

УДК 130.122: 276

Володимир Сабадуха*Івано-Франківський національний технічний
університет нафти і газу***ПРИНЦИП ДУХОВНОЇ ІЄРАРХІЇ ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ
АПОСТОЛА ПАВЛА, ОТЦІВ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ ТА
ФІЛОСОФІВ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ**

У статті проаналізовано внутрішні якості людини крізь принцип духовної ієрархії. На основі зазначеного принципу ап. Павло й Отці християнської Церкви виділили три рівня розвитку людини: тілесна, душевна й духовна. Виявлено, що ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини притаманний середньовічним філософам і містикам. Принципу духовної ієрархії протистоїть принцип духовної демократії, який стверджує, що кожна людина має однакову духовну природу. Доведено актуальність принципу духовної ієрархії в умовах екзистенційної кризи.

Є вічні екзистенційні питання, що у тій чи тій формі постають перед будь-якою людиною в усі часи: «Хто я був? Хто я тепер? І чим буду?» [8, с. 125], – запитував себе один з Отців Церкви, патріарх Константинопольський Григорій Богослов (бл. 330 – бл. 390) й спонукав інших дати відповідь на ці питання. Сьогодні пошук відповіді на ці питання має здійснюватися у двох вимірах: вертикальному – «хто я?» щодо людської сутності, що веде до усвідомлення значущості духовної субординації (ієрархії); горизонтальному – веде до розуміння ролі координації (рівності) між членами суспільства. Ці два суперечливі підходи до сутності людського «Я» взаємно поборюють один одного, але сьогодні вони потребують органічного синтезу.

На рівні потреб часу Г. Богослов дав вичерпні відповіді на вищенаведені питання, утім проблема залишається. Віднесемо ці запити до себе й пошукаємо відповідь, але спочатку з'ясуємо роль і значення принципів ієрархії та рівності у житті людини й суспільства. У соціумі діють два протилежних принципи: принцип ієрархії й принцип рівності, між якими точиться боротьба. У різних епохах та філософських системах пріоритет віддавався то одному, то іншому.

Ідея духовної ієрархії в епохи Модерну й Постмодерну здається архаїчною. Утім, проблеми, перед якими зіткнулася сучасна людина й українська зокрема є, на наш погляд, результатом ігнорування факту духовної ієрархії. У ХХ-ХХІ ст. по Європі прокотилося кілька психічних епідемій у вигляді революцій і світових війн. Людина опинилася в стані екзистенційного вакууму, втратила світоглядні та життєві орієнтири. На захист ієрархічного принципу в європейській філософії ХХ ст. виступили М. Гайдеггер, Н. Гартман, Х. Ортега-і-Гассет, П. Тилліх; в українській – Д. Донцов, В. Липинський, Є. Маланюк; російській – М. Бердяєв, П. Флоренський, С. Франк та ін. Уважаємо, що відродження принципу

духовної ієрархії є нагальною потребою. Отже, метою статті є аналіз поглядів ап. Павла, Отців християнської Церкви, філософів середньовіччя на людину з позиції принципу духовної ієрархії, що передбачає розв'язання таких завдань: по-перше, дослідити роль і значення ієрархії та рівності в життєдіяльності людини й суспільства; по-друге, з'ясувати погляди апостолів, Отців Церкви та середньовічних християнських філософів на сутність людини.

Поняття духовної ієрархії було своєрідним протестом проти соціально-економічної та правової нерівності в Римській імперії. Увів його у філософський обіг Діонісій Ареопагіт (І ст. Р.Х.) й стосувалося воно знань й здатності до діяльності [4, с. 71], тобто мало відношення до інтелектуального та духовного розвитку [4, с. 571–671]. Началом ієрархії вважалася Св. Тройця [4, с. 573], а метою – духовне очищення [4, с. 107]. Ієрархії надавався статус священного порядку [4, с. 73]. Позитивом роздумів філософа було те, що він пов'язав ієрархію з рівністю й справедливістю. Ієрархія в Діонісія є божественною, утім, принцип справедливості має утворювати засади для встановлення рівноваги між ієрархією і рівністю. Справедливість стоїть на сторожі рівності, яка є між усяким сущим [4, с. 489–491]. Поняття «рівність», «ієрархія», «справедливість» – це божественні поняття. Справедливість, з одного боку, оберігає нерівність, бо кожен має отримувати відповідно до його здібностей, а, з іншого, – орієнтує людину й суспільство на рівність. Отже, справедливість об'єднує ієрархію з рівністю.

Німецько-американський філософ Пауль Тилліх спадкував погляди Діонісія на проблему ієрархії й поширив це поняття на усі роди й види сущого від неорганічного до психічного. З цього погляду реальність постає як піраміда «рівнів буття» [22, с. 19]. При цьому представники вищих рівнів володіють доскональними якостями, але їх менше в кількісному аспекті. Представники нижчих рівнів не такі досконалі, але їх більше в кількісному відношенні. Між ними точиться прихована або відкрита боротьба в усіх сферах суспільного життя від економічної до світоглядної. Усі об'єкти, що належать до одного структурного рівня, подібні за якісними параметрами. Рівень від рівня має сутнісні відмінності, а тому перехід можливий лише за певних умов і носить характер структурної революції. Сформульовані закономірності притаманні як для неживої, так і живої природи.

