

го розвитку. Через важливість цієї проблеми в сучасних умовах необхідний комплексний підхід до її розв'язання, координація діяльності всіх соціальних інститутів, що беруть участь в її реалізації у вигляді багатоступінчастої програми, що дозволяє безпосередньо формувати з врахуванням вікових, соціальних і професійних сторін гармонійно розвинену в інформаційному плані особистість. Сучасне суспільство потребує ще досконаліших засобів комунікації. Але зміна форм спілкування і техніки комунікації має супроводжуватися переосмисленням самих цілей спілкування, зростанням інформаційної культури людей, що надалі має привести до формування нового типу інформаційного світогляду.

Величезна соціальна значущість інформаційної культури розкривається в тому, що вона є необхідною умовою переходу людства до нового типу цивілізаційного розвитку, де основним, пріоритетним стає інформаційний ресурс. Необхідним є існування духовної сили, здатної об'єднати людей, розділених економічними, соціальними, політичними, міжнародними протиріччями. Саме в ролі такої сили має виступити інформаційна культура. Вона влітається в реальну тканину суспільного життя, додаючи їй нової якості, веде до зміни багатьох соціально-економічних, політичних і духовних уявлень, що склалися, вносить якісно нові межі в спосіб життя людини. Інформаційна культура в ХХ столітті проявляє себе як суперечлива єдність масової та індивідуальної інформаційної культури, показуючи наряду з позитивними сторонами і негативні. В умовах, що склалися, важливого значення набуває формування інформаційного світогляду, тобто знання законів функціонування інформації в суспільстві, розуміння суті інформаційних перетворень, що відбуваються, і усвідомлення свого місця і своїх завдань в інформаційному суспільстві, що формується. Всі ці і багато інших аспектів включає інформаційна культура.

Використані джерела

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации / Абдеев Р.Ф. – М., 1994. – 336 с.
2. Андреев С.С. Информационность – критерий содержательности духовных ценностей / Андреев С.С. // Социально-политический журнал. – 1998. – № 3. – С. 58–71.
3. Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление/ Анисимов С.Ф. – М., 1988. – 255 с.
4. Ващекин Н.П. Философские аспекты информатизации общества / Н.П. Ващекин // Философские науки. – М., 1988. – № 7. – С. 13–22.
5. Ісаєв В.Д. Віртуальна занепаість людини культури: монографія / В.Д.Ісаєв, Т.В.Лугуценко, М.А.Журба. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В.Даля, 2012. – 340 с.
6. Лугуценко Т.В. Трансформація цінностей людини як фактор формування інформаційної цивілізації / Т.Лугуценко // Філософські дослідження. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2012.

УДК 130.2+1:572

Вероніка Олегівна Голишева

аспірантка Східноукраїнського національного
університету імені В. Даля

ІДЕЯ ТЕОЗИСА В ХРИСТИЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті аналізується історичний розвиток питання теозиса. Теозис визначається як шлях від людини тварної до людини перетвореної та зростання її в душі й істині. Приділяється увага вченню про відмінність суті і енергії як необхідної сходинки для правильного розуміння теозису.

Ключові слова: теозис, божественні енергії, візантійське богослов'я, обожнення, християнство, аскетика.

The analysis of historical development of question of teosis is done in the article. Teosis is determined as a way from the man of corporeal to the man transformed and his height in a spirit and truth. Paid attention to the studies about the difference of essence and energy as a necessary step for the correct understanding of teosis.

Keywords: teosis, divine energies, Byzantine divinity, adoration, christianity, asceticism.

Питання про сенс і мету свого буття хвилювало людину у всі часи, і вона давала на нього різні відповіді. Християнська релігія пропонує таку відповідь: сенс і мета людини – в її обожненні. Відповідно, наша робота, присвячена розкриттю вчення християнської релігії про мету і призначення людини, не може не бути актуальною для будь-якої людини, котра хоче зрозуміти своє призначення, зокрема своє місце в світі. Особливо ж актуальною ця тема є у наш час – час, коли в людях, пересичених бездуховними благами, які дає нам сучасна цивілізація, все більше зростає тяга до духовності. На жаль, вельми часто свій духовний голод вони намагаються вгамувати в сектах, де людині обіцяють швидке сходження до високих духовних станів, або в різних окультних ученнях.

