

протоієрей Сергій ЦЬОМА

Святоотцівське вчення про душу

Дана стаття присвячена православному святоотцівському вченню про душу та її властивості. Також порівнюється православна антропология із судженнями філософів про склад людського ества.

Ключові слова: *православна антропология, душа, тіло, плоть, дух.*

Історія розвитку людської думки вчить нас, що ствердження або заперечення існування душі завжди накладало відбиток на світогляд людства, на склад його ідей, почуттів, устремлінь та дій. І це зрозуміло: визнання духовного начала в основі власного буття давало людині можливість логічно виправдати існування вищого духовного начала, тобто особистісного Божественного розуму у всесвіті, а водночас настільки ж логічне справдження знаходили собі ідеї розумності і загальної доцільності всього, що існує і відбувається в світі, – переконаність у дійсному значенні ідей добра і зла, морального та аморального, – віра в прекрасне, в ідеали справедливості і вищого духовного вдосконалення. Але, тільки-но, навіпаки, питання про існування душі вирішувалося негативно, весь світ ідеальних понять людської свідомості перетворювався в одну суцільну гру уяви, в світ ілюзій і пустих вигадок [24, с. 490].

Вчення про душу – одна з найважливіших тем православної антропологии. Розглядаючи творіння Мужів Апостольських слід зазначити немає чітко сформованої системи антропологии. Причина цьому очевидна, – сама атмосфера раннього християнства не сприяла і не спонукала до серйозного підняття питання про людину. В творах цього часу переважає пастирсько-моральний відтінок. Це в більшості послання повчального характеру. Дещо відстороненою завдяки своїм оригінальним есхатологічним схемам „Пастир” Єрми, робить ухил на апокаліптичності, але не поспішає богословствувати про людину. Однак у ранньохристиянській літературі вже були розвинені найголовніші питання антропологии: душа, образ Божий, Божественне усиновлення, воскресіння і прославлення людини у всій її повноті, не однієї лише його душевної субстанції, а й тіла.

В питаннях психологии ранньохристиянська свідомість йде до сить невпевнено. Ідея іманентності Бога людській душі – улюблена тема Св. Ігнатія Богоносця: „Будемо все робити так, ніби

Він Сам був в нас, щоб ми були Його храмами, а Він в нас Богом нашим" [2, с. 95]. Ігнатій настільки проникнутий усвідомленням Бога в нас, що сам створює неологізми, щоб ця істина стала очевидною. Він називає християн Богоносцями Феофороі, Хрестоносцями Хрістофороі, його послання починаються словами: „Ігнатій, Званий Богоносцем”.

Не тільки Христос проживає в нас, ми також перебуваємо у Христі – тому всі християни, перебуваючи в Бозі, зв'язані між собою. Магnezійцям він пише, що молиться за Церкви, „щоб у них було єднання за плоттю і духом в Ісусі Христі, вічному нашому житті – єднання віри і любові, дорого ціннішого за яку немає нічого – особливо з Ісусом і Отцем” [2, с. 105]. Ігнатій Богоносець, хоча й не каже самого слова „усиновлення” або „синівство” однак зазначає, що потрібно „досягнути Бога” або „досягнути Ісуса Христа”. Це не тільки чисто моральне уподібнення, це містика безпосереднього єднання з Богом. Християн у посланні до Тралійців Ігнатій Богоносець називає „гілками Хреста” [2, с. 115].

Після періоду Мужів Апостольських настає епоха Апологетів. Цей час характеризується значним розвитком в методах богословствування. Їх богослів'я скоріше апофатичне, воно носить викривальний характер, і служить для захисту християн від зовнішніх нападів.

Важливою заслугою письменників апологетів являється їх боротьба з фаталізмом та ідею метемпсихозу, які були на той час популярними.

Характер творів апологетів переважно диктувався зовнішніми вимогами, іудейству потрібно було протиставляти віру в можливість Боговтілення. Філософськи спрямованим умам треба було довести раціональність ідеї воскресіння, та важливість спрямування зусиль для прославлення людини. Гностицизму, захопленому міфотворенням християнська думка давала чітку відповідь своїм вченням про єдність всього людського роду та цінності людської плоті. Одним з визначних апологетів II століття являється Іустин Філософ. У своїх полемічних трактатах він неодноразово підіймає питання про сутність людського єства, зокрема душі. Так, у творі „Про воскресіння” автентичність, якого піддається сумніву, автор задається питанням: „Що таке людина, як не тварина розумна, що складається з душі і тіла? Хіба душа сама по собі є людина? Ні, вона душа людини. А тіло хіба може бути названо людиною? Ні, воно називається тілом людини. Якщо ж ні те ні інше окремо не складають людини, але тільки істота, що складається з того й іншого, називається людиною, а Бог людину

призвав до життя і воскресіння: то Він призвав не частину, але ціле, тобто душу і тіло” [21, с 105].

У „Посланні до Діогнета” сщмч. Іустин Філософ порівнює душу в тілі з положенням християн в світі: „Чим є в тілі душа, тим в світі християни. Душа міститься по всіх органах тіла... Душа, хоча і перебуває в тілі, та вона не тілесна... Душа будучи невидимою, поміщається у видимому тілі. Плоть ненавидить душу і душа лише забороняє віддаватись задоволенням... Душа любить свою плоть і органи, не дивлячись на те, що вони ненавидять її... Душа ув'язнена в тілі, та сама утримує тіло... Безсмертна душа перебуває в смертному помешканні... Душа терпить голод і спрагу, і стає кращою...” [1, с. 285].

