

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

DOI 10.35423/2078-8142.2025.2.1.4

УДК 141(37-11+4-15) «2/13»

В. Д. Білодід,

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
відділу історії філософії України,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна

e-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962X>

ІМАНЕНТИЗАЦІЯ АБСОЛЮТИЗАЦІЇ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ ХРИСТІЯНСЬКОГО БОГА У ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИКИ (III–X ст.)

Анотація: У статті порушуються і досліджуються в єдиному контексті дві взаємопов'язані проблеми: 1) підміни інтраатеїстичної онтології І. Христа теїстичною у християнській ортодоксії і, зумовленого цим, 2) пошуку іманентизації абсолютизації трансцендентності християнського Бога у східній патристиці. Автор поділяє думку К. Ясперса, згідно з якою Ісус Христос є одним з тих учителів людства, «що задавали міру» і стали основою могутніх філософських рухів. Показано, що Христос науки і філософії, з одного боку, а християнства – з іншого, істотно різні. Бог Ісуса перебуває і поза сотворенням і всередині нього (в людині включно), натомість офіційне християнство розділило Творця і тварне догмою про їх іншоприродність, що гранично ускладнило вирішення найголовнішої проблеми християнської філософії – поєднання людини з Богом. Спираючись на філософсько-богословські тексти грецької патристики, головним чином ісіхастів, автор простежує еволюцію двох основних форм згаданої іманентизації: у межах 1) наближеного до Христової онтології теоцентричного монізму і 2) панівного теїстичного дуалізму, дотримання догми різноприродності, відтак, незмішуваності єства Творця і людини. Системоположником першої

з цих форм бачиться Ориген, а одним з головних узасаджувачів другої – насамперед, Афанасій Олександрійський. Показана провідна роль в іманентизації «експериментаторів» східного християнства – ісіхастського чернецтва Візантії. Розкривається суперечність між свідченнями досвідного богопізнання містиків і доктринальним теїзмом. Суперечність, яка сягнула апогею в контрверзах «Божественних гімнів» Симеона Нового Богослова і була врешті-решт замирена (переконливо для одних, непереконливо для інших) Григорієм Паламою.

Ключові слова: християнська філософія, онтологія теїзму, онтологія інтраатеїзму, візантійський ісіхазм, грецька патристика.

Volodymyr Bilodid,

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher
of the Department of History of Philosophy,*

*H. Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962X>

THE IMMANENTIZATION OF THE ABSOLUTIZATION OF THE TRANSCENDENCE OF THE CHRISTIAN GOD IN THE PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL THOUGHT OF GREEK PATRISTICS (3RD–10TH CENTURY)

Abstract: *This article addresses and examines two interrelated issues in the history of Christian philosophy within a unified context: (1) the unconscious substitution by Christians of the intratheistic ontology of Jesus Christ with a theistic one within Christian orthodoxy; and (2) the consequent search for the immanentization of the theistic absolutization of the transcendence of the Christian God in Eastern patristics. The author, alongside K. Jaspers, views Christ as one of those teachers of humanity who "set the standard" and became the foundation of powerful philosophical movements. It is shown that the Christ of scholars and philosophers, on the one hand, and the Christ of official Christianity, on the other, are different; that the God of Jesus exists both beyond creation and within it (including within humans). Christianity, however, divided the Creator and the created by the dogma of*

their difference in nature, thereby complicating the central issue of Christian philosophy – the union of humanity with God. Drawing on theological and philosophical texts of Greek patristics, primarily those of the hesychasts, the author traces the evolution of two main historical forms of this immanentization: (1) the Christ-like “theocentric monism,” and (2) the dominant theistic dualism, with its strict adherence to the dogma of the unmixable nature of God and humanity. Origen is identified as the founder of the first form, and Athanasius of Alexandria as one of the chief proponents of the second. The leading role in immanentization is revealed to belong to the “experimenters” of Christianity – the hesychast monks. Their texts reveal the tension between experiential knowledge of God and theistic dogma – a tension that reached its peak in the controversies surrounding the “Divine Hymns” of Symeon the New Theologian and was eventually resolved – convincingly for some, unconvincingly for others – in the philosophical-theological system of Gregory Palamas.

Keywords: *Christian philosophy, ontology of theism, ontology of intratheism, Byzantine hesychasm, Greek patristics.*

Переростання Античності в Середньовіччя супроводжувалося, крім усього іншого, перетворенням у Візантії греко-римської філософії, творцями якої були хоча й неабиякі, але все ж тільки люди, на суто шкільну загальноосвітню дисципліну і домінацією органічно поєднаної з християнством філософії «за Христом», за одкровенням, як вважалося, втіленого як людина, але посутньо незрівнянно більшого за неї, Сина Божого, Месії Христа. Стаття присвячена дослідженню історії саме цієї християнської філософії у грецькій патристиці, точніше – постановці й аналітичному розгляді досі не поміченої в академічній науці проблеми залежності іманентизації абсолютизації трансцендентності Бога в цій патристиці від передусім онтологічних розбіжностей між вченнями Ісуса, з одного боку, і доктриною християнської ортодоксії – з іншого.

Безкінечність пізнавано-непізнавана. Тому істина, за одним із її визначень, – це процес; процес заглиблення в павутину взаємо-

зв'язків усього з усім, який змушує дослідників спиратися на на-
працювання фахівців різних галузей знання. Враховуючи здобутки
істориків середньовічної філософії (Е. Жільсона, В. Лур'є), візанто-
логів (П. Лемерля, С. Аверінцев, С. Сорочана), патрологів
(І. Мейєндорфа, Ю. Чорноморця та ін.), істориків християнства
(А. Гарнака, Е. Барта, М. Борга, Г. Вермеша, К. Еванса), теософів
(О. Блавацької, К. Майклса), автор якщо й претендує на щось, то на
обґрунтовану *постановку проблеми* та з'ясування засадничих ідей
та підходів до її дослідження, але не на її системно-завершене ви-
рішення, яке потребує вочевидь докладнішого, монографічного ви-
вчення.

Тематичний фокус статті – Візантія, її філософська, але й
богословська думка, оскільки в тамтешній культурі релігії випала
та роль, яку в сучасності відіграє наука. Християнську філософію в
латинській традиції репрезентує схоластика, а в грецькій чи не
найвиразніше – ісіхазм. В обох випадках – це релігійна філософія.
Але в західному християнстві вона культивувалася в основному в
університетах, а у східному – переважно в монастирях і скитах;
там – у контексті ухилу в раціоцентризм (посиленої уваги до логіч-
ної проблематики), тут – у контексті розвитку передусім серця (пі-
знання «серцембачущих»). Конститутивною для схоластики вважа-
ється, за С. Аверінцевим, дискусія про універсалії, а для ісіхастесь-
кого філософування – пошук богобачення, містика досвідного по-
єднання з Богом.

Враховуючи сказане, не зайвим буде від початку застерегти
від перенесення на філософську думку східної патристики антич-
но-грецьких чи нинішніх уявлень про філософію. У святоотчій
традиції філософія спирається на догмати християнсько-релігійної
доктрини і служить її обґрунтуванню. За філософію в її справжності
Григорій Палама приймає «філософію богонатхненного Писан-
ня» [Триади 11. 1, 17. Тут і далі посилання за: 10], «собор тих, що
філософствують у Христі» [Триади 11. 1, 4] і вважає «філософію,
що відпала від обов'язкової мети всякої мудрості, богопізнання,
збожеволілою» [Триади 11. 1, 23]. І це позиція, за тогочасними уяв-
леннями, філософського ерудита, який, однак, бачив грецьку філо-

софію «відміненою» вченням Христа. Відтак, зверхньо запитував: де в її книгах «правило відлюдницького і дівственного життя, де розповіді про боріння і подвиги, які спонукали б читачів до наслідування?» [Triadi 1. 1, 4]. У християнській державі відповідником філософа в античній Греції є присутній монах, а власне філософією – його «розумове ділання», процес самоперевершення у світлі настанов «мистецтва мистецтв і науки наук» (Н. Стіфат) – чернечого способу життя. Звідси ототожнення «справжнього філософа» з тим, хто затоваришував з Богом, з тим, хто, як зазначає Григорій Синаїт, «має надприродне з Богом поєднання, явне і незмінне», і став Його «другом» [Cap. 127, col. 1292. Посилання за: 25]. Грецький філософ – це той, хто любить мудрість, а візантійський – той хто поєднався з її першоджерелом – з Богом. Проте, хоч би як святі отці дистанціювалися від «зовнішніх філософів», святоотча думка все ж занурена, хоча й на свій лад, у традиційну філософську тематику, а саме – в осмислення проблем Бога, світу та людини, але переважно в контексті христосентризму.