Особливістю східної християнської антропології є уявлення про людину як про "соработника" Бога в справі світобудови. Бог ввіряє людині весь світ, не як слугі-наглядачеві, а як синові, в дар, до-

зволюючи давати всьому ім'я, тобто визначати суть всього, "розділяючи з людиною славу творчої премудрості, якщо людина не може бути творцем живих істот, то та стане творцем імен" (Василь Сельовкійський). Створивши людину за Своїм образом, розділивши з нею славу творчості, Бог ставить перед людиною високе завдання уподібнення Богу, згідно із задуманим раніше планом (Побут. 1, 26-27). Це завдання, уподібнення людини Богові, називається "теозис" – "обожнення". Саме теозис і є шляхом від людини тварної до людини перетвореної, що включає елемент свободи самостійних творчих зусиль в поєднанні своєї волі з волею Божією і, як наслідок, зростання в душі і істині.

Потреба в осмисленні Одкровення ставила перед церковними авторами безліч питань. У якому сенсі людей можна назвати "богами" (Пс. 81(82):6)? Що християнський мислитель розуміє під "уподібненням Богові"? Як пов'язати піднесення душі до божественного стану з фундаментальною різницею створеного і нествореного? Як можна бути "причетним" Богові, в той же час залишаючись творінням? У чому саме роль Таїнств і моральності? [10, 9]. Таким чином, полеміка про обожнення включає цілий комплекс богословських питань. Ідея обожнення, яка в сучасному богослов'ї є майже забутою, становила саме зерно релігійного життя християнського Сходу. Вона залишила свій слід на всіх проявах церковної думки, християнської моральності, благочесті і культурі.

Аж до кінця IV століття метафора обожнення розвивалася за двома різними напрямками: з одного боку, як перетворення людської природи унаслідок Втілення, а з іншого – як піднесення душі за допомогою практики чеснот. Першу лінію, засновану на ученні ап. Павла про входження в Тіло Христове за допомогою Хрещення і Євхаристії, представляли в основному Юстин, Оріген, Іринеї і Афанасій. Ця лінія характеризується реалістичним підходом до обожнення. Другу лінію, багато в чому обумовлену платонівською філософією, і такою, що відображає етичний і філософський підходи, представляли Климент і каппадокійці.

Антиохійські Отці Церкви йшли іншим шляхом. Вони говорили про людей як богів лише в порядку аналогії, тема обожнення у них тісно пов'язана з христологією. На відміну від александрійців з їхньою темою метафізичного союзу, антиохійці говорять лише про моральний союз; менший вплив платонізму в їхніх працях виключав філософський підхід до питання обожнення [12, 14].

Новий сплеск дискусій про обожнення виникає у Візантії в XIV ст., коли афонський монах-ісихаст Григорій Палама в спорі з калабрійським греком філософом-гуманістом Варлаамом відстоював методи безмовної молитви, поширеної у афонських ченців. Спір переріс у велику богословську кризу, в центрі якої опинилися питання обожнення, пізнання Бога людиною і богословського методу. Полеміка, що зав'язалася, згодом стала чинником, що визначив подальший розвиток Візантійського богослов'я.

Такі православні автори, як Володимир Лоський і Філіп Шерард, визначають обожнення як остаточну мету людини, повноту містичного з'єднання з Богом за допомогою причетності божественним нетварним енергіям, яке починається вже в цьому житті.

В той же час деякі видні католицькі автори, такі як Мартін Жюжі, що написав декілька статей історичного характеру для *Dictionnaire de theologie catholique*, нерідко відзивалися про паламізм в зневажливому і ворожому тоні. Жюжі поставив під сумнів ортодоксальність паламізму і оголосив його таким, що вже зійшов зі сцени, – незадовго до того, як серед православних учених, перш за все таких, як Іоанн Мейєндорф, Володимир Лоський, Василь Кривошеїн і Кіпріан Керн, почався новий підйом інтересу до богослов'я Григорія Палами [12, 6].