Визначення душі Іустином не дане, але йому відомо, що вона божественна і безсмертна, і є частина верховного Розуму. Але, не зрозуміло, що таке душа. То, вона розум, їй властива здатність мислити і вона божественного походження, то вона ні чим не відрізняється від душ тварин. Так, у „Розмові з Трифоном Іудеєм” знаходимо таке місце: „Невже душі усіх тварин осягають Бога? Чи душа людини одного роду, а душа коня чи осла іншого?

– Ні, – відповідав я, – але душі усіх однакові”.

З цього начебто виявляється, що душа не стільки іпостасне, духовне начало у людині, як вітальний принцип.

За словами Іустина мученика: „Розумовими доказами можна довести, що душа, яка в тілі, являється невидимою і суттєво відмінною від самого тіла. Ті, які мають Святе Писання, і відрізняють душу від тіла, не повинні вимагати інших доказів для доведення цієї істини. Бо дарування дияволу влади вразити, як він хоче, весь тілесний склад Іова, і заборона доторкатися до його душі показує, що душа безтілесна, і ніщо інше. Таким чином, слова: „не бійтеся тих хто вбиває тіло, душі ж убити не може” показують, що і в мертвої людини є щось таке, що і по смерті тіла перебуває в безсмерті... Очевидно, що душа невидима для людей по власній природі” [14, с. 104]. Він не говорить, що душа створена, але, начебто і не схильний погоджуватися з думкою деяких платоніків, що душа безначальна і безсмертна. Трохи більше сказано в шостому розділі „Розмови з Трифоном Іудеєм”: „Душа, або сама є життя, або тільки отримує життя. Якщо вона є життям, то оживотворяє що-небудь інше, а не саму себе, так само, як рух рухає швидше що-небудь інше, ніж сам себе. А те, що душа живе, ніхто заперечуватиме. Якщо ж живе, то живе не тому, що є життям, але тому, що причасна життю: причасне чому-небудь різниться від того, чому причасне. Душа причасна життю, тому що Бог хоче,

щоб вона жила, і тому може перестати колись жити, якщо Бог захоче, щоб вона більше не жила. Бо душі не властиво жити так, як Богу; але як людина існує не завжди, і її тіло не завжди сполучене з душею, коли потрібно руйнуватися цьому союзу, душа залишає тіло, і людина вже не існує, так і від душі, коли потрібно, щоб її більш не було, віднімається життєвий дух, і душа вже не існує, а йде знову туди, звідки вона взята". [1, с. 121].

Афінагор продовжуючи Біблійну традицію, рішуче відкидає платонівсько-спірітуалістичну антропологію. Для нього людина – це не тільки „душа”, а ціла сутність, до складу якого входить і тілесна природа. Тому буття людини в вічності визначатиметься не лише безсмертям душі, а воскресінням, тобто відродження людини як багатоскладового творіння. „Якщо немає воскресіння, – говорить він, – то не залишиться природа людини як людини”. Майбутнє тіло Афінагор не уявляє як точне повторення сучасного тіла. Воно відповідатиме особливому просвітленому стану матерії: це – „σῶμα πνευματικόν”, тіло духовне, по термінології апостола Павла [19, с.138]. Афінагор проводить аналогію смерті і сну. „Сон є брат смерті”. В сні тілесні почуття сплять, а по пробудженні знову починають діяти. Людський організм протягом життя переживає безліч змін у своїх складових частинах. Воскресіння тіл буде останнім з цих змін. Правосуддя Боже також вимагає воскресіння тіл тому, що суд повинен звершитись над цілою людиною, як над душею, так, і над її тілом тому, що людина чинить добро і грішить як душею, так і тілом. Питання про загробну участь людини залишаються у Афінагора нерозкритими.

Найвизначнішим християнським письменником II століття по праву вважається святий Іринеї Ліонський. Його вплив на розвиток богослів'я був настільки вагомим, що багато дослідників називають Іринея основоположником християнської догматики. В антропології та у вченні про обожнення людини він робить значні кроки у порівнянні з апологетами, які були до нього. Як і більшість письменників того часу Ліонський святий немає чіткої термінології у формулюванні християнської психології. В одному випадку, свмч. Іринеї розрізняє душу від духу, говорячи: „душа і дух (anima et spiritus) можуть бути частиною людини, але вони не є самі людиною”. В іншому зазначає: „Але духовні люди не будуть духами безтілесними; а істота наша, тобто з'єднання душі і плоті, приймаючи Духа Божого, становить духовну” [12, с. 483]. Але, з подальшого розвитку цієї думки стає зрозуміло, що одна плоть не є звершена людина, а тільки тіло душі, тобто частина людини; також і одна тільки

душа не є звершена людина, а тільки душа, частина людини; і Дух не є людина тому, що він називається духом, а не людиною. Тільки з'єднання цих трьох складає звершену людину. Дух сам по собі, відділений від людини, не духовна людина (гностикив), а тільки дух людини чи Дух Божий.

