

*dogmas of economic science and philosophical-humanitarian discipline includes a tool purely economic analysis of the practical methods of management. Methodological approaches to local researchers of economic globalization do not differ from the existing West. The main differences between them touch understanding of its directions and consequences. The problems of political leadership are violated in the era of the World Economic Space. At the same time the problems of cultural mutual relations come into question between people.*

*In basic results research is accented attention on the fact that the questions of economic globalization require world philosophical and ideological interpretation. Regardless of social scales of application humanism as an ideological principle becomes everyday claimed. Humanity is excited for its prospects. For the estimation the level of globalization in 2002 at an assistance of the Swiss Federal Institute of Technology and with the participation of the Swiss Federal Institute of Technology under the direction of Axel Drehe, professor of Economics University by Ruphert-Carls in Germany, was founded the Index of Globalization (KOF). This index is combined by economic, political and social criteria of life of society and allows to estimate the scale of integration of individual countries into world processes. In this project the index of cultural integration is veiled social criteria. In western style of thought the culture and the society is identified in measurements of dimensions and quality of life.*

*In conclusions specified, that modern realities of economic globalization has not sufficiently identified with the content of philosophical tools. They need to form a new ideological paradigm with bringing in of complex methodological and praxeological factors.*

**Key words:** *civilization, culture, humanism, philosophical ideology, methodology, information manipulation.*

УДК 141.144 (73) (09)

**Пацан В. О. (Євлогій, єпископ Новомосковський)**  
кандидат богослов'я, старший викладач кафедри філософії,  
ДНУ імені Олеся Гончара  
(Дніпропетровськ, Україна),  
E-mail: ave\_logos@mail.ru

## **ФОРМУВАННЯ МЕТАОНТОЛОГІЧНОГО ВИМІРУ ОСОБИСТОСТІ У СВЯТООТЕЦЬКІЙ ТРІАДОЛОГІЇ**

**Аннотація.** У статті визначаються передумови включення у філософсько-гуманітарний простір сучасності метаонтологічного виміру особистісності, що відкрився при обґрунтуванні вчення про Святу Трійцю, здійсненому Отцями й Учителями Церкви в «золоту добу» богослов'я; аналізується мета-логіка тринітарного мислення, яка оформилася Великими Каппадокійцями — Святителем Василієм Великим, Григорієм Богословом і Григорієм Ниським при змістовому оновленні філософських категорій «іпостась» (ὕπoστασις) і «сутність» (οὐσία), націленому на духовне сприйняття тріадологічної догматики; встановлюються перспективи подолання раціоцентричної «знеособленості» людини, задані святоотецьким поясненням богодухновенного свідчення про створення її «за образом і подобою» абсолютно особистісного Бога, єдиного за суттю і троїчного в Лицях.

На основі виявлення основних векторів проблематизації персонально-суб'єктної самототожності, що прокладаються сучасною філософією у ході осмислення деперсоналізованих моделей суб'єктивності, сформованих при ствердженні раціоцентризму в історико-філософському процесі, доводиться неможливість об'єктивації людською особою власного способу існування, відкритого у досвіді трансцендування як причетність до Божественного буття, ані в абстракціях онтології, заснованих на раціоналізації усвідомленої співвіднесеності, ані в узагальненнях її як онтологічно не визначеної й охарактеризованої на цій підставі як недосяжна в актуальній дійсності. Визнання необ'єктивованості «я» на нинішньому – «постсекулярному» – етапі філософствування розглядається як ключовий момент у ствердженні метаонтологічного характеру проблеми особистості, встановленого на межі XIX-XX ст. персоналістичною філософією при осмисленні тріадології, викладеної Святими Отцями перших віків християнства. Відповідно магістральною лінією возз'єднання раціональних засад особистісного самовизначення із періоджерелами духовності визнається продовження взаємодії богословського і філософського

дискурсів на напрямі, започаткованому при зверненні персоналістської думки до творинь видатних Учителів Церкви – вихідців із Каппадокії. У ході аналізу цієї трансформації категоріальних змістів «іпостасі» (*υπόστασις*) і «сутності» (*οὐσία*), що була здійснена Святителем Василієм Великим, Григорієм Богословом і Григорієм Ниським при догматичному доведенні тринітарності Божественного буття розкривається фундаментальна структура метаонтології особистісності, яка сформувала підґрунтя для того, щоб подолати обмеженість онтологічних вимірів особистості, запроваджених різними історичними типами раціональності як до, так і після Різдва Христового.

**Ключові слова:** Трисидний Бог, Божественна Іпостась, Свята Трійця, святоотецька триадологія, богослов'я Великих Каппадокійців, людська особистість, метаонтологія особистісності, персоналізм

Проблема персональної ідентичності, що актуалізувалась у філософському та гуманітарно-наукових дискурсах наприкінці ХХ ст., визначила магістральний вектор їх сучасної предметно-тематичної спрямованості, виявивши нерозкритість онтологічного статусу особистісності ані в метафізичних побудовах та доктринах феноменології, націленої на відволікання теорії пізнання від проблематики метафізики, ані у практиках їх деконструкції – і постструктуралістських, і «постфеноменологічних», ані в антропологічних концепціях, інспірованих історичними перетвореннями категорій «першої філософії». Таке розширення проблемного поля особистісного відбулося, насамперед, на основних постнекласичних напрямках філософствування – деконструктивістському і комунікативному, де критика і його класичної традиції, і метафізично перед-визначених компонентів його некласичної парадигми переросла у формулювання постулату про «відсутнє» Першоначало буття, який став основоположним для «постметафізичного» (Ю. Хабермас) мислення. На теренах деконструктивізму доконечний постмодерністський аргумент проти метафізики оформився в обґрунтуваннях безстанності розрізнення – «differAnce» (Ж. Дерріда), що вичерпали нею і «внутрішній», і «зовнішній» плани відношення «я – інший», заперечивши раціоцентричні засади суб'єктної самотождності, а діалогіка постмодернізму генерувала цей умовивід у доведеннях необхідності передудання етики онтології, які ствердили інтерсуб'єктивний характер розкриття персонально-суб'єктної «універсальної ідентичності» (Е. Левінас), раціоналістично обмеживши його етичний вимір. На виділених лініях формування новітньої філософії не лише виявилась хиткість раціоналістичних підвалин самовизначення людини, що закладались на ґрунті співвіднесення передумов пізнання і критеріїв пізнаваності із буттєвим Першопринципом, але й означалась недостатність і висловлення «радикального епістемологічного й онтологічного сумніву» (Х. Бертенс), й усвідомлення етичності міжособистісних стосунків як «трансцендентності знання» (Е. Левінас) для становлення самоідентичного персонального «я» в дискурсивному полі, яке утворилося пост-метафізикою при «доонтологічному» (Ж. Дельоз) осмисленні поняття «буття». При такому оновленні проблематики філософського антропологізму для раціональної свідомості стало очевидним, що в рефлексії над своїм способом існування, відкритим у досвіді трансцензування як причетність до особистісності Божественного буття, людська особа не може об'єктивувати власну сутність ані в абстракціях онтології, заснованих на раціоналізації усвідомленої співвіднесеності, ані в узагальненнях її як онтологічно не визначеної й охарактеризованої на цій підставі як недосяжна в актуальній дійсності («тут і зараз»), навіть при розширенні горизонту передрозуміння межі транзитивної активності до очікування її встановлення у сфері радикально «іншого», куди сягає лише «думка, яка не є знанням» [58, с. 5].

Вивіряючи «умови можливості» (М. Фуко) трансцендентальної форми суб'єкта, стверджені в її метафізичних та феноменологічних дефініціях, постнекласична філософія в розробках і деконструктивістського, і комунікативного проєктів звела весь спектр співвіднесень суб'єктивності із буттєвою Першоосною,

встановлених при раціоналістичній деперсоналізації буття, до їх возз'єднання у пізнавальному просторі, де «я» позбавляється персональності і «знімає» відмінність «свого іншого», узагальнюючись до понадіндивідуальної мисленнєвої структури, а живий Бог сприймається як Трансцендентний Абсолют, знеособлений через умоспоглядання Його кризь призму категоріального значення субстанції, абстрагованої від особистісного існування. Йдеться про відношення, що оформилося при тому сполученні суб'єктного й об'єктного планів пізнання, яке інспірувалось картезіанським – первинним для новочасної раціональності – визначенням його непорушних засад, заснованим на ствердженні умоглядності особистого відкриття Творця, і набуло обґрунтованості як втілення єдності буття і мислення у системі Г. Гегеля, проголошеній ним самим «завершенням метафізики» [4].

Таким чином, аналітична робота, націлена на викриття апорій об'єктивації першоформи суб'єктивного, не охопила ні перед-визначення пізнавальної діяльності апіорними мисленнєвими формами – «аналогіями досвіду», що заклало фундамент трансценденталізму І. Канта, ствердивши закритість взаємин Бога і людини для людського розуму, ні відсторонення обрїю «іманентного сприйняття», на якому конститується «буттєвий смисл» у феноменології Е. Гуссерля, від Божественного буття, відрефлектованого нею як абсолютна трансцендентність. Відтак поза постмодерністським полем огляду проблемних осередків раціоцентризму залишилась онтологічна невизначеність кантівського трансцендентального суб'єкта, що була покладена в основу жорсткого розмежування раціонального й етичного вимірів особистісної самосвідомості, заданого протиставленням «бога філософів і вчених» Богу Авраама, Ісаака та Іакова — дилемою раціоналізму, сформованою Р. Декартом, але виявленою Б. Паскалем. Не відкрилась для постнекласичної філософської рефлексії, спрямованої на виявлення прихованих розломів раціоналістичних конструкцій, і заданість об'єктної площини докладання гуссерлівського критерію «очевидності» рецепцією метафізичного концепту «Трансцендентний Абсолют», яка стала на заваді усвідомленню, у феноменологічному контексті, нередукованості «образу безумовного буття, реально даного людині природою її особистості» [28, с. 256–257].

Розповсюдивши, натомість, принцип тотожності на всі трансцендентальні моделі суб'єктивності, запроваджені в історико-філософському процесі, філософія постмодерну визначила свої стратегії їх заперечення у полеміці з декартівсько-гегелівською аргументацією розумоосязності буттєвого Першоначала, основоположною для класичної онтології Нового часу – метафізики суб'єкта, але узагальненою, на постмодерністських горизонтах сприйняття традиції філософствування, до трансісторичного способу обґрунтування метафізичної – раціонально впорядкованої і цілісно-завершеної – картини світу.