Початок XX століття був відмічений зростанням інтересу російських богословів до проблематики паламізму. Георгій Флоровський (1893–1979) підкреслював, що "для правильного розуміння теозису необхідно проводити відмінність між суттю і енергіями". Він стверджував, що поняття "обожнення" виникло не відразу і почало оформлятися лише після того, як було роз'яснено вчення про божественні енергії [1, 119–120].

У числі перших авторів, що поклали початок активному вивченню спадщини Григорія Палами, були майбутній єпископ Василь Кривошеїн (1900–1985), що безпосередньо належав до ісихастської чернечої традиції, і архімандрит Кіпріан Керн (1899–1960), яскравий представник "паризької школи" російського богослов'я. На відміну від пізніших робіт Володимира Лоського і Іоанна Мейєндорфа, вони визнавали вплив на Паламу аристотелівської думки і неоплатонізму (Керн).

Хоча Лоський в своїх працях безпосередньо не звертається до цієї проблеми теозису, все написане ним обертається навколо тезису як основної теми християнського богослов'я. Для Лоського теозис – це найвища мета, це "уселенське завершення", це "містичне ядро", яке у всі століття було предметом невпинної турботи Церкви і яке Церква відстоювала в своїй боротьбі проти гностиків, аріан, несторіан, учення Апполінарія, монофізитів та іконоборців [2, 11].

Найактивніше ідею про обожнення розвивали православні грецькі богослови XX століття, які в цілому виявили велику прихильність як до мови, так і до тематики богослов'я обожнення, хоча і не всі були однакостайні в цьому. Так, Панайотіс Трембелас в своєму тритомному *Догматизмі* (1959–1961) лише 2 з 1505 сторінок приділяє проблемі теозису. На той час, як робота Георгія Мандзарідіса "Обожнення людини згідно з ученням Григорія Палами", видана в 1963 році, стала, за словами Христоса Ян-нараса, поворотною для грецького богослов'я XX століття. Ряд грецьких богословів зайнялися цією проблематикою, серед них Панайотіс Неллас, Іоанн Зізіулас і Христос Яннарас. Не залишив без уваги цю тему румунський богослов Дімітру Станілоє. Запропоноване ним богослов'я космосу свідчить, що все творіння покликане за допомогою людини отримати причетність до божественного спілкування.

У доникейський період найбільш глибокі основи богослов'я обожнення заклав Іринеї Ліонський, розвиваючи ідею уподібнення Христу. Насамперед Іринеї акцентував не онтологічний аспект ідентифікації з Богом, а наслідування життєвого прикладу Христа, як він описаний в Євангеліях. У нього немає спеціального терміна для обожнення, але він пише, що завдяки з'єднанню людської і божественної природ у Втіленні Сина Божого, Його житті, смерті і Воскресінні можливе відновлення праведного стану людини, її нетлінності, усиновлення Богові і споглядання Бога лицем до лица [10, 47]. Для обожнення людини необхідна співпраця людського духу зі Святим Духом, джерелом божественного життя. Отець дарує людині нетлінність і безсмертя за допомогою двох своїх "рук", Сина і Св. Духу. Таким чином, обожнення є тринітарною дією, що дарує споглядання Бога, що досягається через божественне усиновлення. При цьому Іринеї не стирає онтологічної відмінності Бога і людини, він говорить про реалізацію закладеної ще в творінні потенції людини стати не лише "образом", але й "подобою" Бога як про мету людського існування [10, 51–52]. Св. Афанасій Александрійський в спорах з аріанами відстоював божественність Сина, спираючись на аргумент про те, що "Слово стало плоттю для того, щоб ми могли бути обожнені". Він увів в мову іменник, і вслід за Орігеном розвивав богослов'я динамічної участі людини в божественному житті. Але, на відміну від Орігена, він займав більш апофатичну позицію і говорив про причетність людей до обожненої плоті втіленого Логосу. Через цю причетність беруть участь в божестві, яким було наділено тіло Христа, а отже, успадковують безсмертя і нетлінність. Можливість такого уподібнення виходить з Втілення Сина Божого, яке припускає для людини вищу мету, ніж просто відновлення того статусу, який вона мала до гріхопадіння [12, 343].

