

художньо-естетичної сфери, розширюючи розуміння сутності впливу мистецтва на повсякденність часу. Зазначений авторський підхід аналізує саме мистецтво як складну багатовекторну художньо-естетичну систему. Отже, взаємопоглиблення наукових налаштувань на виявлення системотворчих чинників дослідження вектору окресленої проблематики принципів аналізу парадигми "виховання мистецтвом" підкреслює механізми залучення отриманих результатів на розвиток естетично-виховної сфери буття.

1. Татаркевич В. *Історія філософії. Т. 1: Антична і середньовічна філософія/ Пер. з пол. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.*

2. Адорно Т. В. *Естетическая теория: Пер. с нем. – М.: Республика, 2001. – 527 с.*

3. Смирнова Т. И. *Интерпретация: из серии бесед "воспитание искусством или искусство воспитания". – М., 2001. – 367 с.*

**Ореста Возняк**

Прикарпатський національний університет  
імені В. Стефаника, м. Івано-Франківськ

## ОСОБИСТІТЬ В ПРАВОСЛАВНОМУ БОГОСЛОВ'І

Осмислюючи незмінні людські питання чи нові проблеми, які гостро постають перед нами, в контексті християнської традиції, одним з найперших обов'язків науковця сьогодні постає постійне звіряння та співвідношення сучасної наукової термінології з тими формулюваннями, які стали основою християнської традиції. Розкриваючи зміст поняття «особистість», ми просто не можемо оминати текстів Отців Церкви, які формулювали поняття християнської традиції на Вселенських Соборах. Більшість дослідників сходяться на тому, що християнська антропологія тісно пов'язана з теологічними поняттями (Й. Зізіулас, Х. Яннарас, О. Клеман, Керн, Калліст (Уер), В. Даренський, К. Преображенская). Яскравим прикладом православної антропології є творчість В. Лосського, який формулює особистість людини аналогічна Божественній Іпостасі, і її зв'язок з загальнолюдською природою є відображенням взаємовідносин Іпостасей і Сутності в Св. Трійці. Для мови, яка виросла на основі античної культури, була характерною відсутність будь-якого позначення особистості, тому що латинське *persona* і грецьке *πρόσωπον* позначали обмежувальний, оманливий та ілюзорний аспект індивідууму; не лице, що відкриває особистісне буття, а

обличчя-маска істоти безликої [див.: 1, с.273]. Розрізнення таких синонімічних понять «усія» (субстанція чи сутність) та «іпостась» (Лице) відповідно як того, що в Бозі є загальним, та того, що є приватним, дозволило Св. Отцям продемонструвати, що кожне Лице в своїх унікальних властивостях відрізняється від інших і не виражається через загальну природу [див.: 3, с.53].

Тринітарне богослов'я і християнська антропологія демонструють, що **особистість не зводиться до природи**. Раціонально ми не можемо досягнути її як просту єдність багатьох унікальних особливостей, вона не є ні вираженням якоїсь індивідуальної субстанції чи актуалізацією якої-небудь загальної субстанції, вона є більше ніж просто єдність унікального – іпостасі (особистісного начала) і загальнолюдської природи. Особистість залишається таємницею. В богослов'ї цю таємницю фіксує поняття образу Божого. Саме він гарантує людині її повну свободу по відношенню як до себе самої, так і до своєї природи, і до абсолюту загалом. Людська особистість нічим не обумовлена, бо завжди може піднятися над своєю природою заради того, щоб преобразити її в Бозі. В такому розумінні людини творчість Бетховена, наприклад, є вираженням свободи від природної обмеженості та страждання, як і відкритість Іова до зустрічі з Богом є його вільним вибором, який він здійснює завдяки своїй свободі від обставин та фізичної обумовленості.

Будучи створеною за образом і подобою Триєдиного Бога, людина сама стає богословською загадкою – місцем зустрічі людини та Бога. Для східних Отців Церкви богослов'я є невіддільним від антропології. А богослов'я починається з самопізнання, що базується на молитві та християнській аскезі. Це особливе християнське самопізнання, яке неможливе без справжнього єднання з Христом, яке має базуватись на трезвинні розуму і серця. Богопізнання є перш за все самопізнання [2, с.316]»; «Богопізнання є відкриття невидимої на поверхні, і тому завжди невидимої глибини природного – своєї власної глибини [2, с.317]». Людина як тварна істота має в собі образ Божий – нетварного Триєдиного Божества - і сама для себе постає богословською книгою, яку має «прочитати», проявити і розкрити до життя цей образ – обожити свою сутність, богоуподібнитись в міру своєї природи.

1. Лосский Вл. *Догматическое богословие / Вл. Лосский Мистическое богословие.* – К.: «Путь к Истине», 1991. – 392с. – С. 261-335.
2. Померанц Г., Миркина З. *Великие религии мира.* – М., «РИПОЛ», 1995. – 416 с.

3. *Преображенская К. В. Богословие и мистика в творчестве Владимира Лосского. – СПб.: Изд-во С.-Петербур.ун-та, 2008. – 133 с.*

**Олексій Матицин**

Київський національний університет  
імені Тараса Шевченка, м. Київ

## ФІЛОСОФСЬКО – ЕСТЕТИЧНІ ПІДВАЛИНИ СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОЇ ХУДОЖНЬОЇ ТРАДИЦІЇ

Ранньохристиянські (в першу чергу – візантійські) уявлення про прекрасне в основному склалися в пізньоантичний період і ґрунтувалися в першу чергу на естетичних поглядах Філона Александрійського, ранніх християн (апологетів) та неоплатоників. Антична філософія в період пізнього елінізму через співставлення суб'єкту та об'єкту приходить до цілісного світобачення. Основна роль в цьому процесі належить вченню вже згадуваного Філона Александрійського, що поєднує біблейській монотеїзм з основами грецької філософії [6, с.35]. Власне кажучи, ми можемо прослідити прямий зв'язок філософських поглядів Філона з філософією Платона і неоплатоників та зі Старозаповітною богословсько – естетичною традицією.

В основі вчення Філона Александрійського лежить, безумовно, поняття Логосу, який в якості інструменту творення використовує Бог. В даному контексті слід відмітити той факт, що уявлення про фігуру – посередника між Богом та світом, яка перебирає на себе функцію творення (інструментальну) – є однією з головних проблем філософії піфагорійців та неоплатонізму. Проблема виникає з критики Арістотелем одного з найбільш фундаментальних творів Платона – “Тімей”. По ходу критики Арістотель вказує на хибність платонівського уявлення про буквальне створення світу Богом і, власне, піднімає проблему інструментального підходу до створення Світу. Пізніше, в контексті даної проблематики, Філон намагатиметься розвести поняття першопричини творення, тобто Бога (або, за Філоном – причина, завдяки якій – αἴτιον ὕφ οὐ) та інструменту творення, тобто Логосу (або – логос, за допомогою якого – λόγος δὲ οὐ) [7, с.44]. Основною задачею Філона в даному випадку є намагання закріпити за Богом вищу, згідно з Арістотелем, форму причинності – творення, зводячи інструментальне втручання Бога у сферу матеріального світу до його прояву у цьому світі через Логос.