Ієрархічному принципу належав світоглядний пріоритет, поки Мартин Лютер його не заперечив і обґрунтував твердження щодо «виправдання грішника» (святий може бути грішником, а грішник святим) і, на наш погляд, здійснив метафізичний злочин. Треба було боротися виключно проти зловживань, але не намагатися скасувати принцип духовної ієрархії, що знайшло втілення в таких твердженнях: «Кожен, хто хрестився, може проголошувати себе покликаним у священники, єпископи і папи, хоча не кожному з них відповідає виконувати такі обов'язки» [15, с. 16]. Уважаємо, що ідеолог Реформації поплутав потенційне й актуальне. Потенційне не завжди здатне перетворитися на актуальне. Фундатор протестантської церкви

абсолютизував зовнішні аспекти прийняття віри: якщо людина хрещена, то це не значить, що вона автоматично стає духовною. На думку М. Лютера між мирянами, священиками, князями, єпископами не має жодної сутнісної різниці, окрім служби й занять. «За своїми чеснотами вони не різняться, тому що всі належать до духовного стану, [всі вони] справжні священики, єпископи й папи ...» [15, с. 16]. З одного боку, релігійний мислитель нібито став на позицію утвердження духовної рівності, а, з іншого, – підійшов до проблеми людської сутності формально. Під впливом протестантизму в суспільній свідомості запанувало вчення про «святенність усіх вірян» [22, с. 19].

Досліджуючи вплив принципів ієрархії та рівності на духовне та соціально-політичне життя Європи в Новий час, ми дійшли таких висновків. По-перше, поширюється протестантизм, що заперечував принцип духовної ієрархії. По-друге, у науковій і суспільній свідомості розповсюджується ідея рівності й знищення приватної власності. По-третє, реалізація принципу рівності в соціально-політичному житті розпочалася з ідей Великої французької революції (буржуазне суспільство, проголосивши рівність, відкинуло принцип духовної ієрархії, утім, остання не зникла, а була замінена соціально-економічною й бюрократичною зокрема). По-четверте, почався активний соціально-політичний рух за соціалістичні ідеї. По-п'яте, розпочалося поширення ідей анархізму. Ці наслідки сприяли формуванню суспільної думки: усі мають однакову духовну основу, що, з часом, призвело до утвердження принципу духовної демократії: «кожна людина – особистість». Цей принцип був реакцією на абсолютизацію духовної ієрархії і мав тимчасові позитивні наслідки.

Соціально-філософський аналіз змісту демократичного принципу змушує поставити питання: які верстви населення були зацікавлені в заміні принципу духовної ієрархії на принцип духовної демократії? Уважаємо, що останній був потрібний посередній людині, щоб знищити християнську ідею вдосконалення людини й зробити всіх посередніми: ані святими, ані грішниками. Із філософської точки зору це було запереченням категорії якості.

Одним із перших, хто почав критикувати принцип рівності у ХХ ст., був українсько-російський філософ М. Бердяєв. Так, досліджуючи ситуацію, що склалася у Радянській Росії після Жовтневого перевороту 1917 року, він зрозумів, що принцип духовної ієрархії не можна знищувати, а треба удосконалювати [5]. Незважаючи на те, що в людській спільноті не вистачає аристократів духу й чину, продовжує панувати принцип духовної рівності. Закономірно постає питання чи можна об'єднати принципи духовної ієрархії й демократії? Уважаємо, що вперше над цією проблемою замислилося християнство. Догмат Св. Тройці постає як поєднання принципів духовної ієрархії й демократії.

Марксистська філософія не зрозуміла діалектики ієрархії, рівності й справедливості, а точніше відкинула ієрархію і в цьому вважала свій позитив.

Вершину справедливості марксистичні вбачали в рівному розподілі, що призвело до суспільного застою. Рівність не можна розуміти вульгарно як розподільчу рівність. Кожен має отримувати духовні й матеріальні блага відповідно до власної гідності й результатів своєї праці. Ієрархія в християнстві перш за все стосується духовних якостей людини та її досконалості. Суспільство не просто мусить визнавати принцип ієрархії, а вважати його святим, проте, не можна ігнорувати й принцип рівності. Регулятором ієрархії й рівності є справедливість. Уважаємо, що поступ суспільства залежить від розв'язання проблеми ієрархії й рівності на основі нового розуміння людської сутності.

Принцип ієрархії до цього часу знаходиться під внутрішнім й зовнішнім контролем. Про внутрішній влучно написав Є. Маланюк: страх самоозначення примушує уникати запитання: «Хто я?» з точки зору принципу ієрархії [16, с. 76]. Зовнішній вплив проявляється в тиску, який чинить громадська думка на досконалих людей.

Життя вимагає органічного поєднання принципів ієрархії та рівності.

Духовна ієрархія не повинна переходити в соціально-правову, а з іншого боку, прибічники рівності мають зрозуміти, що наближення до рівності можливе лише за умов визнання духовної ієрархії між людьми. Ті, хто виступають за рівність, стоять, як правило, на позиціях «кожна людина – особистість», тобто притримуються позиції стовідсоткового перетворення потенційного в актуальне, утім, як прибічники ієрархії стоять на позиціях: «особистість – принцип буття». Призначення принципу духовної ієрархії – подолання соціально-економічної нерівності, а принципу справедливості – поєднання ієрархії з рівністю.