У IV столітті тема обожнення поступово набирає популярності. Під впливом робіт св. Афанасія, що спирався на аргумент обожнення в боротьбі з аріанами, проблема обожнення людини поступово набуває великої важливості для християнської духовності. Кирило Єрусалимський (315–387) в своїх Катехезах "Огласительних или тайноводственных" вже без яких-небудь попередніх пояснень говорить про Св. Дух як про того, хто обожує. Отці-каппадокійці сприйняли у александрійської школи учення про обожнення. Норман Рассел стверджує, що для каппадокійців обожнення не більш ніж фігура мови. Григорій Назіанзін, який першим з Отців Церкви ужив іменник, говорить про обожнення в строгому сенсі лише стосовно життя Ісуса; Григорій Нісський – стосовно фізичного тіла Христа (він говорить про Втілення як єднання Бога і людства, в результаті чого останнє обожується) і хліба євхаристії. Але жоден з них не відносить це поняття до віруючих [12, 13].

У п'ятому столітті александрійська традиція досягла свого повного розвитку в працях Кирила Александрійського як такого, що задіяв дискурс обожнення в полеміці з іудаїзмом, аполлінаризмом і несторіанством. Багато в чому він продовжує роздуми Афанасія. У його роботах вперше в патристиці виходить на важливий план фраза про "причасників божественного єства" (2 Петро 1, 4).

Головну роль у візантійському богослов'ї обожнення відіграв не стільки Кирило Александрійський, скільки Псевдо-Діонісій і Максим Ісповідник. Для Діонісія обожнення – це, перш за все, отримання містичної єдності і подібності. Кожна розумна істота, згідно із синтезом Діонісія, може причастувати Богові в тому ступені, який визначений онтологічною ієрархією, і відповідно, передавати пізнання Бога нижчим ієрархічним ступеням. Від ангелів пізнання Бога повідомляється людям і розповсюджується далі згідно із людською ієрархією (через апостолів і ієрархів). Процес обожнення включає очищення, освіту розуму і вдосконалення людини.

Всі істоти причетні Богові онтологічно, отримуючи від нього буття, але тільки розумні можуть бути причетні гносеологічно (вони мають природжене бажання пізнати Бога). Лише гносеологічна причетність Богові (гнозис) може бути названа обожненням [10, 343–346].

Максим Ісповідник своїми працями зафіксував обожнення як центральний концепт візантійського богослов'я [10, 280–281]. Обожнення – це такий стан врятованих, який починається в Хрещенні, зміцнюється в Таїнстві Євхаристії і відкриває розум до божественного осяяння. Для Максима Ісповідника головне питання було не в єдності і множинності, а в тому, яким чином смертна людина може бути причетною трансцендентному Богові. Максим пише, що Бог управляє світом за допомогою своїх божественних енергій. У віруючої людини людські і божественні енергії проникають одна в одну без змішання і злиття [12, 14].

Іоанн Дамаскін (675–750) продовжував традиції попередніх грецьких авторів, особливо Афанасія Великого, Григорія Назіанзіна, Псевдо-Діонісія, Максима Ісповідника. Він пише, що вже в творінні Бог наділяє своїм існуванням інші істоти і речі, даючи їм можливість існувати завдяки причетності до нього самого. При цьому розумні істоти в найбільшій мірі причетні Богові (Точний виклад православної віри, 1.14.24; 4.13.11) [8, 186]. "Дамаскін стверджує, що спочатку природа людини була динамічною, призначеною для поступового зростання в богоспілкуванні. Фактично сам акт створення людини Богом вже є онтологічною підставою для обожнення" [1, 85].

