

## РОЗДІЛ 2

### АСКЕТИЧНИЙ ПОДВИГ В АНТРОПОЛОГІЇ

#### СВТ.ГРИГОРІЯ ПАЛАМИ

У попередньому розділі ми коротко заторкнули тему антропології святителя Григорія Палами, де згадувалось про психосоматичне бачення людської особи, а саме про наголошення на єдності духовного та тілесного та про важливість духовної та тілесної праці. Проте, якщо глибше зосередитись на антропології Григорія Палами, то тут варто зазначити, що як для нього, так і для решти Святих Отців, «людина представляє собою єдність тіла, душі та духа»<sup>1</sup>. Дух людини безпосередньо пов'язаний зі Святим Духом. Так вже побудований людський світ, що час від часу вона відмовляється від вищезгаданої єдності, чим прирікає себе під владу смерті і втрачає свою справжність, тобто людськість. Саме у зв'язку людини з Богом, через дух, закладена присутність образу Божого у людині.

#### 2.1. ЛЮДИНА І ОБРАЗ БОЖИЙ

У загальному ціле християнське вчення «унікальне тим, що добре розвинуло біблійну думку про образ і подобу Божу. Людина носить в собі відбиток свого божественного походження»<sup>2</sup>. «Створитель дав людині свій образ, а тому, вона мала в собі ще одне дзеркало, яке відображало Бога, але більше, ніж це відкривалось йому у проявленні зовнішнього світу»<sup>3</sup>. Тут йдеться про цілісність душі і тіла. «Єдність Бога з тими,

---

<sup>1</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>2</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.334.

<sup>3</sup> Й. Мейендорф. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы*, (місце і рік видавництва - невідомі). Див. також: [www.krotov.info/history/14/palama\\_me/mey\\_23.html](http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_23.html)

хто обожується відбувається через єднання душі і тіла. Це відбувається для того, щоб обожилась вся людина. Обоження відбувається через благодать волоченого Бога»<sup>4</sup>. Господь Ісус Христос воплотився, щоб тим самим возвеличити людське тіло та «відновити божественний образ в ньому, а також підняти його до небесного прообразу»<sup>5</sup>. Як зауважує Янніс Спітеріс, саме «через Ісуса Христа у Святому Дусі людина має доступ до Отця»<sup>6</sup>. Саме з Воплоченням «Христос прийняв цю єдність всього людського єства, його душу і тіло»<sup>7</sup>. Про це Григорій Палама стверджує у своїх Триадах, де він говорить, що «Син Божий не тільки з'єднався з нашою іпостассю, тобто природою»<sup>8</sup>, тим самим з'єднавшись з нами, «прийняв тіло і душу. Він постійно з'єднується нами через причастя Свого святого Тіла з кожним вірним, а тим самим стається одним тілом з нами, що робить нас учасниками Його Божества»<sup>9</sup>.

Великий вчитель ісихазму говорить, що «людина – це вінець і цар всього творіння, а саме тому, в ній є зосереджений весь матеріальний та духовний світ»<sup>10</sup>. Бог створив людину за Своїм образом, «вклавши в неї часинку своєї благодаті, а тому саме вона є величнішим Його творінням»<sup>11</sup>, вона є «серцем світу, мікрокосмом, який віддзеркалює в собі всю вселенну»<sup>12</sup>. У своєму божественному промислі наш Творець створив людину останньою тому, що вона «складається з двох світів і прикрашає собою світ видимий та невидимий. Так Бог з'єднує в ній розум і почуття, використовуючи яву, наміри та роздумування»<sup>13</sup>. Отож образ Божий притаманний «не лише душі, але й

---

<sup>4</sup> Григорій Палама. *Триады в защиту священно-безмолствующих*, 3,3:13, Москва 2003, с.340-341, (далі подаватимемо: Триады 3,3:13).

<sup>5</sup> Триады 1,1:5.

<sup>6</sup> Я. Спітеріс. *Спасіння і гріх у Східній традиції*, Місіонер 2009, с.30.

<sup>7</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>8</sup> Триады, 1,1:38.

<sup>9</sup> Триады, 1,1:38.

<sup>10</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>11</sup> Д. Макаров. *Антропология и космология св. Григория Паламы*, Санкт-Петербург 2003, с.186.

<sup>12</sup> Василий (Кривошеин). *Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // Альфа и Омега. №3(6), М., 1995 с.77-82* [http://www.krotov.info/acts/14/2/palama\\_04.htm](http://www.krotov.info/acts/14/2/palama_04.htm) (19.04.2010).

<sup>13</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.340.

тілу»<sup>14</sup>. Спільні ділання душі та тіла, дають душі досконалість освячення, а досконалість здобувається через виконання заповідей»<sup>15</sup>. Проте Палама також наполягає на тому, що «саме цей образ не є чимось доданим людині, але їй притаманний в її психосоматичному вимірі: образ Божий в людині є самою людиною»<sup>16</sup>. Він проявляється у ній, як «порив її кудись вище, з рамок детермінованої законами природи, а також прагненням до Творця»<sup>17</sup>. За словами Палами, лише «чисті серцем бачать Його умний та чуттєво невидимий образ у собі»<sup>18</sup>. Цей процес можна назвати богопізнанням, бо Палама говорить, що «хто у дзеркалі [образі] побачить тінь Сонця [Бога], той осягне недосяжну невидимість прообразу, через видіння в Дусі пізнає невидиму висоту обожуючої дії того, хто у ньому діє»<sup>19</sup>.

Вище вже згадувалось, що Палама в своєму богослов'ї зосереджувався на вченні про єдність та важливість у спасінні душі та тіла, тому, що, як зазначає И.Соколов, «тіло, яке сотворене рукою Творця, має благородне походження, а душа не може без нього жити. Душа може осягнути спасіння лише за допомогою тіла»<sup>20</sup>. Що стосується притаманності образу Божого людині, він, на відміну від платоніків, не підтримував думки про те, що тіло – це в'язниця душі, а натомість казав, що «душа настільки гармонійно зв'язана з тілом, що зовсім не хоче покидати його. На основі цього він вчить, що внаслідок цього взаємовідношення образ Божий динамічно проникає крізь все людське єство, однак при цьому, фізичне та духовне начало не змішуються»<sup>21</sup>. Саме тут бачимо наголос на тому, що образ Божий у людині стосується як тіла, так і її душі, бо «душа без співдії тіла не могла б існувати»<sup>22</sup>. Щоб ще раз вказати на взаємозв'язок

<sup>14</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>15</sup> Триады, 2,2:13.

<sup>16</sup> Я. Спітеріс. *Спасіння і гріх у Східній традиції*, с.34.

<sup>17</sup> Ю. Зенько. *Основы христианской антропологии и психологии*, Санкт-Петербург 2007, с.92.

<sup>18</sup> Триады, 1,3:39.

<sup>19</sup> Триады, 2,3:26.

<sup>20</sup> И.Соколов. *Свт. Григорий Палама и его труды и учения об исихии*, Санкт-Петербург 2004, с.78.

<sup>21</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.11.

<sup>22</sup> И. Соколов. *Свт. Григорий Палама и его труды и учения об исихии*, с.78.

душі та тіла, а саме на важливість, а не негативізм тілесного. Кипріан Керн, аналізуючи це вчення Палами, зазначає, що «людська плоть, яка ідентифікується джерелом творчих харизм, призначена на єдність із Словом Божим, ніяк не може призвести до применшення людської сутності та її призначення»<sup>23</sup>. Це людське призначення є обоженням, яке робить досконалою як душу людини, так її тіло, тобто природу. Про це наголошує Палама у своїх Тріадах, говорячи,

Коли б обоження не вдосконалювало людської природи, не підносило понад нею тих, хто створений на образ Божий, коли людина залишалася б тільки раціональним буттям і мала б зв'язок з Богом тільки за посередництвом природної могутності, тоді обожені святі не були б понад природою народжені від Бога (Йо. 1,13), не мали б Святого Духа, народжені від Духа (Йо. 3,6) і Христа, що, прийшовши у світ, не дав би можливості стати дітьми Божими тим, які вірують в Його ім'я (Йо. 1,12).<sup>24</sup>

Розвиваючи вчення грецького святителя, варто зазначити, що він, коли говорить про образ Божий, завжди розрізняє між образом Божим та тим, що за образом Божим. «Це розрізнення було зазначено, ще Орігеном, у його трактаті «Проти Цельса», де він говорить, що образ Божий – це Його єдинородний Син, а людина тоді є створінням за образом Божим. Проте Палама інколи називає людину образом Божим, але підкреслює, що це затертий образ, а точним є тільки його Син»<sup>25</sup>. Отож, Ісус Христос є ідентичним образом.

