

DOI 10.33930/ed.2019.5007.41(7-9)-10

УДК 2-1:27-877.2

ИСИХАСТСЬКИЙ СИНЕРГІЗМ І РОЗДІЛЕННЯ ЗАХОДУ Й СХОДУ*HESYCHASTIC SYNERGISM AND THE SEPARATION OF THE WEST AND THE EAST***А. І. Бобрик**

Актуальність теми дослідження. Ісихастський синергізм відкриває перспективи наукових і богословських пошуків нової форми християнства, винайдення балансу і взаємодії між ієрархічністю і віруючим народом, між Церквою, суспільством і політикою, і можливості конструктивного діалогу між Заходом й Сходом. Молитва є квінтесенцією християнства. Фундаментальною категорією богослов'я ісихазму є термін "енергія", який має різну рецепцію як на Сході, так і на Заході, що й призвело до розділення не лише у аскетичній практиці, а й у догматичному вченні про Трійцю.

Постановка проблеми. Вивчення генези і розвиток філософської категорії "енергія" і її шляхи засвоєння християнською теологією відкриває всю глибину розуміння догматичних і практичних розбіжностей між Західною і Східною Церквою. Об'єктивні висновки із розвідок даної тематики можуть слугувати новим богословським рефлексіям в області онтології, гносеології й антропології християнства.

Аналіз останніх досліджень публікацій. Теоретичною основою даної розвідки стали дослідження Девіда Бредшоу, священника Віталія Ігнат'єва, Геннадія Христокіна, Сідоріни Євгенії, Михайла Реутіна, Усікової Людмили, Тетяни Гаврилюк тощо.

Постановка завдання. Мета статті: дослідження поняття "енергія" і її трансформація й рецепція на Сході й Заході. Завдання: з'ясувати значення ісихастської молитовної практики і довести можливість сопричастя Богу цілісній людині.

Виклад основного матеріалу. У статті автор робить богословський і філософський аналіз терміну "енергія" як фундаментальної категорії богослов'я ісихазму, котрий при різній

Urgency of the research. Hesychastic synergism opens up the prospects of scientific and theological searches for a new form of Christianity, finding a balance and interaction between the hierarchy and the believing people, between the Church, society and politics, and the possibility of a constructive dialogue between the West and the East. Prayer is the quintessence of Christianity. The fundamental category of Hesychasm's theology is the term "energy", which has a different reception both in the East and in the West, which has led to a division not only in ascetic practice, but also in the dogmatic doctrine of the Trinity.

Target setting. The study of the genesis and development of the philosophical category "energy" and the ways of its assimilation by Christian theology reveals the entire depth of understanding of dogmatic and practical disagreements between the Western and Eastern Churches. Objective conclusions from investigations of this topic can serve new theological reflections in the field of ontology, epistemology and anthropology of Christianity.

Actual scientific researches and issues analysis. The theoretical basis of this intelligence was the research of David Bradshaw, priest Vitaly Ignatiev, Hennadiy Hristokin, Sidorina Yevgenia, Mykhailo Reutyn, Lyudmila Usikova, Tatiana Gavriilyuk, etc.

The research objective. The purpose of the article: the study of the concept of "energy" and its transformation and reception in the East and the West. The task: to find out the meaning of hesychastic prayer practice and to prove the possibility of communion with God for a whole person.

The statement of basic materials. In the article, the author makes a theological and philosophical analysis of the term "energy" as a fundamental category of the theology of Hesychasm, which, in various

трансформації й рецепції став визначаючим фактором формування двох паралельних релігійно-філософських парадигм: східнохристиянської і західнохристиянської. Стверджується, що Захід пішов шляхом неоплатонізму, ототожнивши самого Бога з буттям “*ésse*”, а дії з творчими результатами, що й призвело до певної дистанції між Богом і творінням, а причетність сприймалась через причинність буття. Східне християнство від неоплатонізму взяло понятійну мову і створило власну релігійно-філософську патристичну традицію, у якій буття Бога розрізняється між внутрішнім і зовнішнім, де внутрішнє незмінне, а зовнішнє є проявом і відображення внутрішнього і яке є сопричасним творінню.

Висновки. Ісихазм є богослов'я синергізму або досвіду, де термін “енергія” виражає те, що вічно супроводжує сутність Бога. Божественні атрибути: благість, життя, безсмертя, незмінність, необмеженість і безначальність – це не те, що Бог довільно встановлює, а особливі модальності божественного акту самопрояву. Захід не визнає у Бога нічого, окрім божественної сутності, а для Сходу в Бога окрім природи є вічна нестворена Слава.

Ключові слова: ісихазм, “*energeia*” (енергія), “*ésse*” (буття), синергізм, паламізм, неопаламізм, неоплатонізм, есенціалізм, персоналізм, некласична парадигма.

transformations and receptions, became a determining factor in the formation of two parallel religious-philosophical paradigms: Eastern Christian and Western Christian. It is argued that the West followed the path of Neoplatonism, identifying God himself with being “ésse” and actions with creative results, which led to a certain distance between God and creation, and involvement was perceived through the causality of being. Eastern Christianity took a conceptual language from Neoplatonism and created its own religious-philosophical patristic tradition, in which the existence of God is distinguished between inner and outer, where the inner is unchanging, and the outer is a manifestation and reflection of the inner and which is complicit with creation.

