



Філософія

УДК 141.4:1(091)"04/14"

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.18372539>

**Богопізнання та онтологія боголюдськості в історико-філософській
традиції середньовіччя**

І. М. Ломачинська,

доктор філософських наук, професор,

професор кафедри філософії та релігієзнавства

Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, Україна,

<https://orcid.org/0000-0003-2537-6322>

Ю. В. Омельченко,

кандидат філософських наук,

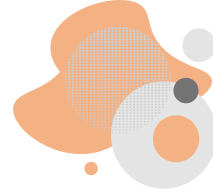
доцент кафедри філософії та релігієзнавства

Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, Україна,

<https://orcid.org/0000-0001-8502-6573>

Прийнято: 12.12.2025 | Опубліковано: 30.12.2025

***Анотація.** Вихідним пунктом християнської антропології стає потреба раціонального осмислення трансцендентного Бога, який у біблійній традиції постає як абсолютне, особистісне буття, принципово непізнавання у своїй сутності. Уже в ранньому християнстві ця настанова зумовлює зосередження апологетів на ключових гносеологічних і антропологічних проблемах, насамперед на проблемі свободи у Христі та на питанні об'єктивації релігійного досвіду, тобто переходу від внутрішнього переживання божества до усвідомленого пізнання Бога. У контексті*



поєднання християнського одкровення з елліністичною філософією, передусім платонізмом, формується вчення Оригена, який закладає апофатичний вимір богопізнання. Божя сутність, за Оригеном, є недосяжною для створеного розуму, однак Бог пізнається через Свої дії та історію спасіння. Визначальну роль у цьому процесі відіграє Логос, що є посередником між трансцендентним Богом і світом та об'являється у Святому Письмі й воплоченні Христа. Під впливом оригенівської традиції формується аскетико-містичне розуміння богопізнання у Євагрія Понтійського, для якого пізнання Бога є динамічним процесом духовного сходження та очищення розуму. Подібну установку поділяє Афанасій Великий, який пов'язує можливість богопізнання з відновленням образу Божого в людині та подоланням наслідків гріха. У вченні Каппадокійців, зокрема Григорія Нісського і Василя Великого, богопізнання поєднується з моральним удосконаленням, символічним мисленням і виконанням Божої волі. Завершеного вигляду патристична концепція набуває у Августина Аврелія, який осмислює богопізнання як внутрішній духовний досвід, що поєднує віру, самопізнання і благодать. На відміну від цього, середньовічна схоластика, представлена Альбертом Великим і Томою Аквінським, раціоналізує богопізнання, прагнучи систематично узгодити одкровення з можливостями людського розуму та вибудувати цілісну теологічну систему.

Ключові слова: богопізнання, онтологія боголюдськості, середньовічна філософія, апологетика, патристика, схоластика, християнська антропологія.

Theognosis and the Ontology of God-manhood in the Historico-Philosophical Tradition of the Middle Ages

I. M. Lomachinska,

Doctor of Philosophical sciences,
Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of Borys
Grinchenko Kyiv Metropolitan University, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0003-2537-6322>

Y. V. Omelchenko,

Candidate of Philosophical sciences (Ph.D.),
Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies
of Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0001-8502-6573>

Abstract. *The starting point of Christian anthropology is the need for a rational comprehension of the transcendent God, who in the Biblical tradition appears as an absolute, personal Being, fundamentally unknowable in His essence. As early as Early Christianity, this premise led apologists to focus on key epistemological and anthropological issues, primarily the problem of freedom in Christ and the question of the objectification of religious experience—the transition from the internal experience of the divine to the conscious knowledge of God. Within the context of synthesizing Christian revelation with Hellenistic philosophy, particularly Platonism, the teachings of Origen emerged, laying the groundwork for the apophatic dimension of theognosis. According to Origen, the divine essence is unattainable for the created intellect; however, God is known through His actions and the history of salvation. The Logos plays a decisive role in this process as the mediator between the transcendent God and the world, revealing Himself in Holy Scripture and the Incarnation of Christ. Under the*

influence of the Origenist tradition, Evagrius Ponticus developed an ascetic-mystical understanding of theognosis, for whom the knowledge of God is a dynamic process of spiritual ascent and noetic purification. A similar stance was shared by Athanasius the Great, who linked the possibility of knowing God with the restoration of the imago Dei (image of God) in man and the overcoming of the consequences of sin. In the teachings of the Cappadocians, notably Gregory of Nyssa and Basil the Great, theognosis is intertwined with moral perfection, symbolic thinking, and the fulfillment of the Divine will. The patristic concept reached its definitive form in Augustine of Hippo, who conceptualized the knowledge of God as an internal spiritual experience combining faith, self-knowledge, and grace. In contrast, medieval Scholasticism, represented by Albertus Magnus and Thomas Aquinas, rationalized theognosis, seeking to systematically harmonize revelation with the capacities of human reason and to construct a coherent theological system.