Ідею духовної ієрархії в християнстві започаткував ап. Павло у Св. Письмі: «Тілесна людина не приймає того, що від Духу Божого походить; бо це глупота для неї, і вона не може його зрозуміти, воно оцінюється Духом» (1. Кор. 2:14). Тілесна людина не має інтелектуально-психологічного потенціалу для усвідомлення того, на яких принципах побудовано суспільство. Їй залишається лише слідувати настановам духовної людини доти, поки не підніметься до рівня духовного буття. На жаль, так в історії буває не часто. Найчастіше – навпаки, тілесна людина не хоче підкорятися розумним вимогам й починає бунтувати або намагається різними засобами підкорити духовну людину під свої потреби. Розвиваючи свою думку, ап. Павло зауважує: «Духовна ж людина судить усе, але її ніхто не судить» (1 Кор. 2:15). Між тілесною людиною й духовною прірва — це два різні способи життєдіяльності. Тілесна людина не має інтелектуально-психологічного потенціалу для того, щоб зрозуміти духовну, утім, як духовна прекрасно усвідомлює інтелектуально-психологічний стан і можливості тілесної. Отже, ап. Павло осмислював соціальну дійсність й людську сутність крізь призму ієрархії й не вбачав у цьому будь-якої дискримінації, а, навпаки, доводив, що це є законом світобудови.

Діонісій Ареопагіт на основі ідеї Платона про духовне очищення [18, с. 165–166] здійснив суттєвий крок у розумінні проблеми духовної ієрархії. Він виділяє три її рівні. Перший – ті, що очищуються – це індивіди, які залишаються на тілесному рівні (зовнішня людина). Другий – очищені, які вже мають певний досвід подолання тілесних спонукань. Третій – святі, монахи, які досягли очищеної чистоти [4, с. 695–697], оволоділи сокровенним знанням [4, с. 577] й істиною [4, с. 583].

К. Тертулліан (160 – 220) розвиває вчення ап. Павла про зовнішню та внутрішню людину. Зовнішня людина – це старозавітна людина, яка живе за законами плоті й крові, утім як внутрішня, новозавітна – настановами душі й духу [21, с. 223], поняттями справедливості й Божими Законами [21, с. 228]. Зовнішня людина схильна до помилок, може ушкоджуватися, проте як внутрішня здатна до оновлення й розвитку. Старозавітна людина інертна, бо перебуває під впливом потреб тіла. Така орієнтація отримує в К. Тертулліана назву «мертва», утім, як новозавітна людина – це жива людина [21, с. 229]. В основі характеристик «мертвої» й «живої» людини лежить критерій здатності до духовного розвитку. Дихотомія зовнішньої та внутрішньої людини доведена до протиставлення смерті й життя. Характеристикою смерті є гріховність й спонукання тілесними потребами, а ознаками життя – праведність й здатність до вдосконалення.

К. Тертулліан дослідив діалектику зовнішнього й внутрішнього, тілесного й духовного в життєдіяльності людини. На основі спостережень за людиною та свідчень Св. Письма висновує: «Людина <...> існує цілком як одна *субстанція* (курсив В.С.), яка, однак, мінлива: зовнішністю, походженням, здоров'ям, положенням, чеснотами й віком, відповідно нахилам, заняттям, умінням, здібностям, місцеперебуванню, законам і звичаям. При цьому людина не втрачає нічого людського і не стає іншою, настільки, щоб перестати бути тим же самим. Так, вона й іншою не стає, просто з нею відбувається інше. Про ці види змін свідчать божественні Писання» [21, с. 241]. Тіло й дух – це не окремі субстанції, а одна. К. Тертулліан першим став доводити, що людина є субстанцією буття, але такою, яка змінюється, залишаючись сама собою. Філософ зрозумів, що на розвиток людини впливають географічні, фізіологічні, психологічні, професійні й соціальні фактори. Змінюється співвідношення між матеріальним й духовним у межах субстанції, але спостерігається певна спадкоємність якостей.

Особливо звертаємо увагу на те, що К. Тертулліан критикує й ганьбить справи плоті, але не саму плоть. Зміст думки очевидний: людина не має права жити за законами плоті й іти на її поводу: *«Браття, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті. Якщо ви станете жити по плоті, то помрете, а якщо духом нищитимете справи плоті, будете жити»* [21, с. 229]. Фізіологічні потреби не повинні керувати людиною. Людина, що живе за тілесними потребами, створює умови для власної деградації. Новозавітна людина діяльна, але її активність скерована перш за все на внутрішнє

вдосконалення, а тому Христос живе у внутрішній людині [21, с. 223]. Отже, К. Тертулліан чітко стоїть на позиціях принципу ієрархії й відстоює пріоритет духовного.

Макарій Великий або Єгипетський (301 – 391) спадкував погляди ап. Павла й К. Тертулліана щодо духовної ієрархії. Він теж послуговувався поняттями зовнішня й внутрішня людина, світська й духовна. На його думку, метою християнства є духовне очищення: «Будь-яка людина, і іудей, і еллін, любить чистоту, але не може зробитися чистою» [12, с. 165]. Християнський мислитель формулює проблему: «Треба дошукатися, як і якими засобами можна досягнути сердечної чистоти» [12, с. 165]. На мові світської філософії це питання звучить так: як людина має вдосконалюватися? Проблема залишається до цього часу не розв'язаною.

Макарій Великий зрозумів, що для духовного розвитку недостатньо відмовитися від дурних справ. Необхідно звільнити свою свідомість від дурних думок, але головне – від примітивних спонукань. «Очищення є не лише утримання від поганих справ, але набуття досконалої чистоти, чистоти сумління» [12, с. 336]. Вищий рівень розвитку – це святість: «Святий же є той, хто освятив і досконало очистив внутрішню людину» [12, с. 396].

