й спонукає нас докладніше зосередитися на її розгляді.

Мета статті – перевірити гіпотезу про поєднання екзистенційного та есенціального дискурсів у сучасній християнській антропології.

Означена нами проблема передбачає звернення, з одного боку, до усталених наукових підходів до дослідження генези особистості, а з іншого – до християнської традиції в її неосаяжності, від біблійних джерел і аж до сучасності. У найзагальнішому сенсі її розв'язання потребує залучення праць отців і вчителів Церкви, які належали як до Східної, так і до Західної християнських традицій, а також звернення до спадку фундаторів протестантської теології. Утім для нашої проблеми особливого значення набувають концепції особистості, запропоновані, з одного боку, великими Отцями Каппадокійцями, а з іншого – св. Августином. Згадуючи про сучасний етап аналізу цього питання, можемо сказати, що методологічно важливими є праці християнських теологів: Г. Бальгазара, Д. Бонхеффера, І. Зізіюласа, І. Конгара, А. Любака, Г. Мадзаридиса, П. Нелласа, Д. Станілоае, Ж.-М. Роже Тіляра, Ю. Тішнера, О. Філоненка, О. Шмемана, Ю. Чорноморця, Х. Яннараса та інших.

Есенціалізм і екзистенціалізм презентують протилежні методологічні підходи в дослідженні проблеми генези людської особистості. Есенціалізм не визнає процесуальності її конститування, а наполягає на тому, що людина – це відбиток абсолютної особистості Творця [8, с. 19], зокрема і Його суттєвих властивостей і здатностей – розумності, свободи, любові, творчості. Тому в межах цього напрямку піддається сумніву сама можливість значної трансформації людської особистості чи з власної волі, чи під впливом суспільства, апріорі підпорядковуючи людську особистість загальному, трансцендентному щодо неї божественному закону. Навпаки, екзистенціалізм, заперечуючи незворотну есенціалістську субстанційність, обстоює ідею постійного виходу людини за власні межі, «самобудівництво» нею своєї особистості. Зокрема, це відображається в екзистенціалах, властивих релігійному екзистенціалізму: вірності, благодаті, надії, любові, які постають водночас дарами, даними Богом, і покликком прийняти цей дар.

Термінологічно розмежуємо науковий і релігійний (в цьому разі християнський) підходи до окреслення поняття особистості, що дасть змогу чітко усвідомити формальну (термінологічну) подібність і змістову нетотожність означених дискурсів. Відомо, що аналоги терміна «особистість» зустрічалися в різних культурах. У давньогрецькій мові

словом «*prosopon*» позначалася маска комедійного актора, що призначена приховувати його справжнє обличчя. Про аналогічне застосування латинського слова *per-sona* говорить Северин Боецій, відзначаючи, що особистість – це театральна маска, через яку проходить звук (*per-sona*) [2]. Серед інших споріднених термінів – згаданий Іоанном (Зізуласом) *prosopon*, витлумачений ним як «частина обличчя, що належить до очей» [5] або ж «частина голови, що розташована нижче черепа» [6]; насамкінець, уточнений Христом Яннарасом, так би мовити, «динамічний» термін, який сполучає слова «погляд», «око» або «обличчя» і «звернення до» [10, с. 14]. Тобто, ретроспективно говорючи про особистість, мали на увазі, по-перше, частину обличчя, свідомо відкрити зовнішньому світу, або ж, навпаки, таку його частину, яка приховувалася від чужих очей; по-друге, про інтенцію – спрямованість енергії людської особистості до Іншого, який водночас становив інтерес, але й загрожував прихованому під маскою «Я».

На нашу думку, секулярна феноменологія особистості стає зрозумілою на прикладі давньогрецької вистави як діяства трьох основних масок і відповідних ролей: брехуна; того, кого обманюють; того, хто є свідком обману. Звичайно, акторська гра була конвенційною дією. Її учасники на певний час погоджувалися відтворити не властиву їм особистісну реальність і разом із цим повинні були «зануритися в роль» настільки, щоб захопити своєю грою глядачів і тримати в напруженні інших акторів – учасників гри. Разом із тим театральна вистава містила й елементи автентичності, адже ґрунтувалася на «справжності» правил гри. Відповідно до цих правил, гра ставала добровільною дією, що здійснювалася всередині встановлених меж місця й часу за добровільно прийнятими, але обов'язковими правилами. У такий спосіб, незважаючи на ілюзорність, оманливість гри в ній, через взаємодію цих трьох учасників формально реалізувалася ідея підтвердженого діалогу, коли предметом «підтвердження» ставали відтворена ілюзія, умови дійства, вступу й виходу з гри.