Рівнож єпископ фесалонікійський вчить, що образ Божий «притаманний уму людини, що є найближчою частиною його природи»<sup>26</sup>. Слід зазначити, що так само, як між сутністю та енергіями Бога, так і між умом та його енергією є розрізнення. Енергія ума – виявляється думкою та інтуїцією. «Притаманна уму дія [енергія], через яку він інколи перевершує себе, з'єднуючись з Богом»<sup>27</sup>. Саме тут розкривається символічність людини, сотвореної за образом Божим. Отож, «Бог утримує і дарує життя світу через

<sup>23</sup> Кипріан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.366.

<sup>24</sup> Триады, 3,1:30.

<sup>25</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.8-9.

<sup>26</sup> Арх.Алипий, арх.Исайя. *Догматическое богословие*, Москва 1998, с.219.

<sup>27</sup> Триады, 1,2:5.

Дух, так і людський ум, через свій дух утримує і оживлює тіло»<sup>28</sup>. Саме це лежить в основі вищезгаданого вчення Палами про досконалість образу Божого у людині, а не в ангелах. «Безтілесні духи, так, як і люди, мають ум, слово і дух, але їхній дух не має творчої сили, оскільки він не поєднаний з матеріальним тілом»<sup>29</sup>. «Творець створив людину за своїм творчим образом та подобою, а тому людина сама повинна бути творцем»<sup>30</sup>, в тому числі своєї богоподібності. Так вона має можливість «внутрішньо споглядати славу Господню»<sup>31</sup> та «стати за участю тим, чим є її архетип з причини або природи»<sup>32</sup>, що ще раз характеризує притаманність їй образу Божого, «через який Бог себе проявляє»<sup>33</sup>. Наголошуючи на важливості тіла у справі переображення людини, Палама, за словами Йоана Мейендорфа «вважає, що в тілі окрім гріха немає нічого негативного. З приходом Христа навіть смерть перетворилась в блаженний спочинок, переставши бути жахливим та беззмістовним кінцем»<sup>34</sup>. Так Палама, цитуючи Максима Ісповідника, говорить про те, що обоження змінює саму природу людського тіла:

Благодать обоження перевищує природу... і за її посередництвом Бог в усій своїй повноті переміщується у тих, хто цього достойний. Так і святі мешкають в Бозі вповні і взамін отримують найвищу нагороду – самого Бога. Він з'єднаний з ними, як душа з'єднана з тілом, вважає їх своїми власними членами і повинен мешкати в їхньому тілі через ізостатичне усиновлення, через дар і благодать Святого Духа.<sup>35</sup>

З цього випливає розуміння того, що обоження приводить людину до первісного стану, в якому вона була до гріхопадіння.

Вище ми згадували про біблійне вчення, яке стосується сотворіння людини, а саме моменту, де вказано, що людина була створена на образ і подобу Божу. Очевидним є твердження, яке стосується вчення Григорія Палами, що є проблема у розрізненні понять образ і подоба. Про це говорить грецький дослідник богослов'я

<sup>28</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.11.

<sup>29</sup> Арх.Алипий, арх.Исайя. *Догматическое богословие*, с.219-220.

<sup>30</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт.Григория Паламы*, с.371.

<sup>31</sup> Триады, 3,1:10.

<sup>32</sup> Триады, 1,3:39.

<sup>33</sup> Триады, 2,3:61.

<sup>34</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>35</sup> Триады, 3,1:27.

Палами Георгій Мандзарідіс у своїй праці «Обожение человека». Він стверджує, що «слово "подоба", яке використовується в "Септуагінті", характеризує щось динамічне, яке є ще нездійснене, а слово "образ" означає реалізований стан, першу ступінь на шляху до подоби. Більшість екзегетів говорять про синонімічність даних понять. Проте святий в більшості не наполягає на розрізненні, але трапляється, що він пише про відмінність між ними, і пояснює це у світлі святоотцівської традиції»<sup>36</sup>. Про відновлення образу та подоби в людині, Палама акцентує увагу на прикладі Івана Хрестителя, який був правдивим прикладом аскета, який до кінця своїх днів провів у пустелі. «Хіба не він є прикладом для наслідування у справі відречення від світу?»<sup>37</sup>.

Отже, знову ж таки бачимо, що св. Григорій бачить людину єдиним цілим, немов союзом душі і тіла. Таке бачення нам пояснює чому ісихасти вчать, що в молитві повинні брати участь також і тіло – «душа не може молитись сама»<sup>38</sup>. Це можна бачити в конкретних прикладах, а саме нашою участю у богослужіннях, де ми ставимо на собі знак святого Хреста, б'ємо поклони, цілуємо ікони, співаємо чи почитаємо мощі святих. Також, коли приймаємо Святу Євхаристію або приступаємо до інших святих Тайн. Роль тіла, як бачимо є невід'ємною частиною духовного життя християнина.<sup>39</sup>

Отже, у висновку можна ствердити, що обоження людини, а також її переображення відбувається на психосоматичному рівні. Цілісно людина прагне до свого Творця та постійно шукає шляху єдності з Ним.

---

<sup>36</sup> Г. Мандзаридіс. *Обожение человека*, с.13-14.

<sup>37</sup> Триады, 1,1:4.

<sup>38</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>39</sup> Пор.:Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

## 2.2. ЛЮДИНА І ЕНЕРГІЇ<sup>40</sup> БОГА

Коли вести мову про вчення Григорія Палами, то варто згадати питання обоження, а конкретніше основу вчення про нього, яке здебільшого було висвітлене на великих Константинопольських соборах XIV століття<sup>41</sup>. Тут йдеться про догмат, який розкриває питання про розрізнення між божественною природою та її діями.<sup>42</sup> У контексті цього догмату, бачимо, що існувала необхідність обґрунтування можливості поєднання людини з Богом, а також не менш важливе питання її обоження. Саме цій проблемі святий Григорій Палама присвятив діалог «Теофан», де говорить про те, що «Богові Самому в Собі не можливо давати визначення сутність або природа, а радше потрібно використовувати означення над сутнісний, характеризуючи поняття сутність *ουσία* абсолютно апофатично»<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Варто тут згадати про поняття енергії сотворіння, які являються коренем свободи цього ж сотворіння, а тим самим виявляють енергійний характер зв'язку Бога та людини. Енергія – це головне поняття ісихастської антропології та визначаюча риса всього православного містико-аскетичного світосприйняття. Поняття енергії, як такої зберігає в собі класичний Аристотелівський зміст, що характеризується актуалізацією потенцій людської особи, причому тут мається на увазі сам процес, рух та діяльність цієї актуалізації. Також С.Хоружий тут наводить думку Йоана Дамаскина, в якого енергія – це діючий рух, який притаманний людині, а саме її духові, душі та тілові. Див.:С. Хоружий. *К феноменології аскези*, с.40-43.

<sup>41</sup> Г. Завершинский. *О различии сущности и энергии в современных исследованиях Паламизма*, с.153. [www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf](http://www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf) (20.04.2010). Кінцеве рішення щодо концепції Григорія Палами про розрізнення між божественною сутністю та енергіями, було сформульоване на Константинопольському Соборі в 1351 році у таких основних пунктах:

1. В Бозі існує розрізнення між сутністю і енергіями чи енергією.
2. Божественна енергія є несотвореною.
3. Це розрізнення між несотвореною сутністю і несотвореною енергією в жодному разі не порушують божественну простоту; нема складеності в Бозі.
4. Термін «божество» можна застосувати не лише до божественної сутності, але і до енергій.
5. Сутності належить певний пріоритет, або вищість у відношенні до енергій, в тому сенсі, що енергії походять від сутності.
6. Людина може брати участь в божественних енергіях, але не в божественній сутності.
7. Божественні енергії можуть бути досвідчені людиною у формі світла, яке може бути відчутне очима людини, і є в собі нематеріальне і несотворене». К. Ware. *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction // Eastern Church Review*, 1975. Vol.7. с.130.

<sup>42</sup> Пор.:Г. Завершинский. *О различии сущности и энергии в современных исследованиях Паламизма*, с.153. [www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf](http://www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf) (20.04.2010).

<sup>43</sup> Г. Завершинский. *О различии сущности и энергии в современных исследованиях Паламизма*, с.153. [www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf](http://www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf) (20.04.2010). «Апофатичне богослов'я (заперечуюче) – богословська система, побудована на визнанні принципової непізнаваності Бога в Його важливих проявах у реальному світі. Апофатичне богослов'я відкидає раціональне обґрунтування богопізнання – містичне осяяня. Апофатичне богослов'я протистоїть катафатичному (твердуючому), що являє собою богословську систему, яка допускає можливість пізнання Бога за плодами Його творіння». *Християнство: Словарь* / Под общ. Ред.: Л.Н. Митрохина и др., Москва 1994, с.60-61.