Що й зрозуміло. Християни – учні Христа. Його вчення – їх першоджерело, їх доктрина – його витлумачення. Міра адекватності цього витлумачення – сфера компетенції не лише церковних богословів, а й учених і філософів. К. Ясперс присвятив перший том тритомового історико-філософського дослідження «Великі філософи» висвітленню вчень Сократа, Будди, Конфуція та Ісуса. Хтось може вагатися, зазначає Ясперс, перш ніж назвати їх філософами. «Але вони мали також надзвичайне значення для всієї філософії» і «стали основою потужних рухів філософської думки» [26, с. 46]. К. Ясперс називає цих духовних учителів *людьми, які задають міру* (die massgebenden Menschen) і ставить їх «попереду і поза всіма іншими», кого ми, «відповідно загальній думці», називаємо «філософами» [26, с. 46].

Яку ж «міру», які дороговкази задає євангельський Ісус, що перебуває в єдності з Богом, своїм послідовникам, шукачам цієї єдності? Чи пішли учні за Вчителем у вирішенні ключового для успішності пошуку богобогащення питання про відношення Бога зі світом та людиною?

Творець світу та людини може перебувати 1) поза і над своїм сотворенням (трансцендентність Бога), 2) всередині творива (Бого-іманентність) або 3) поза і всередині сотворення. Перший з цих варіантів збігається з позицією *теїзму*, другий – з різними формами *пантеїзму*, третій – *інтратеїзмом*. Теїзм властивий авраамічним релігіям, філософії томізму, пантеїзм – адвайті-веданті, християнській містиці, німецькому ідеалізму, а інтратеїзм – найвиразніше вченням Будди та Ісуса. Із погляду офіційного християнства, Ісус та християни – теїсти. Це так, коли говорити про християн, і не так, коли йдеться про Ісуса.

Ця розбіжність між вченнями Христа і християн, як буде показано далі, саме й породила їх нагальну потребу в іманентизації абсолютизації трансцендентності Бога і є основою світоглядно-філософського контексту даного дослідження.

Ми звикли вважати атеїстів свідомо боговівідокремленими. Але перебувати у свідомості боговівідокремленості можна не лише через заперечення існування Бога, а й через релігійну віру у свою відокремленість від Нього (а Його – від себе), що властиво теїзму. Старий Завіт пов'язує цю боговівідокремлюючу свідомість (і розум) з «гріхопадінням» наших архетипів – Адама і Єви, а у світлі новозавітного одкровення ця свідомість може виникати через те, що визнання: «Все через Нього сталося» не доповнюється визнанням, що в усьому, «що сталося», перебуває Той, через Кого все сталося [Ін 1, 1-3]. Приймаючи старозавітного Бога-Творця і не сприймаючи Його новозавітну нероздільність зі своїм сотворенням, людина готова стати теїстом, але не готова перейти на інтратеїзм – онтологією Ісуса Христа.

Ми бачимо його в середовищі людей, занурених у свідомість теїстично-віросповідної боговівідокремленості. Якою могла бути мета Христа в цій ситуації? Хоча в його місії є різні аспекти, чи не найголовніший і власне метафізичний серед них – це *переміна розуму* («метанойя»). Вражаючи нас (і оточення Ісуса) незвичність вчення Христа – «любіть ворогів ваших» [Мф 5, 44] та ін. – пояснюється саме тим, що воно дається з рівня христорозуму й христосвідомості єдності, а сприймається, зазвичай, у ментальних

межах свідомості розділення єдності на протилежності, відтак – і конфліктності. Тому типовою реакцією іудеїв на проповідуваний Ісусом інколи вже неприхований інтраїєзм було хапання за каміння, щоб покарати «святотатця» [Ін 10, 30-31, 38-39].

Майже всі аспекти життя і вчення євангельського Ісуса – це або *практична демонстрація* нероздільності Творця зі своїм творенням – з людиною, яка проявила в собі Христа, або *проповідь* з позиції цієї нероздільності. Євангеліє Христа – це звернена до людей Блага Вість про те, що: «Царство Боже (отже, і Бог. – В.Б.) всередині вас є» [Лк 17,21]; що ви, люди, потенційно є кимось більшим, ніж тільки людськими істотами. Бо якщо Бог всередині нас, то ми *Його частини*, які, за поняттям, невіддільні від цілого і є Його проявленням. Якщо Бог всередині нас, то ми – Його *онтологічне поширення*, відтак, *співприродна* з Його буттям духовна індивідуалізація. Що, своєю чергою, означає, що Творець сотворив нас *із Себе*. Тому, покликаючись на старозавітну псалму, Ісус нагадує людям: «ви боги» [Ін 10, 34]. У самій же псалмі сказано більше: «Ви – боги, і сини ви Всевишнього всі...» [Пс. 81(82), 6]. Боги і сини, перебуваючі, ясна річ, у процесі *доростання до Себе в Бозі*. Бо навіть Христос – це ще не весь Бог: «Отець Мій більший за Мене» [Ін 14, 28]. «Більший», але – і це принципово важливо, – *онтологічно не інший*.

Христос увіч продемонстрував, що бути тільки людиною – це не все, на що ми спроможні. Нам, за Ісусом, суджена інша «міра» (здаючи К. Ясперса) – *бути як він, Христами*. Із погляду мудрості духовних традицій, те, *чого досяг один, може досягнути кожен*. І, ніби на підтвердження цього, Ісус обіцяє: «...хто вірує в Мене (настільки, що готовий в усьому наслідувати. – В.Б.), діла котрі творю Я, і він сотворить, і більше цих сотворить...» [Ін 14, 12], тобто стане в рівень з Ісусом, отже – Христом.

Проявивши в собі властивий кожному потенціал Христа, Ісус намагався пробудити в людях хоча б проблиск усвідомлення ними і себе здатними до цього. І хтось духовно пробуджувався, але для більшості побачене і почуте сприймалося як щось хвилююче, але таке, що не відповідало їх почуванню себе смертними істотами,

неусувно відокремленими від Бога. І зрештою ця ідентичність взяла гору. Оскільки Христа бачили єдиним з Богом, таким, що говорив від Бога і творив чудеса як Бог, то після палких дискусій християни дійшли висновку, що Ісус Христос і є Сам Бог. Духовне вчення Вчителя *внутрішнього шляху* виходу з дуальності в *Єдність* було перетворене на релігію втіленого неповторно-єдиного Сина Бога, здатного *зовні* дарувати віруючим у нього звільнення від усіх гріхів, вічне життя і т.ін., словом – спасіння. Реального Христа заступив ментальний образ догмату Христа, а Христа, як приклад для наслідування, – Христос-ікона. Усупереч сокровенному прагненню Ісуса започаткувати традицію *руху Христів*, виник *рух християн*, у якому, як наголошує підсумувач шести віків розвитку грецької патристики святий Іоан Дамаскин (VIII ст.) у своєму *«Точному викладі православної віри»*, запанував консенсус відносно того, що «...не було, і немає, і ніколи не буде другого Христа з божества та людськості, який в божестві і людськості один і той же досконалий Бог і досконала людина» [17, с. 83]. Це означало, що ви не можете наслідувати приклад Христа і стати таким, як він.

Переїнявши витлумачення теїстично-дуально старозавітним баченням сотворення усього «з нічого» [11Мак 7, 28], християнська ортодоксія розминулася з новозавітним – у *Пролозі до Євангелія від Іоанна*, де ніщо, сотворене через Бога-Слово, не було сотворене «без Нього» [Ін 1, 1-3], Його присутності в сотвореному. За християнською доктриною, Бог творив усе не з *Себе*, а *від Себе* «з нічого». Тому, як вважається, сотворене не співприродне з Творцем і є «в якомусь сенсі – ніщо» [35, с. 59].

Звідси, не властиве Ісусові, але підмуркове у християнській філософії та богослів'ї, поняття «абсолютної трансцендентності Божественної природи» [35, с. 62]. Іудео-християнська традиція, як відзначається, породила раніше нечуване – *поняття абсолютно тварного* [31, с. 58], уявлення про онтологічно-нездоланну *прірву* між Творцем і творивом, чітко артикульоване св. Іоаном Дамаскіним: «все віддалене від Бога, але не місцем, а природою» [17, с. 26]. І ця «відстань природ» бачиться вічно безмежною. Тому вся християнська метафізика, «пройнята онтологічним дуалізмом»

(В. Зінківський), у межах якого людина, зазначає неотоміст Е. Жільсон, «не належить до божественного порядку» [30, с. 58].

Ця довершено-теїстична онтологія зладована в християнстві з відповідним станом розуму та свідомості – з їх дуальністю. Підміна моністичної онтології Христа дуалістичною, нерозділеною, з погляду христорозуму, реальності – розділеною, з неминучістю супроводжується її поляризацією в розумі на дві протилежності та підміною нерозділеної реальності створеним у контексті названої поляризації *ментальним образом реальності, який приймається за саму реальність*.