Тож початковим важелем постметафізичного зрушення «наріжного каменя» суб'єктної самототожності, закладеного раціоналізмом, виявилось відволікання конструкту «першопізнане», що був сприйнятий як означення трансцендентності, висхідне для *philosophia prima*, від концептосфери Картезія, який, прагнучи віднайти непорушні засади пізнання в самій організації мислення, ствердив первинність умоглядного долучення людської особи до Творця. Ця теза була сформульована в ході осмислення характеристики «Безкінечне», наданої Божественному буттю, не як вторинно-негативного визначення, націленого на вираження протилежного емпіричній явленості кінцевого життя творінь, а як первинно-позитивної дефініції, спрямованої на розкриття ідеї Безконечності, віднайденій людиною при зверненні до трансцендентного, як розумоосязної і першопочаткової для особистісного самоусвідомлення. Саме діапазоном подальших раціоналістичних експлікацій логіки відходу від апофатичного методу, що втілилась у декартівській версії «онтологічного доказу» існування Бога, зумовилась багатовекторність реконструкцій «понадіндивідуальної» впорядкованості суб'єктивного, здійснених, щоб розкрити

перед-визначеність подолання відмінності «іншого» буттєвим і/або пізнавальним Першопринципом. Їх розбіжність сягнула від відмежування трансцендентального «я» як деперсоналізованої «єдності аперцепції» від трансцендентності Першоначала буття, пізнаваність якої вичерпується означенням її як «Безконечності», до ототожнення суб'єктивності із буттєвою Першоосновою – Абсолютною Ідеєю при діалектичному саморозкритті її як Безкінечної форми, коли суб'єктом реалізується – як спосіб досягнення «повного» знання – властива їй діалектика пізнання. Однак при відстеженні історичного і логічного подовження картезіанського обрію рецепції ідеї Безконечності, де таке уможливлене охоплення однієї із властивостей Творця було осмислене як основа людської свідомості, постнекласична філософська думка зосередилась, передусім, на гегелівській теорії суб'єктного становлення, сприйнявши її як найбільш послідовне вираження «метафізики присутності». Обмеження онтології одним із модусів існування, що втілилось у цьому термінологічному нововведенні постмодернізму, було розповсюджене на ряд її класичних і некласичних типів, які об'єдналися їх постмодерністськими ретроспекціями у простір метафізичного мислення, де ствердження досяжності буттєвого Першопринципу для розуму людини, здатного вийти за межі емпірично достовірної реальності, стає підґрунтям «онто-теологічного визначення буття як наявності» (Ж. Дерріда), усвідомленої, насамперед, як незрима форма «presence», притаманна Трансцендентному Абсолюту.

При спільній орієнтації на критику принципу гносеологічного обґрунтування онтологічних категорій, що встановився при заснуванні новочасного раціоналізму і набув вичерпного узагальнення у завершальній розробці його положень [4], деконструктивізм і комунікативна філософія розійшлися в акцентах, які були розставлені ними у співвіднесеності cogito і «досконалої субстанції» [8], означеній Р. Декартом і розкритій Г. Гегелем як їх єднання у пізнавальному процесі, супроводжуване зняттям «інаковості».

У епіцентрі «антионтологічних деструкцій» (Ж. Дерріда) метафізики, націлених на спростування передумов пізнання, визначених нею, опинилось положення про пізнаваність буттєвої Першооснови, що ствердилось й у первинній – декартівській – формулі раціоцентричного доведення реальності «я», де безсумнівним доказом його існування постає сама здатність мислити («cogito ergo sum» [8]), насамперед, Безкінечне, і при остаточному для раціоцентризму – гегелівському – ототожненні суб'єктивного й об'єктивного, яке націлюється на розкриття єдності буття і мислення («Усе дійсне є розумним, а все розумне – дійсним» [5, с. 53]). Деконструктивістське заперечення виділеної презумпції раціоналізму ґрунтується на відстороненні осмислення досвідів трансцендування від їх перед-розуміння, заданого раціоналістичним віддаленням богопізнання від живого богоспілкування. Така зміна уявлень про трансцендентне відбулась завдяки означенню, шляхом запровадження концепту «трансгресія», феномену персонально-суб'єктного переходу до радикальної «інаковості», що ініціюється відмовою від відчуття, навіть раціоналістично очуженого, особистої причетності до Бога, а відтак не стає проливом до буттєвих смислів. Натомість трансгресивне розмикання меж наявної дійсності зводиться до переживання стану «незнання», який спричинюється усвідомленням нездоланності – у раціональному пізнанні, відмежованому від природного та понадприродного Одкровення, — розходження «образів світу», сформованих у раціоцентричних персональних самовизначеннях, узагальнених до «понадіндивідуального» суб'єктного саморозкриття в охопленні об'єктивно істинного. Саме відкриття реальності трансгресії стало для деконструктивізму основним аргументом при ствердженні нездійсненності трансценденції, а відповідно, – й ілюзорності «знання» про Першопринцип буття. Однак у ході такої деонтологізації істини був збережений раціоналістичний пріоритет гносеології в її встановленні: непізнаваність буттєвого Першоначала постала вичерпним доводом Його «відсутності» в людському існуванні. Тож при радикальному переінакшенні того

змісту раціоналізації граничного досвіду, що був сформульований метафізичною свідомістю й обмежив ракурс «споглядання» у феноменології, деконструктивна робота, здійснена на теренах постструктуралізму, лише приховала, а не подолала ствержену ними «логіку тотожності». Вона реалізувалась у формі «доказу від зворотного» при деконструктивістському оформленні «логіки розрізнення», яке ініціювалось прагненням звільнити індивідуальне, унікальне, одиничне від диктату деперсоналізованого принципу суб'єктивності, але фактично пробудило джерело безкінечної проблематизації персональної ідентичності в руслі раціоналістично орієнтованого самопізнання людини, позбавивши її умоглядної причетності до Першооснови буття – онтологічного критерію «справжності суб'єктивного» (М. О. Можейко), встановленого традиційною метафізикою і відображеного у класичному феноменологічному визначенні трансцендентальної інтерсуб'єктивності. При всіх спробах зафіксувати власну самототожність на епістемологічних підвалинах деконструктивізму, де і легітимізувався світоглядний і ціннісний плюралізм постмодерну, людська особистість була приречена на те, щоб безкінечно відтворювати відмінність «я» й «іншого», проявлену в інтерперсональних відношеннях, у фундаментальній структурі своєї самосвідомості. Доведений трансгресивним підтвердженням нездоланої «множинності фрагментарного досвіду пізнання» (І. Хасан), «розлад множинної персональності» («multiple personality disorder» [51]) став деконструктивістською альтернативою раціоцентричним моделям особистісного самовизначення. Вона і виявила ті передумови «кризи ідентифікації» (Дж. Уард) у культурі постмодерну, що були пов'язані з релятивізмом «нелінійних онтологій постнекласичного мислення» [30, с. 6], які оформились як «інтерпретації способів буття із нефіксованим статусом» [27, с. 543–544.], наданим, насамперед, суб'єктному становленню. У контексті релятивістської трансформації його раціоналістичного виміру, здійсненої деконструктивізмом, цей процес був зведений до ситуації, коли «людина сама перетворює себе на суб'єкта» [26, с. 275–276], займаючи трансдискурсивну позицію, задану певним типом організації дискурсу і змінювану, інколи радикально, при її зрушеннях під впливом інтердискурсивного середовища. Оформившись у постструктуралістських деконструкціях тотожності буття і мислення, «розщеплена суб'єктивність» («split subjectivity» [51]) намагається осмислити стан «радикальної плюральності» (В. Вельш), що переживається нею як відображення «онтологічного плюралізму сучасності» [7, с. 15–16]. Означена наміром «думати інакше, ніж раніше» (М. Фуко), така налаштованість персонально-суб'єктного самоусвідомлення неминуче передбачає встановлення рівнозначності і рівноцінності різних раціональностей, яке є неможливим без їх взаємовизнання. Однак усі ті спроби побудови пізнавальних «стратегій взаємності» («strategies of mutuality» [61]), що інспіруються постмодерністською «недовірою до всіх метанарацій, всіх систем пояснення світу» (Ж.-Ф. Ліотар) і спираються на ствердження «іманентності дискурсу легітимації» [19], лише заганяють людську особистість, націлену на раціональне пізнання і самопізнання, у глухий кут «діалогічної безвиході» (М. М. Бахтін), де вона змушена безнастанно змінювати «маски ідентичності» [51], сприйняті від «інших», у марному пошуку власного «я», втративши віру в «бога філософів і вчених» та у визначений ним буттєвий Першопринцип і не відкривши для себе раціонально не опосередковані ціннісні орієнтири комунікації, які усвідомлюються тільки у зверненні до живого Бога.

При встановленні принципів «етичного метафізичного аналізу» (Е. Левінас), що спрямовується на формування метадискурсу онтології, який відкриває теоцентричну структуру інтерсуб'єктивності у феноменальності існування, в центр критичної рефлексії над концепціями суб'єкта, розробленими у класичній і некласичній парадигмах філософствування, висунулася відмінність висхідного для новочасного раціоналізму – вираженого Картезієм – сприйняття ідеї Безконечності від подожження його горизонту, здійсненого Г. Гегелем у намаганні остаточно зміцнити

споруду метафізики. Висловивши сумнів щодо етичності – у світлі християнського розуміння «ближнього» – гегелівської моделі самоотождечення «я», що передбачала пізнавальне оволодіння світом, поширене і на «іншого», ініціатор перетворення, у просторі «постметафізичного» мислення, «першої філософії» на «розмову з Богом ... за межами буття» [17, с.70] повернувся у своїй апології суб'єктивності до картезіанської формули її самопізнання, в якій акцентував вичерпування розумоосязності існування Творця Його характеристикою, первинно даною людині в умоспогляданні.