Дамаскін указував, що хоча людська природа була обожнена у Втіленні, це не означає автоматичного обожнення для кожної людини: благодать не була б такою, якби не враховувала волю людини. Обожнення означає, що людська природа відновила свою колишню славу і досягла безсмертя [9, 132–133]. Обожнення, згідно із Іоанном, починається в цьому житті і завершується в Царстві Небесному. Остаточна мета людини – союз з Богом [9, 177]. Засобами досягнення цієї мети, є перш за все, Таїнства Хрещення і Євхаристії.

Після декількох сторіч забуття питання про обожнення знову було підняте у зв'язку з суперечкою між Григорієм Паламою і Варлаамом. Суперечка йшла щодо ключових богословських питань: про пізнаваність Бога і реальність обожнення.

В основі антропології Палами лежить переконаність в тому, що людина в ієрархічному порядку стоїть на другому місці, відразу після Бога – вище за ангелів і весь створений світ, що решта всього світу була створена заради людини, і Царство небесне було їй уготоване із самого початку.

Палама вважає людину за образ Бога, оскільки, по-перше, людська душа співвідноситься з тілом, направляючи його і даючи йому життя таким же чином, як Бог дає життя безтілесним творінням (ангелам і душам). По-друге, він указує на те, що саме людині, а не ангелам, доручена Богом влада над матеріальним світом. І, по-третє, він відзначає, що на відміну від ангелів, людина володіє ще й здатністю відчувати [7, 116–121].

Багато отців Церкви: Іринеї Ліонський, Афанасій Великий, Григорій Нісський, Кирило Александрийський, Максим Ісповідник і Іоанн Дамаскін – дотримувалися так званої "природної" точки зору на обожнення, згідно з якою обожнення людської природи є результатом її іпостасного з'єднання з втіленим Словом [4, 22].

"Природна" точка зору на обожнення, якої дотримувався Григорій Палама разом з іншими отцями Церкви, припускає не механічну зміну людської природи, як вважав Гарнак, але онтологічне відродження її в іпостасі втіленого Слова, доступного кожній людині, особисто і вільно бере участь в житті Христа.

Іоанн Мейєндорф коментує учення Палами: "змусивши померти на хресті старого Адама і повідомивши своє власне життя людині в Ісусі, Бог відновлює свою законну владу. Трійця знову стає доступною людині прямо і безпосередньо. Учення про обожнення є для св. Григорія наслідком історичної справи Христа: поза Ним Божественне життя залишається людині недоступним" [5, 221].

У богослов'ї таїнств і еклезіології міститься обґрунтування учення про обожнення. Через хрещення і Євхаристію наше тіло з'єднується з Тілом Христа, що "дозволяє божественному світлу сяяти усередині нашого тіла".

Початковим переконанням Григорія Палами було те, що вже в цьому житті людина може реально зазнати обожнення (він застосовує не тільки термін, але також слова). Григорій пов'язував цей досвід з практикою безперестанної молитви Ісусової (закликання імені Ісуса Христа). Молитва є чеснотою, і вона робить людину здатною до сприйняття обожнення, яке є не результатом її діяльності, а даром божественної благодаті [4, 84]. Головне в ісихастській молитві, згідно з Паламою – зосередження і "збирання" Розуму [5, 91]. Метою молитви є постійне спілкування з Богом і бачення нетварного світла, що витікає з суті Бога як природна енергія, яка є достовірним свідченням обожнення людини і вищою формою богопізнання [5, 228]. У Тріадах III.1.33 Григорій Палама дає пояснення цього саява. Володимир Лоський пише: У "Святогорском томосе" виявляється зрозуміле розрізнення світла плотського, світла розумоосаяжного і світла Божественного: останній перевершує два інших, що однаково належать до сфери тварного [3, 265]. Взагалі тема нетварного світла постійно перебуває в центрі богословського дослідження Григорія: для нього це найважливіший образ, обожнення, що описує, проявляє Божу силу і благодать [13, 407].