Діадок Фотікійський (друга половина V ст.) – один з тих, кому вдалося угледіти одну з родових прикмет дуалістичного розуму. Із причини біблійного гріхопадіння, зазначає святий, «розум наш посковзнувся у двоякість відання», у «потребу, хоч би не хотів того, в одну і ту ж саму мить думати про погане та добре [про істинне й хибне, буття і небуття тощо. – В. Б.]», бо, як гадає Діадок, «пам'ять людська через Адамів переступ розділилася на двояке міркування» [15, с. 88]. На свій лад вказували на цю особливість розуму «падшого Адама» М. Сповідник, Г. Палама. І хоча це залишилося цінним, але загалом побіжним спостереженням, уся патристика просякнута прагненням св. отців до вивищення в «розум Христовий» [1Кор 2, 16].

Шануючи розум, східна патристика високо поціновує *досвід*, питома вага якого в латинській та грецькій традиціях є дещо різною. Християни Заходу пішли більше за Арістотелем, а християни Сходу – за містикою Платона та неоплатонізму. Там переважала схоластика, тут – досвідна аскетика. Схід, передусім ісіхазм, надбудовує «над вірою досвід» [Триади 11. 1, 29], бо, зазначає Г. Палама в *Першому листі до Варлаама*, небезпечно розмовляти про Бога, не навчившись розмовляти з Богом.

Офіційно-християнський теїзм прикрив Христовий інтратеїзм, але не зміг ні остаточно його вилучити з Нового Завіту, ні задовольнити неусувну потребу християнина в єднанні зі своїм Творцем. Православний Схід відреагував на теїзм фокусуванням східно-християнського досвіду і філософсько-богословської думки на

доктрині, за неоплатонічним терміном, *теозису*, *обоження* людини через досягнення прямого зв'язку з Богом, через іманентизацію абсолютизації трансцендентності Бога і, нерідко, розмивання офіційного теїзму в містиці ісіхазму. Хоча типовою була ситуація, коли досвід виводив ісіхастів за теїстичні ментальні рамки, а ортодоксальні переконання містиків змушували їх втискувати його в ці рамки. Що й розглянемо далі, враховуючи намічені світоглядно-методологічні орієнтири.

Ісіхазм вважається одним з найбільших духовних надбань візантійської цивілізації. Його вважають духовним ядром східно-православного християнства. Стрімко проеволюціонувало, як зазначається, від скептично-негативного ставлення до ісіхазму до визнання його загально-християнським набутком і західне християнство.

Визначально-сутнісним у цій містично-споглядальній традиції є внутрішньо-молитовне «розумове ділання», зазвичай, монаха-мовчальника, оперте на «Ісусову молитву», заради обоження через поєднання з Богом і Його Христом. Батьками ісіхазму і рушійною силою його поглиблення були насамперед монахи, досвідно-експериментуючі і шукаючі життя з Богом і в Бозі. Нас цікавить не повнота ісіхазму, а виключно один його аспект, а саме – особливості парадоксального «подолання без подолання» ісіхастами теїстичного онтологічного дуалізму.

Іманентизація абсолютизації трансцендентності Бога проявилася у грецькій патристиці переважно в двох крайніх формах: 1) через ствердження спорідненості, навіть вірогідної співприродності, Бога і людини та 2) в межах наполягання на їх різноприродності. Першу з цих форм системно започаткував Ориген, а другу – передусім Афанасій Олександрійський, або Великий.

Ориген (бл. 185–254) жив до виникнення монашества, але був його провісником як своїм надмірно-аскетичним життям, так і філософсько-богословським виправданням милого серцю ченців спірітуалізму. Серед християнських письменників Ориген стоїть окремо. Ясно відчувається, що він – інший, що він – геній, зачинатель нового, в даному разі – першої і посутньої в багатьох відно-

шеннях ніким не перевершеної філософсько-богословської системи християнського віровчення. За припущенням П. Флоренського, Оригена наснажував сам Христос. Творчість Оригена пошукова. Будучи знавцем грецької філософії, він, за Памфілом Євсеевієм, знався на Платоні [Eccles. History, VI, 19. p. 58. Посилання за: 28], вважав його великою людиною, яка майстерно приховувала (як і сам Ориген) від натовпу великі істини [*Contra Celsum*, IV.39, col. 1092, Посилання за: 38]. Але головним джерелом натхнення християнського мислителя була, звичайно, Біблія. Він знав і розумів її як ніхто. І, на відміну від тих, хто через три століття після його смерті (на V Вселенському соборі, 553 р.) анафемували, вичитав у ній не теїзм, а, якщо скористатися терміном І. Мейендорфа, «теоцентричний монізм».

Ориген – це умо-, духоцентрист. Його Богом богів є Отець – джерело божественності Сина (Бога Слова) і Святого Духа. Загалом же, Бога Ориген розуміє як просту натуру і цілісний розум (*natura illa simplex el tota mens*) [*Пері ἀρχῶν*, I.1, 6, col. 125. Тут і далі посилання за: 37], як просту розумну природу (*intellectualis natura*). Вона субстанційна і для Нього і для тварі, бо Бог-ум вічно творить те, чим є за своїм єством – «розумні субстанції» (або, за іншими номінаціями, «нуси», «розуми», «розумні тварі»). Ми всі, за апостолом Павлом і, як виглядає, за Оригеном, є «родом Божим» [Діян 17, 29], відтак, родинно-споріднені за єством з Зачинателем роду, що і дає змогу нам *жити, рухатися й існувати Ним* [див. : Діян 17, 28; *Пері ἀρχῶν*, II. 1, 3] та пізнавати Його.

У космології Оригена кінець збігається з початком. Звідси ключове значення *першосотворення*, в якому Бог сотворив нас у духовному світі як «розумні субстанції», духовні істоти, які, «не будучи первісно людьми», перебували «в божественності» [*In* XXXII, 11, col. 792. Посилання за: 39]. А коли ми відпали від єдності зі своїм Отцем, то, вже як одягнуті в «одежу шкуряну» [Бут 3, 21] люди, опинилися в *другосотворенні* – в матеріальному світі. Він, як і людський стан – інструментальні, освітньо-виправні за призначенням. Бо бути людиною – це сором, свідчення падіння, гріховності. За біблійною візією, людина – «брехун» [Пс. 11 5,2; за

синод. перекл.]. Це сказано, запевняє Ориген, щоб ми не затримувалися у цьому ганебному для нас, як духовних істот, стані [див.: *In In.* XX, 23, col. 641]. Додому, в духовний світ, повертаються не тіла і не душі, а те духовно-безсмертне, що заховане в нас. А коли ми відновимо свою справжність, то, за перекладом бл. Ієроніма, будемо перебувати в тому самому стані, в якому перебуває Бог [*Περὶ ἀρχῶν* III. 6, 1, col. 355]. Отже, як боги. Що й зрозуміло, оскільки, за висновком бл. Ієроніма, в *Оригена Бог і всі «розумні тварі» є якоюсь мірою однієї сутності* [*Περὶ ἀρχῶν*, IV.3, 36, col. 411–412. (Курсив мій. – В. Б.)].

Покладаючись, через втрату грецького оригіналу, на латинські переклади головного твору Оригена А. Руфіним та на фрагменти перекладу бл. Ієроніма, маємо визнати, що Ориген відстоював, за Руфіновим перекладом, «спорідненість» Творця і тварі [див.: *Περὶ ἀρχῶν*, IV.3, 37], а за надійнішим Ієронімовським – їх, несумісну з теїзмом, *сутнісно-субстанційну співприродність*.

Непричетний Ориген і до теїстичного вивищення Ісуса Христа над людиною, який нібито інший за *природою* від неї. Оригенів Христос є за першосотворенням таким самим тварним «розумом» («розумною субстанцією»), як і всі ми. Але, на відміну від нас, цей «нус» зберіг первісну єдність зі Словом, через яке «все сталося» [*In* 1, 3]. Що дало йому можливість, уже в матеріальному світі, втілитися у цій «душі» й остаточно поєднатися з нею «в один дух», даруючи право «називатися Його (Бога Слова, власне Сина Божого. – В.Б.) іменами» [*Περὶ ἀρχῶν*, IV.3, 31, col. 405–406]. Це означає, що в Оригена, як зауважував ініціатор анафем на нього імператор Юстиніан, *людина стала Христом*, досягнувши цього своїми доброчесностями.

Ориген, таким чином, знав інших, ніж за пізнішим Нікео-Константинопільським Символом Віри, Бога, Христа і людину, а зрештою – й інше християнство; християнство онтологічної єдності Творця і сотворіння; християнство, в якому Бог є всім у всьому й, водночас, понад усім [див.: *Περὶ ἀρχῶν*, IV. 3, 31], що дуже нагадує панентеїзм або інтраїтеїзм, але ніяк не теїзм. Хоча це християнство Ориген приховав. І, за бажання, в літературній спадщині мислителя

можна знайти окремі висловлювання, фрагменти і на користь теїзму.

Учення Оригена не непомильне, однак більш суголосо не віченням (і духом) Христа, ніж те, яке запанувало у Християнській ортодоксії, не останньою чергою завдяки і тому, кого ще за життя називали «стовпом Церкви», а пізніше – «батьком православ'я», а саме – архієпископу *Афанасію Олександрійському* (293–373). Це була неабияка особистість з огляду на її розум та здатність займати позицію «один супроти всіх». Шанувальники бачили св. отця епохальною постаттю, а вороги – багатим і впливовим чоловіком, здатним, як відзначає Е. Пейглас, на що завгодно.