Найбільшою складністю для християнських філософів та антропологів було, являється питання з'єднання в людині двох, протилежних по своїй суті природ – духовного і матеріального, психологічного і фізичного. „Як ти, душа моя, – запитує Григорій Богослов, – будучи духом, змішалась з грубістю, ти – розум – з'єднався з плоттю, ти – легка – сполучилась із тяготою”? [6. с, 210] Подібне запитання перед собою ставить і Григорій Нісський, він розмірковуючи про з'єднання двох природ у Христі зауважує: „Якщо ти запитаєш: як Божество поєднується з людством? То, насамперед, тебе потрібно запитати: яка спільність у душі з тілом? Якщо не відомий спосіб поєднання душі твоєї з тілом, то звичайно, не слід думати, щоб і вище згадане питання стало доступним для твого розуміння” [7. с, 45]. Григорій Нісський визнавав психофізичну проблему (питання про взаємовідношення душі і тіла) складною і, навіть, недослідимою для людського розуму. Однак, святий Григорій знаходить досить оригінальне і своєрідне вирішення цієї проблеми. Він опирається на неоплатонічну позицію, згідно якої матерія являється комплексом безтілесних якостей, енергій. Згідно з Плотіним визначення предмету дає ідея, а матерія сама по собі голий субстрат, фон на якому відбивається ідея зі своїми властивостями. Звідси реальне буття мають лише ідеї, матерія ж сама по собі не існує, вона лише комплекс властивостей, які після загибелі чуттєвого тіла залишають після себе пусту примару, ілюзію. Григорій Нісський відкидає різку протилежність між духовним і матеріальним буттям. Така позиція дає можливість вирішенню наступних питань: космологічної проблеми – про походження матеріального буття від нематеріальної Причини, і антропологічної (психофізичної) – про з'єднання і взаємодію душі з тілом. Особливістю св. Григорія, як одного з найбільших антропологів IV ст. являється його підхід до вирішення питання про „локалізацію розумових властивостей”. В той час як багато святих отців, зокрема Немезій Еммеський, допускали локалізацію розумових властивостей в головному мозку, Григорій Нісський цього не допускав, вбачаючи в цьому логічне протиріччя: безплотна природа не може обмежуватись будь-якими зовнішніми межами, мозкова кора не може вмщати в себе по сутності невмістимий розум.

Формуючи, або точніше сказати формулюючи християнську антропологію, Отці Церкви вважали за необхідне викласти правдивий погляд на сутність людської душі, її природу і властивості. Саме по собі, це питання є не просте, і, можна сказати навіть недослідиме, оскільки ніякими емпіричними методами дослідити її неможливо. Нагальність же вирішення даного питання була зумовлена наявністю маси теорій що претендували на опанування даної проблеми.

Поняття про душу було майже у всіх древніх філософів, і у всіх воно вирішувалось по різному. У Демокріта, Епікура і, взагалі всього стоїчного напрямку душа вважалась нічим іншим, як тілом. Але, як ми вже вказали, єдності у цьому питанні в древніх мудреців не було; хоча стоїки в загальному душу називають пневмою, яка вмішає в собі темноту і вогонь, Критій же називає її кров'ю, філософ Гіппон – водою, Демокріт – вогнем, оскільки, на його думку, сферичні форми вогневих і повітряних атомів, внаслідок взаємопроникнення утворюють душу. Геракліт вважає душу світову випаром вологи, душі ж тварин виводить із випаровування, як зовнішнього, так, і їх власного. З іншого боку, і серед тих, які признавали душу безплотною, існували великі розбіжності, так одні признають її безсмертною субстанцією, інші ж хоча і признають її нематеріальною і безтілесною, але не визнають її безсмертності і субстанційності. Фалес назвав душу началом, яке постійно і самостійно рухається; Піфагор вважав її числом, причина руху, якого в самому собі; Платон – розумною субстанцією, яка розгортається із самої себе з точністю чисел; Аристотель – першою ентелехією природно організованого тіла; Дікеарх визначає душу, як гармонію чотирьох стихій. Отже, з перерахованих філософів Аристотель і Дікеарх не признавали субстанційність душі, вони вважали, що існує лише одна світова душа, розділена в часі на частини, які в кінцевому результаті повернуться до монади [20,с. 20-21].

Серед християнських письменників також немає однозначності у вирішенні цього питання, точніше у його формулюванні, в розставленні акцентів, деякі отці, зокрема Тертуліан, наголошували на тілесності душі, інші – Максим Сповідник, Немезій Емеський та інші, навпаки наголошували на безплотності душі, та це лише зовнішні відмінності, зумовлені боротьбою з різним єресям. Тим хто настоював на тілесності душі потрібно було довести відсутність у душі будь-яких форм матеріальності, і навпаки, тим, що ідеалізували душу належало вказати на суттєву відмінність між природою душі і Єдиним Абсолютним Духом.

Християнська психологія перших двох століть не була сильно розвиненою, але деякі спроби розібратись в сутності вищої субстанції людської природи все таки були. Дещо, незвичною для того часу була психологія Тертуліана. Хоча він і вказував на розум та волю, як на властивості, що свідчать про відносну залежність душі від тіла, і завдяки, яким душа і без тіла може мислити, відчувати і бажати. Тим не менше психологія Тертуліана носила відбиток стоїчного матеріалізму. В Тертуліана, і у стоїків, реально лише те, що може „діяти” або „страждати”, що має тіло; тіло (*corpus*) є сутність всякої речі, загальна форма всякого буття: безтілесність і нематеріальність є синонімом „недійсності”, дорівнює чистій абстракції або, навіть небуттю. „Якщо душа існує, то вона повинна мати дещо таке, через, що існує; якщо ж душа має це дещо, то це ніщо інше як її тіло”. Як доказ, Тертуліан наводить притчу „про багача і Лазаря” акцентуючи увагу на тому, що душа має пальці, язик та інші частини тіла. Природа душі. Посилаючись на книгу Буття, Тертуліан визначає душу, як подих Божий, „*Dei flatus*”. Але, яка природа душі, точніше чи абсолютно вона духовна чи має, хоча б деяку оболонку, Тертуліан відповідає не цілком ясно. Він повстає проти матеріалістичного погляду деяких древніх філософів, але і не приймає безумовного спіритуалізму Платона й Аристотеля. Він вважає, що душа, взагалі не може входити в ці категорії одухотвореності та не одухотвореності. Душа має невидиме тіло. Хоча, як бачимо Тертуліану було властиво характеризувати душу, як субстанцію дещо матеріалізовану, та це не заважає йому стверджувати простоту душі, власне кажучи, її неподільність, при множинності енергій.