Key words: *theognosis (knowledge of God), ontology of God-manhood, medieval philosophy, apologetics, patristics, scholasticism, Christian anthropology.*

Постановка проблеми. Наукова увага до проблеми богопізнання та онтології боголюдськості в історико-філософській традиції Середньовіччя зумовлена необхідністю ґрунтовного переосмислення антропологічних і онтологічних засад європейської духовно-інтелектуальної традиції, що формувалися в умовах домінування християнського світогляду. Саме середньовічна філософія заклала концептуальні моделі осмислення співвідношення трансцендентного і іманентного, божественного й людського, які визначили подальший розвиток як теологічної, так і філософської антропології. Аналіз уявлень про богопізнання дозволяє виявити внутрішню логіку формування онтології боголюдськості як специфічного способу розуміння людської природи, її пізнавальних



можливостей і меж. У сучасному історико-філософському дискурсі звернення до цих проблем набуває особливої ваги у зв'язку з кризою класичних антропоцентричних моделей та зростанням інтересу до інтегративних концепцій людини. Дослідження середньовічної традиції богопізнання сприяє глибшому розумінню витоків європейської метафізики та розширює методологічні горизонти сучасної філософії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичною основою дослідження стали праці представників середньовічної філософської думки – Августина Аврелія, Афанасія Великого, Григорія Нисського, Іоанна Златоустого. Проблема богопізнання знайшла певне відображення у наукових розвідках А. Верстина, У. Кошетара, О.Яковенко. Також до аналізу долучені наукові публікації з антропологічної проблематики доби Середньовіччя, зокрема, публікації В. Білодіда, Н. Іванової, О. Карліної, М. Кіцула, П. Пилипишина, О. Сирцової, О. Яценко тощо. Аналіз наукових публікацій свідчить, що проблема богопізнання у середньовічній філософії формується на перетині античної метафізичної традиції та християнського одкровення, що зумовлює її принципово теоцентричний характер. Адже одним із ключових цивілізаційно-культурних чинників становлення нової християнської епохи, зокрема європейського Середньовіччя, стало життя і вчення Ісуса Христа, які заклали підвалини якісно нової духовної парадигми. Наріжним концептом середньовічної антропології постає теологія образу і подоби, що ґрунтується на ключових християнських догматах, зокрема творіння, гріхопадіння, втілення, спокутування та воскресіння. Саме в межах цієї богословської парадигми формується розуміння людини як істоти, яка водночас належить до створеного порядку і покликана до участі в божественному житті.

Мета статті: визначити особливості трансформації ідеї богопізнання в середньовічній антропології та сформулювати основні принципи онтології боголюдьскості в філософії доби Середньовіччя.



Виклад основного матеріалу.

У середньовічному християнському контексті філософія втратила притаманний їй в античності автономний і домінантний статус, поступившись провідною роллю релігії та інституції Церкви. Формується інтелектуальний простір, у якому носіями філософського знання стають переважно ченці й священнослужителі, а сама філософія інтегрується в структуру богослов'я, яке дедалі частіше перебирає на себе функції світоглядного осмислення дійсності. Водночас рецепція арістотелівської філософії у Західній Європі сприяла послабленню жорстких дуалістичних опозицій християнського мислення, зокрема через філософське обґрунтування проміжної сфери природного буття між «небом» і «пеклом», що означало світоглядну реабілітацію мирської життєдіяльності, регульованої церковними та державними інституціями [3, с.131].

Християнство сприймає апофатичний принцип неоплатонізму, визнаючи принципову непізнаванність Божої сутності, однак трансформує його в межах парадигми Одкровення. Бог у християнстві постає не лише як трансцендентний першопочаток, а й як особистісний Творець, який вільно об'являє Себе людині. На відміну від неоплатонічного Єдиного, християнський Бог пізнається не через самозаглиблення розуму, а через історію спасіння, Писання і втілення Логоса.

Ідея боголюдськості постає як концепт спорідненості людини та Бога, що визначає її свободу, відповідальність і сенс існування. Вона інтегрує трансцендентне й іманентне, поєднуючи віру, творчість, любов і духовний досвід як основні аспекти людської особистості. Боголюдськість виступає цінністю й об'єктом віри, водночас результатом самореалізації через внутрішнє переживання та інтуїтивне пізнання реальності. Концепт обґрунтовує онтологічну значущість особистісного моменту, формує гносеологічні підстави пізнання і слугує системоутворюючою соціально-



філософською категорією, визначаючи реалізацію людини як головний сенс історії [14].