Г. Богослов сформулював методологічний підхід до розуміння сутності людини: «Всяке єство визначається не через те, чим воно не є, але через те, чим воно є, бо воно є положення, а не заперечення існуючого» [11, с. 625], тобто за результатами діяльності досить однозначно можна визначити: хто є хто за своїм духовним потенціалом? Погляди мислителя на людину мають реалістичний характер, він не ідеалізує рід людський. На його думку, більшість за своїми якостями – це зовнішня людина, яка не виходять за межі тілесних потреб. Людське тіло постає як ворог людини у процесі її життєдіяльності. «До тебе звертаюся, плоть, до тебе <...> улесливого мого ворога і супротивника, який ніколи не припиняє нападів» [8, с. 126]. Після детального опису життя зовнішньої людини, Г. Богослов цей тип людини змушений назвати «одноденною твариною» [9, с. 128], яку чекає гроб [9, с. 131]. З'ясувавши взаємовідносини між тілом і потребами духовного вдосконалення, Отець Церкви шукає шляхи як допомогти людині піднятися до гідного способу життя й формулює духовні настанови. Проаналізуємо деякі з них.

«Блаженний, хто в спілкуванні з багатьма, не розважається багаточим...» [6, с. 134]. Дійсно, людині потрібно спілкування, утім вона має максимально обмежувати себе в розвагах, не перетворювати життя у відпочинок, бо це розбещує. Ця настанова має сьогодні, як ніколи, актуальне значення. Суспільство споживання свідомо орієнтує людину на розваги, що стають надзвичайно витонченими, які вона дуже часто сприймає за смисл життя.

«Блаженний, хто, замість усього надбання придбав Христа, у якого одне надбання – хрест, який і несе він високо» [6, с. 134]. Хрест – це смисл життя людини. Щасливий той, хто піднявся до смислу життя, розуміння

свого призначення й реалізовує його. На жаль, і сьогодні людина не хоче й боїться його шукати, бо це означає стати на позицію духовної людини. У житті недостатньо знайти смисл, ще треба його реалізувати. Маємо констатувати, що за дві тисячі років людина не навчилася жити відповідно до власного призначення.

«Блаженний, хто, взявши на себе владу над народом, чистими й великими жертвами примирює Христа із земнородними» [6, с. 134]. Щасливий той, хто маючи владу, поєднує її з вищими цінностями та земними проблемами. Усі претенденти на владу обіцяють народу «золоті гори», але потім забувають про свої обіцянки. Світська влада до цього часу не поєднується з християнськими цінностями.

«Блаженний, хто, належачи до стада, займає місце між пасомими, як досконала вівця Христова» [6, с. 134]. Гідна уваги та людина, яка не губиться в юрбі, а зберігає духовні цінності, намагається виконувати Божі заповіді. Людина має орієнтуватися на вдосконалення, незважаючи на будь-що.

«Блаженний, хто багатотрудними руками шанує царя, і для багатьох служить законом життя» [6, с. 134]. Людина має поважати владу не лише на словах, а доводити це своєю громадською діяльністю, що є законом життя. Ця мудрість Г. Богослова своїми витокami має висловлювання Христа: по плодам їхнім пізнаєте їх.

Узагальнюючи роздуми щодо сутності внутрішніх якостей людини Г. Богослов зазначає: «*Людина душевна* далеко недосконала, *людина плотська* дуже віддана пристрастям, а *людина духовна* недалеко від Духу» [7, с. 198]. Отже, собі й сучасникам Отець Церкви дав таку відповідь щодо сутності людини: є плотська людина, душевна й духовна. Людина IV століття отримала інтелектуальний інструментарій для відповіді: хто вона є за своїми духовними якостями. Так, Г. Богослов виділив рівні духовного розвитку, утім уважав, що не варто думати, що одні люди приречені на загибель, а інші на спасіння.

Погляди Г. Богослова успадкував Аврелій Августин (354 – 430) й виділив рівні життя: плотське, земне і духовне. Земна людина любить те, що нижче життя, любить тіло, а полюбив нижче, вона прирікає себе на смерть, утім, духовна перемагає пристрасті й орієнтується на вдосконалення [1, с. 237]. Незважаючи на те, що земна людина орієнтується на низьке, у неї є можливості до духовного відродження. Душу земної людини А. Августин називає «нерозумною», проте, як душа духовної людини – «розумна» [1, с. 248]. Людина з нерозумною душею попадає під вплив обставин й інших людей. Зовнішня людина з нерозумною душею і внутрішня з розумною – це психологічні характеристики. А. Августина це не задовольняє, тому він поділяє висновки К. Тертулліана і вживає щодо цих типів поняття: старозавітна й новозавітна людина [1, с. 251–252]. Уважаємо, що в цих назвах зафіксована світоглядна орієнтація на певний спосіб життя. Незважаючи на те, що пройшло дві тисячі років з появи християнства, цей аналіз не втратив актуальності.

Досліджуючи спосіб життя старозавітної людини, А. Августин дав їй таку характеристику: «Для багатьох людей метою є лише задоволення: вони не хочуть піднятися своїми думками вище...» [1, с. 258]. Тілесна людина попадає у залежність від власних потреб і стає їхнім рабом. А. Августин на власному життєвому досвіді пізнав наскільки складно керувати тілесними потребами, а тому глузує з тих, хто думає, що це легко. «О, душі вперті! Покажіть мені того з вас, чий погляд вільний був би від уяви плотських примар!» [1, с. 261].

А. Августин порівнює тілесні задоволення з духовними й бачить примітивність перших. «Вже в самому задоволенні тіла ми знаходимо щось таке, що спонукує нас зневажати його: не тому, щоб природа тіла була зла, а тому, що тіло ганебно віддане любові до зовнішніх благ, користуватись і насолоджуватись якими спочатку було дозволено» [1, с. 273]. Людина, в якій переважають потреби тіла, зациклюється на них і стає нездатною вийти за їхні межі. Незважаючи на те, що людині надзвичайно складно боротися з тілесними зловживаннями, вона має це робити. Філософ орієнтує людину на те, щоб вона їх долала і тоді все інше буде переможене: «Не вступайте в боротьбу ні з чим, окрім тілесних звичок: отримаєте над ними перемогу і все тоді буде переможене» [1, с. 262]. Перемога над потребами власного тіла стоїть вище ніж подолання будь-яких зовнішніх перешкод. Духовна людина, яка взяла під контроль потреби тіла стає непереможною: «Хто переможе свої вади, того не зможе перемогти і людина» [1, с. 274].