Саме з дихотомії соціального та індивідуального, окремого індивіда й суспільства випливає сучасне наукове розуміння особистості. Вона здебільшого тлумачиться як соціальний атом, суб'єкт соціального життя, а також власні сили, здібності, потреби, інтереси та прагнення; соціально розвинена, адаптована до суспільства людина. За визначенням відомого персонолога й філософа Данієла Деннета, особистість варто тлумачити як «раціональну істоту, наділену свідомістю, якій приписуються ментальні чи інтенційні предикати; істоту, яка має самосвідомість; істоту, спроможну здійснювати вербальну комунікацію; істоту, яка викликає в інших людей відповідне позитивне чи негативне ставлення, що не заперечує її цінності як особистості та не суперечить її праву відповісти на будь-яке ставлення взаємністю» [4, с. 137–139]. Тож у цьому випадку йдеться про «розширене» розуміння персони, її аналіз не лише в контексті соціального статусу та ролей, а з урахуванням її індивідуальної, раціональної й чуттєвої сфер, у межах яких людина здатна маніфестувати свою сутність.

Науковий підхід до питання про формування особистості передбачає окреслення відповідей на низку питань. Серед них, окрім «метанаукових», назвемо питання біологічних/соціальних/культурних детермінант розвитку особистості; перетворення біологічних структур індивіда на соціально зумовлені структури його особистості. Що можна

назвати ядром особистості та як конструюється особистісна онтологічна модель? Із зазначеними питаннями пов'язана проблема відношення між основними модусами людської істоти: індивідом, особистістю й індивідуальністю. Не заглиблюючись у тонкощі, зазначимо, що в науковій літературі заведено вважати, що індивідом людина народжується, особистістю стає завдяки зустрічі з іншими людьми, а індивідуальністю – внаслідок зустрічі із собою. Тобто основою індивідуальності може бути тільки зріла особистість. Варто підкреслити, що антропология та психология, розглядаючи випадки безособистісного існування (так званий феномен Каспера Гаузера), тим самим визнають, що становлення особистості – це процес, тож відкидають есенціалістський підхід до осмислення її природи.

Наступна група питань стосується динаміки особистісних трансформацій; кореляції стадій формування людської особистості з відповідними типами комунікативної взаємодії, таких як гра, навчання, праця; ролі провідного типу комунікативної взаємодії в цьому процесі. Тут наукова думка зосереджена не на комунікативних, а на об'єктивованих, діяльнісних чинниках цього процесу, вбачаючи в них поштовх до особистісних змін. Ще одним важливим моментом є дослідження значення малих, локальних і великих соціальних груп у формуванні людської особистості. Це актуалізує ідею поступової соціалізації людини, яка закономірно починається з малих соціальних груп (наприклад, сім'ї) та гіпотетично повинна завершитися формуванням у людини глобальної свідомості – усвідомлення причетності до всього людства. Ідучи від зворотного, можемо констатувати, що це означає неможливість для людської істоти стати особистістю, не засвоївши первинні соціальні ролі – дочки, сина, друга тощо. Насамкінець одна з наріжних проблем психологічної науки – з'ясування умов збереження онтологічного ядра особистості й розгляд патологічних станів, які загрожують цілісності цього ядра. Сюди належить складне міждисциплінарне коло питань, що є предметом не лише гуманітарного знання, а й окремих галузей медицини. Власне, відповіді на цю групу питань пов'язані з усіма попередніми проблемами, тобто з усією «історією» розвитку особистості, що передбачає її розгляд здебільшого на матеріалістичній основі. Важливо підкреслити, що стосовно всіх названих проблем наука надає перевагу екзистенційним, а не есенціалістським чинникам конститування особистості.

Щодо переважно есенціалістської християнської моделі людської особистості, то, не прагнучи визначити, а значить, обмежити поняття особистості, сучасне християнство досить чітко формулює власну позицію, що є її ядром. Відповідь на це питання несуперечлива: ним є душа, безсмертна субстанція, споріднена із трансцендентним джерелом. Із цього випливає й очевидна відповідь на питання щодо її детермінант. Людина була створена в повноті Божественної Благодаті, за «образом і подобою Бога» (Бут. 1:26), який є Особистістю, отже, сама вона – особистість. Не маючи атрибутів абсолютної досконалості, притаманної Особистості Отця, до гріхопадіння вона уособлює досконали людську особистість, що перебуває в єдності із трансцендентним началом. Звідси – концепція особистості, що є недосконалим і ефемерним утленням якостей Божественної особистості, про що пише, зокрема, св. Августин. Важливо підкреслити, що божественна благодать поширюється й на «історичне» життя людини. Як справедливо зазначає із цього приводу сучасний християнський теолог Філіп Рольнік, Бог приготував для нас матеріальний світ подібно до того, як батьки готують простір будинку для новонародженого малюка [9, с. 68]. Кожна людина потенційно – дитина Бога, а значить, повинна бути спасенною. Як людська особистість, яка, хоча й у спотвореній формі, має якості божественної Особистості, людина отримує від Бога дари життя та благодаті. Ці дари вкорінені в нас есенційно, адже «дар – не позичка; він призначений для нас віднині й довіку» [9, с. 68].