Вихідним пунктом християнської антропології стає потреба раціонального осмислення трансцендентного Бога, який у біблійному розумінні постає як абсолютне, особистісне і водночас непізнаване у своїй сутності буття. Думка про подібність людини і Бога, за В.Гусевим, має глибокі метафізичні підстави, адже метафізичної точки зору Бог – не просто вічне буття, необхідна сутність або розумне начало, а й обов’язково – начало діяльне. Тому людина, як духовна творча істота найбільше наближена до Абсолюту, виявляє спосіб буття, найбільшою мірою відповідний абсолютному буттю [7, с.415].

Християнські апологети раннього періоду зосереджують свої філософські пошуки на розв’язанні ключових гносеологічних і антропологічних проблем, передусім проблеми свободи, зокрема свободи у Христі, а також проблеми об’єктивації релігійного досвіду, що постає як раціональний процес, у межах якого суб’єктивне внутрішнє переживання віруючого трансформується в усвідомлене пізнання Бога.

Прагнення поєднати суб’єктивно-екзистенційний і об’єктивно-догматичний виміри релігійної свідомості ґрунтується на концепції духовної очевидності, або філософського досвіду. У цьому контексті пізнання тлумачиться як зустріч, або сходження, або з’єднання між об’єктом і суб’єктом пізнання. Таке єднання постає як цілісна система сакральнотруховних об’єкта (Бога – Святої Трійці), що реалізуються у сопричасті з буттям людини. У цьому процесі суб’єкт, зберігаючи власну індивідуальність, усвідомлює онтологічну глибину свого буття та трансцендентну абсолютність найвищого рівня (Бога – Святу Трійцю) [24, с.6].

В контексті поєднання християнського одкровення з елліністичною філософською традицією, передусім платонізмом, формується проблема



богопізнання у Оригена, для якого вихідною є теза про принципову трансцендентність Бога-Отця: Божа сутність є абсолютно непізнаваною для створеного розуму. Це положення закладає апофатичний вимір богопізнання, згідно з яким людина не може досягнути Бога безпосередньо, а лише через Його дії та об'явлення. За О. Сирцовою [18, с.118], у концепції Оригена «шлях ума» постає як рух до Світла, яке на початковому етапі не усвідомлюється безпосередньо як Бог, Премудрість чи Логос. Саме тому пізнавальний шлях, що спирається виключно на діяльність розуму, є амбівалентним: він може як наближати людину до Бога, так і віддаляти її від Нього. Світло Суцього, за Оригеном, пронизує частковий людський ум з усіх боків, охоплюючи його як земне буття, що перебуває в Бутті божественному. У такій ситуації розум не здатний самотійно розпізнати джерело світла, оскільки він є лише обмеженим виявом світла у безмежності божественного сяйва. Визначальну роль у спрямуванні до Бога відіграє дух людини, який, не будучи обтяженим ані тілесно-душевним, ані суто інтелектуальним виміром, виступає носієм Божої волі. Саме воля, як прагнення, любов і спрямованість, безпосередньо визначає екзистенційний рух людської істоти до Бога поза межами суто гносеологічного пізнання.

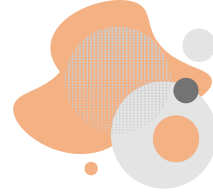
Водночас Ориген не заперечує можливості пізнання Бога в історії спасіння, і ключову роль у цьому процесі відіграє Логос — Син Божий, який постає посередником між трансцендентним Богом і створеним світом. Саме через Логос, що об'являється у Святому Письмі та у втіленні Христа, людина отримує доступ до істини про Бога.

Під впливом Оригена формується концепція богопізнання у творчості Євагрія Понтійського, який систематизував оригенівські ідеї в межах аскетико-містичної традиції східного християнства. Ключовим орієнтиром для Євагрія стає оригенівське уявлення про богопізнання як динамічний процес духовного сходження. Якщо у Оригена цей процес має переважно спекулятивно-екзегетичний характер, то у Євагрія він набуває чітко



аскетичної форми. За П. Адо, «царство небесне і царство Боже стають у нього двома станами душі або двома станами духовного поступу. Після практики, попереднього очищення, завдяки якому той, хто духовно поступає, досягає безпристрастності (*apathetia*), він може перейти до фізики, споглядання «природ» (*phuseis*), тобто, створених Богом істот, видимих і невидимих Той, хто здійснив духовний поступ, спостерігає їх саме як «створені», тобто в їхньому зв'язку з Богом»[2, с.325].