У левінасівській інтерпретації умоглядного долучення людини до Бога сама думка про Безкінечне визначилась як мисленнєве сходження до Божественного буття, що через відволікання означеної властивості Творця від Його абсолютної особистісності не охоплює її буттєвої повноти, так само як ідея «іншого», який забезпечує самототожність «я», коли сприймається ним як Лик Божий, не розкриває персонального характеру «інаковості», обмежуючись її узагальненням [17, с. 70]. Виявлена невідповідність пізнавальної форми пізнаваному була охарактеризована філософом, налаштованим на те, щоб довести безкінечність виходу «за межі мислення» [17, с. 70] «абсолютно іншого», як така співвіднесеність «я» з ним, що не утворює їх метафізичної єдності [16, с. 8] і спонукає до пошуку не перед-визначених раціоналістично шляхів трансценденції, орієнтуючи його на використання феноменологічного методу поза межами його первинного застосування. Реалізуючи цю інтенцію філософствування, Е. Левінас намагався віднайти й осмислити прояви особистісного способу буття, який, безперечно, був усвідомлений ним при наближенні до Богоодкровенної істини і сприйнятті догматів християнства, незважаючи на декларативне дистанціювання мислителя від «будь-яких догматичних вчень» [16, с. 8] у власній філософській творчості. Але, долучившись до метадискурсивної – щодо онтологічних абстракцій – форми означення буттєвого Персонала, що була надана Священним Писанням і розкрилась у її смислотворчому пріоритеті при богословському обґрунтуванні вчення про Святу Трійцю, здійсненому Отцями й Учителями Церкви, нововідкривач етики як «духового бачення» [17, с. 110] розмежував особове й безособове на траєкторії повернення від категоріальних змістів «іпостасі» (*υπόστασις*) і «сутності» (*ουσία*), які встановилися у ході перегляду, при закладанні основ християнської тріадології в IV ст. у Каппадокії, цих категорій античної – відстороненої від Одкровення – філософії, до їх змістового наповнення, першопочатково запровадженого в історико-філософському процесі.

Зосереджене на двомірності транзитивної активності «я», зверненого до Бога і до «іншого», левінасівське осмислення особистісності як першоформи суб'єктивного ініціювалось усвідомленням необхідності запитування про «смысл людського» [59, с. 21] в «некалендарному двадцятому столітті» [59, с. 21], коли виникло відчуття «розколотого світу» [16, с. 10], породивши кризові умонастрої, що сягнули апокаліптичних очікувань, якими акцентувалися і закритість сотеріологічної перспективи для раціоцентричного світобачення, і її недосяжність без поєднання, в інтерперсональних взаєминах людини із Творцем та ближнім, її власних зусиль і Божої допомоги. Така світоглядна трансформація була сприйнята фундатором етичного трансценденталізму як проявлення розбіжності між предикатом, що оформлюється дієвідміною дієслова «бути», і самими суб'єктами – тими, хто існує. На думку Е. Левінаса, відчуження людської особи від свого існування обумовлюється «втрагою власної невинності» [16, с. 15] («Царство Небесне йому вже закрито» [16, с. 15]), співвіднесеною (відповідно до авторських алюзивних висловлювань) зі спотворенням людської природи гріхопадінням, приховується раціоналістичною картиною світу, при виявленні її історичної вичерпаності маніфестується у розумінні «боротьби за життя» як його мети, встановленої сучасністю [16, с. 12], і формує підґрунтя для «доонтологічного» визначення буття як «безликої наявності» [16, с. 10], яка долається в особистісному становленні людини, заперечуючись

самоусвідомленням її як суб'єктивності. У прагненні до термінологічно точного вираження власного бачення цього процесу, що первинно зафіксувалося в образній характеристиці його як «пришестя суб'єкта», заснованій на очевидній піднесено-зухвалій алюзії на біблійне свідчення про завершення земної історії, основоположник «постметафізичної» діалогіки відновив розмежування «сутності» й «існування», стверджене *philosophia prima* ще в епоху античності, і переглянув метафізичне співвіднесення цих категорій. Він акцентував у категоріальному змісті «іпостасі» (*υπόστασις*), закладеному філософською рефлексією тієї доби, момент перетворення безособової дієслівної форми «ὀφίστημι» (від «ὀλό+ίστημι»: префіксація), яка первинно значила «підставляти», але вже на античному етапі філософствування узагальнилась до означення актуального буття, на іменник, що позначав суще як особистісне – істоту [16, с. 51]. Варто відзначити: змістовий акцент, заданий цим принципом словотворення, проглядається і в терміні «ουσία», етимологія якого – як дієприкметника жіночого роду теперішнього часу, похідного від дієслова «εἶμι» [46], – була розкрита преподобним Максимом Сповідником у коментарях до трактату святого Діонісія Ареопігита «Про Божественні імена»: «Адже суще (τὸ γάρ ὄν) є сутність (ουσία) – від «бути» (αὐτό του εἶναι) [9, с.332.]. Однак левінасівське переосмислення фундаментальної дихотомії метафізики сфокусувалося на персонально-суб'єктному «оволодінні безликою даністю буття» [16, с. 8] в ході гіпостазування.

На цих засадах у трансцендентальній етиці спілкування особистісність була співвіднесена із єдністю існування і сутності, що безумовно притаманна лише Богу, а людиною досягається лише в тій мірі, в якій вона наближається до витоків духовності, покладаючи на себе персональну відповідальність за «іншого».

Розширивши ракурс рецепції ідеї Безконечності, встановлений Р. Декартом, таке доведення недосяжності особистісного для раціоналістичних об'єктивацій розгорнулось у визначення трансцендентності знання як духовного досвіду, що набувається при етичному ставленні до «іншого», втілюючись у розуміння його як «ближнього, яке формується при спогляданні його як образу Божого й обумовлює спрямування «я» на виконання обох Христових заповідей любові. Відтак у реконструкції трансцендентальної форми діалогу, здійсненій Е. Левінасом, раціональна свідомість у власній інтенціональності вийшла за межі пізнаваного, долучивши новітній філософський дискурс до рефлексивного оформлення етики інтерперсональних стосунків, що ґрунтується на відкритті їх теоцентричності — зверненості до Творця, яка, зближуючи «я» з «іншим», стверджується святоотецькою традицією богослов'я як принцип самовизначення людської особистості. Тим самим левінасівською діалогікою окреслилась перспектива подолання невизначеності онтологічного статусу особистісності, що не розкрився ні у просторі традиційної метафізики, де деперсоналізація суб'єкта інспірувалася сприйняттям живого Бога як безликого Трансцендентного Абсолюту, ні на обрядах класичної феноменології, яка через орієнтацію на ключовий метафізичний концепт дистанціювала безумовно-очевидне, покладене нею в основу ідентичності трансцендентального «я», від проявів Божественної всюдисущності у творінні. Однак, розробник етико-феноменологічної версії діалогізму, що ствердила духовність як першоджерело раціональності в руслі становлення комунікативної філософії, лише наблизився до метаонтологічного виміру особистості, але так і не досяг його через виключення безпосереднього звернення людини до Творця із власної моделі комунікації, де особистісний спосіб буття, який Бог відкрив Аврааму, нарікши Себе Сущим (**εἶμι ὁ ὄν** (Вих. 3:14)), усвідомлюється лише при виявленні близькості «іншого», сприйнятої поза межами раціонального пізнання.

Обґрунтування опосередкованості вертикалі інтерперсональних відношень їх горизонталлю, що стало основоположним для трансцендентальної етики діалогічної взаємодії, націлювалось на формування такої логіки деонтичного мислення, яка зробила б можливим саморозкриття суб'єктивності у трансцендуванні, спрямова-

ному на те, щоб долучитися і до Божественного буття, і до життя ближнього без пізнавального подолання будь-якої «знаковості», не досягнутого, але задекларованого метафізикою. Однак, осмисливши прагнення до возз'єднання із Творцем, притаманне тварній особі і визначальне для встановлення нею свого буттєвого статусу, як «метафізичне бажання», що, попри всі намагання, не може здійснитись шляхом раціоналістичного «втягування трансцендентності в іманентність» [17, с. 110], Е. Левінас замовчуванням богоподібності самого «я» проблематизував його етичне зближення з «іншим», сприйнятим як Лик Божий, а відтак – фактично відсторонив людську особистість від її теїстичної основи, розмежувавши самопізнання людини і богопізнання. Відповідно, той вихід за межі знання – до «більшого і кращого, ніж можна помислити» [17, с. 110], – який був заданий імперативом опосередкування відносин людської особи і Бога стосунками «я» й «іншого», виявився нездійсненим, ставши підставою для левінасівського визнання «відсутності» непізнаного Творця в існуванні людини.

Засвідчене сходженням основних векторів постмодерністської проблематизації онтологічного статусу особистості, усвідомлення персональної ідентичності як проблемності стало тим культурним підсумком ХХ ст., що у філософсько-гуманітарному просторі сьогодення сприймається як чи не найбільш вагомий – і за значущістю впливу на досвіди особистісного самовизначення у глобалізованому світі, де соціокультурні практики відходять від способів розкриття суб'єктної самототожності, охоплених філософською рефлексією, і за далекосяжністю заданої антропологічної перспективи, яка встановлюється сучасною гуманітаристикою [37, с. 380-396] при їх перегляді.