А. Августин знав життя. Його характеристики старозавітної людини виростають із життєвих спостережень: «Є багато <...> людей, які люблять усі ці пороки разом і життя яких полягає в тому, що вони ходять на видовища, сперечаються, їдять, п'ють, злягаються, сплять і свої думки зупиняють лише на своїх примарах...» [1, с. 284]. Чим відрізняється людина споживацького суспільства від старозавітної? Нічим. Змінилися лише зовнішні форми її життєдіяльності, а суть залишилася незмінною. Ці характеристики старозавітної людини не втратили своєї актуальності. Сьогодні суспільство у великій кількості відтворює людину, що орієнтована на споживання, яка як дві краплі води схожа на старозавітну людину. Пройшло дві тисячі років із народження християнських ідей – утім, старозавітна людина не зникла. Однією із її суттєвих характеристик є психологічний й інтелектуальний консерватизм. Вона не вміє і не хоче користуватись тими задатками, якими наділила її природа, любить свою обмеженість, а тому ніколи не здатна піднятися до мудрості.

Помилка душевної людини полягає в тому, що, розуміючи роль і значення ідеалу, вона його зраджує, проявляє внутрішню ліню, нехтує належним, необхідністю внутрішнього вдосконалення. «Бо, полюбивши тварь більше за Творця і творчості, вона карається тією облудою, що в тварях шукає Творця і творчості, і, не знаходячи його, думає, що самі тварі і суть Творець і творчість...» [1, с. 263]. Любов до себе затьмарює мозок і людина ототожнює себе з Творцем, здійснює гріхопадіння. А. Августин

усвідомлював, що земна людина консервативна, закохана у свою обмеженість, утім, з надією дивиться на неї, і переконаний, що вона здатна подолати свої гріхи й зрозуміти Боже слово й вдосконалитися. Для обґрунтування своєї думки А. Августин звертається до Євангелія, де у символічній формі стверджується: «Чоловік житиме не самим хлібом, а кожним словом, що виходить з уст Божих» (Мт. 4: 3).

Внутрішня людина не шукає задоволень, вона прагне істини й духовного зростання. Тому А. Августин наставляє зовнішню людину «пізнати, що таке вища згода, поза себе не виходь, а зосередься на самому собі, бо істина живе у внутрішній людині; знайдеш свою природу мінливою – станеш вище самого себе. Але коли станеш вище самого себе, пам'ятай, що душа, що розмірковує, вище тебе» [1, с. 266]. Подолання установок на тілесне животіння А. Августин піднімає до рівня істини й зауважує: «Істина заповідає нам протистояти плотським звичкам, бо ніхто не досягне царства Божого, якщо не зненавидить плотських уз» [1, с. 275]. Істина – це не співпадіння людських уявлень із об'єктом, а орієнтація на духовне. Істина – не зовні, а в середині. Дійсно певна частина людей веде тілесний спосіб життя, але під впливом духовної людини, вони здатні до внутрішнього очищення й стати досконалими. Таку людину А. Августин називає духовною й небесною.

Християнський філософ Іоан Листвичник (525 – 600) основним предметом своїх пошуків зробив проблему духовного самовдосконалення і нараховує тридцять ступенів. Сходження починається із заперечення світу і боротьби із пристрастями. У процесі духовного зростання людина проходить через покаєння, тугу, самозакоханість й усвідомлення гріхів. Нарешті настає ступінь мовчання, роздумів над смыслом життя. Для характеристики цього рівня філософ використовує поняття «чистота»: «Чистота є <...> зречення від ества, й істинне преславне змагання мертвенного й тлінного тіла з безтілесними духами» [14, с. 122], але розуміє, що людина все своє життя має боротися із зловживаннями свого смертного тіла, але ніколи їх не зможе подолати.

Святий Максим Сповідник (580 – 662), визнаючи двоподіл людей на зовнішню та внутрішню людину, доводить, що цього замало. Зовнішня людина під тиском обставин здатна відмовитися від тілесних потреб, комфорту й дотримуватися християнських цінностей. У цьому випадку вона перетворюється у зовнішнього монаха. Зовнішню людину легко зробити монахом, проте, вона має підкорити плотські пристрасті розуму й тоді перетворюється на внутрішнього монаха [13, с. 517]. Говорячи сучасними поняттями, людина мусить власноруч змінити свої спонукання до життєдіяльності, що надзвичайно складно, а часом й неможливо. Уважаємо, що М. Сповідник поставив проблему спонукань до життєдіяльності.

Ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини притаманний поглядам німецького теолога й філософа Альберта Великого (між 1193/1207 – 1280). Він виділив три роди душі: вегетативну, чуттєву й

інтелегібельну (розумну) [3, с. 57–60]. Характеристики вегетативної людини співпадають з ознаками тілесної, характеристики чуттєвої корелюються з якостями душевної, а характеристики інтелегібельної – це якості духовної людини, тобто Альберт Великий доходить аналогічних висновків, що й К. Тертуліан, Г. Богослов, А. Августин та інші християнські філософи.

Проблему духовної ієрархії розвивав візантійський богослов й церковний діяч Григорій Палама (1296 – 1359). Духовна людина орієнтується на вдосконалення, тому має цуратися задоволень і будь-яких залежностей від земних потреб [17, с. 109].