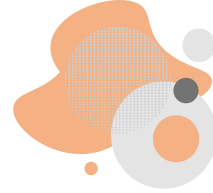
Визнання принципової трансцендентності Божої сутності та обмеженості людського розуму в її осягненні поєднує вчення Євагрія Понтійського та Афанасія Великого, адже богопізнання у них не зводиться до раціональної спекуляції, а мислиться як екзистенційний і духовний процес, що передбачає внутрішню трансформацію людини. Зокрема, Афанасій Великий розгортає онтологічно-сотеріологічне обґрунтування стану людини між нетлінням і смертю: «Так Бог створив людину, і забажав, щоб перебувала вона в нетлінні. Але люди, озлобившись і ухилившись від устремління розуму свого до Бога, зупинившись же думкою на злі та вигадавши собі його (як сказано про це в першому слові), піддалися тому смертному осуду, яким задалегідь погрожував їм Бог» [21]. Людина була створена Богом для участі в нетлінному бутті, однак через відвернення розуму від Бога та добровільне схиляння до зла вона втратила цей стан: «Всі творіння Божі добрі та чисті. Бо нічого некорисного або нечистого не створило Боже слово. Бо, за апостолом, «Ми Христові пахощі Богові в тих, що спасаються» (2 Кор. 2, 15)». Зло тлумачиться Афанасієм Великим як відхід від буття до небуття, тоді як добро коріниться у причетності до Суцього Бога: «Оскільки ж різними та багатоликими є стріли диявола, і тих, що непорочно мислять, він доводить до обурення, відволікає братів від звичайних вправ, засіваючи в них помисли нечистоти та скверни, то, за благодаттю Спасителя нашого, короткими словами, і лукаве зваблення відженемо, і думку найпростіших нехай утвердимо» [17].



заповіді повернуло людину до її природної смертності, оскільки, будучи створеною з нічого, вона за своєю природою є тлінною. Водночас Афанасій підкреслює, що завдяки благодаті Логоса людина могла зберігати нетління, підтримуючи уподібнення Богові через спрямованість розуму до Нього. Смерть, отже, постає не як первинний задум Творця, а як наслідок морального вибору людини та її відпадиння від джерела життя. Афанасій підкреслює, що гріх затемнює розум і перешкоджає пізнанню Бога, тоді як відновлення образу Божого в людині відкриває шлях до істини.

Патристичне розуміння тіла людини та Ісуса Христа базується на Халкідонській постанові про дві природи Христові: божественна та людська природи існують у Христі нероздільно, незлитно та незмінно, зберігаючи власні властивості. У середньовічній філософії втілення Бога в людському тілі розглядається як таємниця, що відкриває людині можливість наблизитися до божественного та пізнати себе. Пізнання боголюдини відбувається в часовому континуумі творіння, а єдність божественної і людської природи в Ісусі Христі формує концепт надприродної спільності Спасителя з людством у цілісному містичному Тілі [23, с.113].

У вченні Григорія Нісського світ створений заради людини, покликання якої полягає у встановленні зв'язку між матеріальним і духовним. Людина, створена за образом Бога, наділена розумом, словом, безсмертною душею, свободою волі та досконалим тілом. Сутність Бога недосяжна і невиразна; Його пізнають не за сутністю, а через дії. Богопізнання відбувається через інтуїцію та містичний екстаз. «Божественні імена» — Вічно Сущє, Благо, Премудрість, Істина — мають символічний характер. Душа, якщо чиста, відображає Божий образ, а пізнання себе здійснюється через Бога, що перевищує будь-які уявлення та визначення. Бог — художник, а людина — його творіння: «Божественна краса полягає не у зовнішніх рисах, і не у властивостях форми, і не у квітучому вигляді, але у неказанному блаженстві доброчесності. Як живописці переносять на



полотно людські риси за допомогою фарб, використовуючи барви, близькі та відповідні зображенню, щоб краса оригіналу якомога точніше була відображена у картині, так, уяви собі, і наш Творець ніби накладанням барв-чеснот розфарбував наш образ для подоби з власною красою, щоб показати у нас своє панування» [6].

Василь Кесарійський (Великий) сформулював оригінальну концепцію духовного становлення людини, що набула нормативного значення в православній традиції. Людина, за його вченням, створена Богом як Його «образ» (грец. *εἰκών*), який виявляється у притаманних їй духовних властивостях — розумності, свободі та моральних чеснотах. Водночас «подоба» постає як динамічне завдання особистісного вдосконалення, здійснюваного через виховання, навчання та моральний розвиток. «Образ» мислиться як потенціал, тоді як «подоба» — як його повна актуалізація. Відмова від духовного зростання означає збереження цього потенціалу у нереалізованому стані. Досягнення «подоби» не має соціального чи ієрархічного виміру, оскільки кожна людина є онтологічно повноцінною особистістю. Моральний прогрес наближає людину до Бога, не підносячи її над іншими. Вершиною духовного шляху є усиновлення Богом — містичний стан трансценденції, що відповідає внутрішній ентелехії людської природи та спонукає до цілісного вияву духовності у світі. «Духовний розвиток потрібний не для того, щоб відсторонитися від світу й власної тілесності, а для того, щоб внутрішню духовність виразити назовні, виявивши власну «іконічність» Богові щодо всього способу людського існування» [11, с.64]

Для Василя Великого сенс і мета всього людського життя полягають у виконанні Божих заповідей відповідно до Його вподобання. Значущість кожного окремого вчинку визначається його узгодженістю з Божою волею. Сумлінне і свідоме здійснення кожного діла у гармонії з волею Бога забезпечує неперервне духовне єднання людини з Богом, підтримує постійну



пам'ять про Нього та формує основу морального і духовного життя людини [13].