На нинішньому – «постсекулярному» [62] – етапі філософствування, відзначеному прагненням до поновлення синергії Божественного та людського, стверджується розуміння метаонтологічного характеру проблеми особистості, що був встановлений персоналістичною філософією при осмисленні тріадології, викладеної Святими Отцями в «золоту добу» богослов'я, і дістав точне визначення у висловлюванні В. М. Лоського : «І якщо йдеться про певну метаонтологію, один лише Бог може знати її, Той Бог, Якого оповіть Книги Буття являє нам при призупиненні у Його творчості, здійсненому, щоб сказати на Передвічній Раді Трьох Іпостасей: «Створимо людину за образом Нашим і за подобою Нашою» [21, с. 400 - 411]. Відповідно магістральною лінією єднання раціональних засад людяності з її духовною першоосновою, що забезпечується «добровільною причетністю людини до Бога, прищепленням її розуму до соборного розуму Церкви» [1, с. 5], стає продовження взаємодії богословського і філософського дискурсів на напрямі, який був започаткований при зверненні персоналістської думки до творинь великих каппадокійців - Василя Великого (близько 330-379), архієпископа Кесарії Каппадокійської, Григорія Богослова (329-389) і Григорія Ниського (близько 335 — після 394). У означеному контексті нагальною потребою є перехід і саморефлексії персоналізму, й історико-філософських студій, націлених на вивчення його християнської генеалогії, від виявлення того інструментарію філософії античності, що був перетворений видатними Вчителями Церкви — вихідцями з Каппадокії на знаряддя пояснення тринітарності Божественного буття, відкритої у богодухновенному свідченні (на виконанні саме цього завдання зосередились у своїх дослідженнях Є. І. Гришаєва [6], Л. В. Єсіпова [10], І. Зізіулас [53], Х. Яннарас [46; 47], С. А. Чурсанов [45]), до встановлення святоотецької мета-логіки доведення особистісного способу буття, яка заклала підґрунтя для подолання обмеженості онтологічних вимірів особистості, запроваджених різними історичними типами раціональності як до, так і після Різдва Христового. Тож метою пропонованої статті є уточнення того співвіднесення «іпостасі» (υπόστασις) і «сутності» (οὐσία), що виявилось основоположним для метаонтології особистості. Його розкриття передбачає поєднання методів історико-богословської та історико-філософської реконструкції, яке уможливлується наблизенням



філософської рефлексії (Ю. А. Вестель, [3] Л. П. Карсавін, [12] В. П. Лега, [18] О. Ф. Лосев, [20] А. Р. Фокін, [44] А. М. Олчин, [48] О. Клеман, [52] М. Неклонсел, [60] С. Д. Де Воуджел, [63] Р. Д. Уільямс [64]) до богословської думки Калліст (Уер), єп. Диоклійский, [11; 57] архім. Кіпріан (Керн), [13; 14] прот. Іоанн Мейендорф, [25] В. Д. Саричев, [34] архім. Софроній (Сахаров), [40] митрополит Навпактський Ієрофей (Влахос) [56]), у намаганні осягнути таємницю особистості та досвідами їх синтезу при розробці проблематики персонального (прот. Павло Флоренський, [41; 42] прот. Георгій Флоровський [43], В. М. Лоський [21; 23], див. також: М. В. Лоський [22]).

Дослідження поняття особистості в сучасному філософському контексті було б неповним без урахування святоотецького вчення про особистість, оскільки «становлення сучасного поняття «особистість» і близького йому за змістом «іпостась» відбувалося паралельно з появою феномену особистості» [10, с. 34]. Численні історико-богословські, філологічні та філософські дослідження виявили, що і постановка, і розв'язання питання про людську особистість пов'язані з тайною Боговтілення, явленням Слова у людській природі (Ін. 1:14), а відтак, з осмисленням (наскільки це можливо для меж людського розуму) і, як наслідок, неминучим або віросприйняттям, або запереченням христологічних і тринітарних догматів, побудованих на Божественному Одкровенні, яке носить надзвичайний характер, виражений в його богодухновенності.

Розглянемо коротко в хронологічній послідовності основні етапи у формуванні поняття «особистість», нерозривно пов'язані із трансформацією змісту терміну *υπόστασις*.

Старозавітній Бог-Творець, Який не тільки творить людину, але й вступає в міжособистісні стосунки із Своім іконічним творінням, є однозначно Особистість. Бог Авраама, Ісаака і Іакова – Бог живих (Мф. 22:32), Він є Особистість в понятійному сприйнятті, однак біблійна мова, особливо старозавітного періоду, термінологічно Його як особистість не позначає. Представники єврейського еллінізму зі своїм очільником Філоном Олександрійським ототожнювали Його з філософським Абсолютом.

Важливу роль у процесі формування поняття особистості відіграло «святоотецьке богослов'я, яке протиставляє безособовому первоначалу світу грецької філософії особистісного Бога» [10, с. 34]. Представники Східної Церкви називають особистість іпостассю (гр. – *υπόστασις*), представники Західної Церкви – персоною (лат. – *persona*), для тих та інших це поняття є одним із найважливіших в християнському богослов'ї. В будь-якому випадку «в концепції персоналізму основним поняттям являється поняття «особистість»» [10, с. 34] і формування уяви відносно феномену особистості як у східноєвропейських (переважно православних), так і у західноєвропейських (переважно католицьких) і навіть у американських (переважно протестантських) філософів-персоналістів проходило під впливом патристичного надбання.

Оскільки антична філософія ні поняттям особистості людської, ні Божественної не володіла, то не існувало і відповідного терміну. Філософський «Абсолют ніяк не можна було мислити особистістю – ні в сучасному розумінні цього слова, ні в звичайному розумінні особи і індивіда, тому що особистість є, з точки зору такої моністичної філософії, дещо обмежене і тому ущербне» [3, с. 165–226]. С'яме Християнство, а конкретніше, Боговтілення, «відкрило особистісний вимір людини, незайомий дохристиянській древності» [3, с. 165–226].

Невеликий нижче приведений перелік антропологічних термінів, які могли б претендувати на повноцінне глибинне відображення поняття особистості, не містив відповідного етимологічного значення. Найбільш наближені за змістом слова – *особа*, *лице* (або скоріше маска) (*πρόσωπον* – *persona* [2; 54]), *тіло* (*σώμα* [2; 54]), *індивідуум* (*ἄτομον* – *individuum* [2;54]), *ім'я* (*ὄνομα* [2; 54]) торкалися поверхнево

поняття особистості [15], не відображали унікальності її духовної характеристики, цінності, значення і призначення. Перше із ряду слів найбільш відповідних значенню особистості – *πρόσωπον* не підходило за декількох причин: не було етимологічно еквівалентним поняттю людської особистості, не підходило «тому, що не мало онтологічної сили рівної поняттю *οὐσία*» [3, с. 165–226], і тому, що було «скомпрометоване» [3, с. 165–226] антитринітарною ерессю Савеліз із Птолемаїди Пентапольської (III ст.) [39]. Згодом безлике *πρόσωπον* «лице-маску» отці Церкви «повністю переплавили» [23, с.374], віддавши перевагу терміну *υπόστασις* [24], а оскільки на означеному історичному етапі значення *πρόσωπον* не мало «такої *рівночасності* за буттям, *рівнобуттєвості* терміну *οὐσία*» [3, с. 165–226], то воно давало б хибну уяву про іпостасні відмінності Триєдиного Бога, вводило б ересь «*Савелліа змішajúща Святýю Трójцю*» [33, л. 99], тобто формувало б лжевчення про онтологічну вторинність Сина і Духа по відношенню до Отця, тобто про ілюзорність (у тій чи іншій мірі), нереальність Їх відмінності від Отця, ставило б під сумнів самостійність Їх буття» [3, с. 165–226]. Прийнятий грецький термін *υπόστασις* став точним еквівалентом латинському терміну *substantia*, який був запропонований у VI ст. Боецієм [50], а в якості латинського відповідника для *οὐσία* був введений спеціальний, штучно утворений термін *essentia* (сутність) [55]. Результатом тривалих богословських дискусій між представниками тоді ще єдиної Східної та Західної Церкви стало ототожнення: *οὐσία* = *substantia*, *essentia*; *υπόστασις* = *πρόσωπον* = *persona*.

Грецьке слово *υπόστασις* виникло значно раніше латинського *persona*, і навіть раніше самого християнства, вперше термін письмово зафіксований у представника пізньоантичної філософії Посидонія (I ст. до н. е.) [29, с.150], а в якості визначення триєдності першооснови буття був запроваджений Плотіном (у VI Енеаді, названій «Про три початкові іпостасі» [32]). Первинно термін *υπόστασις* означав «існування» [24]. Але ні *υπόστασις* в давньогрецькому середовищі, ні *persona* в римському середовищі власне значення особистості не набули.

Далі термін *υπόστασις* був сприйнятий і популяризований учителем християнської Церкви Орігеном (близько 185 – близько 254), однак засновник біблійної філології не встановив етимологічної різниці між поняттями *υπόστασις* і *οὐσία* (*особа і сутність*). Етимологічно *υπόστασις* і *οὐσία* мають віддієслівне походження, передаючи семантику існування, буття (*υπόστασις* – від дієслова *ὑπό+ἵστημι* = *ὑφίστημι* – *підставляти, лежати в основі* і *οὐσία* – від дієслова *εἶμι* – *бути*). Причиною недиференційованого орігенівського використання цих термінів є не некомпетентність великого вчителя, а відсутність сталого тринітарного і христологічного вчення молоді Християнської Церкви, а значить, і незатребуваність тонших догматичних формулювань у той час. Навіть Афанасій Великий (близько 298–373) архієпископ Олександрійський і учасники Олександрійського собору (362) ще використовують обидва поняття у взаємозамінному значенні, оскільки дійсно *υπόστασις* і *οὐσία* виражали одну і ту ж онтологічну первинність, корінь буття, але з тією суттєвою різницею, що *υπόστασις* означало одиничне буття, а *οὐσία* загальне буття. Зокрема, святий Афанасій у 369 році в «Посланні до африканських єпископів» писав: «Іпостась і сутність не мають іншого значення, крім буття (*τό ὄν*)... Адже існування (*ὑπαρξίς*) є іпостась і сутність: воно є і воно існує» [49, L. 20–21].

Вдале застосування *υπόστασις* у значенні особистості було схвалено у християнському вченні, перш за все, завдяки богословській діяльності Отців-Каппадокійців, зокрема завдяки зусиллям Василя Великого, архієпископа Кесарії Каппадокійської, а також зусиллям його сподвижників – Григорія Богослова і Григорія Ниського. Святий Василій виражає стурбованість, що «*деякі*», вживають терміни «іпостась» і «сутність» без розбору, і їм «заманулося стверджувати, що як сутність одна, так і іпостась одна, і навпаки – ті, які визнають три іпостасі, думають, що за цим сповіданням повинно допустити і поділ сутності на рівне цьому числу» [35,

с. 80]. Святитель, наводячи численні приклади, вказує на «різницю між сутністю і іпостасю, як різницю між загальним і особистим; осяжна мислимо загальна природа є сукупність суттєвих ознак певного класу, але реальне своє вираження вона знаходить в окремому, і там, де немає одиничного (особистого), не може йти мови про загальну природу» [38, с. 214]. За його визначенням, іпостась є «таке поняття, яке видимими відмінними властивостями зображує й окреслює в якомусь предметі загальне і невизначене... Тому, яке поняття придбав ти про розходження сутності й іпостасі в нас, перенеси його і в божественні догмати – і не згрішиш» [35, с. 81-82] – «...ні різниця іпостасей не розриває безперервності ества, ні спільність сутності не зливає відмінних ознак» [35, с. 85].