Як ми бачили вище, постановка питання про відмінність енергій від божественної суті була викликана прагненням вказати, що обожнення відбувається не тварними засобами, але і не суттю Бога. У суперечці з Варлаамом, який стверджував, посланий святим Духом є не енергією, але самою іпостассю Духу, Палама звинуватив свого опонента в тому, що той "догоджає своїм родичам латинцям" [6, 269]. Згідно із Паламою, Святий Дух присутній усюди і суттю і енергією, але його суть залишається недоступною для залучення і неподільною, а його енергія лунає ангелам і святим [4, 30]. Георгій Мандзарідіс формулює тезу Палами так: "Якби люди залучалися не Божою благодаттю, а Божою суттю, це вело б до того, що люди ставали б богами за природою" [4, 53].

Таким чином, богословською причиною, що спонукала Григорія Паламу сформулювати вчення про відмінність суті Бога і його енергій, коренилася в необхідності онтологічного розрізнення між Творцем і творінням.

Сучасний російський дослідник Євген Зайцев стверджує: "Палама перетворює сутнісно-енергійне розрізнення, використовуване каппадокійськими батьками в суто гносеологічному сенсі, в онтологічне розрізнення на рівні самого Бога, використовуючи філософську термінологію, що несе різні смислові навантаження" [10, 223].

Також не можна не звернути увагу на те, що серед православних богословів у період з XV по XX століття увага до вчення про відмінність суті і енергій була досить епізодичною. Каллістос Уер вважає, що це пов'язано із західним впливом на православ'я в цей період історії.

Мандзарідіс говорить про подвійний результат Втілення: відновлення і обожнення людської природи Ісусом Христом, що став доступним для всіх через Таїнства Церкви. Церква є "общиною обожнення", в якій віруючі набувають причетності нетварним енергіям і стають тим же, чим є Бог, за винятком суті. Мандзарідіс відзначає, що православна традиція не була монолітною: "тема обожнення людини в епоху Отців була переважно христоцентричною, а в ісихастський період переживалася більш Духоцентрично" [12, 316–317].

Христоцентричний аспект підкреслював інший грецький богослов, Панайотіс Неллас. Він стверджував, що антропологічне значення обоження полягає в уподібненні Христу: ця тема властива багатьом посланням ап. Павла. У апостола йдеться не просто про зовнішнє наслідування або моральне удосконалення, але мається на увазі онтологічне перетворення.

Хід думки Нелласа продовжили такі відомі грецькі богослови, як Іоанн Зізіулас і Христос Яннарас. Індивідуум, згідно із Зізіуласом, не є закритою самодовліючою суттю. Людність знаходить свою достовірність в єдності з Богом, а ця особистісна єдність і є "теозисом", будучи антитезою тому типу "обоження", який стверджує, що людська природа мусить перестати бути тим, чим вона є.

Те, що Отці виражали терміном "причетність", Зізіулас визначає через "особистісність". Унаслідок своєї реляційної природи особистісність має на увазі відмінність від Бога без розділення, спілкування з Ним без злиття [12, 317–318].

Христос Яннарас говорить, що з Писання нам відомо, що Бог існує як Трійця Осіб в союзі особистісної свободи і любові. Неправильно вважати, що Бог має любов як свій атрибут; Він є любов, оскільки його життя – це актуальне спілкування. На відміну від Бога, людські істоти – це потенційності. Людська особа існує як самоусвідомлюючи відмінність лише порівняно з іншим існуванням, лише щодо нього. Подолання цієї відмінності – дійсна мета любовного потягу; це ж відноситься і до стосунків з Богом. Оскільки ми створені за образом Бога, то можемо або відповісти на заклик Його любові – тобто вибрати життя, або відкинути його – вибрати смерть. З нашого буття за образом Бога слідує, що ми не лише можемо відповісти на Його любов, але і маємо потенцію жити життям Христа. Прагнення до автономії і екзистенціальної самодостатності прив'язує нас до нашої недостатності. Це і є спробою самообоження, зробленою Євою, що піддалася обіцянкам змія і побажала стати рівною Богові. Церква не є інструментом індивідуального порятунку. Порятунок в Церкві – це звільнення життя від тлінності і смерті: не виживання і перехід після смерті в "інший світ", але досягнення екзистенціальної повноти, участь творіння в способі життя, властивому нетварному. Тому безсмертя є не вислизанням від індивідуального вимирання, а подоланням смерті через особистісні відносини з Богом. Але не лише з Богом; оскільки ми співвіднесені один з одним і відповідальні один за одного, то "насправді Церква довіряє кожному велику честь бути відповідальним за порятунок всього світу". Отже, згідно із Яннарасом, обоження – це актуалізація життя як спілкування, що дозволяє нам брати участь щодо любові між Отцем і Сином, і досягаючи таким чином повноти нашої людності [12, 319].