Виняткове становище людини серед створінь підкреслює Іоанн Златоуст, акцентуючи увагу на її створенні «за образом» і «за подобою» Божою: «Довідалися ви, що означає «за образом»:, тобто що цим визначається не достоїнство природи, а подоба панування, і що слово «образ» Бог відніс не до вигляду (зовнішньої людини), а до панування» [15]. Відповідно, поняття «образ» не стосується зовнішності, а означає дар влади та панування над усім творінням — рибами, птахами, звірами і землею. «Подоба» ж вказує на моральну і духовну спрямованість людини, її покликання наслідувати Бога через лагідність, смиренність і доброчинність, ставати подібною до Нього: «Як «образом» назвав Він образ панування, так «подобою» назвав те, щоб ми, наскільки можливо людині, ставали подібними до Бога лагідністю, смиренністю і взагалі доброчинністю» [15]. Як різні тварини проявляють відмінні вольові та характерові риси, так і в душі людини існують суперечливі схильності: нерозумні й тваринні, звірячі й дикі. Завдання людини полягає у підкоренні цих нахилів розуму, що дозволяє реалізувати образ і подобу Божу, проявляючи владу над собою та світом у гармонії з божественним порядком.

У творчості Августина Аврелія проблема богопізнання постає як центральний гносеологічний та антропологічний аспект його філософсько-богословської системи. Для Августина Бог є абсолютним, трансцендентним, нескінченним і водночас особистісним Творцем, пізнання якого перевищує можливості чисто раціонального мислення. Особливу роль у богопізнанні відіграє самопізнання та аналіз власних внутрішніх станів, що стає шляхом до розуміння відносин між Богом і людиною. Бог постає як джерело істини, добра та буття, а людина, звертаючись до внутрішнього світу, відкриває присутність Божу у власному бутті. Апофатичний вимір богопізнання проявляється у визнанні обмеженості людського розуму щодо досягнення



сутності Бога, тоді як катафатичний — через пізнання Божих дій, проявів благодаті та історії спасіння.

Християнська думка розглядає індивідуальну духовну унікальність людини як таку, що має початок у акті божественного творіння, але не має кінця, оскільки душа є безсмертною. Це принципово відрізняє її від неоплатонічного панпсихізму, який виходив із передвічності душі та її космічних перевтілень. У християнській філософії вічність нематеріального начала в людині утверджується лише після її створення Богом, що зумовлює критику ідеї реінкарнації. Августин Аврелій визначає душу як розумну субстанцію, покликану керувати тілом, вбачаючи сутність людини саме в ній. Віра, за Августином, є необхідною умовою пізнання істини, тоді як розум покликаний свідчити про божественну мудрість і вести людину до пізнання Бога.

Вершиною онтології боголюдськості Августина є його «Сповідь», що відкривається встановленням фундаментального зв'язку між Богом і людиною через прославлення божественної величі. Початкові формули тексту акцентують абсолютність Божої могутності та безмежність Його мудрості, що підкреслюється композиційною симетрією й повторюваністю ключових означень: ««Великий єси, Господи, і достойний безконечної хвали»; «велика могутність Твоя, і немає міри премудрості Твоїй». І величати хоче Тебе людина, маленька частинка творіння Твого, людина, що носить із собою смертність свою, що носить із собою свідоцтво гріха свого і доказ того, що Ти, Господи, «опираєшся гордим». Та усе ж величати Тебе хоче людина – маленька частинка творіння Твого»[1]. На цьому тлі людська істота постає як мала частка створеного світу, обтяжена смертністю, гріховністю та схильністю до гордині. Контраст між величчю Творця і крихкістю людини послідовно посилюється, формуючи ієрархію духовного самозаглиблення. Водночас Августин наголошує, що звернення людини до Бога є не лише можливим, а й необхідним, оскільки саме Бог наділив її прагненням до Себе.