Таким чином, через християнізацію понять іпостасі (*υποστασις*) і сутності (*ουσια*) було сформульовано нарізне догматичне вчення про Триєдиного Бога – єдиного за сутністю і троїчного в особах (Отець, Син і Святий Дух), в якому «при загальній сутності у кожному Лиці сяють відмінні якості» [35, с. 87], і вчення про Христа – єдиного за іпостасю і подвійного за досконалою природою – Божественною і людською. У Трійці «кожна Іпостась містить Божественну природу у всій її повноті. Іпостасі... нескінченно єдині і нескінченно різні — вони суть Божественна природа» [23, с. 375-376], іпостасі у Трійці є повністю тотожні за сутністю і повністю відмінні за властивостями, кожна величина дорівнює двом іншим і три величини разом дорівнюють кожній окремо взятій. Така мета-математика і такий мета-логічний підхід долають межі раціонального осмислення догмату про триєдиного Бога і спонукають до ірраціонального, духовного сприйняття тайни єднання та міжособистісного спілкування Бога Отця, Бога Сина і Бога Святого Духу – Єдиного Бога. Богословське осмислення живого Бога вимагає не тільки суми знань, але і практичного духовного досвіду життя у Бозі. Богоспілкування носить виключно характер есхатологічний, особистісний, акти Божественної волі – нас ради і нашого ради спасіння. Коли ми говоримо про Трійцю «поза славослів'ям і поклонінням, поза особистісним ставленням, дарованим вірою, мова наша завжди невірна» [23, с. 384].

По відношенню до трьох Лиць Трійці ми не можемо сказати перший, другий, третій, вони всі перші і останні, А і Ω, початок і кінець. Монархія (єдиноначальність) Бога Отця, про яку заговорили богослови IV століття, також не дає жодного приводу уявляти субординацію між Божественними Іпостасями.

Догматичне віровчення, а саме «тринітарне богослов'я відкрило для нас новий аспект людської реальності – аспект особистості» [23, с. 376] в його значенні, наближеному до сучасного. «Це була не раціоналізація християнства, а християнізація розуму, перетворення філософії у споглядання, насичення думки таємницею, яка не є якимось прихованим від усіх секретом, а світлом невичерпним» [23, с. 369-370].

Продовжуючи тему іпостасі, мусимо звернути увагу на висловлювання святителя Григорія Богослова. У нього іпостась як «спосіб існування» (*τροπος της υπαρξεως*) порівнювалась до «лиця», і таким чином, його значення наближалось до термінології західних отців Церкви (*persona*). Іпостасні ознаки Лиць Святої Трійці стали називатися «отцівство», «синівство» і «сходження».

Але «вирішальний поворот у формуванні онтологічного поняття людської особистості міг настати лише тоді, коли в епоху христологічних суперечок було усвідомлено і закріплено в оросах III і IV Вселенських Соборів, що Христос – одна Особа (*υποστασις* = *πρόσωπον*), але у двох природах. При цьому різниця природ не зникає через з'єднання, а ще більш зберігає особливості кожної природи, яка сходить у одне Лице і одну Іпостась» [3, с. 165-226]. Відтак, поняття іпостасі, як синонім «лиця» ввійшло у όρος Халкідонського (IV-го Вселенського) собору [29, с. 150] і набуло особливості, найвищої актуалізації у вченні християнської Церкви – догматичної: «*ἐτερότητῶμα ἐστὶν υἱοῦ, ἢ ἐτερότητῶμα βῆναι τὴν φύσιν αὐτῆς, ἀλλὰ μὴ ἕνα ἴσον, ἀλλὰ ἓν ἄρτιστον, ἀλλὰ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννητὸν, ἡ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ, ἢ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀλλὰ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, ἡ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ, ἢ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ἁγίου πνεύματος*» [31,

с.174]. Було чітко сформульоване догматичне вчення Християнської Церкви про те, що *υπόστασις* Ісуса Христа являється такою ж самою як по відношенню до Його Божественної природи, так і по відношенню до Його людської природи. Тобто про людські індивіди стало можливим говорити як про іпостасі, по-перше. А по-друге, «ототожнення (*υπόστασις* = *προσωπον*) призвело до граничної онтологізації поняття лиця і відкрило шлях до усвідомлення нескінченного буттєвого виміру людської душі, її буттєвої бездонності або навіть абсолютності» [3, с. 165–226].

Міжособистісні, живі стосунки між Творцем і Його подобою відкривають, що Він є «*познаваемый*», але «*познаваемый*» не до кінця. Процес богопізнання є заповідний, вічний, блаженний, синергетичний, а отже особистісний. У ньому людська особистість безкінечно наближається до Бога, пізнає через живий досвід Його властивості, одночасно насолоджується Його присутністю і виявляє Його трансцендентність, невичерпну і недосяжну Його сутність. Святість і велич області, «в яку занурювався дух християнських подвижників, спонукали до того, що слово про божественне вони вимовляли не тільки з благоговінням, але навіть і з побоюванням. Вказуючи на необхідність і благо наближення до Бога, закликаючи до пам'ятування про Нього, що є початком і наслідком богопізнання, вони попереджали про неможливість, а іноді й недоречність опису предметів вищого духовного відання» [34, с. 36]. Ні катафатичне, ні апофатичне богопізнання не дає можливості визначити сутність невимовного Бога. Божественна *ουσία* не формулюється, неможливо сказати, ким Бог є, ким Бог не є. Він є вищий всякого імені і «мором покритв Себе, як сінню» (2 Цар. 22:12). Він називає Себе – Суцний (Вих. 3:14), Його називають «духом» (Ін. 4:24) і «любов'ю» (1 Ін. 4:8) і всі ці «імена найвищі, навіть ім'я «любов» висловлюють Божественну сутність, але її не вичерпують» [23, с. 361]. Пізнати Бога може лише сам Бог.

В ряду перших, хто наблизився до питань антропології, а отже питання про людську особистість – вищезгаданий Святитель Григорій Ниський. Його робота «Про улаштування людини» за своїм напрямком найбільш відповідає християнському вченню про людину, а оскільки останнє як наука містить в собі розділ, присвячений людській особистості, то це творіння заслуговує першочергової уваги при вивченні означеної проблеми. Святитель Григорій Ниський спеціально і цілеспрямовано присвячує свою роботу детальному розгляду людини як творіння Божого, оскільки, за його ж зауваженням, «в Шестодневе [Василія Великого] не вистачає роздумів про людину» [36, с. 77]. Тому він задумав «додати те, чого не діставало в огляді Великого», наважився «по мірі сил викласти відсутнє» [36, с. 77].

Святитель Григорій, спираючись на біблійне свідчення, вбачає в людині вінець Божого творіння: «жодна інша істота не уподібнюється Богу, крім цієї тварі – людини» [36, с. 78], «людина прийняла гідність, яка вище за її буття» [36, с. 86], «людина – велике це і досточесне творіння» [36], вона була «введена останньою у творіння – не тому, що, як неварта, вигнана на самий кінець, але тому, що разом з початком буття повинна була б стати царем підлеглих» [36, с. 85-86].

Пояснюючи людську подобу Богу, Святий Отець вказує на те, що вона має яскраво виражену динаміку, яка може завдяки свободі, дарованій Творцем людині, охоплювати діапазон від її повного заперечення у крайньому гріхопадінні, (що доводить людину до скотоподібності і навіть до стану, «якого не можна знайти у безсловесних» [36, с.151]), до її максимальної реалізації в духовній досконалості. По мірі самовдосконалення і накопичення чеснот людина може набути не лише подобу, але й стану особливий святості – *преподоби*, до якої закликає Одкровення: «...будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний». (Мф. 5:48) Рисами подібності людини Небесному Отцю є численні чесноти, що відображають Бога у тварній особистості, серед них: «чистота, безпристрасність, блаженство, відчуження від усього поганого і все однорідне з тим, чим зображується в людині подоба Божеству... Якщо ж відшукаєш ти інші риси, якими позначається Божественна краса, то знайдеш, що і подоба їх в

нашому образі зберігається в точності» [36, с.90].

Вершиною подоби є жертвенна любов, «де немає цієї любові, там спотворено всі риси образу» [36, с.90]. У богоподібності розкривається глибина людського єства, внутрішнє «я» людини, її особистісність; Біблія, говорить Святитель Григорій, викладає «деяке сокровенне вчення і таємничо повідомляє любомудріє про душу, про яке мріяла і зовнішня вченість, але не зрозуміла його в ясності» [36, с.97]. Виводячи «нісенітницю із нісенітниць» вона створила «баснословне вчення ... із понять нескл'адних» [36, с.195].

Окрім чеснот, яскраву ознаку богоподібності святитель вбачає в наявності пізнавальної сили в душі людині – розуму і його трансформації – слова. Він проводить паралель: «Божество є розум і Слово... Недалеко від цього і єство людське» [36, с.90]. Застосовуючи апофатичний опис властивостей Бога, Який є простим за єством, не матеріальним, не якісним, не кількісним, не складним і чужим всякого обриса за зовнішнім виглядом, Святитель Григорій використовує можливості негативного визначення і при характеристиці людського розуму. І Божественний розум непізнаваний, і людський теж. «Хто розум Господній пізнав? (Рим. 11, 34). А я додам до цього: хто зрозумів власний свій розум? Нехай скажуть які стверджують, що розумінням своїм обійняли єство Боже, зрозуміли вони себе самих? Чи пізнали єство власного свого розуму?» [36, с.109]

Ще в четвертому столітті автору вдається осмислити людський розум як духовну субстанцію, буття якої не можна вичерпати закономірностями існування субстанцій матеріальних, і запропонувати на цій основі аргументоване вирішення чи не найскладнішої антропо-психологічної проблеми – співвіднесення розумного і тілесного, *місця* перебування людського розуму. І в часи Святителя Григорія і після нього сідалищем розуму вважали серце або мозок, але автор трактату «Про улаштування людини» у 12 розділі переконливо доказує, що «розум не прив'язаний до якої-небудь частини тіла, але є рівно дотичним до всього тіла» [36, с.131], і далі: «розум у нас не утримується в будь-яких частинах, а рівно й у всіх і в усьому, і не обіймаючи їх ззовні, і не містяться усередині їх... Спілкування ж розуму з тілесним полягає в якомусь невимовному і немислимому взаємодотичку; воно і не всередині відбувається, тому що безтілесне не утримується тілом, і не охоплює ззовні, тому що безтілесне не оточує собою чого-небудь. Навпаки того, дивовижним і недомислимим якимось способом розум, наближаючись до єства і стикаючись з ним, примічається і в ньому, і біля нього, але не в ньому посідаючи і не обіймаючи його собою, а так, що того сказати або уявити розумом неможливо» [36, с.135].