Румунський богослов Думітру Станілоє поєднував апофатичний і катафатичний підходи. Згідно з ним образ Божий як потенція і тенденція до причетності Богові в спілкуванні – онтологічно заданий людській особі і закликає її до свободи і любові, закликає до того, щоб стати подібністю Бога, тобто знайти повноту причетності до божественного життя. У цьому підході виявляється вірність Станілоє принципу безперервності континууму "природа-благодать".

Для Станілоє найважливішим елементом східної традиції є переконаність в тому, що пізнання Бога невіддільне від поєднання з Ним. Причому ніяке пізнання (себе або інших) неможливе без любові, спрямованої до іншої особи: тут виявляється персоналізм богослов'я Станілоє. Пізнання є актом причетності, заснованою на любові суб'єкта, що пізнає, до іншого суб'єкта, а наприкінці – на відносинах особи з Вищим Суб'єктом. Людина для Станілоє – суб'єкт, що одночасно пізнає, і суб'єкт в відносинах. На відміну від тотального апофатизму Лоського і Яннараса, Станілоє стверджує, що остання реальність стосунків з Богом – не лише вища таємниця, але і ключ до всякого знання. Свята Трійця, будучи таємною, в той же самий час умодосажна; Вона дає осмислене пояснення всьому суццюму. Останню реальність Станілоє називає "справжньою метафізикою", "онтологією любові". Природа для нього не протистоїть особі, як для Лоського і Зізіуласа; людське існування в якомусь сенсі відображає паламістське розрізнення суті і енергій Бога. Людина – одночасно битіє-в-собі і битіє-у-відносинах [11, 199].

Ми бачили, що сучасні дослідники богослов'я Григорія Палами далеко не завжди одностайні в своїх висновках. Вивчаючи їхні роботи, як правило, слід мати на увазі їхні власні богословські і філософські концепції, які вони накладають на досліджувані тексти. Як висновок можна сказати, що відмінність між суттю і енергією є фундаментальним ученням, утвердженням на помісних константинопольських соборах 1351 і 1352 років Православною Церквою, проте до цих пір залишається маловивченим в церковному середовищі. Отже, радує, що інтерес до цього учення неухильно росте. Це не дивно, адже воно є самобутнім і унікальним явищем в історії світової філософії, але його серйозне вивчення, у тому числі і на світських кафедрах філософії, тільки починається, і йому ще належить посісти гідне місце серед інших інтелектуальних перлин людства як достовірно філософської спадщини великої візантійської культури.

В той же час хочеться звернути увагу, що це питання є животрепетним для кожної людини в сучасному суспільстві, оскільки перетворення це ще і містична обдарованість, тверезе, але глибинне спілкування з Богом в Дусі Святому. Також освячення людини неможливе без очищення душі і тіла. Тому особливе місце в православ'ї займає аскетика, яка зовсім не означає технологію умертвіння плоті, а має на увазі особливе ставлення людини до своїх потреб – задовольнятися малим, необхідним. Ці звичні істини ніхто не оспорує, але сучасний світ будується інакше. Людина, що скорочує свої потреби, кидає виклик суспільству споживання, гальмує розвиток виробництва, яке зорієнтоване на найповніше задоволення потреб. Перетворена людина входить в конфліктну суперечність з суспільством, в якому панує індивідуалізм, релятивізм, егоїзм, споживацтво, матеріалізм, толерантність. І в

цілому, зі всім тим, що ми називаємо цивілізацією. Християнство – це універсалістський проект, протилежний просвітницькому проекту, що привів до превалювання матеріального над духовним. А значить, глибоко антицивілізаційний проект. Але це не означає, що це проект, що не реалізується.