Людське серце, створене для Бога, здатне досягти справжнього спокою лише в єднанні з Ним, що становить центральний мотив вступу до «Сповіді»[10]. Августин Аврелій визнає складність подолання хибних уявлень про Бога, яких він дотримувався на ранніх етапах свого духовного шляху. Він описує первісне розуміння Бога як безмежної тілесної субстанції, що просторово пронизує Всесвіт і всі його елементи: «І Тебе також, Життя мого життя, я сприймав як безмежну істоту, що проникає з усіх боків через безконечні простори на всю велич Всесвіту, а поза Всесвітом Ти сягаєш у безкраї простори безконечності так, що Тебе містить у собі земля, небо й кожна річ, і все те знаходить у Тобі свій кінець, а Ти не знаходиш його ніде» [20, с.105]. Така інтерпретація ототожнювала божественну присутність із фізичною протяжністю й проникністю матеріального світу. Усвідомлення помилковості цього образу стало важливим етапом у формуванні августиніанського вчення про Бога як трансцендентну, нематеріальну та всеосяжну реальність, що не підлягає просторовим обмеженням і не ототожнюється з жодною формою створеного буття.

За М. Поповичем, «Сповідь» постає як ґрунтовне дослідження самосвідомості особистості та її внутрішніх психологічних станів. У творі послідовно відтворено формування внутрішнього світу людини — від дитячих років до утвердження її як християнина. Августин виходить із переконання, що людина суб'єктивно переживає власні дії як вільні, проте їх остаточним джерелом і підставою є божественна дія. Існування Бога, за Августином, може бути обґрунтоване через самосвідомість людини та самодостовірність мислення, яке не потребує зовнішнього підтвердження. Відоме висловлювання мислителя — «хочу пізнати Бога і душу, і нічого більше» — виразно окреслює пріоритети його філософського пошуку. У цьому контексті природний світ посідає другорядне місце, поступаючись центральності внутрішнього духовного досвіду, що визначило напрям



мислення самого Августина та його інтелектуальних послідовників [16, с.101].

Ще в аристотелівській філософській традиції людина осмислювалася як двоїстасна й мінлива істота, внутрішня нестійкість якої потребує впорядкування та корекції. Християнська думка сприйняла це уявлення, однак надала йому іншого смислового наповнення, наголошуючи на гріховній слабкості людини та її неспроможності самотійно подолати власну моральну роздвоєність. Водночас Арістотель пов'язував можливість формування й удосконалення людини з життям у полісі та етико-політичним вихованням [8, с.302]. Натомість Августин Аврелій у «Сповіді» зосередився на внутрішньому вимірі особистісного становлення, розкривши його як глибоко драматичний і суперечливий процес духовної боротьби, що не зводиться до соціальних механізмів упорядкування, а потребує трансцендентного виміру та божественної благодаті.

Відповідно, опираючись на позицію О. Карліної [10, с.238 - 239], можна стверджувати, що «Сповідь» Августина Аврелія відіграла вагомий роль в утвердженні ідеї єдиного Бога та осмисленні величі Його творіння, найвищою цінністю якого постає людина. Провідною темою твору є усвідомлення Бога як єдиної надійної опори людського існування, а християнської віри — як засобу подолання внутрішньої роздвоєності й досягнення духовної цілісності. Визнання божественного панування зумовлює радикальну трансформацію світогляду Августина: егоцентричне мислення поступається теоцентричному баченню буття. Через автобіографічний досвід мислитель репрезентує універсальну модель духовного шляху людини, спрямованого від зовнішнього до внутрішнього, від множинності до єдності, від неспокою до внутрішнього миру. Звернення до християнства постає як повернення до справжнього «я» та довірення власного життя волі Бога. «Внутрішня людина» прагне безпосереднього зв'язку з Богом, знаходячи в Ньому сенс, любов і духовну свободу.



Таким чином, у патристичній традиції богопізнання мислиться передусім як внутрішній духовний досвід, що має екзистенційний і сотеріологічний характер. Його джерелом виступає божественне одкровення, прийняте у вірі, а розум відіграє допоміжну роль, спрямовану на внутрішнє осяяння та моральне самоперетворення особи. Віра у патристиці передуює розумінню, а пізнання Бога нерозривно пов'язане з аскезою, молитвою та очищенням душі.

Натомість у середньовічній схоластиці відбувається раціоналізація богопізнання. Українські дослідники акцентують увагу на універсалізації середньовічного мислення: «воно прагне охопити весь світ, нічого не пропускаючи і не залишаючи, і представити цей світ не як сукупність слабо пов'язаних між собою частин, а як визначену єдність, частини якої взаємопов'язані, і кожна сама по собі не має сенсу і цінності» [4, с.84].

Альберт Великий у своїх творах досліджує взаємодію душі та інтелекту через призму співвідношення віри й розуму, вбачаючи в споглядальному пізнанні Божественної мудрості найвищий ступінь блаженства. У середньовічній богословській традиції розум розглядається як ключова передумова моральної поведінки: упередженість або небажання розвивати розум прирівнюється до морального падіння. У «*Opus Tertium*» Альберт Великий наголошує, що розум слугує провідником праведної волі, спрямовуючи її до спасіння. Для здійснення добра необхідне його пізнання, а для уникнення зла — вміння його розрізняти. Невігластво позбавляє людину засобів протидії злу, роблячи її легкою здобиччю темряви й пороку. Мудрість, що освітлює розум, звільняє від мороку невігластва, перетворюючи пізнання на моральний та духовний орієнтир [5, с. 19].