Навіть у випадку втрати людиною богоподібності, образ Божий у ній зберігається непорушно протягом всієї історії людства, його має «явлена при першому улаштуванні світу людина, і та, яка буде при кінці всесвіту... Тому все єство, що простирається від перших людей до останніх, є єдиний деякий образ Суцього» [36, с.144-145]. Відтак у силу створення за образом і подобою Божою людина у своєму існуванні відображає особистісний характер буття, у повній мірі властивий Творцю.

Таким чином, цілком очевидно, що розробкою питанням про формування концепції людської особистості в IV столітті святі отці спеціально не займалися. В ранніх патристичних творах можна лише зустріти фрагментарні, супутні по відношенню до вибраних авторами тем, опосередковані висловлювання про людину як особистість. Богословський потенціал був направлений на те, щоб перш за все сформулювати вічне, непорушне і спасительне вчення про Особу Триєдиного Бога. Боротьба проти «*вбопротівныхъ оубіній*» [33, л.100] точилася особливо напружено протягом періоду Вселенських Соборів і не дивлячись на те, що в подальшому християнські богослови-письменники внесли вагомий вклад в процес формування поняття «особистість», для отців періоду ранньої історії Християнської Церкви питання людської особистості здавалося «не просто другорядним, а взагалі... непотрібним і не вартим уваги» [10, с.34]. Тому серед розмаїття патристичної

літератури II-IV-го століть можна лише відзначати і виділяти те, що пізніше стане складовою частиною поняття «особистість».

Однією з безумовних заслуг отців раннього періоду Християнської Церкви є та, що, займаючись тринітарними питаннями, вони звершили «справжнє преображення мови: використовуючи то терміни філософські, то слова, запозичені з повсякденної мови, вони так перетворили їх зміст, надали їм здатність означувати ту різючу й нову реальність, яку відкриває тільки християнство — реальність особистості: в Бозі і в людині, бо людина — за образом Бога» [23, с.23].

Іпостась у значенні особистості зусиллями християнських мислителів була вкорінена в буття, й онтологія персоналізувалась, «людина в пошуках Бога знаходить разом з Шуканим ще і саму себе, своє істинне «я» [3, с.165–226.]; при цьому глибинний зміст особистості залишався і залишається невичерпним — навіть людська особистість кінцевому визначенню не підлягає.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Архимандрит Евлогий (Пацан). Православное учение о роли разума на пути богопознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия / Архимандрит Евлогий (Пацан). – Киев: КДА, 2007. – 159 с.
2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман – СПб.: Издание автора, 1899. – 1370 с.
3. Вестель Ю. А. Проблема онтологии личности в связи с происхождением термина *ipostasis* / Ю. А. Вестель // Синописис. — 2001. — № 4–5. — С. 165–226.
4. Гегель Г.-Ф.-В. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа / Георг Фридрих Вильгельм Гегель. – М.: Мысль, 1977. – 471с.
5. Гегель Г.-Ф.-В. Философия права / Г.-Ф.-В. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
6. Гришаева Е. И. Понятия «природа» и «ипостась» в работах Владимира Лосского и творениях отцов Каппадокийцев / Е. И. Гришаева // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. – 2011. – №1. – С.149 — 158.
7. Дворецкая Е. В. Персоналистические тенденции современной англо-американской философии: дисс. на соискание ученой степени д - ра филос. наук: 09.00.03. 09.00.05 / Е. В. Дворецкая. – Санкт-Петербург, 2001. – 387 с.
8. Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Р. Декарт – М.: Мысль, 1994. – 633 с.
9. Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах. О мистическом богословии / Св. Дионисий Ареопагит [Тексты: пер. с древнегреч.] – СПб.: Глаголь, 1995. – XXIII, – 370 с.
10. Есипова Л. В. Концепция личности в святоотеческой традиции как исток для формирования базового термина русского персонализма / Л. В. Есипова // Известия ВГПУ 2008. – С. 34 – 37.
11. Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Святая Троица – парадигма человеческой личности/ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский [Пер. с англ. А. Кырлежева] // Альфа и Омега. – 2002. – № 2 (32). - С. 110-123.
12. Карсавин Л. П. О личности / Л. П. Карсавин // Религиозно-философские сочинения. Т. I [Сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего] – М.: Ренессанс, 1992. – LXXIII, 325 с. – С. 1-232.
13. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / Архимандрит Киприан (Керн) [Вступ. ст. А. И. Сидорова]. – М.: Паломник, 1996. – LXXVIII, 452 с.
14. Киприан (Керн), архим. Золотой век Свято-Отеческой письменности/ Архимандрит Киприан (Керн). – М.: Паломник, 1995. Репринт: Paris: YMCA-Press, 1931. – 177 с.
15. Кураев Андрей, диак. Уроки сектоведения. В 2 ч./ Диакон Андрей Кураев. – СПб.: Формика. – 2002. Ч.2. 224 с.
16. Левинас Э. «От существования к существующему» / Э. Левинас // Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга. 2000. С. 7 – 65.
17. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас // Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга. 2000. – 416 с.
18. Лега В. П. Проблема личности: святоотеческий и философский подходы / В. П. Лега // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 1992-1996 гг. – М.: Изд-во ПСТБИ, 1996. - С. 281 – 285.
19. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. - 160 с.
20. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А. Ф. Ло-

сев [Худож.- офор. Б. Ф. Бублик]. – Харьков: Фолио; – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – Кн. 1: 832 с. Кн. 2: 688 с.

21. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности / В. Н. Лосский // Богословие. – Мн.: Белорусский Экзархат – «Харвест», 2007. С. 400 — 411.

22. Лосский Н. В. Понятие о личности по В. Н. Лосскому / Н. В. Лосский // Православное учение о человеке». – М. – Клин: Синодальная Богословская Комиссия – Издательство «Христианская жизнь», 2004. - С. 363-368.

23. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский – М.: Общество любителей православной литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – 504 с.

24. Майборода А. Слово «ипостась» в Священном Писании / А. Майборода // Богословский сборник. – 2002. - Вып. X. - С. 63 – 71.

25. Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / Протоиерей Мейендорф [Пер. с англ. Л. Волохонской]. – Вильнюс: Весть, 1992. – 360 с.

26. Можейко М. А. Забота об истине / М.А. Можейко // Энциклопедия постмодернизма [ред. – сост. Грицанов А.А., Можейко М.А.]. – Мн: Интерпрессервис. Книжный Дом, 2001. – С. 275–276.

27. Можейко М. А. Онтология / М.А. Можейко // Энциклопедия постмодернизма [ред. – сост. Грицанов А.А., Можейко М.А.]. – Мн: Интерпрессервис. Книжный Дом, 2001. – С. 543–544.

28. Несмелов В. И. Наука о человеке / В. И. Несмелов. – СПб.: Общество памяти игуменнии Таисии, 2013. – 936 с.

29. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / Под редакцией Стёпина В. С. – М.: «Мысль». - Т. 2 (Е-М), 2010. – 634 с.

30. О कोरोков В. Б. Трансформація західноєвропейської метафізики (онтологічний зріз): автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук: 09.00.05 / В. Б. О कोरोков. – Дніпропетровськ, 2003. – 42 с.

31. Октоунхъ, сиречь осмоглавникъ. Глаголы 7-и. Украинская Православная Церковь, Киевская Митрополия, 2000. – 672 с.

32. Плотин. Эннеады / Плотин. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – 394 с.

33. Правило къ Божіеѣтвенномѣ Причащенію. – Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 1994. – ск7в листа.

34. Сарычев В. Д. Святоотеческое учение о богопознании / В. Д. Сарычев // Богословские труды. – 1964. - №3. – 34-63 с.

35. Святитель Василий Великий. Творения в 7 частях/ Святитель Василий Великий – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1901. Ч. 6. – 312 с.

36. Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека / Святитель Григорий Нисский // Творения. Ч.1 – М.: Типография В. Готье, 1912. – 222 с.

37. Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке / К. Сигов // Православное учение о человеке». – М. – Клин: Синодальная Богословская Комиссия – Издательство «Христианская жизнь», 2004. - С. 380-396.

38. Словарь философских терминов / Под редакцией Кузнецова В. Г. – М.: «ИНФРА-М», 2013. – 729 с.

39. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос / А. А. Спасский. – Сергиев Посад: Б. и., 1914. – 648 с.

40. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть / Архимандрит Софроний (Сахаров). – Essex: Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 1985. – 255 с.

41. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский [Вступ. статья С. С. Хоружего]. – М.: Правда, 1990. – Ч. 1: XVI, 490 с. Ч. 2: – 350 с.

42. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский [Вступ. статья С. С. Хоружего]. – М.: Правда, 1990. – 448 с.

43. Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV века: Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже / Протоиерей Флоровский Георгий. – Париж, 1931. – 240 с.

44. Фокин А. Тринитарное учение блаженного Августина в свете православной триадологии IV века / А. Фокин // Богословский сборник. – 2002. – Вып. IX. - С. 140-171.

45. Чурсанов С. А. Православный персонализм XX века как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований в философии культуры: дисс. на соискание уче-

ной степени канд. филос. наук: 09.00.13 / С. А. Чурсанов. – М.: 2007. – 320 с.

46. Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие / Х. Яннарас [Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева]. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.

47. Яннарас Х. Личность и эрос / Х. Яннарас // Избранное: Личность и эрос. – [Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. С. 87-400.

48. Allchin A. M. The Ontological Content of the Theological Concept of the Person by Christos Yannaras / A. M. Allchin // Sobornost. – 1970. – Series 6. - № 1. - P. 53-54.

49. Athanasius Theol. Epistula ad Afros episcopos/ Athanasius Theol // PG 26. Col. 1036. L. 20-21.

50. Boezio S. Contra Eutychem et Nestorium / Boezio S. Gli opuscoli Teologici // A cura di L. Obertello. - Genova, 1974. – P. 326

51. Clark S.R.L. How many Selves make me? / S.R.L. Clark // Human Being. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

52. Clement O. The Roots of Christian Mysticism. Text and Commentary / O. Clement. – New City Press, 1993. – 380 p.

53. John (Zizioulas), metr. of Pergamon. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church/ John (Zizioulas), metr. of Pergamon [With a forew. by John Meyendorff]. – Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1993. – 270 p.