Ориген жив за часів державного переслідування християн, а св. Афанасій – за часів державно-юридичної легітимізації й міцніючого одержавлення християнства, догматичної кристалізації в ньому думки і віри. Найбезкомпромісніші кинулися тоді в просякнуте оригенізмом чернецтво, натомість у церковній ортодоксії гору остаточно взяв теїзм. І чималий внесок у це вніс саме св. Афанасій. Якщо в Оригеновому християнстві було ще багато духовного вчення і мало власне релігії, то у св. Афанасія навпаки – вчення повністю підпорядковується творенню релігії, міфологем, наділенню «реальністю» нереального.

Патрологи, зокрема І. Попов, Г. Флоровський та ін., ще в перші десятиліття минулого століття визначили, що саме св. Афанасій вперше у грецькій патристиці рішуче наполягав на онтологічній, отже, граничній протилежності між Творцем і тварним. Вони саме в цього отця Церкви розділені не «місцем.., а лише єством» [*Проти аріан* 111. 22. Посилання за: 3] і тому «анітрохи» неподібні й неспоріднені. Яка може бути «подоба в Сущого з не-сущим», між Творцем і тим, що створене «з нічого» [*Проти аріан* I. 21], між Його простою (не ділимою) духовною природою і складним (ділимим) єством тварі? Вони не співвимірні. Тому хоч би скільки цей святий отець говорив про їх поєднання, воно насправді є завжди *поєднанням непоєднуваного*.

На онтологічній неспіввимірності базується і його христологія, в якій Ісус Христос – це, на відміну від людини, і Бог, і лю-

дина. Св. Афанасій прославився непохитним протистоянням христології пресвітера Арія (бл. 256–336), «аріанству». Їх бачення Христа проявило два крайні варіанти теїстичного викривлення. Арій онтологічно зрівняв Христа з людьми, але відмовив і їм, і Христу в онтологічній спорідненості з Богом [див.: 24, col. 10-24]. Натомість св. Афанасій зрівняв Христа з вищим Богом, відмовивши людям в онтологічній спорідненості з ними обома. При цьому і в Арія, і в св. Афанасія ніхто не є Богом, крім Бога, бо в обох людина – поза Ним. Тому і єретик, і святий розминалися з онтологією (відтак – і христологією) Ісуса.

Св. Афанасій нажив також славу *вчителя обоження*. Йому належить, як вважається, оприявлена вперше в латинській патристиці Іринеем Ліонським (бл. 130–202), часто повторювана і, в скоригованому вигляді визнана «класичною», «формула» обоження: *Бог став людиною, щоб людина стала Богом* [див.: *Слово про втіл. Бога Слова*, 54. Посилання за: 2; *Про явлення у плоті Бога Слова*, 8. Посилання за: 4]. При цьому святий отець вкладає у свою ідею обоження сенс, у який можна хіба що вірити, але аж ніяк не зрозуміти.

Афанасієва концепція обоження спирається на його витлумачення догми про Боготвілення. За цим витлумаченням, вчоловічення Бога-сина немов реалізувало другий акт божественного антропогенезу, під час якого падша людина перетворюється на «нову твар». Оминаючи деталі, все зрештою зводиться до того, що коли Бог Слово втілювався як Ісус Христос, то, прийнявши «наше», зодягнув усіх нас у «Своє» [Посл. до Єпиктета, 6. Посилання за: 5] внаслідок здійсненого в такий спосіб, наскільки можна зрозуміти, обоження *людської природи загалом*, отже – і кожного з нас.

Ця концепція, з деякими пізнішими уточненнями, набула загальнохристиянського поширення, хоча вона змушує замовкнути розум навіть церковних богословів і, зазвичай, приймається в патристиці без раціонального обґрунтування, «за умовчанням», як істина віри. Але є свої права і свої запитання до св. Афанасія і в розуму.

Як людина, створена «за образом і подобою» Бога [див.: *Бут* 1, 26], може бути при цьому полярно протилежною Йому за природою? І чи не впливає з онтологічної різноприродності Творця і тварі їх взаємна автономність? Навіщо людині шукати єднання з Богом, якщо в Нього зовсім інша, недоступна їй, природа? Хіба не розумніше домагатися балансу, цілісності на основі власної, а не протилежної, природи?

Чи не виглядає біблійне падіння людини в контексті теїстичної онтології скоріше закономірним, ніж ситуативно зумовленим? Якщо людська природа протилежна Божій, то чому, дослухаючись до неї, людина мала діяти богослухняно, а не богоборчо?

І чи не логічним буде припустити, що за онтологією св. Афанасія, Бог помилився, створивши людину з полярно протилежною Йому природою, і, коли це зрозумів, то послав Сина виправити помилку – обожити, як вважає святитель, людську природу через Боготвілення?

Онтологія св. Афанасія (та його однодумців) істотно відрізняється від Христової. Ця спирається на єдність Творця і сотворення, та – на їх розділення. Ісус Христос і св. Афанасій мали справу з мирською людиною, зануреною в почуття (й ідентичність) відокремленості від Бога, але відреагували на це прямо протилежним чином. Христос вважав такого роду почуття наслідком ілюзій дуальної свідомості й намагався звільнити людей і від ілюзій, і від цієї свідомості, увіч демонструючи, зокрема, *богоприроду людини* через владу христорозуму над матерією («чудеса»). Натомість св. Афанасій, замість розвіювати ці ілюзії, прийняв їх за основу своєї онтології.

Світогляд Христа є теомоністичний, а у св. Афанасія – дуалістичним, оскільки він розділив Божу всеєдність христовчення на Творця і на те, в чому немає природи Творця, отже, і Його самого. Це була підміна Христового інтратеїзму теїзмом. І він, і ця підміна – справа, зрозуміло, не одного св. Афанасія, але деякі з базових засад у теоретичне обґрунтування цієї підмини заклав передусім він. Тому його онтологію можна вважати віхою на шляху розходження християнської ортодоксії з Христом.

Христове вчення в цілому, онтологія, зокрема, спираються на достовірностях містичного досвіду Ісуса, а богослів'я св. Афанасія – переважно на теоретизування, в опції Христа – на *нереальність розділення реальності*, і тому було приречене дійти суперечності, конфлікту з досвідом взаємодії із самою реальністю, що й побачимо далі.

Розминувшись з Христом, святий Афанасій розминувся і з Оригеном. Вони теж антиподи. Тому в їх наступників була можливість вибирати, на жаль, після анафем 553 р., уже між «еретиком» і ортодоксом, філософія і богослів'я розділення (дуальності) якого ставили перед шукачами поєднання з Богом (що є метою і сенсом релігії), здавалося, нерозв'язану проблему іманентизації абсолютизації трансцендентності теїстичного Бога в межах і на основі непопущності цієї абсолютизації (і, відповідно, теїзму).

Поруч зі св. Афанасієм нову главу у творення християнської доктрини вписали каппадокійці Василій Великий (329–376), його молодший брат Григорій Ніський (335 – після 394) та *Григорій Назіанзен, або Богослов* (329 – бл. 390). Він є найцікавішим для нас. Виученик шкіл обох Кесарій, Александрії, Афін, платонік, неперевершений красномовець («християнський Демосфен»), симпатик Оригена (але й шанувальник св. Афанасія), «батько філософів» (як себе називав), візіонер й ісіхаст за натурою, Григорій Богослов не боявся мати власну думку, яка не завжди збігалася з догмами ортодоксії. Він парадоксальним чином поєднує теїзм, наполягання на незмішуваності природ Творця і тварі, з тяжінням до ототожнення цих природ, з наголошуванням на тому, що у створеній за «образом Божим» людині заховане щось онтологічно спільне з Божим Першообразом. В «обох, – зазначає цей отець Церкви, – царює єство розуму» [*Похвала дівству*, 95. Посилання за: 8]. Та більше: людина є «частиною (отже, і поширенням. – В. Б.) Божества» [*Слово* 14, 7. Посилання за: 7], «має у собі» «частку Божества» [*Про людську чесноту*, 135. Посилання за: 9] і є «створений Бог» [*Про людську чесноту*, 130]. Ця антропологія нагадує скоріше оригенівську, ніж афанасіївську, хоча в текстах св. Григорія не бракує й суто теїстичних тверджень.

Афанасій Великий, каппадоксійські отці – це церковні діячі, єпископи, теоретизуючі автори богословсько-філософських праць, творці тринітаризму та христології. Але, поруч з догматистами, у IV ст., як зазначалась, виникає чернечий рух *практиків*. Ті спиралися переважно на логічні міркування, а ці – на досвідне розширення, вивищення свідомості й поєднання з Богом. Виникає ґрунт для появи розбіжностей між догматистами і містиками, візії (та концептуалізації) яких, зазвичай, балансують між ортодоксальним теїзмом і різновидами крामольного пантеїзму.