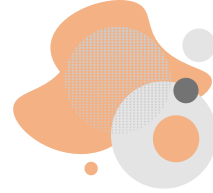
Християнство відкриває людині надзвичайні висоти Духа, одночасно виявляючи глибини її можливого падіння. Така моральна невизначеність пояснюється, зокрема, відсутністю чіткого уявлення про сутність особистості. Якщо людське пізнання розглядати як продовження



божественної творчої здатності, свідомість виступає конститутивним фактором дійсності. Проте реальність не є пластичною для реалізації нескінченної множини бажань, тому інтелект, хоч і наділений божественною силою, обмежений у застосуванні. Середньовічна філософія розв'язує цю проблему через поділ на діючий та можливий інтелект, запозичений із арабської та іудейської традицій, пов'язує інтелект із душею, визначаючи діючий інтелект як первинне світло пізнання, здатне породжувати розумово-осяжні форми, тоді як можливий інтелект виступає як потенційна «*Tabula rasa*», здатна сприймати всі форми, подібно до того, як відчуття охоплюють усі тілесні явища [25, с.35].

На пізнанні людини як Божого творіння, первісно не обтяженого першородним гріхом зосереджує увагу Тома Аквінський. З цією метою він звертається до аналізу природи ангелів, що дозволяє окреслити принципову відмінність між світом чистих духів і світом людини, за що Аквінат отримав титул *Doctor angelicus*. Пізнання людини, на думку мислителя, відкриває шлях до пізнання та любові Бога й передбачає дослідження природи людських вчинків як сталої основи діяльності. Спираючись на грецьку філософську традицію, Аквінський виокремлює три сфери людської активності — поведінку, пізнання та творчість, визначаючи людину як мікрокосмос, сформований взаємодією рослинного, тваринного та духовного світів. Ангел, у свою чергу, постає як чиста форма без матерії, а його назва вказує на функцію служіння, а не на сутність [12, с.111].

Тома Аквінський долає августиніанський дуалізм, пропонуючи концепцію узгодження земного й божественного вимірів буття. Шлях їх поєднання мислитель пов'язує з логікою «добрих справ», що передбачає раціональне впорядкування людського життя з орієнтацією на досягнення стану благодаті. Божественна благодать, хоча й має надприродний характер, осмислюється як така, що співвідноситься з особистими зусиллями людини, відповідно до принципу відповідальності за власні вчинки. Водночас цей



принцип застосовується насамперед до сфери спасіння та загробного буття. У соціальному вимірі Аквінський дотримується традиційного уявлення про сталість станових відмінностей і незмінність соціальних ролей. Потреби й рівень достатку визнаються легітимними лише в межах належного становища, що унеможлиблює соціальну мобільність через особисті досягнення [9, с.42].

Порівнюючи процеси богопізнання епохи Відродження і Середньовіччя, за своєю соціально-психологічною структурою та стилем життя світська людина епохи Відродження, на відміну від попередників, орієнтованих на ідеал «внутрішньої людини» Августина Аврелія, навіть за умови певного приватного занурення у власний внутрішній світ постає як очевидний екстраверт (у термінах К. Юнга). Ренесансні діячі систематично ідеалізують земну активність як прояв автономності та самостійності людського суб'єкта, акцентуючи прагнення до реалізації власних прав і здатності діяти в світі на власний розсуд. Таке спрямування демонструє відхід від внутрішнього духовного зосередження до соціально-експресивної самореалізації що стало характерною ознакою культури Відродження [19, с.40]. Таким чином, змінюється характер богопізнання: від систематизованого теоцентризму схоластики до поєднання теологічного та людського досвіду у гуманістичному ключі Відродження.

Висновки.

Антропологічні вчення Середньовіччя демонструють характерну напруженість між божественним і людським першопочатками, що виявляється у їхньому концептуальному розмежуванні та водночас у прагненні до їх онтологічного узгодження. Таке поєднання протилежностей знаходить теоретичне обґрунтування у христологічній перспективі, де через ідею Боговтілення здійснюється примирення трансцендентного і іманентного: Бог стає пізнаваним, оскільки Він став людиною. Онтологія боголюдськості стверджує, що повнота людського буття реалізується лише у



синергії з Божественною благодаттю, де людина стає «богом за благодаттю», зберігаючи при цьому свою тварну природу. У результаті середньовічна антропологія вибудовується як синтетична модель, у якій людська природа осмислюється крізь призму її походження від Бога та спрямованості до відновлення первісної повноти буття.