54. Greek-English Lexicon / Compiled by H. G. Liddell and R. Scott; revised and augmented by

H. S. Jones with assist. of R. McKenzie. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – XXXI, 2042 p. With a revised supplement – 1-320 p.

55. De Halleux Andre. «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire (ea. 375-81) / De Halleux Andre // Revue d'histoire ecclesiastique. – 1984. – Vol. 79. - P. 313-369; 625-670.

56. Hierotheos (Vlachos), metr. of Nafpaklos. The Person in the Orthodox Tradition / Hierotheos (Vlachos), metr. of Nafpaklos [Translated by Esther Williams]. – Leviaia Hellas: Birth of the Theotokos Monastery, 1999. – 359 p.

57. Kallistos (Ware), bishop of Diokleia. The Human Person as an Icon of the Trinity / Kallistos (Ware), bishop of Diokleia // Sobornost incorporating Eastern Churches Review. – 1986. – Vol. 8. P. 6 – 23.

58. Lévinas E. Autrement que savoir / E. Lévinas, Guy Petitdemange, Jacques Rolland. – Paris: Osiris, 1988. – 95 p.

59. Levinas E. Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo / E. Levinas. – Paris : Biblio Essais, 1984. – 120 p.

60. Necloncelle M. Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin / M. Necloncelle // Explorations personalistes. – Paris, 1970. – P. 47-184.

61. O'Neill J. The Poverty of Postmodernism / J. O'Neill. – London: Routledge, 1994. – 216 p.

62. Post-secular Philosophy: between Philosophy and Theology/ ed.: Ph. Blond. – London: Routledge, 1998. – 392 p.

63. De Vogel C. J. The concept of personality in Greek and Christian Thought/C. J. De Vogel // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. – Washington, 1963. - Vol. 2. - P. 20 – 60.

64. Williams R. D. The Theology of Personhood: A study of the Thought of Christos Yannaras. / R. D. Williams // Sobornost. – 1972. – Series 6. - № 6. – P. 415 – 430.

#### REFERENCES:

1. Arkhimandrit Evlogiy (Patsan). Pravoslavnoe uchenie o roli razuma na puti bogopoznaniya: dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata bogosloviya [Orthodox teaching about the role of the mind in the way of knowledge of God: the dissertation for the degree of Candidate of Theology]. – Kiev: KDA, 2007. – 159 s.

2. Veysman A. D. Grechesko-russkiy slovar' [Greek-Russian Dictionary]– SPb.: Izdanie avtora, 1899. – 1370 s.

3. Vestel' Yu. A. Problema ontologii lichnosti v svyazi s proiskhozhdeniem termina upostasis [Problem of the person ontology in connection with the origin of the term upostasis] / Sinopsis. – 2001. – № 4–5. – S. 165–226.

4. Gegel' G.-F.-V. Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 3. Filosofiya dukha [Encyclopedia



of Philosophy. Volume 3. The philosophy of the spirit]. – М.: Mysl', 1977. – 471s.

5. Gegel' G.-F.-V. Filosofiya prava [Philosophy of Law]. – М.: Mysl', 1990. – 524 s.

6. Grishaeva E. I. Ponyatiya «priroda» i «ipostas'» v rabotakh Vladimira Losskogo i tvoreniyakh otsov Kappadokiytsev [Concepts of «nature» and «subsistence» in the works of Vladimir Lossky and creations Cappadocian Fathers] / Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 3: Obshchestvennye nauki. – 2011. – №1. – S.149 – 158.

7. Dvoret'skaya E. V. Personalisticheskie tendentsii sovremennoy anglo-amerikanskoj filosofii: diss. [Personalistic tendencies of contemporary Anglo-American philosophy: diss.]. – Sankt-Peterburg, 2001. – 387 s.

8. Dekart R. Sochineniya. V 2 t. T. 2 [Works. In 2 volumes. Vol. 2]– М.: Mysl', 1994. – 633 s.

9. Dionisij Areopagit, sv. O bozhestvennykh imenakh. O misticheskom bogoslovii [On the Divine Names. On Mystical Theology] – Spb.: Glagol', 1995. – XXIII, – 370 s.

10. Esipova L. V. Kontseptsiya lichnosti v svyatootecheskoj traditsii kak istok dlya formirovaniya bazovogo termina russkogo personalizma [Concept of identity in the patristic tradition as a source for the formation of the base term Russian personalism] / Izvestiya VGPU. – 2008. – S. 34 – 37.

11. Kallist (Uer), ep. Diokliyskiy. Svyataya Troitsa – paradigma chelovecheskoj lichnosti [Holy Trinity - the paradigm of the human personality], Al'fa i Omega. – 2002. – № 2 (32). - S. 110-123.

12. Karsavin L. P. O lichnosti (About the person), Religiozno-filosofskie sochineniya [The religious-philosophical writings]. T. I. – М.: Rennans, 1992. – LXXIII, 325 s. – S. 1-232.

13. Kiprian (Kern), apxim. Antropologiya sv. Grigoriya Palamy [Anthropology St. Gregory Palamas]. – М.: Palomnik, 1996. – LXXVIII, 452 s.

14. Kiprian (Kern), apxim. Zolotoy vek Svyato-Otecheskoy pis'mennosti [The Golden Age of the Holy Father's writing]. – М.: Palomnik, 1995. – Reprint: Paris: YMCA-Press, 1931. – 177 s.

15. Kuraev Andrey, diak. Uroki sektovedeniya [Sect Studies lessons]. – V 2 ch. – Diakon Andrey Kuraev. – SPb.: Formika. – 2002. – Ch.2. – 224 s.

16. Levinas E. Ot sushchestvovaniya k sushchestvuyushchemu [From existence to existing] / Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe [Favorites: Totality and infinite]. – М.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – С. 7 – 65.

17. Levinas E. Total'nost' i beskonechnoe [Totality and infinite] / Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe [Favorites: Totality and infinite]. – М.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – 416 с.

18. Lega V. P. Problema lichnosti: svyatootecheskiy i filosofskiy podkhody [Identity problem: patristic and philosophical approaches] / Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo Instituta: Materialy 1992-1996 gg. [Annual Theological conference of St. Tikhon's Orthodox Theological Institute: Materials 1992-1996] – М.: Izd-vo PSTBI, 1996. – S. 281 – 285.

19. Liotar Zh.-F. Sostoyanie postmoderna [Postmodern Condition]. – М.: Institut eksperimental'noy sotsiologii, SPb.: Aleteyya, 1998. – 160 s.

20. Losev A. F. Istoriya antichnoy estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya [History of ancient aesthetics. The results of the Millennium Development]. – Khar'kov: Folio; – М.: OOO «Izdatel'stvo ACT», 2000. – Kn. 1: 832 s. Kn. 2: 688 s.

21. Losskiy V. N. Bogoslovskoe ponyatie chelovecheskoj lichnosti [Theological concept of the human person] / Bogovidenie. – Mn.: Belorussiy Ekzarkhat – «Kharvest», 2007. S. 400 – 411.

22. Losskiy N. V. Ponyatie o lichnosti po V. N. Losskomu [The concept of personality by V. N. Lossky] / Pravoslavnoe uchenie o «cheloveke». – М. – Klin: Sinodal'naya Bogoslovskaya Komissiya – Izdatel'stvo «Khristianskaya zhizn'», 2004. – S. 363-368.

23. Losskiy V. H. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [Sketch mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]– М.: Obshchestvo lyubiteley pravoslavnoy literatury. Izdatel'stvo imeni svyatitelya L'va, papy Rimskogo, 2009. – 504 s.

24. Mayboroda A. Slovo «ipostas'» v Svyashchennom Pisanii [The word «subsistence» in Scripture] / Bogoslovskiy sbornik. – 2002. – Vyp. X. – S. 63 – 71.

25. Meyendorf Ioann, prot. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie: Konspekty lektsiy [Introduction to Patristic Theology: Lecture]. – Vil'nyus: Vest', 1992. – 360 s.

26. Mozheyko M. A. Zabota ob istine [Care about the truth] / Entsiklopediya postmodernizma [Encyclopedia of postmodernism]. – Mn: Interpresservis. Knizhnyy Dom, 2001. – S. 275–276.