У все ще до кінця не розпізнаного автора «Духовних бесід» та «Повчань» *Псевдо-Макарія Єгипетського* (IV ст.), пустельника, на якому, за свідченням Антонія Великого, «почив» його дух, це балансування невиразне, але є. Антропологія цього, за відгуками сучасників, «Бога на землі» спирається на ідею перенародження від Духа в Христі і, як виглядає, Христом. Бо, як наголошує монах-чудотворець, Ісус закликав «всіх людей» прийти в ту саму міру досконалості Христа, яка була притаманна Ісусу.

Обгородившись теїстичними застереженнями, Псевдо-Макарій релятивізує те, що теїзм абсолютизує. Бог, зазначає містик, створив людську душу як власну оселю для поєднання й співтовариства із Собою [*Нот.* XXVI, 8, S. 150. Посилання за: 32] і не ховається від нас, а стає видимим для тих, хто любить його [*Нот.* IV, 13, col. 481. Посилання за: 32]. Спираючись на свій досвід, преподобний запевняє, що Христос удостоює людей бути причасниками своєї сутності [*Neue hom.* VIII, 2, S. 38. Посилання за: 36]; що коли душа «приліплюється» до Господа, а Він – до неї, то вони вчиняються в один дух і в одне злиття і в один ум [*Neue hom.* XXVI, 6, S. 149]. Твори містика просякнуті духом теофаній і радістю того, хто досяг єдності з Христом, відтак – і обіцяної ним спроможності творити Його «діла».

Батьком чернечо-платонізуючої антропології вважається *Євагрій Понтийський* (345–399), вчення якого засуджувались на кількох соборах (помісних і Вселенському), що не завадило його поширенню. Термінологія та цитати із творів авви зустрічаються «майже в усіх» письменників грецької патристики до Палами

включно [34, с. 135]. Анафеми ортодоксів явно розминалися з запитами духовних шукачів.

Євагрій є спадкоємцем ідей Оригена і безпосереднім учнем Василя Великого, Григорія Богослова та Макарія Єгипетського. Писемна спадщина ісіхаста двошарова: «для всіх» і «для вибраних», здатних розуміти підтекст [див.: Evargius Ponticus, *Capita practica...*, col. 1221, Посилання за: 27]. Що приховував «цей філософ пустелі»? Крім іншого, виразну *іманентистську тенденцію*, найповніше виписану в духовному заповіті авви – «*Посланні до Меланії*».

Будучи людиною пост-нікейської доби, Євагрій тяжів до бачення Бога за донікейсько-оригенівськими уявленнями. Власне Богом авва вважав Отця, якого розумів як Ум. Вчення Євагрія по суті *ноологічне*. Він, як зауважив В. Лур'є, ототожнює сутність ума із сутністю Божества, а це означає, що не лише Бог – це Ум, а й що ум – це Бог.

У космології Євагрія поділяв оригенівську ідею про подвійне творення, за якою Бог-Ум спочатку створив в умоглядному світі розумні істоти («уми», «логоси»), а після їх падіння – матеріальний світ, арену для їх духовного зростання заради повернення «додому», у світ Бога. При цьому саме *спільність ества ума* Творця і творення уможливує їх усвідомлену єдність на початку і у фіналі еволюції «умів» [див.: 29, с. 613–619].

Євагрій – вождь єгипетського чернецтва IV століття, учитель «духовного ділання». Він навчав ченців єднаючому з Божеством молитовному *самозаглибленню ума*, за якого він проявляв, як свідчить авва, *нетварну світловидність* свого ества і бачився як «світлоподібний» [29, с. 553]. Це сприймалося як *Бого-Умотеофанія*, як *проявлення Ума в умі*, відтак, як свідчення притаманної йому, власне нам, *Богоіманентності*, несумісної с теїзмом.

Псевдо-Діонісій Ареопагіт (друга половина V – початок VI ст.) – автор першої власне містичної філософсько-богословської системи Візантії (один із трактатів Корпусу Ареопагітик так і називається: «Містичне богослів'я»). Її автор натякає на свою здатність, «завдяки Ісусовому світловодству» [Церк. ієрарх., 7. Розгляд 1. По-

силання на Ареопагітики за: 16], бачити те, що іншим не видно. Винятковість бачення породила винятково незвичні твори – багаті неоплатонічними мотивами і бідними (щоб не сказати більше) на замилювання догматами. Проте це не завадило Церкві – що дехто вважає «дивом», – прийняти трактати «небезпечного платоніка» (М. Лютер).

Бог Псевдо-Діонісія, перебуваючи поза матеріальним світом, є водночас його *субстанцією* [див.: *Про бож. ім.* 11, 2] і, всупереч теїстичному креаціонізму, творить «все із Себе» [*Про бож. ім.* 10, 1]. Тому є Тим, «завдяки Якому, з Якого, Яким, у Якому і в Якого все існує, складене, перебуває, утримується, заповнюється і повертається» [*Про бож. ім.* 13, 3]. Бог «перебуває Весь у всьому» [*Про бож. ім.* 11, 2]. Тому все існуюче – це Він. Будучи трансцендентним, такий Бог є водночас іманентним буттю.

В епістемології Псевдо-Діонісій виходить з того, що способи світопізнання непридатні для богопізнання. Оскільки Бог – поза поняттями й образами тварного світу, то Він – поза і тим станом розуму, що сформований взаємодією зі світом. Звідси опора на містичне пізнання. Містика в Ареопагітиках, на думку Ізабелль де Андїа, *апофатична й екстатична*. Апофатизм стверджує Божу потойбічність, а концепція екстазу – Богодосяжність через «зупинку» розуму посейбічності. «Надрозумний» досягається «надрозумно», надраціонально – через прорив із раціонально-лінійного стану розуму в нелінійно-інтуїтивний, бо «божественне треба пізнавати не нашими силами, але повними самих себе із самих себе виходом і в Божих» наверненням [*Про бож. ім.* 7, 1]. Поєднання з божеством постає, таким чином, поєднанням з *Незвіданим*, яке відбувається *невідомо як*, але проживається як цілком реальне.

Ареопагітики – основа середньовічної містики і філософії. Навіть в аквінатовій «*Сумі теології*» патрологи нарахували близько 1700 цитат із творів загадкового християнина-неоплатоніка, який пропонував християнству інші базові принципи, ніж Афанасій Великий.

Великим шанувальником і коментатором Ареопагітик був монах, творець третьої у грецькій патристиці богословсько-

філософської системи, мислитель великої сили думки, але напрочуд темного стилю її викладу, *Максим Сповідник* (580–662/663). Він виклав свою «систему безсистемно» (І. Мейєндорф). Максим жив після гонитв імператора Юстиніана на грецьких філософів і анафем на платонізуючу думку, в час, коли теоцентричний монізм став ересю, а теїстичний дуалізм – непохитною ортодоксією. І Максим – це загалом прийняв, але зосередився на поєднанні розділеного.

В онтології мислителя уможгадний світ перебуває в чуттєвому, як душа в тілі [*Містагогія*, 7. Посилання за: 20]. А вони обидва, своєю чергою, занурені, за В. Петровим, у власне нетварну сферу логосів (що перебувають у Божій вічності думок-велінь Бога). Творець і тварне поєднанні при цьому за взірцем халкідонського оросу – «нероздільно», але «незлитно», бо нетварне й тварне не поєднуються «в єдину сутність, за нездатністю до прийняття одного й того самого логосу» [*Amb.*, col. 1035A. Тут і далі посил. за: 33].

Однак сенсом і метою буття є, на переконання Максима, все-таки розкриття єдності Творця і творення. У цьому розкритті є «початок», «середина» і «кінець». І лише в «середині» буття (твориво) виглядає відокремленням від Бога. Переломним у метаісторії є Боговтілення. Воно – передвічний задум Творця, спрямований на обоження людини, а через неї – і всього творива.

Людину Максим розуміє за Арістотелем (й імператором Юстиніаном), а саме – як нероздільність душі та тіла [див.: *Amb.*, col. 1101A–1101C], але й за Платоном – як посутнього Бога (бо Вседосконалий і Всеблагий творить виключно відповідно до цих богоякостей). Людина в Божому задумі, в логосі і в судженому за ним обоженні є Богом (там – потенційним, тут – реальним). В ідеалі, зазначає Максим, кожен з нас може стати Богом, отримуючи від Бога буття Бога [*Amb.*, col. 1084A]. Метою Боговтілення, крім іншого, саме і є подолання розділення між тварним і нетварним. Через обоження «тварне єство» постає «одним і тим самим», що й нетварне, а обожений «сприймає замість себе всього Бога» і «стає всім, чим тільки є Бог», але без ототожнення з Його сутністю

[*Amb.*, col. 1308B]. Це, звичайно, «чудо» [див.: *Amb.* col. 1308B, 1280D], але тільки воно і може поєднати різноприродні істоти.