Розподіл людей на рівні духовного розвитку породжує питання: статичний чи динамічний характер мають ці рівні? Людина приречена все життя бути на одному із них, чи здатна подолати нижчі рівні й піднятися на вищі? Ще Г. Богослов зрозумів, що людина не статична істота, а динамічна: «Навіть і дня не буваємо тими ж, але безперестанно течемо й змінюємося і тілом, і душею» [10, с. 473].

А. Августин спадкував погляди Г. Богослова щодо можливостей людини до розвитку. Він уживає словосполучення «змінність тварі» [1, с. 234], за яким стоїть переконання в тому, що людина здатна до вдосконалення. А. Августин правильно зафіксував проблему: тілесній і душевній людині важко без допомоги піднятися до рівня духовної. Потрібна не лише віра й підтримка, але й щоденна наполеглива праця душі, а тому наставляє: «Не будемо служити тварі більше, ніж Творцю, і не будемо гинути у власних роздумах: в цьому і полягає бездоганна релігія» [1, с. 235]. А. Августин усвідомив, що людина слабка істота, опутана гріхами і їй важко відмовитись від тілесного способу життя. «Через те, що обтяжена і обплутана своїми гріхами душа сама по собі цього бачити та досягти не може, тому що для отримання божественного в людських умовах не має жодної сходинки, якою б людина від земного життя сягнула до подоби Божої...» [1, с. 235–236]. Навіть на основі допомоги, тілесній та душевній людині важко піднятися на рівень духовної. Для цього їй треба здійснити надзусилля, порвати психологічні зв'язки з попередньою ідентичністю. Розрив із старозавітністю – це внутрішня й зовнішня революція, зміна світогляду й перебудова соціальних взаємовідносин, що сформувалися з дитинства. Подолати попередню ідентичність, змінити світовідчуття, звички, спосіб життя – все це породжує в людини жах. Тому тілесна та душевна людина, як правило, бояться ставати на шлях духовного розвитку.

На думку німецького містика Майстера Екгарта (1260 – 1327), найціннішим у житті християнина, є процес самопізнання: «Зверни свій погляд на себе самого, і де себе побачиш, там відмовся від себе. Це – найкраще» [23, с. 16]. Не важко побачити в цих роздумах зв'язок з старогрецьким лозунгом «Пізнай самого себе». На думку М. Екгарта, людина ще ніколи так сильно не відрікалася від себе [23, с. 16], тобто духовна деградація від часів Євангелія не припинялася. У XXI ст. цей процес досяг

кульмінації: екзистенційний вакуум переростає в антрополого-глобальну катастрофу.

М. Екгарт зрозумів фундаментальне значення світогляду для життєдіяльності людини. На його думку, людина з правильною світоглядною орієнтацією ні в чому не має потреби [23, с. 23], утім як хибна орієнтація дуже дорого їй обходиться: вона впадає в гріхи. Останній вбиває душу, а смерть душі веде людину до смерті фізичної: «Людина вмирає через свої гріхи ще до того, як вона померла...» [23, с. 127], отже філософ-містик визнає два види смерті: духовну й фізичну.

Людина, що орієнтується на матеріальне задоволення та комфорт, діє не лише супротив власного духу, але й проти світу взагалі. М. Екгарт пише: «Ті, що шукають в речах, скажімо, в їжі, напоях і подібному задоволень, ніж харчування чи продовження роду, чинять проти порядку природи...» [23, с. 145]. Оцінюючи цей висновок з висоти ХХІ століття, треба визнати, що він пророчий. Суспільство споживання, що розбудоване модерною та постмодерною людиною, вступило в конфлікт як з власною природою, так і з навколишнім середовищем, а тому закономірно опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи.

М. Екгарт висловив надзвичайно плідну думку про те, що всі пороки, гріхи й зло знаходяться поза буттям і є пустотою [23, с. 148]. Містик критикує тілесну чуттєвість, вважаючи, що вона має бути поза межами буття. Посилаючись на Євангеліє зауважує: «Вона (чуттєвість, В. С.) надлишкова, бо, як сказано вище, знаходиться поза межами смислу буття, поза тим, що достатньо...» [23, с. 148]. Логічно продовжуючи ці роздуми, зазначимо, що старозавітна людина, якій і сьогодні належить пріоритет, перебуває поза буттям. Говорячи сучасною мовою – це знеособлене існування.

М. Екгарт досліджує проблему спонукань до діяльності й доводить, що любов може виступати спонуканням до діяльності. «Хотіння йде від любові, не хотіння походить від нелюбові» [23, с. 199]. Любов – це дух і єдність. Філософ-містик проник в таємниці людської душі, утім, як сучасна філософія й психологія не розуміють цього й сьогодні. Прискіпливо придивляючись до людини й зокрема до себе, й посилаючись на ап. Павла, М. Екгарт пише: «Я знаходжу в собі щось, що перешкоджає мені й суперечить тому, чого потребує Бог і до чого Бог закликає... » [23, с. 203], тобто в середині людини є те, що перешкоджає їй вдосконалюватися. І цією перешкодою є тіло: «Бідна я людина! Хто звільнить мене від цієї смертної плоті й тіла?» [23, с. 203]. Ніхто не може звільнити людину від тілесних потреб. Вона сама мусить взяти їх під контроль. «Дух людини і його плоть у всякий час один проти одного змагаються. Плоть тягне до пороку й зла, дух кличе до Божої любові, до радості, миру і всілякої добротності. Хто слідує за духом, живучи за його веліннями, той належить до вічного життя» [23, с. 203].