Викладаючи своє вчення про людську душу, Іринеї Ліонський ставить перед собою завдання, насамперед, заперечити гностичне вчення, чи буде навіть краще сказати гностичні вчення, бо однозначності, чи якогось одного виробленого вчення у них не було. Єретики вчили, що хоча всі люди однакові за походженням та діляться на плотських, душевних і духовних; вчили попереднє існування душі, окремі течії навіть допускали реінкарнацію. В зв'язку з цим, святий Іринеї намагався якомога детальніше і систематичніше викласти вчення про людське єство, і зокрема, душу.

Сама душа духовна і безтілесна, якщо її порівнювати зі смертним тілом, у порівнянні ж із Творцем ця безплотність являється відотною, і являється якби ефірною. Душа, говорить він, має форму, образ; вона приймає образ тіла, подібно як і вода, влита у посудину, набирає форму посуду. Душа зберігає і після смерті об-

раз тіла, яке носила при земному житті. Як і Тертуліан, Іриней за прикладом звертається до притчі про багача і Лазаря. Тут автор книги „Проти Єресей” зауважує, що душі після смерті впізнали одна одну, а це означає, що залишились якісь ознаки.

Існування людської душі не лише виключає будь-яке самотій-не начало в людині, але й в самій душі не допускає ніякої предметної складності, бо являється буттям простим та безтілесним. Цю безтілесність Св. Григорій Нісський роз'яснює так: „те, що можна осягнути лише одним розумом,... очевидно, являється природою безтілесною, оскільки являє те, що уникає від людського зору і дотику, виміру і відстані”. Тому, слово „безтілесність” само по собі не повністю виражає відому властивість душі; св. Григорій визнавав її відносною, душа уподібнюється Богу своїми властивостями (розумністю, свободою, безсмертям і нематеріальністю) але не за сутністю природи [5, с. 224-225]. Деякі отці вважали що, краще доповнити і розтлумачити сутність душі іншою назвою – дух. „Назва дух”, – говорить Кирил Єрусалимський, – „сама по собі неопределена; все взагалі, що не має грубого тіла, зветься духом”. Та Св. Максим Ісповідник роз'яснює, що: „дух є сутність невидима, яка керує усіма рухами”. Душа, за словами Григорія Нісського „є сутність духовна, безтілесна”, „сутність жива (ουσια ζωια), розумна (νοερα)”, і як пише Афанасій Великий: „є сутність розумна, безтілесна”. „Душа в тілі є дещо відмінне від цього творіння”, – стверджує Іустин Філософ. „Природа душі невидима..., душа безтілесна, – читаємо у Григорія Двоєслова. „Душа”, – пише бл. Феодорит, – „є дух невидимий, розумний, вільний від тілесної дебелисті, сутність проста”. „Що таке душа, по своїй сутності?” – запитує Св. Іоан Золотоустий. „Чи повітря це, чи дух, чи вітер, чи вогонь? Ні одна з цих речей, тому, що вони тілесні, а душа безплотна; душу не можна бачити очима тілесними, в дійсності, душа – духовне єство, безтілесна сила”[8, с. 68]. Дещо своєрідне бачення в Іоана Золотоустого – відношення у людині, душі і духа, в цьому питанні святитель займає відверто дихотомічну позицію. „Бог – творець душ розумних і відчуваючих. У людях же немає ніякого розходження між духом і душею; але ці дві назви означають те саме, як тіло і плоть, людина і розумна тварина”. Таке спрощення не може, бути так беззастережно прийняте. Ототожнення душі і духа не може не викликати заперечення при тлумаченні слів ап. Павла в 1 Сол. V, 23, де душа відрізняється від духа. Золотоуст виходить із протиріччя, розуміючи під духом благодатний дар, харизму Св. Духа. Користуючись „визначенням філософів”, св. Іоан називає людину „твариною розумною і смертною”, у якій душа

по природі безсмертна, а тіло – смертне. Що представляє собою душа по своїй сутності, Златоуст не вважає за можливе сказати. У бесіді проти Аномеїв (V, 4) він говорить: „ми анітрохи не знаємо навіть сутності нашої душі... Навіть і того не можна сказати, як вона знаходиться в нашому тілі?.. Чи поширюється по складу тіла?.. Чи зосереджена в якій-небудь його частині. Якщо в бесіді на Лазаря (II, 3) він і говорить, що „душа його була закопана в тілі, як у могилі, і носила на собі плоть, як труну”, то це відноситься тільки до гріховної душі самого Лазаря, обтяженого пристрастями і пороками, а зовсім не визначає відношення душі і тіла в людині, що привело б до деяких несприятливих для тіла висновків маніхейського характеру, від чого Златоуст безумовно вільний.

Взагалі ж, душа безтілесна; але вона не походить із сутності Божої, не будучи, втім, тої ж сутності, що і безсловесні тварини”.

Великий внесок у православне вчення про людську душу вніс святий Максим Сповідник, який пройшов через багаття догматичних суперечок з монофелітами і через сурову школу аскетичного життя. В загальному світогляд св. Максима можна назвати містичним, йому були близькі ідеї Діонісія Ареопажита, це видно із його зацікавленості, згаданим автором, тлумаченням його творів і наслідуванням його методів філософствування. Але, на відміну від Псевдодіонісія, Максим з більшою рівновагою розділяв містичний і раціональний напрямки світогляду [23, с. 77]. Суперечки його часу потребували особливої точності і тонкості в опрацюванні предметів віри, особливо по відношенню до Господа нашого Ісуса Христа, а це в свою чергу змушувало звертати увагу на душу та її властивості. З цього приводу Преподобний Максим написав книгу „Про душу і її діяльність”, „Про властивість душі” та ін. [24, с. 226-227].