Для Палами, як і для багатьох інших вчителів духовності, «боговидіння є невід'ємним моментом від обоження, а навіть є одним з його аспектів»<sup>44</sup>. Головною суттю суперечки єпископа Григорія з Варлаамом Калабрійським було питання про богопізнання, а конкретніше про можливість реального спілкування людини з Богом. «Варлаам стверджував, що людині доступне лише символічне розуміння чи бачення Бога, а не реальне спілкування з Ним. Проте Палама на це відповідав тим, що реальне спілкування і з'єднання людини з Богом є можливими»<sup>45</sup>, незважаючи на те, що «Він є понад всім сущим, він є не лише Бог, але й більше ніж Бог»<sup>46</sup>. Ця можливість є представлена з'єднанням двох природ у Христі. Саме через Божественні енергії людина «вступає в інтимні відносини з Богом, шляхом досягнення бачення божественного світла»<sup>47</sup>, отримує можливість обожитися та стати «причасником життя Пресвятої Трійці, того життя, яке Євангеліє називає Царством Божим»<sup>48</sup>. Властиво енергії, «через які людина переображається до кращого та обожується»<sup>49</sup>, згідно з вченням Палами, є несотвореними, бо є «джерелом природи самого Бога, характерний Йому модус буття, за яким Він існує не лише по своїй сутності, а і поза нею»<sup>50</sup>. «Божественна сутність вища навіть від того, що неприступне для нашого відчуття»<sup>51</sup>. Вічність та несотвореність божественної енергії святитель пояснює тим, що «якби Бог не мав творчості, промислу та діяльності, Він не був би Богом. Якщо б Він ці ознаки отримував поступово чи набував – Він не був би досконалим»<sup>52</sup>. Проте Палама називає деякі енергії Бога, а точніше їх здійснення, «які мають початок і кінець, про що

---

<sup>44</sup> В. Лосский. *Боговидение*, с.111.

<sup>45</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.344.

<sup>46</sup> Триады, 2,3:8.

<sup>47</sup> N. Russel. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, p.304.

<sup>48</sup> В. Лосский. *По образу и подобию*, с.62.

<sup>49</sup> Триады, 2,2:12.

<sup>50</sup> В. Лосский. *По образу и подобию*, Москва 1995, с.59.

<sup>51</sup> Триады, 2,3:8.

<sup>52</sup> Арх.Алипий, арх.Исайя. *Догматическое богословие*, с.70.



свідчать нам всі святі»<sup>53</sup>. Він це пояснює тим, що «всі божественні енергії несотворені, хоча і не всі безпочаткові. Насправді, якщо не у творчої сили то у здійсненні цієї енергії був початок і кінець»<sup>54</sup>. «Енергії ніколи не стають сотвореними, сотвореним є лише те, що долучає [до Бога, через енергії]»<sup>55</sup>.

Говорячи про розрізнення між сутністю та енергією Бога, Каліст Уер зазначає, що «сутність означає цілковиту недосяжність Бога»<sup>56</sup>, «Його вищість понад світлом, навіть понад життям»<sup>57</sup>, а енергія – Його присутність та всевидючість.

Отже, під енергією ми розуміємо благодать Божу, через яку стаємо учасниками Його життя. Енергія це те, через що «Він за своєю волею нам бажає явити та сказати про себе»<sup>58</sup>. Коли особа стає «причасником» божественних енергій, то вона «чудесним способом чуттям починає бачити надчуттєве та умом те, що є вище ума. Тоді в людину входить Святий Дух, через дії якого вона бачить те, що інші не можуть бачити»<sup>59</sup>. «Енергії це – дії, які є дуже різні у своїх проявах, і через них у єднанні з Богом осягається єдине над знання про Нього»<sup>60</sup>. «Оскільки Спаситель володіє несотвореною божественною природою, Він також є джерелом несотворених енергій, а тому Таворське світло, яке є енергіями Бога також несотворений»<sup>61</sup>. Отож, «коли Божественні енергії вважалися б сотвореними, тоді з необхідності їх віддалялося б від божественної сутності, і в тому випадку потрібно було б стверджувати, що Бог складається з сутності сотвореної і несотвореної»<sup>62</sup>. А оскільки «енергія не є частиною Божества, а сам Бог, навіть в своєму одкровенні сотвореному і у своєму проявленні, це

---

<sup>53</sup> Триады, 3,2:8.

<sup>54</sup> Триады, 3,2:8.

<sup>55</sup> Триады, 3,3:9.

<sup>56</sup> Каліст Уер. *Православний шлях*, Київ 2003, с.23.

<sup>57</sup> Триады, 3,1:9.

<sup>58</sup> Арх.Плакида (Дезей). *«Добротолубие» и Православная духовность*, Москва 2006, с.60.

<sup>59</sup> Триады, 3,3:10.

<sup>60</sup> Е. Порфирьев. О природе нетварных Божественных энергий и информации // Научный журнал КубГАУ, №31(7) 2007, <http://ej.kubagro.ru/2007/07/pdf/12.pdf> (03.05.2010).

<sup>61</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотеческое богословие*, с.344.

<sup>62</sup> Я. Спітеріс. *Спасіння і гріх у Східній традиції*, с.47.

весь Бог, який повністю проявляє себе у своїх енергіях»<sup>63</sup>, то стверджувати, що енергії є сотвореними і невічними, означає, що сам Бог не є вічним. «Також помилково буде вважати енергію частиною Бога або річчю. Бог є одним і неподільним, Він не має частин. Сутність означає цілого Бога, яким Він є в Собі, енергія ж означає Бога, яким Він є в діяннях»<sup>64</sup>. «Через неподільність Його сутності, він вповні присутній у кожній енергії»<sup>65</sup>. «Сутність потрібно визнавати вищою по відношенню до енергій в тому ж розумінні, в якому про Отця, як Єдине Джерело Божества, ми говоримо, як про Першого у відносинах між Сином і Духом»<sup>66</sup>. Так про Святого Духа Палама пише, що «він перевищує свої енергії, не тільки тому, що Він є їхньою причиною, а також тому, що те, що ми приймає є лише мізерною частиною Його дару. Той, хто його приймає, не вміщає в собі повноту божественної енергії»<sup>67</sup>. Отже, причиною божественних енергій, а радше їх джерелом, згідно вчення Григорія Палами є Святий Дух.

Властиво бачимо, що у розрізненні між сутністю та божественною енергією, відкривається зміст недосяжності та з іншого боку Божої доступності. Можна ствердити, що енергія – це благодать Божа, а Він «споглядається не у своїй понадсутнісній сутності, а у своєму боготворному дарі, тобто у своїй енергії, в благодаті усиновлення, несотвореному обоженні, в іпостасному видимому сяянні»<sup>68</sup>. Осягання людиною божественних енергій «призводить до містичного єднання людини і Бога, яке іншими словами може означатись поняттям теозису»<sup>69</sup>. Проте нам потрібно уникати двох хибних уявлень, про які пише святий Григорій, а В.Н.Лоський пояснює:

---

<sup>63</sup> Василій (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение святого Григория Палмы // Альфа и Омега. №3(6), М., 1995 с.77-82 [http://www.krotov.info/acts/14/2/palama\\_04.htm](http://www.krotov.info/acts/14/2/palama_04.htm) (19.04.2010).

<sup>64</sup> Каліст Уер. *Православний шлях*, с.23-24.

<sup>65</sup> Триады, 3,2:9.

<sup>66</sup> В. Лосский. *По образу и подобию*, с.60.

<sup>67</sup> Триады, 3,1:9.

<sup>68</sup> Триады, 3,1:29.

<sup>69</sup> Каліст Уер. *Православний шлях*, с.24.

Сотворене не заперечує існуванню енергій, хоча Господь творить і діє через свої енергії пронизуючи все, що існує. Сотвореного могло би не бути, проте Бог все ж проявив би себе поза своєю сутністю, немов Сонце, яке сяє своїми променями поза соняшним диском, незалежно від того, чи є сотворіння, які здатні прийняти його світло, чи ні. Звичайно, цей приклад не є вповні адекватним, проте тут вказується лише на абсолютний характер природної сили дарування, яка відвічно притаманна Богові. Божественні енергії не роблять сотворений світ безконечним та співвічним Богові та не передбачають жодної зобо'язаності творіння, яке є свобідним актом, наділеним єдиною волею Осіб Пресвятої Трійці та який здійснюється через Божественні енергії.<sup>70</sup>

Саме ці енергії є доступними людині і «дають можливість до сопричасності»<sup>71</sup> з Богом.

Щодо благодаті, то вона, іншими словами, може означати «природне влиття енергії, яка вічно випромінюється з Божественної сутності»<sup>72</sup>.