З позиції М. Екгарта духовна (високого роду) людина «бере й відтворює все своє єство, життя й блаженство...» [23, с. 208], тобто виступає суб'єктом власної діяльності. Як не дивно, середньовічна філософія

зрозуміла необхідність того, що людина має бути суб'єктом внутрішньої діяльності, утім, як модерна й постмодерна філософія ніяк цього не усвідомлять.

Орієнтація людини на вдосконалення займає центральне місце у християнстві. Ця проблема хвилювала й інших мислителів. Незважаючи на те, що більшість людей веде тілесний спосіб життя, німецький філософ Генріх Сузо (біля 1295/1297 – 1366) стверджував, що в кожній людині присутнє духовне начало: «Всі тварі, які від століття перебували в Богові, суть Бог і не мають ніякої різниці у своїй основі <...> У них таке ж життя, та ж сутність, ті ж можливості, оскільки вони в Богові, і вони суть того ж Єдиного й не менше» [20, с. 469]. Філософ доводив, що людина потенційно має у собі якості Бога, а тому в кожного є можливість піднятися до рівня духовного буття. Але з чого має починатися шлях до нової – духовної, особистісної – ідентичності? З позиції Г. Сузо, – з віри, але цього замало, людина мусить пройти через надлюдські випробування: переосмислити свої спонукання й розвинути свою душу. Лише одиниці наважуються на цей крок: багато кликаних та мало обраних.

Підсумовуючи внесок містиків, зазначимо, що вони досліджували людину не абстрактно, а свої роздуми перевіряли на собі. З християнської позиції життєвий шлях людини є результатом її вільного вибору. Утім, як не дивно, людина часто здійснює вибір на користь власної деградації. З цього приводу А. Августин зазначає: «До нікчемності прагне життя, яке добровільною зрадою відступає від Того, Хто її створив і сутністю Кого вона насолоджувалась, життя, яке попри закон Божий хоче насолоджуватися тілом, над яким її поставив Бог; саме в цьому і полягає непотріб, а не в тому, що саме вже тіло є ніщо...» [1, с. 236]. Людина чинить всупереч призначенню й деградує за власним вибором. Вона стає залежною тоді, коли попадає під вплив тілесних потреб. А. Августин досліджує діалектику взаємовідносин між тілом і душею з позиції любові, предметом якої має бути не тіло, а душа. «Тіла наші – не то, що ми самі: відповідно, не тіло в людині має бути предметом пошуку <...> У цьому відношенні має силу заповідь не бажати будь-чого ближнього свого. З цієї причини, якщо хто-небудь у ближньому любить не те, що є він сам для себе, той любить його не як самого себе» [1, с. 276].

Тома Аквінський (1225/1227 – 1274) продовжує розвивати ієрархічний підхід до розуміння людських якостей. Так, він пише: «Якісь створіння називаються вищими відповідно до того, що вони є досконалішими у благості» [2, с. 183–184]. Філософ доводить, що нижчі створіння керуються вищими [2, с. 184]. У свою чергу, у вищих і нижчих рівнях виділяє підструктурні рівні.

Індивіди різного рівня духовного розвитку мають різні пізнавальні можливості. Розподіл на зовнішню та внутрішню людини в Г. Палами стосується й філософів. Парадоксально, але уособленням зовнішньої людини в богослова є філософ, бо він орієнтується на зовнішні науки [17, с. 116–123],

що підпорядковані тілесним потребам й ігнорують потреби духу. Зло зовнішніх (природничих та точних) наук полягає в тому, що вони побудували стіну між Богом й людьми [17, с. 129]. Така ситуація призвела до того, що наука стала однією з причин антрополого-глобальної катастрофи.

На жаль, модерна та постмодерна філософія не сприйняли ієрархічного погляду щодо людської сутності, що був започаткований у християнстві ап. Павлом, розвивався Діонісієм Ареопагітом, К. Тертулліаном, Макарієм Великим, Г. Богословом, А. Августином, І. Листвичником, М. Сповідником, Альбертом Великим, містиками М. Екгартом, Г. Сузо. Ідея духовної ієрархії дратувала посередню людину тому, що вона висвітлювала її інтелектуально-психологічну та духовну недосконалість й нездатність до виконання державних та громадських функцій. Ап. Павло, Отці християнської Церкви, середньовічні філософи зрозуміли, що сутність людини має ієрархічний характер і накладає відбиток на її життєдіяльність. Людина поводить себе відповідно до своєї духовної сутності, але часто її не усвідомлює. Це врешті-решт сприяло формуванню у філософії та суспільній свідомості концепту «кожна людина – особистість», який стверджував, що духовна природа кожної людини однакова. Уважаємо, що це не відповідає дійсності та потребам духовного вдосконалення. Говорити про духовну рівність – це значить заперечувати якісні відмінності й утверджувати тотожність там, де її не може бути. За своєю суттю цей концепт є антихристиянським.

Модерна й постмодерна філософія покинули людину напризволяще, а точніше залишили її на одинці з тілом. Як могло статися, що найкращі надбання щодо людської сутності були втрачені? Надзвичайно велика відповідальність лежить на філософах. А тому правильний висновок зробив

Г. Палама, що філософи є представниками зовнішньої людини. У 80–90 роках ХХ століття в мого Вчителя Олександра Феногеновича Гречаного (1934–2002) народилася ідея чотирьох рівнів розвитку людських здібностей, на основі якої я сформулював концепцію особистісного буття й поклав її в основу національної ідеї [19]. Двадцять років поспіль я знайшов витoki ієрархічного підходу в творчості Конфуція, Платона, Аристотеля, Св. Письмі, Отців християнської Церкви, теологів й філософів середньовіччя. Світська філософія як мінімум відстала на два тисячоліття у визнанні значущості принципу духовної ієрархії.