На його думку душа є сутність проста, безтілесна, безсмертна і розумна. Створена вона ні до, ні після тіла, а одночасно з ним. Також Ісповідник вчить, що тіло першого Адама не було грубим і не страждало. Воно було нетлінним, і люди повинні були розмножуватись шляхом відмінним від статевого.

За доказом безплотності душі Максим Сповідник звертається до Священного Писання, він говорить: „Якщо припустити, що душа є тіло, то як же збережеться вчення про те, що ми створені по образу Божому і по подобі Його, коли ми не можемо сказати, що душа в усьому має подобу Першообразу? Бо як ми образ Розумного називаємо розумним, образ Безсмертного, Нетлінного, Невидимого – наділяємо тими ж якостями: так називаємо безтілесним (образ) Безтілесного (Першообразу), який не має нія-

кої маси чи будь-якого просторового виміру” [17, с.102]. „Якщо душа – тіло”, продовжує розмірковувати св. Максим Сповідник, – „то вона рухається або за допомогою зовнішніх чинників, або внутрішніх. Але ззовні вона не керується тому, що не штовхається і не тянеться, як бездушні предмети, до того ж безглуздо говорити про душу душі. Отже, вона не тіло, а тому безтілесна. Якщо тіло по законам власної природи, є нерухомим, а душа є тіло, навіть саме найтонше, як деякі говорять, то як тіло вона не буде рухатись. Якщо це так, то звідки у нас рух? Розмірковуючи в такому напрямку, ми в кінцевому результаті дійдемо до творіння безтілесного. Якщо ж скажуть, що ми, наші рухи керовані Богом, як Першопричиною, то я вправі зауважити, що більша частина наших рухів є безглуздими і, навіть соромними, в такому випадку ми повинні признати, що у них повинне Божество” [17, с. 104]. Другим по своїй суті доказом безтілесності душі містик вважає той факт, що душа перебуваючи в тілі не має маси, а маса, як ми знаємо підлягає виміру. І, взагалі душа не підлягає ні під один із відомих нам вимірів. Він вказує: „Якщо душа змішана і розчинена (в тілі), то вона повинна називатись багатоскладовою, а не простою, багатоскладове – складне, і підлягає вимірюванню в трьох площинах, а це вже властиво тілам” [17, с. 105]. Доказуючи субстанціональність душі Максим Сповідник посилається на те, що душа залишаючись єдиною і тотожною самій собі, почерзі вміщає в себе і добродійність, і порок [20, с.312].

Взагалі, по вченню Отців Церкви вищезгадана безплотність є відносною. „Душі безтілесні в порівнянні зі смертними тілами”, – говорить священномученик Іринеї [12, с. 458]. Ту ж думку продовжує і св. Іоан Дамаскін: „Бог по Своему еству, абсолютно безплотний; душа, в порівнянні з Богом, Єдиним, що не підлягає порівнянню, є тіло, а в порівнянні з матеріальними тілами – безтілесна” [11, с. 144]. Про це раніше вчив і Макарій Великий, він говорив, що взагалі душа по своїй природі, є тіло. Хоча душа є тонка, та по сутності своєї природи являється тонким тілом. Як наше звичайне видиме тіло, по своїй сутності, є грубе тіло, так душа – тонке тіло. Тілесними очима душу побачити не можна, вважає св. Макарій, але духовно просвітленими очима можна побачити душу, подібно як звичайними тілесними можна побачити сонце. Як ангели мають своє лице і вигляд, і як зовнішня людина має свій вид, так і внутрішня людина має своє лице, подібно ангельському. Але, Макарій Великий визнає, що є дуже мало християн, які можуть його побачити [18, с. 39]. Бачення душі духовно недосконалої людини св. Макарій порівнює із роз-

гляданням сонця неозброєним оком. Подібно до нього пізніше буде допускати можливість споглядання душі і св. Іоан Дамаскін, хоча він і стверджував, що природу душі бачити неможливо, бо: „... душа безтілесна і немає ні кількості, ні величини, ні образу, і взагалі, немає грубості тілесної. Разом з цим він припускав, що душа має і вид, і обмеженість, які властиві її природі [11, с.144]. Визнавав за душею вигляд і св. Іриней Ліонський, він вважав, що вигляду душа набуває від тісного зв'язку з тілом, це і відрізняє її образ від образу ангельського. „В земних і душевних людях, – говорить священномученик Іриней, – душа буває не за подобою ангелів, але за подобою людей. Як вода, влита в посудину, буде мати форму самої посудини, і якщо замерзне в ньому, то буде мати форму самого посуду, в якому замерзла. Так, і душі наші мають образ тіла тому, що бувають приспособленими до земних наших посудин” [12, с.165]. Згідний із впливом людських вчинків на формування вигляду душі і Василій Великий, він підтверджує вище сказані слова Іриней Ліонського: „Душа уподібнюється своїм заняттям, що вона робить, це на ній і відбивається, від цього вона і приймає свій вигляд”.