Хоч би скільки і як Максим писав про «єдність», навіть про «тотожність» Бога і людини, він ніколи не забуває відзначити, що будь-яка єдність «жодним чином не зменшує їх (Творця і тварі. – В. Б.) природну і сутнісну відмінність» [*Запит.-відпов. до Фал.*, 60, 2. Посил. за: 19]. Людина, за святим Максимом, є «частинкою Бога» лише в модусі свого нетварного логоса, перебуваючого в Бозі. Євангельський фрагмент [*Лк* 17, 21] про Царство Боже всередині людини Максим тлумачить етично [див.: *Глави II*, 92. Посил. за: 18], безпечно для теїзму. Максимова іманентизація Бога в людині принципово обмежена переконанням мислителя в тому, що людина «ані за природою, ані за відношенням, не має (підстав) бути або називатися Богом, але з благодаті й становищем стає й іменується [таким]...» [*Amb.*, col. 1237A]. Ця позиція й богословсько-філософська система св. Максима загалом, як зазначається, лягли в основу підручників догматики.

Упродовж майже трьох століть по смерті Максима історики не бачать скільки-небудь визначного візантійського містика-письменника. Але коли скептичне, навіть нігілістичне ставлення до можливості знайти Бога стало ширитися і серед ченців, з'явився містик, поруч з яким мало кого можна поставити. Цим віками замовчуваним духовним новатором був ігумен царгородського монастиря преподобний *Симеон Новий Богослов* (949–1022). Він не системотворець. Найцінніше в нього – унікальний містичний досвід і висновки з нього. Тому й найцікавішою для нас є передусім не призначена (за життя автора) для публікації сповідь містика – його «*Божественні гімни*». У Симеона був позитивний внутрішній зв'язок із Христом. Життя преподобного виглядає процесом перенародження з людини на *духовну істоту* (в тілі людини), яка почувала себе частиною Бога, а Його – частиною себе [*Гімн* 58. Посил. на гімни за: 23], відтак, була поетом теофаній. «Євангеліє» Симеона можна резюмувати таким чином: *Бог і Христос доступні людям!* Вірити в них – недостатньо, *Їх можна і треба знати!*

Реальність божественного відкривалась Симеону порізному, але було і stále, повторюване в більшості теофаній – неземне, «світліше від світла», Світло, від якого всередині спалахував «вогонь» і, розгоряючись, огортав візійнера [див.: *Гімн 17*], перетворюючи його на проявлено-однорідного з Божеством, відтак, на здатного проживати його реальність [*Гімн 22*].

Апологія доступності Бога була водночас апологією Його іманентності людині. Христос, запевняє містик, змішується з ним – всупереч теїстичній догмі, – «сутністю єства (Свого)» [*Гімн 49*] (Курсив мій. – В. Б.). І той, кого Симеон приймає за Бога, теж каже в одній з теофаній несподіване: ти «випробовуєш (саме) єство Моє, Того, Хто створив... небо і усе...» [*Гімн 40*]. Проживати сутнісне єство Христа-Бога можна лише коли воно є хоча б якось спільним і для Нього і для людини. І це, вочевидь, не те, чого вчить теїзм.

Перетинає «червону лінію» теїзму Симеон і в христології. Бог, наголошує містик, «став людиною для того, щоб ми ставали співниками Божеського єства» [*Слово 51*. Посил. за: 22], отже, богами, точніше – Христами. Це суджено нам. І Симеон знає це з власного досвіду. Уже в першому гімні читаємо про те, як Христос «обновив» Симеона, «обезсмертивши і Христом зробивши...» [*Гімн 1*]. Симеон певен, що і його духовний отець Симеон Благовійний теж «мав усього Христа», «будучи цілком Христом» [*Гімн 58*]. Ісус, стверджує містик, хоче щоб «ми були такими, який Він», «в точності подібні» Йому, інакше ні ми не зможемо перебувати в Ньому, ні Він – в нас [*Гімн 34*]. За логікою думки Симеона, «вічне життя» здобувають Христи, а не християни; знаючі Бога, а не віруючі в Нього. Христос містичного досвіду явно суперечив Христу догмату християнської ортодоксії.

Ця неприхована, а ще частіше прихована, суперечність між уроками досвіду та теїстичними догмами – наскрізна в текстах Симеона. Досвід, замість підтверджувати, спростовував догму, змушуючи містика внутрішньо розриватися між прагненнями зберегти вірність і тому й другому. Наступники Симеона мали або відкинути як хибування те, що він приймав за достовірний досвідний факт, або знайти для нього теїстично прийнятне богословське-

філософське обґрунтування. Це станеться, але лише через два з половиною століття.

До цього Візантія зазнає несподіваної католицької окупації (1204–1261), а після звільнення – піднесення Афону, остаточного ствердження провідної ролі чернецтва та домінації святогорської духовності – ісіхазму.

Відроджувачем афонського ісіхазму в першій чверті XIV ст. вважається *Григорій Синаїт* (1265/1269–1346), який, за запевненням автора життєпису подвижника, долучив до мистецтва ісіхаської молитви мало не всіх афонітів.

Він був сіячем, а женцем – визначний богослов і філософ, останній візантійський системотворець, в якому щасливо поєдналися здібності містика і неабиякого мислителя, *Григорій Палама* (1296–1359). Він походив з візантійської знаті, перебрався на Афон, упродовж 20 років пройшов школу киновійного та скитського життя і досяг чималих успіхів у своєму обоженні. Про досвідченого ісіхаста заговорили спочатку на Афоні, а починаючи з 1337 р. – вся інтелектуальна і духовна Візантія.

Філософсько-богословська система думки Григорія Палами визріла й набула остаточної довершеності в горнілі «ісіхастських суперечок», які зародилися у другій половині 1330-х років, сягнули апогею в наступні півтора десятиліття і продовжувалася в літературній формі до падіння Візантії. Ініціював суперечки уродженець південно-італійської Калабрії, православний грек, ерудит, знавець грецької філософії і патристики, притягнутий жадобою знань до Константинополя, Варлаам Калабрійський (1290–1348).

Ідейне протистояння між Варлаамом і Паламою було протистоянням між філософом переважно греко-римської традиції і «новим філософом», філософом «у Христі»; між грецьким гуманістом, закоханим у людську здатність *раціонально мислити і знати*, та православним містиком, який домагався переміни людського «зовнішнього розуму» на Христовий і спирався в богопізнанні на надраціональну когнітивність. Варлаам боронив пізнавальні спроможності «філософських наук», а Палама – властивий людині потенціал «Богонавчаваності», наполягаючи на тому, що *розум Хрис-*

та не можна ні звести до розуму вчених і філософів, ні вдосконалити його силою.

Найголовнішим у колі обговорюваних питань було питання про доступність (чи недоступність) для людей долучатися до буття самого Бога. Не маючи власного містичного досвіду, Калабрієць заперечував можливість раціонально-верифіковано знати Бога й спирався лише на віру в Нього. Натомість надбудовуючий над вірою досвід ісіхаст не мав жодного сумніву щодо свого проживання реальності Бога.

Проте обстоюване Паламою боговідання посутньо було антиномічним, бо й він, як і попередники, поділяв непохитність теїстичної догми про відокремленість тварі від Творця безоднею іншоприродності [див.: *Сто п'тдесят гл.*, 78. Тут і далі посил. за: 14], відтак мусив поєднувати засвідчене досвідом знання про доступність Бога з нав'язаною догмою вірою в Його недоступність (за природою, сутністю). До того ж у філософії «за Христом» досвід мав зрештою підпорядковуватися догматам [див.: *Антипретрики*, слово 6. 1, 1. Посил. за: 11]. Проте Палама намагається знайти рішення, яке нівелювало б цю гносеологічну асиметрію.

За Паламою, людина поєднується з Богом задіюючи ніби «понадлюдські» й тому незбагнені засоби пізнання. Святі бачать Бога, але як і чим – не знають. Бог відкривається їм у серці, стверджує Палама, і ніколи – в чуттєвому й раціональному пізнанні. Лідер ісіхастів певен: *людина, залишаючись лише людиною, не може знати Бога*. Він відкривається тим, хто спромігся стати «вище самих себе» [Триади I. 3, 42], перебуваючим вже «не в людській природі й силі», а в стані якби «розчинення» у нетварній благодаті Святого Духа [Триади II. 3, 27]. І тоді, «входячи в те, що вище бачення і знання», той, хто «став уже Богом з благодаті, єднається з Богом і через Бога бачить Бога» [Триади II. 3, 52]. Це поєднання відбувається у святому, але – не ним; в нас, але – «в нас вище нас...» [Триади I. 3, 4]. Не ми поєднуємося з Ним, а Він – з нами.