Отже, тема енергій Бога займає левову частку в антропологічному вченні святителя Григорія Палами, а саме теми переображення та можливості людини обожитися. Недарма ця тема була «центром ісихастських дискусій XIV століття»<sup>73</sup> та стала «основою догматичного вчення про теозиз»<sup>74</sup>.

### 2.3. ШЛЯХ ЛЮДИНИ ДО ПЕРЕОБРАЖЕННЯ

Ми вже згадували про роль світла в обоженні та переображенні людини. Також ця тема є невід'ємною частиною ісихастської традиції. Саме джерелом розвитку поняття переображення у Східнохристиянській традиції є «священна подія на горі Тавор, Переображення Христа»<sup>75</sup>. Саме цей момент із життя Христа є продовженням теми антропології загалом, а також саме антропології святителя Григорія Палами. Тут переображення розуміється, як «завершуючий етап процесу обоження, кінцева доля або стан спасенної особистості»<sup>76</sup>. Щодо вищезгаданого поняття та ролі Божественного світла, то саме воно, стає джерелом переображення людської особи, та робить всю її

<sup>70</sup>В. Лоский. *Очерк мистического богословия в Восточной Церкви*, Москва 1991, с.58-59.

<sup>71</sup>Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // Альфа и Омега. №3(6), М., 1995 с.77-82 [http://www.krotov.info/acts/14/2/palama\\_04.htm](http://www.krotov.info/acts/14/2/palama_04.htm) (19.04.2010).

<sup>72</sup>В. Лоский. *Очерк мистического богословия в Восточной Церкви*, Москва 1991, с.69.

<sup>73</sup>Я. Спітеріс. *Спасіння і гріх у Східній традиції*, с.41.

<sup>74</sup>Г. Завершинский. *О различии сущности и энергии в современных исследованиях Паламизма*, с.153. [www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf](http://www.pstgu.ru/download/1243093612.3.pdf) (20.04.2010).

<sup>75</sup>С. Хоружий. *К феноменологии аскезы*, с.174.

<sup>76</sup>С. Хоружий. *К феноменологии аскезы*, с.175.

сутність осяяною та прославленою. «Споглядання цього світла означає споглядання Божої слави. Для цього споглядання перетворюється тіло та душа, щоб спрямувати свій блиск до цієї слави»<sup>77</sup>. Отож, божественні енергії вповні проникають крізь усе людське єство. Про таку переміну говорить Палама у своїх Триадах:

Душа не єдина насолоджується насолоджується майбутніми обіцянками; тіло, з'єднане з нею, здійснює євангельський шлях до них. Той, хто це заперечує, заперечує воскресіння тіла в майбутньому віці. Якщо тіло може брати в божественних благах, воно може робити це вже від тепер, відповідно до своєї природи, яка дарується уму через Божу благодать. Тому ми стверджуємо, що Божі дари можна досягти відчуттям, хоча додаємо слово «умним», оскільки вони перевищують природне відчуття, бо сприймає їх наш ум, а тому, якщо він прагне до Першого Ума, в божественний спосіб. Він змінюється і зміну також і тіло, яке є з'єднане з ним, щоб його ще більше обожити, показуючи і поглинаючи таким чином тіло за діянням Святого Духа.<sup>78</sup>

Вище ми говорили про попередній стан переображеної особи християнина – спасіння. Тож варто зосередитись на свого роду передумовах спасіння, а саме над питанням, хто може стати на цей шлях, а отже, хто може спастися. На це питання докладно дає відповідь грецький єпископ, автор багатьох сучасних богословських праць, а у цьому питанні автор свого роду «катехізису для дорослих» під назвою «Православний шлях» Каліст (Уер). Він зазначає, що «подорожнім на цьому шляху може бути лише член Церкви»<sup>79</sup>. Отже, бачимо, що присутність Церкви у житті вірного є невід'ємною частиною його духовного розвитку. Також єпископ пише про наступний момент на шляху до спасіння, а саме про «участь у святих таїнствах»<sup>80</sup>. Тут важливо також згадати про те, що саме таїнства, за словами великого містика та одного з найкращих церковних письменників середньовіччя Миколи Кавасили, який говорить конкретно про Святу Тайну Євхаристії, що вона є «освяченням вірних»<sup>81</sup>. Проте, безумовно, що це означення можна віднести до кожного таїнства чи Святої Тайни. Переображення людської природи починається вже у земному житті, а тому прямувати до нього людина повинна, прикладаючи свої як духовні, так і фізичні зусилля. Про таке

<sup>77</sup> N. Russel. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p.305.

<sup>78</sup> Триады 1,3:33.

<sup>79</sup> Каліст Уер. *Православний шлях*, с.114.

<sup>80</sup> Каліст Уер. *Православний шлях*, с.114.

<sup>81</sup> Микола Кавасила. *Пояснення Божественної Літургії*, Львів 2007, с.5.

пояснення, на основі події Переображення Христового, пише наш святий Григорій у одній із своїх Омій. Він стверджує, що «через приближення до Бога, через здобування чеснот, через єднання з Ним нашого розуму, відбувається Осяяння, яке дарується всім тим, які через чесноти та чистоту молитви, безперестанно прагнуть до Бога»<sup>82</sup>.

Отож далі, на основі вчення Григорія Палами, ми розкриємо головні елементи праксису, а саме дій, які передбачають в собі момент переображення людської особи.

### **2.3.1. ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

Невід'ємним елементом справи переображення людини є присутність у Церкві, де вірний у спільноті християн має нагоду до спасіння, що в результаті та при докладанні інших зусиль призводить до переображення. Там кожен має можливість приймати «їжу, через яку він духовно за посередництвом Святого Духа перемінюється»<sup>83</sup>, іншими словами, як вже було сказано, переображається.

Ми також згадували про таїнства, через які «людина стає причасником несотвореної благодаті Христа і з'єднується з Ним в одно тіло і один дух»<sup>84</sup>. Саме цей зв'язок, який полягає у єднанні кожного вірного з Христом, «приводить і самих вірних до тісного єднання і спілкування між собою. Власне, ці нові духовні відносини, які народжуються між вірними та Христом, і являють собою Церкву»<sup>85</sup>.

Згідно з вченням Григорія Палами, Церква – це «новизна», яку Христос, через своє Воплочення і Жертву нам дарував, «змішуючи Себе, через причастя Свого Святого Тіла з кожним вірним. Він з'єднується із самим людським існуванням, стаючи одним тілом з нами і, вчиняючи нас храмом свого Божества тому, що в тілі Христовому

---

<sup>82</sup> Григорій Палама. *Беседи (Омії)*. Т. II. №34., Москва 1993, с.88.

<sup>83</sup> С. Yannaras. *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburg 1998, p.128.

<sup>84</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.52.

<sup>85</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.52.

тілесно живе вся повнота Божества»<sup>86</sup>. Цим Тілом є Церква, а тому через Неї з'єднується небесне і земне, бо у Ній мудрість Божа стає відомою і началам і властям.<sup>87</sup>

Також ця новизна полягає в тому, що тут ми стаємо синами Божими, тісно з'єднаними з Ним та між собою, тобто вірними<sup>88</sup>.

Ціль Церкви полягає у тому, щоб вірні мали «можливість обожитися. Саме тому Палама називає її Причастям обоження»<sup>89</sup>. Також бачимо, що «Церква є місце, де вірні мають можливість черпати божественну благодать, тим самим з'єднуючись з Богом в Його повноті, що в результаті призводить до обоження»<sup>90</sup>. Проте вірні, не мають можливості досягнути при цьому з'єднанні сутності Бога, «бо вони не є богами по природі, а тому не можуть замінити свою природу на божественну»<sup>91</sup>.

Невидимим главою Церкви є Христос, а тому саме там, де він дає нашим тілам можливість бути храмами Його божества, там «Він з'єднується з самим людським еством та дає можливість в Ньому перебувати»<sup>92</sup>. Саме це перебування у Христі і з Христом є моментом переображення людини, яке є можливим у Церкві, яка є вчителькою правди, бо, «перебуваючи в Ній, ми тим самим стаємо причасниками цієї правди»<sup>93</sup>. Такий стан людини дає їй можливість «доторкнутися до Божого світла і удостоїтися надприродного богоявлення, але при цьому не бачачи Його сутності, а бачити Його в божественних проявах»<sup>94</sup>. Георгій Мандзарідіс, аналізуючи Паламу, наголошує, що «перебування в Церкві означає з'єднання з істиною, наближення до божественної і обожуючої благодаті і життя в причасті обоження. Людина, яка не приймає істини, відділяється від божественної благодаті і перестає бути членом

---

<sup>86</sup> Триады, 1,3:38.

<sup>87</sup> Пор.: Триады 2,3:29.

<sup>88</sup> Див.: Григорий Палама. *Беседы (Омиши)*. Т.І.№21., с.221-222.

<sup>89</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.52.