Навівши думки Отців Церкви про відносну тілесність душі, варто повернутись до св. Максима Ісповідника, який питання безплотності душі ставить досить гостро: „Якщо ті, що бояться неіснуючого страху не наважуються назвати душу безтілесною, по тій причині, що Божество називають безтілесним, і щоб не прирівняти її з Богом, то нехай віднімуть у нас і те що залишилось,... що ми, як причасники, запозичуємо у Господа, або Господь у нас, як Сотворитель і Податель... . Бо ми називаємось і сущими і живучими, і світлами, і благими і розумними, і словесними; подібно і Бога іменуємо і сущим і живущим, і світлом і благим, і розумом і Словом... . Який же зміст в них, що всім цим, та багато іншим душа є і називається, а безтілесною – ні, тому, що це відноситься до Божества” [17, с. 115]. Протоієрей Стефан Кашменський у своїй праці „Систематический свод учения св. Отцов Церкви о душе человеческой” намагається довести, що цими словами св. Максим зовсім не відкидає безтілесності душі, а лише пропонує порівняння. Аргументує дослідник це тим, що і сам Ісповідник наприкінці зазначає, що ми приймаємо вищезгадані назви не за одними і тими ж ознаками або значенням, які в Єдиносущному, але тільки в подібних значеннях. Автор також посилається на слова Максима Сповідника: „Ми душу називаємо подобою Першообразу,... безтілесним образом Безтілесного,... називаємо її за властивостями природи іншою по відношенню до Першообразу

тому, що в протилежному випадку це був би не образ видозмінена тотожність”[17, с.115]. З вище сказаного напрошується висновок, що коли безплотність має свої степені, так, що душа в порівнянні з Богом є тонке тіло, і якщо вона має свій вигляд, то безтілесність по своєму змісту являється позитивним опрeдeленням, а не негативним. Тому св. Іоан Золотоустий в безтілесності душі бачить одну з причин особливої краси людської душі: „Між тілами ті, які тонші та легші і стоять на шляху, який веде до безтілесного, на багато кращі і досконаліші інших. Небо красивіше землі, вогонь – води, зорі – каміння; а райдугою ми любуємося набагато більше ніж фіалкою, трояндою і всіма іншими квітами земними. І попри це, якщо б можна було бачити красу душі тілесними очима, ти посміявся б над всіма наведеними прикладами тіл, – так слабо вони являють нам красу душі”[10, с.389]. Звичайно аналогії і протиставлення наведені Золотоустим досить натянуті, а тому можуть легко піддатись критиці, та сама ідея викладена ним в цих рядках являється досить цінною.

Лактанцій – християнський письменник кінця третього, початку четвертого століття, аналізуючи в своїх творах будову людського тіла, як вмістилища душі, демонструє близьке ознайомлення з природничими науками того часу. При написанні апологій він фактично викладає тогочасні антропологічні трактати [23, с. 9]. У своєму творі „Про творіння Боже” Лактанцій критикуючи різні єретичні погляди на людську душу, викладає християнське бачення даного питання: „Філософи” – говорить Лактанцій, – „по питанню душі не погоджуються, і, можливо, ніколи не погодяться в своїх поняттях. Одні говорять, що це кров, другі, що це вогонь, треті, що це вітер... . В усіх цих судженнях немає і найменшого признаку істини.

Хоча душа і віддаляється, коли кров виходить із ран, хоча вона і знемагає від жару гарячки, але це зовсім не означає, що вона є кров. Світло, яким ми користуємось для розсіяння нічної темноти, не є масло, хоча віно і гасне, коли масло вигорить. Між маслом і світлом є різниця: одне живить інше. Душа має щось схоже на світло: вона живиться і утримується кров'ю, як світло маслом”[16, с. 209].

Афанасій Великий заперечуючи тих, хто вчить, що: „людина не має в собі духовної сутності, безсмертної, бо вона, подібно до тварини, помирає, коли з неї виходить кров” – відповідає що, – „в нашій розумній природі, природа крові являється союзом душі і тіла, і тому із знищенням союзу по необхідності розстається і те, що зв'язувалось з ним”[3, с. 25]. Захищаючи християнське

розуміння природи душі від тих, хто намагався дати позитивне визначення, або визначення вищій складовій людини, і називав її вогнем чи повітрям, св. Афанасій Олександрійський протиставляє властивості згаданих стихій, властивостям людської душі. Він говорить, що люди, які вважають, ніби душа має властивості вогню, опираються на той факт, що тіло зберігає свою теплоту поки душа перебуває в ньому, з відходом же душі тіло людини холодне. Показуючи марність таких міркувань, св. Афанасій вказує на те, що вогонь не має почуттів і, його можна побачити і відчутти, душа ж людська навпаки має розвинене відчуття, і водночас її не можна побачити чи відчутти її тепло. Для тих, хто вважав, що душа є ніщо інше, як повітря або вітер Афанасій Великий зауважував, що корінь цього хибного розуміння лежить в баченні людського дихання як основної життєвої сили. Тут Афанасій відразу наводить заблудження якогось Варрона, який вважав, що душа є повітря в наших устах, оживляється вона в легенях, зігрівається в серці і охоплює все тіло. Таке розуміння, взагалі не сприйнятне християнам і тому піддається негайній критиці Великого Олександрійця. В даному випадку Афанасій каже, що душа не повітря, яке в устах, тому, що душа існувала раніше ніж уста могли наповнитись повітрям. Отже, говорить св. Афанасій Олександрійський, ні одне з приведених думок про сутність душі не мають нічого спільного з істиною, хоча кров, тепло і повітря слугують для підтримки нашого життя[3, с. 26-27]. Аргументи на користь двоскладовості людини наводить св. Афанасій і в тлумаченні Євангелія від Луки (2;24). Будуючи своє тлумачення у вигляді питання – відповіді олександрійський Богослов запитує: „...чому ж зазначених тварин Бог повелів приносити в числі двох і двох; і двох досконалих, і двох пташенят? Відповідаю: оскільки людина двоскладова, тобто складається з душі і тіла, то Бог жадає від нас подвійної цнотливості і подвійного смирення”[13, с. 140].