27. Mozheyko M. A. Ontologiya [Ontology] / Entsiklopediya postmodernizma [Encyclopedia of postmodernism]. – Mn: Interpresservis. Knizhnyy Dom, 2001. – S. 543–544.
28. Nesselrode V. I. Nauka o cheloveke [The Science of Man]. – SPb.: Obshchestvo pamyati igumenii Taisii, 2013. – 936 s.
29. Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 tt. [The New Encyclopedia of Philosophy]. – M.: «Mysl'». - T. 2 (E-M), 2010. – 634 s.
30. Okorokov V. B. Transformatsiia zakhidnoevropeiskoi metafizyky (ontologichnyi zriz): avtoreferat dysertatsii [Transformation of Western metaphysics (ontological cut): Abstract of dissertation]. – Dnipropetrovsk, 2003. – 42 s.
31. Октоихъ, иречь ѿмоглаишикъ. Главы ѿ-и. Ukrainskaya Pravoslavnaya Tserkov', Kievskaya Mitropoliya, 2000. – 672 s.
32. Plotin. Enneady [Ennead]. – K.: UTsIMM-PRESS, 1995. – 394 s.
33. Правило къ Божіетвенномъ Причащенію. – Kiev: Izdatel'skiy otdel Ukrainской Pravoslavnoy Tserkvi, 1994. – sk7v lista.
34. Sarychev V. D. Svyatootecheskoe uchenie o bogopoznaniі [Patristic doctrine of the knowledge of God], Bogoslovskie Trudy [Theological Works]. – 1964. - №3. – 34-63 s.
35. Svyatitel' Vasilii Velikiy. Tvoreniya v 7 chastyakh [Creation in 7 parts] – M.: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra. 1901. Ch. 6. – 312 s.
36. Svyatitel' Grigoriy Nisskiy. Ob ustroenii cheloveka [On the dispensation of rights] / Tvoreniya. Ch.1 – M.: Tipografiya V. Got'e, 1912. – 222 s.
37. Sigov K. Problema razryva mezhdou ontologiyey i etikoy v sovremennykh ucheniyakh o cheloveke [The problem of the gap between ontology and ethics in the modern doctrine of man] / Pravoslavnoe uchenie o cheloveke [Orthodox doctrine of man.]. – M. – Klin: Sinoidal'naya Bogoslovskaya Komissiya – Izdatel'stvo «Khristianskaya zhizn'», 2004. – S. 380-396.
38. Slovar' filosofskikh terminov [Glossary of philosophical terms]. – M.: «INFRA-M», 2013. – 729 s.
39. Spasskiy A. A. Istoriya dogmaticheskikh dvizheniy v epokhu Vselenskikh Soborov. Trinitarnyy vopros [History dogmatic movements in the era of the Ecumenical Councils. Trinitarian question]. – Sergiev Posad: B. i., 1914. – 648 s.
40. Sofroniy (Sakharov), apxim. Videt' Boga kak On est' [Seeing God as He is]. – Essex: Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 1985. – 255 c.
41. Florenskiy P. A. Stolp i utverzhdienie istiny [Pillar and Ground of Truth]. – M.: Pravda, 1990. – Ch. 1: XVI, 490 s. Ch. 2: – 350 s.
42. Florenskiy P. A. U vodorazdelov mysli [Watersheds have thought]. – M.: Pravda, 1990. – 448 s.
43. Florovskiy Georgiy, prot. Vostochnye ottsy IV veka: Iz chteniy v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Parizhe [Eastern Fathers IV century: From the readings at the Orthodox Theological Institute in Paris]. – Parizh, 1931. – 240 s.
44. Fokin A. Trinitarnoe uchenie blazhennogo Avgustina v svete pravoslavnoy triadologii IV veka [Trinitarian doctrine of St. Augustine in the light of the Orthodox triadology IV century] / Bogoslovskiy sbornik. – 2002. – Vyp. IX. - S. 140-171.
45. Chursanov S. A. Pravoslavnyy personalizm XX veka kak metodologicheskaya osnova bogosloviya i gumanitarnykh issledovaniy v filosofii kul'tury: diss. [Orthodox personalism of the twentieth century as a methodological basis of theology and humanities research in the philosophy of culture: diss.]. – M.: 2007. – 320 s.
46. Yannaras X. Vera Tserkvi: vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie [Faith Church: An Introduction to Orthodox theology]. – M.: Tsentr po izucheniyu religiy, 1992. – 232 c.
47. Yannaras X. Lichnost' i eros [Personality and Eros], Izbrannoe: Lichnost' i eros [Favorites: Personality and Eros]. – M.: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya [ROSSPEN], 2005. S. 87-400.
48. Allchin A. M. The Ontological Content of the Theological Concept of the Person by Christos Yannaras / Sobornost. – 1970. – Series 6. – № 1. – P. 53-54.
49. Athanasius Theol. Epistula ad Afros episcopos, PG 26. Col. 1036. L. 20-21.
50. Boezio S. Contra Eutychem et Nestorium, A cura di L. Obertello. - Genova, 1974. P. 326
51. Clark S.R.L. How many Selves make me? / Human Being. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
52. Clement O. The Roots of Christian Mysticism. Text and Commentary. – New City Press, 1993. – 380 p.

53. John (Zizioulas), metr. of Pergamon. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church [With a forew. by John Meyendorff]. – Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1993. – 270 p.
54. Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott; revised and augmented by H. S. Jones with assist. of R. McKenzie. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – XXXI, 2042 p. With a revised supplement – 1-320 p.
55. De Halleux Andre. «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire (ea. 375-81) / Revue d'histoire ecclésiastique. – 1984. – Vol. 79. - P. 313-369; 625-670.
56. Hierotheos (Vlachos), metr. of Nafpaklos. The Person in the Orthodox Tradition, [Translated by Esther Williams]. – Levadia Hellas: Birth of the Theotokos Monastery, 1999. – 359 p.
57. Kallistos (Ware), bishop of Diokleia. The Human Person as an Icon of the Trinity / Sobornost incorporating Eastern Churches Review. – 1986. – Vol. 8. – P. 6 – 23.
58. Lévinas E. Autrement que savoir. – Paris: Osiris, 1988. – 95 p.
59. Levinas E. Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. – Paris: Biblio Essais, 1984. – 120 p.
60. Necloncelle M. Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin // Explorations personalistes. – Paris, 1970. – P. 47-184.
61. O'Neill J. The Poverty of Postmodernism. – London: Routledge, 1994. – 216 p.
62. Post-secular Philosophy: between Philosophy and Theology, ed.: Ph. Blond. – London: Routledge, 1998. – 392 p.
63. De Vogel C. J. The concept of personality in Greek and Christian Thought / Studies in Philosophy and the History of Philosophy. – Washington, 1963. – Vol. 2. – P. 20 – 60.
64. Williams R. D. The Theology of Personhood: A study of the Thought of Christos Yannaras / Sobornost. – 1972. – Series 6. – № 6. – P. 415 – 430.

**Пацан В. А. (Евлогий, епископ Новомосковский)**, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры философии, Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: ave\_logos@mail.ru

#### **Формирование метаонтологического измерения личности в святоотеческой триадологии**

*Аннотация.* В статье определяются препосылки включения в философско-гуманитарное пространство современности мета-онтологического измерения личности, которое открылось при обосновании учения о Святой Троице, осуществленном Отцами и Учителями Церкви в «золотой век» богословия; анализируется мета-логика тринитарного мышления, которая оформилась Великими Каппадокийцами — Святителем Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским при содержательном обновлении философских категорий «ипостась» (ὑπόστασις) і «сущность» (οὐσία), нацеленном на духовное восприятие триадологической догматики; устанавливаются перспективы преодоления рационалистического «обезличивания» человека, заданные святоотеческим объяснением богодухновенного свидетельства о его сотворении «по образу и подобию» абсолютно личностного Бога, единого по существу и троичного в Лицах.

На основе выявления основных векторов проблематизации персонально-субъектной самостождественности, которые прокладываются современной философией в ходе осмысления «деперсонализированных» моделей субъективности, сформированных при утверждении рационализма в историко-философском процессе, обосновывается невозможность объективации человеческой личностью собственного способа существования, открытого в опыте трансцендирования как причастность к Божественному бытию, ни в абстракциях онтологии, основывающихся на рационализации осознанной соотношенности, ни в обобщениях ее как онтологически не определенной и охарактеризованной на этом основании как недостижимая в актуальной действительности. Признание необъективируемости «я» на нынешнем - «постсекулярном» - этапе философствования рассматривается как ключевой момент в утверждении метаонтологического характера проблемы личности, установленного на рубеже XIX-XX вв. персоналистической философией при осмыслении триадологии, изложенной Святыми Отцами первых столетий христианства. Соответственно магистральной линией воссоединения рациональных оснований личностного самоопределения с первоисточниками духовности признается продолжение взаимодействия богословского и философского дискурсов на направлении, открывшемся при обращении персоналистской

мысли к творениям выдающихся Учителей Церкви — выходцев из Каппадокии. В ходе анализа той трансформации категориальных значений «ипостаси» (υπόστασις) і «сущности» (οὐσία), которая была осуществлена Святителем Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским при догматическом доказательстве тринитарности Божественного бытия раскрывается фундаментальная структура метаонтологии личности, которая сформировала почву для того, чтобы преодолеть ограниченность онтологических измерений личности, установленных различными историческими типами рациональности и до, и после Рождества Христова.

**Ключевые слова:** Троиный Бог, Божественная Ипостась, Святая Троица, святоотеческая триадология, богословие Великих Каппадокийцев, человеческая личность, метаонтология личности, персонализм.

**Patsan V. (Eulogius, bishop of Novomoskovsk),** PhD in Theology, Senior Lecturer of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipropetrovsk, Ukraine), E-mail: ave\_logos@mail.ru

### **The formation of meta-ontological dimension of personality in the patristic trinitology**

**Abstract.** The article defines the premises of expanding the philosophical-humanitarian space of the contemporaneity by including the meta-ontological dimension of personhood disclosed in the course of substantiating the doctrine of the Trinity by the Holy Fathers and Teachers of the Church in the golden era of the theology; the author analyzes the meta-logic of trinitarian thinking formed by the Great Cappadocians – Saint Basil the Great, Gregory the Theologian and Gregory of Nyssa – in the course of renewing the meaning of philosophical categories of hypostasis (υπόστασις) and essence (οὐσία) transformed to ensure the spiritual perception of the Trinitological dogma; the research marks the perspectives of overcoming the ratiocentric depersonalization of the human being predetermined by patristic explaining God Breathed testimony of creating the person «in the image and likeness» of the absolutely personal God having a single divine nature and existing as three Hypostases.

On the base of revealing of the main vectors of problematizing personal subjective self-identity which are paved by the contemporary philosophy in the course of comprehending the depersonalized models of subjectivity, formed in line with establishing ratiocentrism in historical-philosophical process, the article conceptualizes the impossibility of objectizing the way of person's existence disclosed in the experience of transcending as communion with God's being in both abstractions of ontology based on the rationalization of the realized correlation and generalizing it as indefinite in its ontological status and unachievable in the actual reality. The author considers the recognition of the fact that the Self is not objectivizing as the clue moment of the emerging – «post-secular» - stage of philosophizing which confirms the meta-ontological character of the problem of personality revealed in the late nineteenth – early twentieth centuries by the personalistic philosophy in the course of perceiving the Trinitology established by the Holy Fathers of the early Christian period. Accordingly it should be recognized that the main line of reuniting the rational basis of personal self-defining with the origins of spirituality is formed by developing the interaction of theological and philosophical discourses on the direction initiated by the turn of personalist thought to the creative works of the Great Church Teachers from Cappadocia. Focusing on the transformation of the categorial meanings of hypostasis (υπόστασις) and essence (οὐσία) performed by Saint Basil the Great, Gregory the Theologian and Gregory of Nyssa in the course of dogmatic conceptualizing the Trinitarity of God's being the analysis uncovers the fundamental structure of the meta-ontology of personhood which was formed to overcome the limits of the ontological dimensions of personality established by the different historical types of rationality before and after the birth of Christ.

**Key words:** Trinitarian God, Divine Hypostasis, the Holy Trinity, patristic trinitology, theology of the Great Cappadocians, human personality, meta-ontology of personhood, personalism.