<sup>90</sup> Пор.: Див.: Григорий Палама. *Беседы (Омиши)*. Т.І.№20., с.213.

<sup>91</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.53.

<sup>92</sup> Триады, 1,3:38.

<sup>93</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.54.

<sup>94</sup> Триады, 1,3:4.

Церкви»<sup>95</sup>. Таким чином стає зрозумілим той факт, що перебування особи в Церкві передбачає в собі зміни на її духовному рівні.

### **2.3.2. БОРотьБА З ПРИСТРАСТЯМИ<sup>96</sup>**

Наступним аспектом у темі конкретних аскетичних практик, які провадять людину до переображення є саме боротьба з пристрастями та безпристрасність, як така. Саме тема пристрастей є «центральною пунктом вчення Палами про гріх та очищення людини на дорозі обоження»<sup>97</sup>. Кипріан Керн підкреслює, що, «якщо цитувати його слова про пристрасті, значить переписати всі його творіння. Дуже рідко він у будь-якій із своїх омілій не торкається теми пристрастей. Часто вони закінчуються повчаннями щодо боротьби з ними»<sup>98</sup>. Так, якщо говорити про джерело пристрастей, то за словами Палами ним є «гріховний потяг тіла, а також неконтрольовані помисли»<sup>99</sup>.

«Людина, яка веде боротьбу з пристрастями і благочестивий образ життя, розвиває в собі любов до добра і до джерела всякого добра – самого Бога»<sup>100</sup>, а «любов до Бога – це початок, середина та вершина чеснотливого життя християнина»<sup>101</sup>. Святитель твердить, що «існує така спільна енергія для душі та тіла, справді добрий і святий Божий дар, який дарує душі божественне просвічення, визволяє її від злих пристрастей та перетворює їх в чесноти»<sup>102</sup>.

---

<sup>95</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.54.

<sup>96</sup> Пристрасті – гр. *παθήματα*. Енергія, яка прагне до чогось світського (предмету, стану, положенню). Коли особа допускає, щоб у її серці розвивались пристрасті, він згодом стає їхнім рабом. Можна окреслити пристрасть, як рабство. Аскетика пристрасний стан людини називає протиприродним тому, що при цьому особа втрачає можливість прогресувати в духовності та відчувати благодать. Максим Ісповідник називає пристрасть хворобою волі, що пов'язана з втратою або обмеженням свободи. Див.: С. Хоружий. *К феноменологии аскезы*, с.43-47.; Г.В. Флоровский. *Восточные Отцы V-VIII веков*, Москва 1992, с.219.

<sup>97</sup> І. Гогоша. *Вчення святителя Григорія Палами про обоження на основі творів: «Триади на захист святих безмовників» та «Гомілій»*, (дипломна робота), Львів-Рудно 2004, с.50.

<sup>98</sup> Кипріан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.409.

<sup>99</sup> Триады, 2,2:6.

<sup>100</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.67.

<sup>101</sup> Триады, 2,3:74.

<sup>102</sup> Триады, 2,3:18.

Саме боротьба з пристрастями долається через подвиг, тобто «вдосконалення людської особи, через яке вона отримує благодать обоження»<sup>103</sup>. «Якщо ж іде мова про плотську пристрасть, то вона особливо потребує безжалісної боротьби»<sup>104</sup>. Тут ставиться необхідність умертвлення тіла та постійна стриманість в їжі. Всі тілесні пристрасті поборюються лише умертвленням тіла при «співдії з молитвою, яка проливається із смиренного серця»<sup>105</sup>, бо псує молитву його зачерствілість»<sup>106</sup>. Бачимо також, що тут знову ж таки підкреслюється значення тіла у справі спасіння душі та переображення.

Що ж стосується душі, то у своїх «Триадах» Палама наголошує, що «тільки чистота пристрасної частини душі, через безпристрасність, дієво відділяючи ум від усього в світі, через молитву з'єднує його з духовною благодаттю, в якій він починає осягати Божественні просвітлення, які роблять його подібним до ангелів та Бога»<sup>107</sup>. Тут вартувало б зупинитися на понятті безпристрасності<sup>108</sup>, оскільки воно також займає велику частину вчення Палами щодо гріховності людини та боротьби з пристрастями. Посилаючись на преподобного Максима Ісповідника, Палама робить свого роду символічне визначення пристрастей: «Господнє Тіло, яке було підняте на хресті, стає символом нашого, прибитого цвяхами пристрастей, тіла, а Йосиф, [який здіймав Спасителя з Хреста], є символом чесноти і віри»<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> N. Russel. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p.305.

<sup>104</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.412.

<sup>105</sup> Серце – гр. *καρδία*. У християнській аскети ці має важливе значення, в ньому концентрується все особисте життя людини в її найбільш характерних станах і виявленнях..., у серці зосереджена діяльність «духа» і «ума». На думку преп. Макарія Єгипетського «серце» є приналежністю «внутрішньої людини», яка ототожнюється з «умною сутністю». У деяких Отців-аскетів розкривається вчення про те, що «серце» є органом богоспілкування. Пор.: С.М. Зарин. *Аскетизм по православно-християнському учению*, с.375-376, 379.

<sup>106</sup> Триады, 2,2:7.

<sup>107</sup> Триады, 1,3:21.

<sup>108</sup> Безпристрасність – з гр. озн. *ἀπάθεια*. Це коли ум молитовно перебуває в Бозі і пристрасну частину душі визволяє від пристрастей. Також значить не лише стати чужим для пристрастей, а також бути чужим їхнім бажанням (Симеон Новий Богослов). Безпристрасність – це мирний стан душі, в якому вона стає стійкою по відношенні до зла (преп. Максим). Див.: С. Хоружий. *К феноменологии аскезы*, с.137-143.

<sup>109</sup> Триады, 3,1:13.



Розкриваючи причину того, чому у людині з'являються пристрасті, то святий твердить, що «від зловживання силами душі, породжуються негативні пристрасті, подібно, як зловживання пізнанням суцього перетворює мудрість в безумство»<sup>110</sup>. Отож, завдання людини «полягає не у знищенні духовних сил, а у їх переображенні і правильному скеруванні»<sup>111</sup>. Перш за все, це стосується ума, бо він «є владичним началом, і, ніби покрівлею душі, через можливість вкладену в ньому, яка полягає у контролі над ірраціональними прагненнями і чуттєвими потягами людської природи»<sup>112</sup>. Важливим способом боротьби з пристрастями є молитва<sup>113</sup>. Палама також пише, цитуючи святого Андрея Критського, про те, що «коли людина досягає стану безпристрасності, вона стає подібною до ангелів»<sup>114</sup>. Він у іншому місці Триад пише, що «тільки чистота пристрасної частини душі, через безпристрасність, дійсно відділяючи ум від всього світського, через молитву єднає людину з духовною благодаттю, у якій починає причащатися Божого просвітлення, яке робить її богоподібною»<sup>115</sup>.

У дискусії з Варлаамом Палама робить розрізнення між добрими та злими пристрастями. Він про добрі, чи радше позитивні пристрасті, пише: «звичайно, коли всі моляться, залишаючись у тілі, і, одночасно відчуваючи всі свої пристрасті, тим більше чисті та породжені святою молитвою пристрасті, які вдосконалюють, піднімають та роблять духовними тих, у яких вони спів діють, зовсім не притягаючи до землі. Тому, що існує ряд добрих пристрастей»<sup>116</sup>, «які не зовсім не приковують дух до тіла, навпаки, піднімають тіло до духовного рівня»<sup>117</sup>.

---

<sup>110</sup> Триады, 2,2:19.

<sup>111</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.74.

<sup>112</sup> Д. Макаров. *Антропология и космология св. Григория Паламы*, с.223

<sup>113</sup> Див.:Триады, 1,3:2.

<sup>114</sup> Триады, 1,3:4.

<sup>115</sup> Триады, 1,3:21.

<sup>116</sup> Триады, 2,2:17.

<sup>117</sup> Триады, 2,2:12.

Негативні пристрасті святий Григорій називає хворобою душі і у своєму трактаті до Ксенії «Про пристрасті та чесноти» він подає їхню схему.<sup>118</sup> Першою він визначає прагнення любові, наступною, яка являється коренем всього зла – срібллюбство; потім у його «класифікації» є славолубство, яка призводить до породження самих тонких та найменш виліковних недуг само впевнення та лицемірства; третьою є пристрасть обжерливості.<sup>119</sup>

Потрібно зазначити, що воно стає визначальним у справі переображення людини. Дослідник теми обоження у творчості Григорія Палами Г.Мандзарідіс про це говорить, що «людині, яка прагне повернутися до Бога та з'єднатися з Ним, потрібно очиститися від пристрастей, бо пристрастний ум не здатен цього досягнути. Таке досягнення не можливе без Божої допомоги, без благодаті таїнств та безперестанної молитви»<sup>120</sup>.