Аналізуючи, ті ж самі три хибні погляди на природу людської душі св. Григорій Богослов наводить свої аргументи для доказу безпідставності таких міркувань. Він в „Слові про душу” вказує, що душа не може володіти тими ж властивостями, що і нищівний вогонь, тому, що пожираючому не властиво оживляти те, що пожирає. Вона не повітря, яке вдихається і видихається, і ніколи не має спокою. Душа не є і кривавий потік, що протікає по тілі... . Св. Григорій називає матеріалістами тих, хто іменує душею те, за відсутності чого в людському тілі припиняється життя. Показуючи абсурдність такого погляду Богослов запитує, чому б не назвати і їжу душею, оскільки і вона лежить в основі життєвого процесу, і

без їжі, взагалі, жити не може ніяка плоть [5, с. 240]. Про це в бесіді на Євангеліє від Матфея наголошує й Іоан Золотоустий. „Душа” – пише він, – „безтілесна; і ... хоча вона не має потреби в їжі, та не може перебувати в тілі, якщо воно не харчується” [9, с.119].

Особливої уваги заслуговує вчення Немезія Емесського про душу. За його вченням, душа є самостійна, відмінна від тіла і пануюча над ним сутність, прояви, якої можна спостерігати у сновидіннях і спогляданні нетварного. Немезій душу називає *ουσια αυτουτελης ασοματος*, даний термін є найкращим вираженням того погляду на природу душі, який панував у християнській антропології не тільки в епоху самого Немезія, а й в пізніші часи. Емесський богослов доводить принцип нематеріальності і субстанціональності душі шляхом критичного аналізу різних апофатичних теорій древніх мислителів і філософів. В своїх трактатах, він часто наводить матеріалістичні твердження філософів, які визнають душу повітрям чи вогнем, або гармонійним з'єднанням стихій в тілі, взагалі властивістю, якістю тіла або природнім наслідком його організації. Так, заперечуючи стоїків, які вважали душу тілесною, Немезій запитує: „Якщо душа є тіло, яким би воно не було, навіть самим тонким, то, що ж є об'єднуючим її началом? Бо зрозуміло, що всяке тіло має потребу в об'єднуючому його началі, так ми дійдемо до безкінечності, поки не зупинимось на безтілесному началі. Якщо ж скажуть, що душа має значення в трьохвимірному просторі, і тому вона тілесна, то ми відповімо, що хоча всяке тіло має трьохзначний вимір, але не все те що можна виміряти трьома вимірами є тіло. Наприклад, кількість і якість, будучи по своїй природі безтілесними лише по з'єднанні з матерією стають определеними величинами” [20, с. 20]. Тим, що ототожнювали душу з кров'ю або диханням по тій причині, що з втратою крові або припиненням дихання жива істота помирає, Емесський єпископ звертає увагу на те, що в даному випадку потрібно буде признати, що з витіканням частини крові витікає і частина душі. Тому, в даному випадку потрібно признати наступне: „Якщо душа є тим з втратою чого помирає жива істота, то в такому випадку мокрота є душа, і обидві жовчі тому, що коли не вистачає чого не будь, то наступає смерть” [20, с. 21].

Вартим нашої уваги є заперечення Емесським єпископом силогізму виведеного стоїчними філософами Клеанфом і Хризипом. Ці філософи говорили, що оскільки ми народжуємось подібними на своїх батьків не тільки за тілесними ознаками, а й за психічними властивостями, часто у нас бувають ті ж самі пристрасті та душевні пороки, що у наших батьків. А схожість властива лише

тілам, отже, душа є тілесною. В даному випадку Немезій вважає за необхідне вказати, що, по-перше, з індивідуального не можна виводити загальне; по-друге, неправдивим є і саме твердження, що лише тіла можуть мати схожість. Схожість мають і абстрактні поняття. Так подібними між собою є цифри 6 і 24, 4 і 2, оскільки вони подільні між собою. Подібними можуть бути і геометричні фігури, які мають рівні кути. До того ж, Немезій вказує Клеанфу, що з кожного правила є винятки. Якщо, наприклад, у всіх тварин верхня щелепа не рухається, а у крокодила рухається, то виходить, що крокодил не тварина. Проти Хризипа Немезієм приводиться аргумент від Платона („Федон”). Для Немезія: „душа здатна до гармонії, але сама не є гармонія; так само як не треба думати, що вона чеснота тільки тому, що вона здатна до чесноти”. Душа не може бути також і числом тому, що „число є кількість; душа ж не кількість, але сутність. Душа тривала (συνεχης), а число ні. Число буває парним чи непарним; душа ж не є пара чи непара. Число збільшується множенням, душа не збільшується. Душа саморухома, число ж обмежене і нерухоме”. Для Немезія душа є нематеріальна субстанція і „начало, що зберігає тіло” [13, с. 236].

Хризип розмірковує, якщо смерть є відділення душі від тіла, то безтілесне не може відділятися від тілесного тому, що воно не може і з'єднуватися з ним, тому душа тілесна. Доводилось Немезію заперечувати і якогось Галена, який вчив, що душа є темпераментом тіла, оскільки від темпераменту залежить різноманітність характерів. Гален посилався на Гіпократата, приписуючи цю думку йому.