Використані джерела

1. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Е.Зайцев. – М., 2007. – 223с.
2. Лосский В. Очерк мистического богословия восточной церкви / В.Лосский. – М.: СЭИ, 1991. – 228с.
3. Лосский В. Богословие и боговидение / В.Лосский. – М., 2000. – 398с.
4. Мандзаридис Г. Обоженіе человека / Г.Мандзарикис. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 206с.
5. Мейендорф И. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение / И.Мейендорф. – СПб., 1997. – 228 с.
6. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолствующих / Г.Палама. – М., 1995. – 321с.
7. Палама Г. Сто пятьдесят глав / Г.Палама. – Краснодар, 2006. – 198с.
8. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина: в 3 т. – СПб., 1913. – Т.1. – 1913. – 309с.
9. Himmerich Mauris. Deification in John of Damascus / Himmerich Mauris. – Milwaukel, 1985.
10. Kharlamov V. Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionisius The Areopagite / V. Kharlamov. – New York, 2006. – 225 p.
11. Rogoberte S.E. Mystical Existentialism / S.E. Rogoberte. – Yale University, 1993. – 206 p.
12. Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / N. Russell. – Oxford, 2006. .
13. Williams A. Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas / A. Williams. – Yale University, 1995.

УДК 130.2

Євген Ярославович Кушнір
аспірант Східноукраїнського національного
університету ім. В. Даля

ДУХОВНІСТЬ ЛЮДИНИ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОМУ І ТРАНСПЕРСОНАЛІСТСЬКОМУ ПІДХОДАХ

Досліджується феномен духовності як інтелектуально-світоглядна установка людської свідомості на досягнення і збереження гармонійності зі світом. Зроблена спроба розглянути основні риси духовної кризи в сучасній культурі і специфіку її подання в екзистенціалізмі й трансперсональній психології.

Ключові слова: *духовність, духовна криза, духовне саморозкриття, саморозвиток, культура, криза культури, свідомість.*

The phenomenon of spirituality as world intellectually-view setting of human consciousness is probed on achievement and maintainance of harmoniousness with the world; an attempt to consider the basic lines of spiritual crisis in a modern culture and specific of him predstavlennosti in existentialism and transpersonal'noy psychology is done.

Keywords: *spirituality, spiritual crisis, spiritual samoraskrytie and samorazvitie, culture, crisis of culture, consciousness.*

Філософське дослідження духовної сутності життя людини дозволяє окреслити ті грані, в яких найсильніше переломлюються особливості взаємодії людини з суспільством і природою, а також визначити найбільш суперечливі у смислового відношенні ділянки протистояння цих систем, у яких особистість є одночасно й загальним, і конкретно-історичним змістом людини [1; 4]. Також слід звернути увагу, що Сократ вважав сутністю людини її внутрішній світ і душу як форму самопізнання. Дотримання доброчесності, освітлення людським розумом і є, за Сократом, сенсом духовного буття. Платон визначає сенсом духовного людського існування злиття людини з Богом як творцем світу, підносячи сенс духовного із світу чуттєвого до світу надприродного. Для нас важливо підкреслити, що духовність є прямим наслідком індивідуальних зусиль суб'єкта з оволодіння духовною реальністю. Вона посяє як спосіб життя, активного світовідношення, як зміна, перетворення матеріально-тілесного початку, як душевно-духовна активність і життєвий синтез, як постійне конструювання реальності, як особисте самовизначення людини в культурі.

Глобальна криза культури, що продовжується, висуває на перший план проблему відродження людської духовності, яка не може бути вже розв'язана традиційними засобами релігії або ідеології. Для цього потрібний глибокий аналіз людської свідомості і форм самопізнання, які або дають людині відчуття гармонійності зі світом, або ні. З цього витікає фундаментальна відмінність розуміння духовності як феномена людської суб'єктивності: одні напрями у філософії і культурі вважають, що духовність зводиться до усвідомлення людиною факту власної дисгармонії зі світом, як, наприклад, екзистенціалізм, інші