### **2.3.3. ЗНАЧЕННЯ МОЛИТВИ**

Без сумніву обоження та переображення не є можливими без молитви, у якій людина з'єднується з Богом. Григорій Палама, розглядає її дію з трьох боків, а саме «молитва, як спосіб боротьби з пристрастями»<sup>121</sup>, також «молитва, як заспокоєння душі»<sup>122</sup>, і врешті «молитва як джерело, яке з'єднує вірного з Богом»<sup>123</sup>. Із вищесказаного нам відомо, що «з'єднання людини з Богом і обоження - це не є результат людської діяльності, а дар божественної благодаті»<sup>124</sup>. «Різного роду чеснота та різного роду наслідування Бога, робить людину зручною для божественного єднання, а благодать

<sup>118</sup> Пор.:Киприан (Керн). *Антропология свт.Григория Паламы*, с.409.

<sup>119</sup> Пор.:Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.77-78.

<sup>120</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.78.

<sup>121</sup>Триады, 2,2:6.

<sup>122</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт.Григория Паламы*, с.416.

<sup>123</sup> Триады, 2,2:13.

<sup>124</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.84.

здійснює саме єднання, у якому Бог преміщується у достойних»<sup>125</sup>. Для вірного, який прагне отримати цю благодать, саме молитва, як різновид людської діяльності, є чесною, яка «сама по собі не здатна з'єднати його з Богом або обожити»<sup>126</sup>.

Так молитва, як спосіб боротьби з пристрастями, є невід'ємною частиною духовного шляху подвижника. «Майже всі святі [подвижники] показували на ділі та вчили словом, що молитва виганяє злих духів та дурні [негативні] пристрасті»<sup>127</sup>. Проте перемога над пристрастями через молитву, не досягається однакою шляхом, він є індивідуальним. «Якщо зійти умом в серце, стояти перед Господом зі страхом, благоговінням та відданістю, то у нас ніколи не будуть породжуватись ніякі пристрасті бажання»<sup>128</sup>, «бо той, хто по-справжньому молиться, чий ум злився з Божою молитвою, той просвіщається божественним сіянням»<sup>129</sup>. Молитва «являється допоміжним засобом для подолання пристрастей та перемогою над похотями»<sup>130</sup> тому, що «суть молитви закладається в тому, щоб сміливим рухом ума і волі подолати у свої душі хаотичне породження помислів»<sup>131</sup>. Це є дуже важливим етапом для вірного на його шляху до обожнення та переображення.

Відомо, що Григорій Палама – це вчитель ісихазму, про моменти якого вже згадувалось. «Сутність ісихії полягає у цілковитому відкиненні світських турбот і прагнень. Такий стан досягається через цілковите усамітнення і мовчання, за посередництвом безперервного покаяння, безперестанних сліз, постійній пам'яті про Бога і смерть»<sup>132</sup>. Саме тут зазначимо, що наступним аспектом молитви є цілковитий спокій серця, очищення ума та безмовність.<sup>133</sup> Така духовна діяльність називається

---

<sup>125</sup> Триады, 3,1:27.

<sup>126</sup> Триады, 3,1:27

<sup>127</sup> Триады, 1,3:2.

<sup>128</sup> Игумен Харитон. *Умног делание. О молитве Иисусовой*, Москва 1994, с.39.

<sup>129</sup> Триады, 1,3:40.

<sup>130</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.416.

<sup>131</sup> Триады, 1,3. Тут Палама використовує посилання на «Ліствицю» святого Івана Ліствичника.

<sup>132</sup> И. Соколов. *Свт. Григорий Палама и его труды и учения об исихии*, с.71.

<sup>133</sup> Пор.: Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.417.

ісихією, яка стала визначною у вченні про молитву у східному християнстві. «Вона є безперестанним служінням та стоянням перед Богом, а сам ісихаст є тільки тим, хто спілкується тільки з Богом і безперестанно молиться до Нього; ісихаст це той, хто прагне заключити безтілесне в тілесному житті»<sup>134</sup>. «Перебуваючи в молитві без їжі та дихання, за приписами отців, подвижники вводять свій ум в себе. І так через таку налаштованість до божественного єднання, робляться достойними таїнств енного, невимовного духовного дару молитви, який безперестанно з ними перебуває. Через це приводить ум вибранця до інтимного єднання, і він випромінює святу радість»<sup>135</sup>. Про конкретні способи молитви, як практики спокою серця, безмовності та очищення ума Палама детально говорить у своїх Триадах:

Якщо у справді умному молінні потрібно не впасти у пристрасний стан і потрібно припинити прив'язаність навіть до байдужих речей, саме тільки через такий спосіб можна досягнути необтяжливої та чистої молитви, а ті, які ще не досягли цієї ступені, проте прагнуть до неї, повинні спочатку піднятися над насолодами, цілком визволитись від пристрасної одержимості, а з другого боку поставити розважливості над лукавими пристрастями, які коливаються у розумовому світі. Саме це значить піднятися над насолодами. Якщо ми досягнемо цього рівня, то зможемо крайчиком уст спробувати умної молитви. Прагнучи до молитви, ми обов'язково потребуємо скорботи, яка походить від посту, чування і тому подібного.<sup>136</sup>

Передумовою досконалої молитви є безпристрасність та омертвлення тіла постом, чуванням та іншими аскетичними практиками. Про стан людини, яка осягнула цей ступінь молитви, пише Григорій Палама: «Осягнувши цієї блаженної повноти, вона обожує і тіло. Тоді не переймається тілесними та земними пристрастями, а навпаки, саме повертає до себе тіло, відводячи його від схильності до зла, і, вдихаючи в нього святість і невід'ємне обоження. Для цього маємо прекрасний приклад – мощі святих»<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> И. Соколов. *Свт. Григорий Палама и его труды и учения об исихии*, с.71.

<sup>135</sup> Триады, 2,1:31.

<sup>136</sup> Триады, 2,2:6.

<sup>137</sup> Триады, 2,2:12.

Третім аспектом молитовного подвигу є можливість очищення і необтяженим гріховними пристрастями умом бачити особливі речі.<sup>138</sup> Про це, а також про інші можливості, які людина отримує завдяки чистій молитві, святий Григорій зазначає наступне:

Так ось благодать проповіді, благодать мов та їх пояснення хоча виникають завдяки молитві, проте не перестають діяти у душі, яка відійшла від неї. Зцілення та чуда також ніколи не досягають реальності, якщо в душі немає стабільної умної молитви. А передавання Духа здійснюється не лише справою умної молитви, але і діями тіла, через доторкання рук, при чому Дух передається тому, до кого вони були прикладені.<sup>139</sup>

Важливо підкреслити, що «інколи Бог дає тому, хто старанно молиться, піднімаючи його над самим собою, таємно викрадає його на небеса, а інколи діє в ньому, при чому він залишається в собі, через надприродні та неописанні енергії, що не може бути обгрунтоване мудрецами цього віку»<sup>140</sup>.

Центральним виміром внутрішньої молитви є зосередження ума у серці, в якому звершується молитва. Через це Палама називає молитву досконалих «перш за все умним діланням»<sup>141</sup>. Це так звана практика душевно-тілесної молитви. «Для досягнення повного зосередження ума в серці і більш глибокої молитви, ісихасти годинами сиділи, прижавши підборіддя до грудей та дивлячись на пупок, повторяли мовчки молитву, яка складалася з одної фрази»<sup>142</sup>. Ця молитва полягала у промовлянні слів «Господи, Ісусе Христе, Сину Божий помилуй мене грішного»<sup>143</sup>, «вона [молитва] вимовлялась частково або повністю, а також могла творитись і без слів, єдиним порухом серця»<sup>144</sup>. Вони також «намагались затримувати дихання, що допомагало уникнути розсіювання ума і можливість більше зосередити його в серці»<sup>145</sup>. Бачимо тут знову наголос на участі тіла у справі спасіння людини. У такий спосіб розкривається зміст погляду

<sup>138</sup> Пор.: Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.420-421.

<sup>139</sup> Триады, 2,2:13.

<sup>140</sup> Триады, 2,2:14.

<sup>141</sup> Триады, 2,2:15.

<sup>142</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.90.

<sup>143</sup> Каліст Уер. *Православний шлях*, с.72.

<sup>144</sup> Триады, 1,3. Тут Палама використовує посилання на «Ліствицю» святого Івана Ліствичника.

<sup>145</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.90.

Палами на людину, як єдине ціле, з її духом, душею та тілом. Саме тому в ісихастській практиці молитви «повинно брати участь і тіло, бо душа не може молитися сама»<sup>146</sup>.