Суттєвою особливістю християнського розуміння особистості можемо назвати те, що тут уже на термінологічному рівні підкреслюється автентичність, справжність особистіс-

ного буття, вкоріненого в бутті божественної Особистості. Це можна спостерігати, наприклад, у працях отців Капподокійців, які, застосовуючи термін “*prosopon*”, співвідносять його з онтологічним терміном “*hipostasis*”, витлумачуючи його в значенні *ousia* (essence), тобто не маски, а справжньої сутності людської особистості. Важливо те, що християнська антропология не лише уникає раціоналізації проблеми особистості, а й не претендує на абсолютну компетентність у цьому питанні. Хоча означена проблема є наскрізною для християнської тринітаристики, христології, сотеріології, еклезіології, есхатології, всі вони засвідчують лише обережне наближення до неї, але не її вирішення. Звичайно, адже Особистістю в християнстві постає насамперед Бог у єдності його іпостасей. Тобто християнство до проблеми особистості підходить апофатично. Висловлюючись словами християнського філософа Северина Боеція про особистість, ми можемо знати лише те, що вона є *incommunicabilis*, тобто «абсолютна своєрідність, яка може бути тільки повідомлена, але не може бути присвоєна кимось іншим» [2]. У методологічному ключі антропологічний апофатизм – це перенесення апофатичного принципу пізнання Бога. Цілком закономірно, що християнською теологією онтологія особистості описується за аналогією з божественним буттям: нетотожним природному світові, вільним, унікальним, непорушним і водночас відкритим і діалогічним щодо світу й людей.

Мотив унікальності людської особистості – провідний у творчості Іоанна (Зізіуласа). Мислитель наполягає на необхідності розрізнення соціального і трансцендентного рівнів особистості. На його думку, персона – це те саме соціальне особистісне буття, що редукує його до різноманітних соціальних ролей, які ні колективно, ні індивідуально не мають нічого спільного з буттям онтологічним (унікальним). Отже, не тотожне біологічним, соціальним або моральним якостям чи здібностям людини; не може пояснюватися інструментально, функціонально чи в будь-який інший спосіб, тим більше через індивідуалістичні інтенції людської особистості. Навпаки, те, що може бути класифікованим, а отже, спільним для певної значної групи істот, не може бути основою для абсолютної унікальності, а отже, особистості. Згідно з Іоанном (Зізіуласом), «особистість перебуває в іпостасності, тобто в домаганні унікальності в абсолютному сенсі цього слова» [7, с. 142]. Схожі думки висловлює католицький мислитель і богослов Ганс Бальтазар, наполягаючи, що, незважаючи на неповторність кожної особистості, ця ознака «не є предикатом деякої «сутнісної якості» людини». Хоча, перебуваючи в іпостасі «духовного ества», людина поділяє родові ознаки, спільні для всіх представників людства, але як особистість «відрізняється від інших настільки, що категоризація стає неможливою» [1, с. 59–60]. Теолог-лютеранин Нільс Грегерсен твердить в унісон Іоанну (Зізіуласу), говорячи про те, що «особистість – це дещо більше, аніж просто замінні елементи соціального життя» [3, с. 1] Тобто буття людини як особистості не редукується до її призначення бути членом суспільства, а містить дещо унікальне, що стосується її як окремої людської істоти. Цю унікальність Н. Грегерсен пов'язує зі шляхом людини до Самості, звичайно, не «психологізуючи», а теологізуючи її.