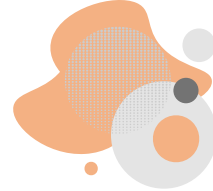
Середньовічна схоластика орієнтується на концептуальне та доказове богопізнання, прагне систематично узгодити дані одкровення з можливостями людського розуму, використовуючи логічний аналіз і філософські категорії, передусім аристотелівського походження. Бог стає предметом не лише віри, а й теоретичного осмислення, що допускає раціональні докази Його буття, атрибутивний аналіз божественної сутності та впорядкування теологічного знання у вигляді цілісних доктринальних систем. Ця зміна не заперечує містичного виміру віри, проте інтегрує його в раціонально впорядковану теологічну систему, що визначила інтелектуальне обличчя середньовічної християнської думки.

Список використаних джерел:

1. Августин, Святий. Сповідь / пер. з латини Ю. Мушака. Київ: Основи, 1996.
2. Адо П. Що таке антична філософія? Київ: Новий Акрополь, 2014. 426 с.
3. Білодід В. Платонізм та аристотелізм як джерело відмінностей внутрішньої форми християнських традицій західної Європи та Візантії доби середньовіччя. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. 2(174). Том 1.
4. Братасюк В. Європейське середньовіччя: соціокультурна генеза людини як суб'єкта права. С. 85 – 97
5. Верстин А. Трансформація теологічних ідей епохи середньовіччя у сучасному філософсько-релігійному дискурсі. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2024. 54. С.17 – 21



6. Григорій Нисський. Про створення людини. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-ottsiv/#toc-----12>
7. Гусєв В. Вступ до метафізики. Київ: Либідь, 2004. 488 с.
8. Здіорук С. «Сповідь» Аврелія Августина. *Святий Августин . Сповідь*. Київ: Основи, 1999. 319 с.
9. Іванова Н. Знання й мислення в континуумі теоцентризму. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. Вип. 16. С. 41 – 44
10. Карліна О. Трактуювання людини у «Сповіді» Августина Блаженного. URL: https://vb.vpba.edu.ua/wp-content/uploads/sites/2/2024/12/6_17.pdf
11. Кіцул М.О. Середньовічна православна педагогіка. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. С. 63 – 65 URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/15_2017/19.pdf
12. Кошетар У. Богопізнання, як чинник формування середньовічної особистості. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*. 2012. № 1 (15). С.106 -112
13. Ломачинська І.М. Ідея пастирства у богословській думці: генеза та реалії сьогодення. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Сер. 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*. 2017. Вип. 38. С. 27 - 36
14. Пилипишин П. Філософсько-правові принципи Середньовіччя як фундамент християнського індивідуалізму. *Підприємництво, господарство і право*. 2020. № 7. С. 270 – 275 DOI <https://doi.org/10.32849/2663-5313/2020.7.47>
15. Повне зібрання творінь святителя Іоанна Золотоустого. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. Т. 4. Кн. 1. 512 с. Бесіда дев'ята. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-zolotoustyj-povne>



zibrannya-tvorin-u-12-tomah/tvorinnya-svyatoho-ioana-zolotoustoho-tom-iv-knyha-1/besida-devyata/

16. Попович М. Філософія. Історія і теорія. Кам'янець-Подільський: ПДАТУ, 2022. 659 с.
17. Послання святого Афанасія Великого, архієпископа Олександрійського, до Аммуна Ченця. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-otsiv/#toc-----12>
18. Сирцова О. Апокрифічна антропологія і філософський трактат «Περὶ ἀρχῶν» Оригена. *Філософська думка*. 2014. № 3. С.111 - 119
19. Сватко Ю. Коли, чому і як, або латинське середньовіччя в просторі європейської філософії історії. *Maristerium. Історико-філософські студії*. 2016. Вип. 65. С.36 - 46
20. Святий Августин. Сповідь. Київ: Основи, 1999. 163 с.
21. Святитель Афанасій Великий. Слово про втілення Бога-Слова, і про пришествя Його до нас у плоті. URL: <https://blagovist.info/vybrani-pratsi-sviatykh/slovo-pro-vtilennia-boha-slova-i-pro-pryshestia-yoho-do-nas-u-ploti-2>
22. Філософія, політологія, соціологія: Видатні діячі філософської та соціально-політичної думки : словник-довідник. Ч. II. Київ : КНУТД, 2019. 164 с.
23. Щепанський В. Рецепція релігійної філософії середньовіччя у «Треносі» М. Смотрицького: дис. канд. філос.н. Острог, 2015. 195 с.
24. Яковенко А. Своєрідність екзистенції фундаментальних форм мислення в контексті діалектики. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2003. Вип. 56-57. С. 110–112.
25. Яценко О. Суб'єктивність та соціальність у метафізиці волі середньовічної культури. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. Вип. 16. С.33 – 36