Проте Палама не наголошує на тому, що сама техніка є найважливішою, «вона потрібна для початківців»<sup>147</sup>, він радше закликає зосереджуватись на сходженні ума в серце, але серце вже очищене від пристрастей та переживань щодо земних речей. Про це він виразно наголошує у Триадах, де каже, що «безпристрасна душа через молитву єднає людину з божественною благодаттю»<sup>148</sup>.

Варто також зазначити, що практикування безперервної молитви, це справа не лише монашества. У збірнику про Ісусову молитву ігумен Харитон вказує на те, що Палама пише для заохочення кожного до практикування умної молитви: «всі ми християни маємо обов'язок завжди перебувати в молитві... а це ми завжди можемо зробити, якщо виявимо таке бажання. Бо коли ми працюємо, ходимо, їмо чи п'ємо,- завжди умом одночасно можемо молитися»<sup>149</sup>.

### 2.3.4. ЗНАЧЕННЯ СВЯТИХ ТАЙН

Наступним та не менш важливим елементом у розумінні переображення людської особи є Святі Тайни, про які ми коротко згадали у розділі про еклезіологічний аспект обоження. При цьому ми будемо користуватися здебільшого монографіями

---

<sup>146</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341. Але багато хто «сьогодні цей метод молитви уявляють подібним на свого роду християнську йогу, яка автоматично являє контакт з Богом, представляючи благодать залежною від природної техніки, грубої, у кожному разі, чисто людської». Також причиною висловлювань таких тверджень може бути техніка затримування дихання під час молитви. Тому, зв'язок цього методу з індійською йогою, який намагались прослідкувати деякі дослідники, може бути дуже далеким. Я.Заричанський у своїй праці, яка присвячена дослідженню та порівнянню шляхів подвижництва в ісихазмі та дзен-будизмі, вказує на те, що подвижник дзен-будизму під час медитацій не потребує допомоги від Бога і не очікує Його благодаті. Натомість у християнстві духовний шлях, що переплітається із поняттям спасіння є немислимим без Божої благодаті, яка є підтримкою під час духовного подвигу ісихаста. Див.: Й. Мейендорф *История Церкви и Восточно-Христианская мистика*, с.309; Й. Мейендорф. *Введение в изучение св. Григория Паламы* // [www.krotov.info/history/14/palama\\_me/mey\\_23.html](http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_23.html); Я. Заричанський. *Шляхи подвижництва в ісихазмі та дзен-будизмі: Аналіз співставлення вчення преп.Йоана Ліствичника та Дайсетсу Тейтаро Судзукі*, Львів 2009, с.81.

<sup>147</sup> Пор.: Триады, 2,2:2-3.

<sup>148</sup> Триады, 1,3:21.

<sup>149</sup> Игумен Харитон. *Умное делание. О молитве Иисусовой*, с.206.

Г.Мандзарідіса та Й.Мейендорфа тому, що у Тріадах майже не заторкається тема святих Тайн.

У вченні святителя Григорія прослідковується чіткий наголос на значенні тілесності людини, оскільки Святі Тайни є видимим знаком, а також супроводжуються певними жестами та молитвами, у яких бере участь також «тіло і матерія»<sup>150</sup>. Саме через Тайни стається «здобуття відродження у Христі та обоження людської природи. За допомогою Тайн і благодаті Святого Духа людина у Христі перемагає гріх, долає владу тління і смерті, а також входить у життя Тіла Христового, тобто у життя Церкви»<sup>151</sup>.

Ми зосередимось на Святих Тайнах Хрещення та Євхаристії, оскільки про них Палама говорить у контексті богослов'я обоження. Саме «Хрещення та Євхаристія мають для вчителя безмовності велике значення, оскільки саме в них криється весь промисел Божий»<sup>152</sup>, та «від них залежить спасіння людини»<sup>153</sup>. Проте це не значить, що святитель відкидає інші Святі Тайни. Він також наголошує на тому, що «через Тайну Миропомазання благодать Бога вливається в серце людини»<sup>154</sup>. Зрештою, у цей період, в якому творив Григорій Палама, «візантійські богослови ще не знали системи семи Святих Тайн»<sup>155</sup>.

Поглянемо на Святу Тайну Хрещення, яка супроводжує «входження людини у Церкву Христову, є початком особової участі її в обоженні і відродженні у Христі»<sup>156</sup>. Так Мейендорф, у своїй праці, присвяченій життю і творчості святителя, вказує на те, що «Хрещення, роблячи нас вільними від первородного тління, стає воскресінням

<sup>150</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>151</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.34.

<sup>152</sup> Григорий Палама. *Беседы (Омили)*. Т.ІІ.№33., с.79.

<sup>153</sup> Григорий Палама. *Беседы (Омили)*. Т.ІІІ. *На Святой Празник Свѣтов (Богоявление)*, с.200.

<sup>154</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.37.

<sup>155</sup> Й. Мейендорф. *Введение в изучение св. Григория Паламы*

[//www.krotov.info/history/14/palama\\_me/mey\\_23.html](http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_23.html) (23.04.2010).

<sup>156</sup> Григорий Палама. *Беседы (Омили)*. Т.ІІ.№16.,с.160-161.

нашої душі»<sup>157</sup>. Отже, з цим прийняттям людина вмирає для гріха, щоб народитися для життя у Христі, для життя Христа, життя переображеної людської сутності.

Повертаючись до поняття образу, у вченні вчителя ісихазму, варто вказати на те, що власне образ, через благодать Хрещення, яке дає можливість «людині отримати благодать усиновлення»<sup>158</sup>, «очищується та просвітлюється, здобуває можливість богоуподібнення або обоження, яке не було можливим через гріхопадіння»<sup>159</sup>.

Разом з Хрещенням, християнин зобов'язується «творити добро, а також заключає союз з Богом»<sup>160</sup>. Після уділення Святої Тайни Хрещення, «Батьком того, кого охрестили є сам Христос. Таким чином, всі охрещені у Христа, хоча і мають різних батьків по сутності, стали дітьми Христа за законом благодаті»<sup>161</sup>, а тому від них «вимагається виявляти, отриманий ними дар у ділах»<sup>162</sup>.

Отже, після Хрещення, як ми вже вказали, для людини відкривається можливість зростати у Христі, прямуючи до переображення. «Кожен християнин повинен наслідувати Христа у своєму житті. Смерть для гріха, та народження у Христі, які вірний отримує з Хрещенням, повинні проявлятися у його повсякденному житті»<sup>163</sup>.

Іншою важливою Тайною, яка є джерелом благодаті Божої, якою ми спасаємось та обожуємось, є Євхаристія. «Якщо, через Хрещення очищується образ Божий в людині, то Євхаристія наближує її до богоподібності та до повного єднання з Христом»<sup>164</sup>. У цьому вченні також можна прослідкувати думку щодо участі тілесної сфери людини, яка не втрачає можливості з'єднуватись з Христом, оскільки саме через

---

<sup>157</sup> Й. Мейендорф. *Введение в изучение св. Григория Паламы* // [www.krotov.info/history/14/palama\\_me/mey\\_23.html](http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_23.html) (23.04.2010).

<sup>158</sup> N. Russel. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, с.306.

<sup>159</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.40.

<sup>160</sup> Й. Мейендорф. *Введение в изучение св. Григория Паламы* // [www.krotov.info/history/14/palama\\_me/mey\\_23.html](http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_23.html) (23.04.2010).

<sup>161</sup> Григорий Палама. *Беседы (Омили)*. Т.ІІІ. *Произнесенная в Недѣлю Отець*.,с.174.

<sup>162</sup> Й. Мейендорф. *Введение в изучение св. Григория Паламы* // [www.krotov.info/history/14/palama\\_me/mey\\_23.html](http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_23.html) (23.04.2010).

<sup>163</sup> Григорий Палама. *Беседы (Омили)*. Т.ІІ.№21, с.222.

<sup>164</sup> Пор.:Григорий Палама. *Беседы (Омили)*. Т.ІІІ. *О Святых и Страшных Христовых Тайнах*.,с.161-163.



«Тіло і Кров ми отримуємо поживу»<sup>165</sup>, як тілесну, так і духовну. «Христос, змішуючи себе, через причастя Свого святого Тіла з кожним вірним, з'єднується з людським існуванням, стаючи одним тілом з нами, і роблячи нас храмом всього Божества тому, що в тілі Христовому тілесно мешкає вся повнота Божества»<sup>166</sup>. «Через Євхаристію, людина пропонує себе Богові, але не свої емоції та моральні здобуття. Через Євхаристію, вона має можливість зреалізувати свій життєвий шлях. Це Їжа, яка підтримує її існування»<sup>167</sup>.