Крім того, спостерігаємо й екзистенційні мотиви в християнській парадигмі особистості. Так, згаданий нами вище Ф. Рольнік, наполягаючи на передвизначених Богом дарах і благодаті, надалі говорить про необхідність «розвивати» ці дари, наслідуючи в цьому Бога, який рухається назовні. Прочитуємо його: «Батько дарує все, що він є Синові, а через Сина дарує все Святому Духу. Триєдиний Бог розкриває себе всьому, що не є Бог, могутнім актом творіння» [9, с. 68]. У такий спосіб стосовно себе, а потім і стосовно всього, що не є Богом, він виявляє повноту власного буття. Так само «від себе до іншого» повинна рухатися й людина. Підсумовуючи, теолог зауважує, що людина, яка «замикається в собі, припиняє себе» [9, с. 68]. Тобто, відмовившись розділити ці дари з іншими, вона втрачає їх для себе.

Споріднені з Ф. Рольніком думки спостерігаємо й в Іоанна (Зізіуласа), який висуває ідею розвитку людської особисто-

сті – від біологічної до еклезіологічної іпостасей. Пов'язуючи першу з онтологічними потребами людської істоти, богослов визнає, що онтологічна природа передує особистості та диктує їй свої закони, в такий спосіб знищуючи, зокрема, і прагнення людини до трансцендентування. На його думку, вихід із пастки такого несправжнього людського існування полягає в інтенції людини до еклезіологічного існування. Саме ж еклезіологічне існування розпочинається з таїнства хрещення як нового народження людини, водночас стає звільненням людини від тварності буття й актом трансцендентування. Відповідно до його думки, це таїнство є «усиновленням людиною Богом, ідентифікацією його іпостасі з іпостасю Сина Божого» [5], поверненням творіння до свого Творця.

Розвиваючи свою концепцію, богослов пояснює її через феномен так званої особистісності (personhood) – атрибутивної якості людської особистості, яка не дає змоги мислити людську істоту як монаду – ізольовану та самодостатню субстанцію, що не потребує Іншого для власного буття. Навпаки, особистісність як атрибут особистості передбачає розгляд природи людини в контексті людських відносин, через які й завдяки яким стає можливим її конститування [7, с. 274–275]. Продовжуючи власну думку, він традиційно для екзистенціальної філософії пише про «відкритість буттю», навіть так званий «ekstasis буття», тобто його рух до спілкування, посилюючись на містичні праці Псевдо-Діонісія, Максима Сповідника та схожі ідеї його сучасників: Х. Ян-нараса, а також М. Бубера, Дж. Макмюррей, В. Панненберга, Д. Дженкінса. Із самого початку відсторонившись від «психологізаторського» дискурсу цього феномена та його розуміння через гранично сильні людські переживання, він тлумачить його як «запобіжник» особистісної недостатності одиничного буття й замкненої самості окремої людини, на противагу буттю кафолічної особистості. Продовжуючи цю думку, можемо сказати, що спілкування, яке богослов уважає виявом ecstatic, не загрожує особистісній ідентичності, а конститує її. Особистість через «ekstasis буття» розкриває прагнення до кафолічності, що полягає в поновленні єдиносутності всіх людей і тим самим поновленні повноти буття кожного.

Абстрагуючись від конфесійних відмінностей, серед інших екзистенціальних чинників перетворення особистості на християнську особистість назвемо такі: особиста віра в Бога, воцерковлення та перебування в лоні Церкви, дотримання принципів християнської моралі й добрі справи, праця тощо. Власне, в сучасній теологічній літературі немає чіткого розуміння, на якому етапі відбувається цей перехід, лише згадуються видатні християнські особистості як утілення повноти трансцендентування: мученики за віру, Отці церкви та аскети. Варто зауважити, що в кожному разі феноменологія трансцендентування пов'язана з містичними переживаннями, набуттям божої благодаті й в окремих випадках даром богоспілкування.

Підсумовуючи, маємо зазначити, що секулярна антропологія, обстоюючи ідею поступової й тривалої соціалізації людини шляхом формування її соціальних ролей, демонструє відданість екзистенціалістській моделі формування особистості. Навпаки, релігійна, зокрема християнська, антропологія, говорячи про людину як про «образ і подобу» Бога, перебуває на позиціях есенціалізму. Відповідно до цієї позиції, людина субстанційно та іпостасно відтворює онтологію божественної Особистості, споріднену з нею в усьому, окрім гріха. Екзистенціальні мотиви, що останнім часом актуалізувалися в християнській теології, є скоріше не «викликом», а доповненням до есенціалізму, що традиційно притаманний релігійній антропології загалом. Означені мотиви пов'язані з ідеєю унікальності людської особистості, що одночасно є і даром, і покликком прийняти й розвинути цей дар. Це деталізується в ідеях розвитку людської особистості: від біологічної до еклезіологічної іпостасей, відкритості буттю та необхідності для людської особистості рухатися «від себе до інших», готовності людини прийняти Благодать, поєднавши в собі екстатик та іпостась, що й утворюють повноту християнської особистості.