Християнське розуміння людини ієрархічне, утім, як гуманістичне – демократичне. Християнство скеровує людину на те, щоб вона жила під знаком свободи, контролювала потреби тіла, спонукання до діяльності, орієнтувалася на пріоритет духовного й прагнула духовної досконалості. Утім, як гуманізм визнає пріоритет земного життя й нехтує духом. Гуманізм став філософсько-світоглядним підґрунтям, на основі якого знищувалося християнське – ієрархічне – розуміння людини. Принцип ієрархії орієнтує людину й суспільство на розвиток, проте його ігнорування призводить до панування вульгарного матеріалізму, споживацтва, хаосу й деградації. Принцип ієрархії є онтологічною умовою людського буття й

орієнтує державу, громадянське суспільство й суспільну думку до єдності за зразком Св. Тройці, утім, як принцип рівності веде до руйнування єдності й тоталітаризму. Людство опинилося перед проблемою переосмислення онтологічних засад свого буття. Діалектика ієрархії й рівності знімається принципом справедливості. Реалізувати цю умову здатна лише особистість – духовна, новозавітна людина. Життя вимагає створити таку концепцію особистості, яка поєднувала б принципи «особистість – принцип буття» й «кожна людина – особистість».

Як підсумок пропонуємо читачу повернутися до питання Григорія Богослова: «Хто я»? й дати на відповідь: до якої людини він себе відносить: старозавітної чи новозавітної?

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Августин А. Энхиридион или о вере, надежде и любви / А. Августин. – К. : УЦИММ-Пресс – ИСА, 1996. – 413 с.
2. Аквінський Тома Компендіум теології / Тома Аквінський. – К. : Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.
3. Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном / Альберт Великий // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 43–80.
4. Ареопагит Дионисий Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб. : Алетейя, 2003. – 864 с.
5. Бердяев Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев; сост., предисл. и примеч. Л. В. Полякова. – М. : ИМА-пресс, 1990. – 288 с.
6. Богослов Григорій. Блаженство і визначення духовного життя / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. II. – Кн. 1. – С. 134–135.
7. Богослов Григорій. Визначення, трохи окреслені / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. II. – Кн. 1. – С. 191–198.
8. Богослов Григорій. Про людську природу / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. II. – Кн. 1. – С. 125–128.
9. Богослов Григорій Про малоцінність зовнішнього світу / Григорій Богослов // Богослов Григорій Творіння. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. II. – Кн. 1. – С. 128–132.
10. Богослов Григорій. Слово 31. Про богослов'я п'яте, про Святого Духа / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2010. – Т. I. – Кн. 1. – С. 465–485.
11. Богослов Григорій. Слово 42. Прощальне, промовлене під час прибуття до Константинополя ста п'ятдесяти єпископів / Григорій Богослов // Богослов Григорій Творіння. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2010. – Т. I. – Кн. 1. – С. 616–633.
12. Египетский Макарий. Духовные беседы / Макарий Египетский. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – 441 с.
13. Исповедник Максим О божественной любви / Максим Исповедник // Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 506 – 519.
14. Лествичник И. Лествица / И. Лествичник. – СПб. : Санкт-

Петербургская типография №6, 1996. – 352 с.

15. Лютер М. К християнському дворянству немецкой нации об исправлении християнства / М. Лютер // Мартин Лютер – реформатор, проповедник и педагог. – М.: РОУ, 1996. – С. 12–91.

16. Маланюк Є. Ієрархія / Є. Маланюк // Український націоналізм: Антологія: в 2 т. – 2-е вид. / упоряд. В. Рог. – К. : ФОП Стебеляк О. М., 2010. – Т. 2. – С. 69–81.

17. Палама Григорий Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама. – М. : Канон, 1995. – 384 с.

18. Платон Федон / Платон // Платон Діалоги / пер. з давньогр. – Х: Фоліо, 2008. – С. 152–236.

19. Сабадуха В. Українська національна ідея та концепція особистісного буття: [монографія] / В. Сабадуха. – 2-ге вид., випр. – Івано-Франківськ: Фоліант, 2012. – 176 с.

20. Сузо Генрих. Книжка истины / Генрих Сузо // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 466–486.

21. Тертуллиан К. О воскресении плоти / К. Тертуллиан // Тертуллиан К. Избранные сочинения. – М. : Прогресс, 1994. – С. 188–248.

22. Тиллих П. Систематическая теология: в 3 т. / П. Тиллих. – М. – СПб. : Университетская книга, 2000. – Т. 3. – 415 с.

23. Экхарт Майстер. Об отрешенности / Майстер Экхарт М.: СПб. : Университетская книга, 2001. – 432 с.

Volodymyr Sabadukha

THE SPIRITUAL HIERARCHY PRINCIPLE IN THE WORKS OF PAUL THE APOSTLE, THE FATHERS OF THE CHURCH AND THE PHILOSOPHERS OF THE MIDDLE AGES

The article analyses the moral virtues of a person through the principle of spiritual hierarchy. It is shown that its beginnings are inherent in the Holy Scriptures. Applying the principle of spiritual hierarchy, Paul the Apostle and the Fathers of the Church defined three levels of human development: outward, psychical and spiritual. The spiritual hierarchy principle opposes the principle of democracy; the latter asserts that every man has the same spiritual nature. The principle of spiritual hierarchy directed towards an inward progression, while the principle of democracy absolutized the bodily existence. The topicality of the spiritual hierarchy principle in the context of the existential crisis is proved.