Бога ісіхаста, як ми вже відзначали, бачать як Світло, спочатку – поза собою, далі – всередині себе, а зрештою – самі стають світлом [див.: *Триади II. 3, 38*], проживаючи його так, як коли б

хтось стояв усередині сонця, «увесь зробившись оком» і сприймав це Світло як буття, «що таємничо увібрало в себе всяке буття» [Триади I. 3, 21-22]. При цьому споглядач точно знає, що світло – це «сам Бог», але, завбачливо додає Палама-інтерпретатор досвіду, «не прямо Бог у своїй природі» [Триади I. 3, 23].

Святий Палама прославився нібито остаточним вирішенням проблеми теїстично-богословського обґрунтування можливості реального поєднання людини із самим Богом. Лідер ісіхастів вперше системно і в абсолютній формі формулює і доводить, що Бог – це не лише Його сутність (ототожнювана з природою), а й Його енергія; що слово «Бог» – спільне для одного і другого [див.: *Антирретики*, сл. V. 4, 13], бо енергії такі ж нетварні, як і сутність. Хоча є й відмінності: енергії походять із сутності і ніколи не навпаки; ті ділимі, ця – неділима і т. ін. Усе ж, наполягає Г. Палама, «Божественна сутність і Божественна енергія [обидві] є Той же Самий Бог» [Сто п'ятдесят гл., гл. 145]. Проте людям доступне причасництво лише до Божих енергій і ніколи – не до «наднепізнаваної» Божої сутності.

Але поляризація іде в Палами під руку з релятивізацією. Він був менш за все арістотеліком (хоча в молодості вивчав твори Стагирита). Ісіхазм не вміщається у формально-логічні закони. Виявляється, сутність та енергії Божі «нероздільно розділяються», але й «незлитно поєднуються» [див.: *Про те, що Варлаам і Акиндін є дихотоміями*, 13. Посил. за: 13]. Тому, як виглядає, сутність Бога і непрічасна для нас, і ніби й причасна; ми не долучаємося до Його природи, і як би й долучаємося. Палама відзначає, що «належить нам тримати і те й інше [твердження] і вважати це правилом благочестя» [Снівбесіда правосл. Феофана з Феотимом, 13. Посил. за: 12]. Отже, Бог і *трансцендентний* і *іманентний*. Ніби балансує між теїзмом і пантеїзмом, святий Палама, однак, застерігає від останнього й декларує прагнення неухильно дотримуватися засад першого [див.: *Сто п'ятдесят гл.*, гл. 96].

Візантійська церква підтримала основні ідеї паламізму соборними ухвалами в червні 1340 р. й остаточно у липні 1351 р., ко-

ли «ісіхастські суперечки» були офіційно завершені, хоча не вщухали і після цього.

Пошук ісіхастами, врешті-решт, Г. Паламою «Бога якось долучуваного» [*Триади* III. 2, 24] завершився, таким чином, розділенням Його на Бога долучуваного («за енергіями») і не долучуваного («за сутністю», «за природою»), отже – онтологічним дуалізмом, з якого цей пошук починався. Тож не дивно, що розділення Бога на «доступну» і «недоступну» частини і у Візантії і в наш час сприймається деким (наприклад, В. Бібіхіним) як «виклик» без відповіді.

Ключем до власне Христового вирішення розглядуваної проблеми є неодноразово цитоване свідчення Ісуса в «Євангелії від Луки» [*Лк* 17, 21]. Воно – засновок для висновку, що заперечує теїзм. Але ісіхасты, Палама включно, були до цього не готові. Він, як і попередники, намагається теомонізм поєднати з дуалізмом. «Царство Небесне, або, скоріше, Цар Небесний (о невимовна щедрість!) «всередині нас є» [*Лк* 17, 21] [*Сто п'ятдесят гл.*, гл. 57], – стверджує мислитель і, всупереч сказаному, запевняє: «Усяке [тварне] єство гранично віддалене від Божественної природи і є чужим їй» [*Сто п'ятдесят гл.*, гл. 78]. Перша теза іманентизує Бога, друга абсолютизує його трансцендентність (хоча з Божої присутності всередині тварі вочевидь випливає їх спорідненість, а не її «граничне заперечення»).

Вирішенням проблеми богословсько-філософського виправдання ісіхастського досвіду бачення «неземного Світла» як проживання реальності самого Бога, було б подолання теїзму (а не присотосування до нього), переосмислення християнства в контексті визнання *єдиносутності Творця і творення* в контексті Христового інтраатеїзму. Але такі спроби ми бачимо передусім у вченнях тих, кого християнсько-теїстична ортодоксія оголосила єретиками – вченнях Оригена й оригеністів. Проте саме до такого рішення спрямовували – нерідко позасвідомо і тому не завжди послідовно, – такі платонізуючі іманентизатори Бога, як Майстер Екхарт, М. Кузанський, Дж. Бруно, Г. Сковорода, Г. Фіхте, Ф-Й. Шеллінг, Г. Гегель, В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков та інші.

Домагаючись поєднання із самим Богом ісіхасті прагнуть як би *силою взяти* те, що нам нібито не дано від Бога. Натомість у візії Христа ми маємо просто *прийняти* – звільнившись від дуалістичних ілюзій, – нашу *вроджену єдність зі своїм Творцем*. Християни, як виглядає, мучаться над вирішенням *онтологічно не існуючої для Ісуса* проблеми. Проблеми, породженої іншим, ніж у нього, дуальним станом розуму, перебуваючи в якому християни розділили те, що для Христа було неподільним.

За свідченнями й логікою думки Христа, можна припускати, що, на його думку, Творець більший за нас не тому, що в Нього онтологічно інша природа, а скоріше через вичерпно-повне володіння потенціалом спільної нам з Ним духовної природи. І тоді різниця між нами і Ним може нагадувати різницю між сонячним променем і сонцем, між океанською хвилюю і океаном, але аж ніяк не звичну для теїстів відмінність між гончарем і зіпленим ним горщиком.

Усе сказане не означає, що християнство повністю хибне і бездуховне. Ми всі знаємо, що в ньому є і своя доля істини і святість. Йдеться про інше – про різні рівні задіяння потенціалу Христа, його вчення.

Понад 2000 років тому і пізніше людям було легше почуватися «рабами божими», ніж вродженими синами і доньками Бога, відтак, почасти із цієї причини – легше перейматися теїстичним, а не інтратеїстичним світоглядом. Ця, все ще недостатньо опрацьована підміна – одна з найдраматичніших за своїми наслідками в історії людства. Сьогодні критична кількість людей здатна і зрозуміти і прийняти *аутентично-внутрішнє вчення Христа*. І, очевидно, саме духовній науці суджено повернути людям те, що від них поза-свідомо сховала релігія – *Христа, як одного з нас*, що звеличив себе вершинними для земної людини, але потенційно доступними і нам, звершеннями. Христа, який бачив себе провісником *цивілізації Христів*, як запоруки, зокрема, і вічного миру: «...мир Мій даю вам; не так як світ дає, Я даю...» [Ін 14: 27].

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. «Наша філософія» (східна патристика II–IX ст.). *Софія-Логос. Словник*. Київ : Дух і Літера, 2006. С. 610–639.
2. Афанасій Великий. Слово про втілення Бога Слова і про пришестя його до нас у плоті. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння*. Т. I / пер. укр. мовою під ред. Патріарха Київськ. і всієї Руси-України Філарета(Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 159–213.
3. Афанасій Великий. Проти Аріан. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння* : Т. II / пер. укр. мовою Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 134–366.
4. Афанасій Великий. Про явлення у плоті Бога Слова і проти Аріан. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння*. Т. III / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 220–241.
5. Афанасій Великий. Послання до Єпиктета, єпископа Коринфського, проти єретиків. Свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський. *Творіння*. Т. III / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. С. 253–263.
6. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / пер. І. Огієнка. Київ : Українське біблійне т-во, 2003. 1162 с.
7. Григорій Богослов. Слова. Свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський. *Творіння*. Т. I / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета(Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2010. 917 с.
8. Григорій Богослов. Похвала дівству. Свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський. *Творіння*. Т. II, кн. I. Вірші богословські. Вірші історичні. Епітафії. Надписання / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2011. С. 49–67.
9. Григорій Богослов. Про людську чесноту. Свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський. *Творіння*. Т. II, кн. 1. / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2010. С. 98–101.
10. Григорій Палама. Тріади на захист священно-безмовних. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. I / 80

пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2012. 372 с.

11. Григорій Палама. Антирретики проти Акиндина. Свт. Григорій Палама архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. III. Антилатинські твори / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП. С. 162–636.

12. Григорій Палама. Співбесіда православного Феофана з Феотином, який навернувся від варлаамітів, або Про божественність і про те, що в ній причастуване, а що непричастуване. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2013. С. 165–209.

13. Григорій Палама. Про те що Варлаам і Акиндин є дихотомитами, які воістину зле й безбожно на дві нерівні божественності розсікають одну. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП. С. 210–224.

14. Григорій Палама. Сто п'ятдесят глав. Свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонікійський. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП. С. 225–395.

15. Діадох, єп. Фотіки. Подвижницьке слово, розділене на сто діяльних глав, сповнених відання і духовних роздумів. *Добротолубіє* / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2009. С. 9–77.