Література

1. Бальтазар Х.У. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории / Х.Ф. Балтазар. – М. : Истина и Жизнь, 2001. – 368 с.
2. Бозий Северин. Против Евтихия и Нестория / Северин Бозий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://philos.msu.ru/uploads/media/12.Boehcii_SEVERIN.pdf.
3. Греггерсен Н. Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения / Н. Греггерсен // Богословие личности. – М. : ББИ, 2013. – С. 1–27.
4. Деннет Д. Условия присутствия личности / Д. Деннет // Логос. – 2003. – № 2 (37). – С. 135–153.
5. Зизиулас Д. Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви / Д. Зизиулас [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://predanie.ru/ioann-ziziluas-mitropolit/library/book/121626-bytie-kak-obschenie>.
6. Зизиулас Д. Личность и бытие / Д. Зизиулас [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ib.pravmir.ru/library/book/256>.
7. Зизиулас Д. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Д. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.
8. Людина в есенціальних та екзистенціальних вимірах. – К. : Наукова думка, 2004. – 245 с.
9. Ролник Ф. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Ф. Ролник // Богословие личности. – М. : ББИ, 2013. – С. 65–72.
10. Христос Яннарас. Свобода егосу / Яннарас Христос. – К. : Дух і літера, 2003. – 286 с.

Анотація

Ищук Н. В. Проблема формування людської особистості в сучасній науковій і релігійній антропології. – Стаття.

У статті досліджуються основні принципи формування людської особистості в науковій і релігійній (християнській) антропології. Доводиться домінування екзистенціалістської парадигми в науковій та есенціалістської – у християнській антропології. Обґрунтовується висновок, що секулярна антропологія, відстоюючи ідею поступової тривалої соціалізації людини шляхом формування її соціальних ролей, демонструє відданість екзистенціалістській моделі формування особистості. Навпаки, християнська антропологія, говорячи про людину як про «образ і подобу» Бога, перебуває на позиціях есенціалізму. Екзистенціальні мотиви, що останнім часом актуалізувалися в християнській теології, є скоріше не «викликом», а доповненням до есенціалізму, що традиційно притаманний релігійній антропології загалом. Означені мотиви пов'язані з ідеєю унікальності людської особистості, що одночасно виступає і даром, і покликком прийняти й розвинути цей дар.

Ключові слова: особистість, формування, конститування, есенціалізм, екзистенціалізм.

Аннотация

Ищук Н. В. Проблема формирования человеческой личности в современной научной и религиозной антропологии. – Статья.

В статье рассматриваются основные принципы формирования человеческой личности в научной и религиозной (христианской) антропологии. Обосновывается вывод, что секулярная антропология, отстаивая идею постепенной длительной социализации человека путем формирования его социальных ролей, привержена экзистенциалистской модели конституирования личности. Наоборот, религиозная, в данном случае христианская, антропология, рассматривая человека как «образ и подобие» Бога, пребывает на позициях методологического эссенциализма. Через рассмотрение актуальных для современной теологической мысли концепций развития человеческой личности «от биологической к еклезиологической ипостаси»; движения «от себя к другому» обосновывается, что методологический экзистенциализм является скорее дополнением к традиционному эссенциализму и связан с идеей уникальности человеческой личности, что одновременно выступает и даром, и призывом принять, развить этот дар.

Ключевые слова: личность, формирование, конституирование, эссенциализм, экзистенциализм.

Summary

Ishchik N. V. Problem of human personality shaping in the modern scientific and religious anthropology. – Article.

The article deals with the basic principles of a human personality shaping in scientific and religious (Christian) anthropology. There is a substantiated conclusion that secular anthropology, defending the idea of a gradual long-term socialization of man through the formation of his social roles is committed to the existential model of an individual's constituting. The religious anthropology, in this case Christian anthropology, on the contrary, considers man as the "image and likeness" of God is on the position of methodological essentialism. At the same time by examining relevant to modern theological thought con-

cepts of human personality development "from the biological to the ecclesiological hypostasis" and the movement "from oneself to another", the intensification of its existential motifs is substantiated. Through a consideration of the relevant to the modern theological thought concepts of human development "from the biological to the ecclesiological hypostasis", the movement "from the self to another" it is justified that the methodological existentialism is rather a supplement to the traditional essentialism and is associated with the idea of the human personality uniqueness that simultaneously acts as a gift and a call to take and develop that gift.

Key words: personality, formation, constituting, essentialism, existentialism.