Коли вірний бере участь у Тайні Євхаристії, «він з'єднується з обожуючою плоттю Христа, і тим самим стає учасником нетлінного життя, тобто стає співтілесним з Христом»<sup>168</sup>. За догматичним вченням таке з'єднання між Богом та людьми, яких Він створив, не може бути ані сутнісною, ані іпостасною, а можливе через божественні енергії. Енергії – це сам Бог, який проявляє себе через випромінювання любові. Тому, хто причащається енергій Бога, зустрічає самого Бога – лицем до лица, через союз любові.<sup>169</sup> З боку вірного, «любов до Бога є початком, серединою та вершиною чеснотливого життя віруючого»<sup>170</sup>. Так Євхаристія вводить особу у площину відносин з Богом одночасно з тими, хто його (вірного) оточує, бо Євхаристія – це дар божественної любові.

Отож, через Святу Тайну Євхаристії, людина осягає Божественні енергії, осягає Божу любов та отримує можливість бути «храмом Пресвятої Трійці, через єднання з Христом»<sup>171</sup>, а тим самим «бути храмом Його Божества»<sup>172</sup>.

---

<sup>165</sup> Й. Мейендорф. *Введение в Святоотческое богословие*, с.341.

<sup>166</sup> Триады, 1,3:38.

<sup>167</sup> С. Yannaras. *Elements of Faiths. An Introduction to Orthodox Theology*, с.130.

<sup>168</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.48.

<sup>169</sup> Пор.:Каліст Уер. *Православний шлях*, с.133.

<sup>170</sup> Триады, 2,3:77.

<sup>171</sup> Г.Мандзаридис. *Обожение человека*, с.49.

<sup>172</sup> Триады, 1,3:38.

Отже, у своїй земній мандрівці християнин шукає нового життя у Христі, «життя, яке є активним для всієї своєї сутності, і особа є свідомою того, що благодать Хрещення і Євхаристії вже подарувала їй це життя»<sup>173</sup>.

### 2.3.5. ЗНАЧЕННЯ АСКЕЗИ

Наступним аспектом духовного подвижництва, який спрямовує людину до обоження є аскетичне ділання, яке стоїть у вченні св. Григорія Палами поряд з апатеєю, тобто безпристрасністю.

Григорій Палама, говорячи про відречення від усього світського, неодноразово наголошував на тому, що «потрібно полишити все чуттєве і вийти ззовні, навіть себе, піднятися над помислами, цілком віддатися молитві духовним діям (енергіям)»<sup>174</sup>, щоб дійти до досконалості та богоподібності. Проте святитель дивився на світ з двох сторін. По-перше, він бачить його в позитивному вимірі, «як створіння Боже, земля, зірки, природа, звірі, люди і т.п.»<sup>175</sup>. З іншого боку, вчитель ісихазму дивиться на світ, як джерело «несправедливості, зла, світ, як духовна характеристика впавшої людини. Особа, яка прагне з'єднатися з Богом та обожитися, повинна розірвати будь-які контакти з таким світом»<sup>176</sup>. «Від нього потрібно втікати та рятуватися»<sup>177</sup>. Так Палама «закликає покинути світ, як духовно, так і тілесно. Так фізична втеча від світу – це лише більш втеча повністю духовна»<sup>178</sup>.

Святитель пов'язує гріхопадіння та радість воскресіння. Так «аскетизм – це переживання та подолання скорботи гріхопадіння з надією на воскресіння. Піст, перенесення випробувань, мовчання, плач та інші відречення і скорботи

<sup>173</sup> Й. Мейендорф *История Церкви и Восточно-Христианская мистика*, с.311.

<sup>174</sup> Триады, 1,3:42.

<sup>175</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.413.

<sup>176</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.71.

<sup>177</sup> Киприан (Керн). *Антропология свт. Григория Паламы*, с.413.

<sup>178</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.72.

монастирського життя мають глибоке есхатологічне значення»<sup>179</sup>. Це пояснюється тим, що коли монахи утримуючись від використання природних Божих дарів, при цьому оплакують Адама, який надужив ними»<sup>180</sup>. Так особа, «добровільно відкинувши всі чуттєві насолоди, в молитві відчуває божественну насолоду»<sup>181</sup>.

Сльози чи плач «очищають того, хто плаче, відриваючи його від землі, піднімаючи до неба, співпрацюючи з благодаттю народження в Бозі, а через неї обожуючи»<sup>182</sup>. Григорій Палама говорить про спасительний плач над своїми гріхами. Він говорить про сум, але не гріховний, а «солодкий сум серця. Сльози тоді перетворюються в радість, яка породжує блаженний духовний сміх»<sup>183</sup>.

Важливими аспектами для практикування ісихії, як одної з аскетичних практик є, так звана, духовна тверезість, чужання, втримування ума та пильність<sup>184</sup>. Про важливість духовної тверезості для ісихастського подвигу Палама пише, що «подвижник, зібравши всі душевні сили та, використавши духовну тверезість для того, щоб контролювати помисли, спочатку буде провадити життя в природних роздумах про Бога, а вже потім, перевершивши самого себе, прийме в себе Святого Духа, який дарує йому [подвижнику] благодать споглядання Божественного світла»<sup>185</sup>.

Важливим моментом для досягнення рівня досконалої умної молитви є чужання, а також пильність. Про них вже згадувалось у переліченні тілесних аскетичних практик, які є передумовою для досягнення досконалої молитви, а конкретніше про «скорбту, яка походить від посту та про чужання, без яких вірний навіть крайчиком губ

<sup>179</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.72.

<sup>180</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.72.

<sup>181</sup> Триады, 1,3:32.

<sup>182</sup> Триады, 2,2:17.

<sup>183</sup> Пор.; Триады, 2,2:7.

<sup>184</sup> Духовна тверезість з гр. *νηψις* або втримування ума з гр. *νοῦς τήρησις*. Ці поняття виражають визначений внутрішній настрій, а також налаштуванн і поставу ума. Це поняття похідні від ісихії, а точніше ті, які висвітлюють певні її аспекти. Бо ісихія – це цілісний спосіб людського існування, який охоплює всю людину, а аткож її поведінку. Тому вповні нормально вважати ісихію більш широким поняттям, трезвіння, чужання, увага, втримування ума – більш конкретними поняттями, які деталізують внутрішню сторону ісихії, як способу існування. Див.: С. Хоружий. *К феноменологии аскезы*, с.104.

<sup>185</sup> Триады, 1,3:16.

не зможе скуштувати умної молитви»<sup>186</sup> тому, що ця «скорбота, піст, чування та духовна тверезість є обов'язковою передумовою для неї»<sup>187</sup>.

Палама говорить про передумову щодо пильності та втримуванні ума, яка є неохідною для того, щоб його (ум) очистити. Подвижник «повинен сильним покаанням та напруженою боротьбою очистити свій ум від гордості та лукавства, а вже опісля для нього почнеться процес пізнання самого себе»<sup>188</sup>, бо одною з суттєвих ознак досконалості людини є вміння творити чисту молитву, яка «залежить від чистоти серця та ума»<sup>189</sup>. Інколи Палама називає саму «молитву чистотою ума»<sup>190</sup>.

Також важливим аспектом аскетичного ділання є умне чуття<sup>191</sup> (νοερά αἴσθησις), що значить можливість людини сприймати благодать Божу. Воно називається умним тому, що саме ним особа здатна відчувати «духовне тепло, солодкість та благодатні сльози радості»<sup>192</sup>. Для досягнення такого стану, потрібно «заспокоїти будь-яку діяльність ума, полишити все суше, залишити все, що затримує ум внизу, з'єднатися з вишнім світом та чистим і наповненим благодаттю серцем споглядати світло, яке є єднанням та обоженням»<sup>193</sup>. «При цьому тіло також дає можливість оточуючим відчувати, що у людині внутрішньо відбувається дія Божої благодаті»<sup>194</sup>.

Отже, для осягнення чистої молитви серця, безпристрасності та духовної досконалості, які ведуть до обоження, важливими є аскетичні практики для тіла. Тому,

---

<sup>186</sup> Триады, 2,2:6.

<sup>187</sup> Триады, 2,2:5.

<sup>188</sup> Триады, 1,3:13.

<sup>189</sup> Г. Мандзаридис. *Обожение человека*, с.88.

<sup>190</sup> Триады, 1,3:21.

<sup>191</sup> Умне чуття – гр. νοερά αἴσθησις. Цим поняттям Григорій Палама висловлює можливість бачення апостолів тілесними очима, через благодать, Світла, яке випромінював Христос на горі Тавор під час Переображення. Загалом умне чуття визначається можливістю людини сприймати благодать Божу. <http://www.pravenc.ru/text/168057.html> (07.05.2010).

<sup>192</sup> Триады, 1,3:31.

<sup>193</sup> Триады, 2,2:17.

<sup>194</sup> Триады, 1,3:31.

щоб прямувати шляхом досконалості, «нам обов'язково необхідні скорбота, яка походить від посту, чування і тому подібне»<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> Триады, 2,2:6.