16. Діонісій Ареопатіт. *Твори*. Максим Сповідник. *Глумачення* / пер. та ред. Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Видавн. відділ УПЦ КП, 2015. 498 с.

17. Преподобний Іоан Дамаскин. Точний виклад православної віри. Переклад на українську мову аспірантів Київської православної богословської академії / ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010.

18. Максим Сповідник. Глави про богослов'я і про Домобудівництво втілення Сина Божого. Максим Сповідник, прп. *Творіння* / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2016. С. 427–522.

19. Максим Сповідник. Запитання – відповіді до Фаласія. Максим Сповідник, прп. *Творіння*. Т. II / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і

всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2016. 613 с.

20. Максим Сповідник. Містагорія. Максим Сповідник, прп. *Творіння*. Т. IV / пер. укр. мовою Патріарха Київ. і всієї Руси-України Філарета (Денисенка). Київ : Видавн. від. УПЦ КП, 2016. С. 304–347.

21. *Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа*. Київ : Вид. Екзарха всієї України, Митроп. Київського і Галицького, 1988. 500 с.

22. Симеон Новий Богослов. *Творіння*. Т. I / пер. укр. мовою під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид.видавн. від. УПЦ КП, 2013. 751 с.

23. Симеон Новий Богослов. Божественні гімни преподобного і богоносного отця нашого Симеона Нового Богослова. Симеон Новий Богослов. *Творіння*. Т. II / пер. укр. мовою під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид. видавн. від. УПЦ КП, 2014. С. 126–406.

24. Athanasius Alexandrinus, *Orationes adversus Arianos*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1857, T. 26, cols. 12–522.

25. Gregorius Sinaitus. *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1865, T. 150, cols. 1240–1300.

26. Jaspers Karl. *Die Grossen Philosophen*. Erster Band. München : R. Piper & Co Verlag, 1957, 968 s.

27. Evagrius Ponticus, *Capita practica ad Anatolium*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1863, T. 40, cols. 1219–1252.

28. Eusebius. *The Ecclesiastical History* (with an English translation by Kirsopp Lake, D. D., D. Litt). V. 1. London – New York : William Heinemann; G.P. Putnam's sons, 1926. 491 p.

29. Frankenberg W. *Evagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse*. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1912. 635 s.

30. Gilson Etienne. *God and Philosophy*. New Haven : Yale University Press, 1941. XVIII + 164 p.

31. Lossky Vladimir. *Orthodox Theology: An introduction*. St. Vladimir's seminary Press. Grestwood. New York, 1978.

32. Macarius Aegyptius. *Homiliae*. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1860, T. 34, cols. 449–820.

33. Maximus Confesor, *Ambiguorum Liber...* Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1863, 82

T. 91, cols. 1031–1418.

34. Meyendorff J. *A Study of Gregory Palamas*. London : The Faith Press, 1964. 245 p.

35. Meyendorff J. A. *A Christian Theology of Creation. John XXIII Lectures. Vol. 1 : Byzantine Christian Heritage*. NY : Fordham University Press, 1966. P. 59–67.

36. *Neue homilien des Makarius/Symeon. I. Aus Typus III. Hg. Von E. Klostermann und H. Berthold*. Berlin : Akademie-Verlag, 1961. XXVIII, 178 s.

37. Origenes. ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ libri quatuor. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1857, T. II, cols. 115–414.

38. Origenes. Contra Celsum libri octo. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1857, T. II, cols. 637–1632.

39. Origenes. Commentaria in Evangelium Joannis. Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris : Apud Garnier, 1862, T. 14, cols. 21–740.

REFERENCES

Averintsev, S. S. (2006). “Our Philosophy” (*Eastern Patristics II–IX centuries*). In S. S. Averintsev. *Sophia-Logos. Dictionary*, pp. 610–639. Kyiv: Dukh i Litera.

Athanasius the Great. (2012). *On the Incarnation of the Word of God and His Coming to Us in the Flesh*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. I, pp. 159–213. (Ukr. trans. under the editorship of Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius the Great. (2012). *Against the Arians*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. II, pp. 134–366. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius the Great. (2012). *On the Manifestation in the Flesh of the Word of God and Against the Arians*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. III, pp. 220–241. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius the Great. (2012). *Letter to Epictetus, Bishop of Corinth, Against Heretics*. In Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria, *Works*, Vol. III,

pp. 253-263. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Bible, or the Books of the Holy Scripture of the Old and New Testament. (2003). I. Ohienko (Trans.). Kyiv: Ukrainian Bible Society.

Gregory the Theologian. (2010). *Orations*. In Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, *Works*, Vol. I. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory the Theologian. (2011). *Praise of Virginity*. In Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, *Works*, Vol. II, Book I: Theological Poems, Historical Poems, Epitaphs, Inscriptions, pp. 49-67. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory the Theologian. (2010). *On Human Virtue*. In Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, *Works*, Vol. II, Book I, pp. 98-101. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2012). *Triads in Defense of the Holy Hesychasts*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. I. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2012). *Antirrhetics Against Akindynos*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. III: Anti-Latin Writings, pp. 162–636. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2013). *Dialogue of the Orthodox Theophanes with Theotinus, Converted from the Barlaamites, or On Divinity and on What Is Communicable and Incommunicable in It*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. IV, pp. 165-209. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2013). *On the Fact that Barlaam and Akindynos Are Dichotomists, Who Wickedly and Impiously Divide the One Divinity into Two Unequal Divinities*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. IV, pp. 210-224. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Gregory Palamas. (2013). *One Hundred and Fifty Chapters*. In Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, *Works*, Vol. IV, pp. 225-395). (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Diadochos, Bishop of Photike. (2009). *Ascetic Discourse, Divided into One Hundred Practical Chapters Filled with Knowledge and Spiritual Reflections*. In *Philokalia*, pp. 9-77. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Dionysius the Areopagite. (2015). *Works*. With Commentary by Maximus the Confessor. (Trans. and ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

John of Damascus. (2010). *Exact Exposition of the Orthodox Faith*. (Ukr. trans. by graduate students of Kyiv Orthodox Theological Academy, ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Maximus the Confessor. (2016). *Chapters on Theology and on the Economy of the Incarnation of the Son of God*. In Maximus the Confessor, *Works*, pp. 427-522). (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Maximus the Confessor. (2016). *Questions and Answers to Thalassius*. In Maximus the Confessor, *Works*, Vol. II. (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Maximus the Confessor. (2016). *Mystagogy*. In Maximus the Confessor, *Works*, Vol. IV, pp. 304-347). (Ukr. trans. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

The New Testament of Our Lord Jesus Christ. (1988). Kyiv: Publishing of the Exarch of All Ukraine, Metropolitan of Kyiv and Halych.

Symeon the New Theologian. (2013). *Works*, Vol. I). (Ukr. trans. ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Symeon the New Theologian. (2014). *Divine Hymns of the Venerable and God-bearing Father Symeon the New Theologian*. In *Works*, Vol. II, pp. 126-406). (Ukr. trans. ed. by Patriarch Filaret). Kyiv: Publishing Department of the UOC KP.

Athanasius Alexandrinus. (1857). *Orationes adversus Arianos*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 26, cols. 12-522. Paris: Apud Garnier.

Gregory Sinaites. (1865). *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 150, cols. 1240-1300. Paris: Apud Garnier.

Jaspers, K. (1957). *Die Grossen Philosophen*, Vol. 1. München: R. Piper & Co Verlag.

Evagrius Ponticus. (1863). *Capita practica ad Anatolium*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 40, cols. 1219-1252. Paris: Apud Garnier.

Eusebius. (1926). *The Ecclesiastical History*. Kirsopp Lake (Trans.). Vol. 1. London – New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons.

Frankenberg, W. (1912). *Evagrius Ponticus*. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Gilson, E. (1941). *God and Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Lossky, V. (1978). *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Macarius of Egypt. (1860). *Homiliae*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 34, cols. 449-820. Paris: Apud Garnier.

Maximus the Confessor. (1863). *Ambiguorum Liber*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 91, cols. 1031-1418. Paris: Apud Garnier.

Meyendorff, J. (1964). *A Study of Gregory Palamas*. London: The Faith Press.

Meyendorff, J. (1966). A Christian theology of creation. In *John XXIII Lectures. Vol. 1: Byzantine Christian Heritage*, pp. 59-67. New York: Fordham University Press.

Klostermann, E., & Berthold, H. (Eds.). (1961). *Neue Homilien des Makarius/Symeon. I. Aus Typus III*. Berlin: Akademie-Verlag.

Origen. (1857). *Περὶ ἀρχῶν libri quattuor*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 11, cols. 115-414. Paris: Apud Garnier.

Origen. (1857). *Contra Celsum libri octo*. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 11, cols. 637-1632. Paris: Apud Garnier.

Origen. (1862). *Commentaria in Evangelium Joannis*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Vol. 14, cols. 21-740. Paris: Apud Garnier.