І, тут Немезій заперечує думку опонента логічними доводами. Якщо душа є темперамент тіла, а всяке тіло має темперамент, – розвиває думку Галена наш Богослов, – то всяке тіло має душу. А якщо всяке тіло має душу, то немає предметів бездушних: ні камінь, ні дерево, ні залізо, ні будь-що не може бути бездушним. Якщо Гален скаже, що не всякий взагалі темперамент тіла є душа, а лише якийсь, властивий своєму тілу, то тут буде доцільно запитати: який же саме темперамент оживляє і має значення душі? Річ у тім, що, який би темперамент він не назвав, такий ми зможемо найти і в бездушних тілах. Крім того, якщо душа є темперамент, а темпераменти міняються відповідно з віком, порами року і способами життя, то, це означає, що міняється і душа; якщо це так, то ми не завжди маємо одну і ту ж саму душу, але, відповідно до темпераменту, інколи лева, інколи вівці, або якоїсь іншої тварини, що є безглуздя. І далі, якщо душа – темперамент, а темперамент є якість, якість же з'являється і зникає, не супроводжуючись при

цьому ліквідацією самого предмета. Це ж в свою чергу значить, що душа може відділятися від тіла і при цьому тіло не припинить свого існування. Сам Гален у своєму трактаті „Про звичайні медикаменти” зазначав, що певними медикаментами можна змінювати темперамент людини, а відповідно, і природу душі, а такий висновок неправдивий, відповідно душа не темперамент.

Співіснування душі і тіла Немезій слідом за іншими Вчителями Церкви змальовує як взаємозв'язок між музикантом та його інструментом. Він вчить, що тіло є орган душі, і, якщо воно здорове і знаходиться у хорошій формі, то допомагає душі, в протилежному ж випадку, душа має багато піклувань через непридатність свого інструменту. Якщо душа не достатньо обачна та обережна, то портиться разом із тілом, подібно до музиканта, який фальшивить через розстроєний стан своєї ліри.

Арістотель називаючи душу „ентелехією”, стверджував по суті те ж саме, що і ті, які вважали її якістю. В субстанції Арістотель розрізняє: по-перше, матерію підлеглу, яка сама по собі не є чимось конкретним, але заключає в собі потенцію до походження речей; по-друге, форму і вигляд через, які матерія набуває опрeдeлення ; по-третє, щось суміжне, складене із першого і другого, із матерії і виду. Таким чином, матерія є потенцією, а вид – ентелехією. Як зір своїм проявом завершує око, так і душа своїм проявом в тілі завершує істоту, так, що душа не може існувати без тіла, як і тіло без душі. Відповідно душа не є тіло, а щось приналежне тілу, тому й знаходиться в тілі, в опрeдeленoму його місці, сама ж по собі вона не існує.

Таку позицію Немезій вважає також неприйнятною. Він аналізуючи всі відомі в той час погляди на душу робить заключення: „Душа не може бути признана ні тілом, ні гармонією, ні темпераментом, ні будь-якою іншою властивістю. З цього видно, що вона є безтілесною субстанцією. Її існування признають всі, якщо ж вона не тіло і не властивість, то очевидно вона є безтілесна субстанція і має своє буття в собі, а не в сторонньому предметі. Якщо душа не є тіло, яке по своїй природі підлягає тлінню, ні якість, ні кількість, ні щось із того, що підлягає руйнуванню, то очевидно вона безсмертна. Багато є доказів безсмертя душі у Платона, але всі вони настільки складні і заплутані, що у них важко розібратись і самим дослідникам. Нам же вистачає доказів безсмертя душі які ми знаходимо у Слові Божому, ствердженням одкровенням Господнім.

Важливий внесок для розвитку християнської антропології вклав і отець західної Церкви – Блаженний Августин. Він у роз-

мові із Євродієм доводив, що душа сутність проста, немає ніякої тілесності і ніякого виміру: „Про душу ніяким чином не можна мислити, щоб вона була чи довжина, чи ширина, чи ніби вагома: все це властивості тіл, а до душі ми їх вживаємо лише по аналогії з тілами... Тому на скільки велика душа, – якщо досліджувати її в определеному напрямку, – я сказати не можу, але можу стверджувати, що вона не довжина, не ширина, не володіє масою і нічим таким, що властиво для тіл”.

1. Апологети – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2010. – 590 с.
2. Апостольські мужі – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2010. – 303с.
3. Афанасий Александрийский, св. К Автолику начальнику.// Христианские чтения №5. 1834. Василий Великий Творения. – СПб., 1992.
4. Григорий Богослов, св. Слово о душе.// Творения святых Отцев, Т. IV. – М., 1914.
5. Григорий Нисский, О душе и Воскресении. – К., 1990.
6. Григорий Богослов, О человеке. – К., 1906.
7. Григорий Нисский, Творения. – Казань, 1893.
8. Иоан Золотоуст, Слово первое на Пятидесятницу. – М., 1991.
9. Иоанн Золотоуст, Толкование на святого Матфея, Евангелиста. // Избранные Творения. – М.,1993. Кн. 1.
10. Иоан Золотоуст, Из увещавания къ Феодоту// Христианские чтения №1. 1844.
11. Иоан Дамаскин, св. Слово об иконах.// Христианские чтения №11. 1823.
12. Иринеї, єпископ Ліонський, священномученик. Творіння. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2010. – 620 с.
13. Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. – М., 1996. – с. 85.
14. Кашменский С., Систематический свод учения Отцев Церкви о душе человеческой. – Вятка, 1865. – с. 104.
15. Кузьмин В., О человеке.// Христианские чтения №4. – М., 1844.
16. Лактанций, О творчестве Божиим – Казань, 1848.
17. Максим Исповедник, преп. Богословские и аскетические трактаты // Труды. М.: Мартис. 1993. Кн. 1. Т. 1.
18. Макарий Великий, Слово о возвышенности ума.// Христианские чтения. №2.
19. Мень А., прот. Магия. Окультизм. Христианство. – М., 1996.
20. Немезий Емесский, О природе человека. – М., 1998.
21. Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1988. – с. 99.
22. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви, –Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1996.
23. Христианство, Энциклопедический словарь, Т. 2. – М., 1993.
24. Хроніка. // Україна: Філософський спадок століть.// Про душу у зв'язку з сучасним вченням про силу. – К., 2000.