Conclusions. Hesychasm is a theology of synergism or experience, where the term «energy» expresses that which eternally accompanies the essence of God. The divine attributes: goodness, life, immortality, immutability, limitlessness, and beginninglessness are not things that God arbitrarily establishes, but special modalities of the divine act of self-manifestation. The West does not recognize in God anything other than the divine essence, and for the East God in addition to nature is an eternal uncreated Glory.

Keywords: hesychasm, “energeia” (energy), “esse” (being), synergism, palamism, neopalamicism, neoplatonism, essentialism, personalism, non-classical paradigm.

Актуальність теми дослідження. Ісихастський синергізм відкриває перспективи наукових і богословських пошуків нової форми християнства, винайдення балансу і взаємодії між ієрархічністю і віруючим народом, між Церквою, суспільством і політикою, і можливості конструктивного діалогу між Заходом й Сходом. Молитва є квінтесенцією християнства. Фундаментальною категорією богослов'я ісихазму є термін “енергія”, який має різну рецепцію як на Сході, так і на Заході, що й призвело до розділення не лише у аскетичній практиці, а й у догматичному вченні про Трійцю. Вивчення даної теми може кардинально змінити взаємини між Католицизмом і Православ'ям. Ісихастський синергізм є актуальним в дослідженні не тільки для теології і філософії, а й для соціології, політології, культурології, гносеології, епістемології, феноменології, історії, антропології.

Постановка проблеми. Вивчення генези і розвиток філософської категорії “енергія” і її шляхи засвоєння християнською теологією відкриває всю глибину розуміння догматичних і практичних розбіжностей між Західною і

Східною Церквою. Об'єктивні висновки із розвідок даної тематики можуть слугувати новим богословським рефлексіям в області онтології, гносеології й антропології християнства. Це може призвести до переосмислення духовної практики католицизму в наближенні до ісихії, так, як це робить Ганс Урс фон Бальтазар, котрий в своїй теоестетиці вважає, що найкращий шлях поєднання з Богом є Ісусова молитва без уявлень і образів. Для православ'я дана проблема є запобіжником від хворобливості імперіалізму, націоналізму, замкнутості, ексклюзивізму, обрядовір'я і внутрішнього вихолощення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичною основою даної розвідки складає фундаментальна праця Девіда Бредшоу з дослідження аристотелівської категорії “енергія”, її трансформація і рецепція на Заході й Сході. У вітчизняній філософській науці Віталій Ігнат'єв розвиває дискурс некласичної релігійно-філософської парадигми. Генадій Христокін у своїй докторській дисертації дослідив методологію теології і в одному із параграфів приділив увагу неоплатонізму в християнстві. Тетяна Гаврилук у своїй статті здійснила аналіз основних антропологічних уявлень ісихазму. А Євгенія Сідоріна представила перспективи людини в контексті ісихастської практики. Усікова Людмила розглянула ісихазм в мистецьких трансформація Київської Русі. Михайло Реутин у своїй статті порівняв духовну практику й вчення Григорія Палами і Майстера Екхарта. Однак, піднята проблема в даній статті вимагає подальшого глибокого осмислення і дослідження.

Постановка завдання. Мета статті: дослідження поняття “енергія” і її трансформація й рецепція на Сході й Заході. Завдання: з'ясувати значення ісихастської молитовної практики і довести можливість сопричастя Богу цілісній людині.

Виклад основного матеріалу дослідження. Фундаментальною і центральною категорією богослов'я ісихазму є філософська концепція “енергії” з допомогою, якої виражаються роздуми про природу Бога, співвідношення в Ньому сутності й діяльності, а також, можливості досвіду причетності і єднання людини з Богом. Саме термін “енергія”, на думку Девіда Бредшоу, його різна трансформація і засвоєння християнською теологією 4-14 століть як на Заході (Марій Вікторин, Августин, Боецій, Тома Аквінський), так і на Сході (Каппадокійці, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Григорій Палама) є визначаючим фактором не лише догматичних розбіжностей, але й історичного розколу між Західною і Східною Церквою [1, с. 8]. Сергій Хоружий в своїх дослідках ісихастської традиції стверджує, що християнська думка історично розвивалася у двох паралельних релігійно-філософських парадигмах: східнохристиянської і західнохристиянської. І ці два типи мислення мають різні онтологічні, гносеологічні, антропологічні й соціальні дискурси. В західній традиції переважає есенціальний дискурс (пізнання сутностей, ідеї, начала, телоси); в східній – енергійний дискурс або дискурс досвіду (переживання естезису, воління, імпульси, прагнення, персоналізм і екзистенціалізм) [19, с. 10]. Хоча Жан-Клод Ларше вважає, що святі отці Каппадокійці, котрі почали формувати патристичне богослов'я, були одночасно і повністю персоналістами, і есенціалістами. Ось як він пише: “Каппадокійці визнають два принципи єдності: іпостасне й сутнісне. Особа Отця є причиною двох інших Божественних Іпостасей як джерело або початок Божества і як принцип єдності Трійці, але це не виключає і сутності також в якості такого принципу. Якщо Син і Святий Дух перебувають разом з Отцем, то це не лише тому, що Вони прийняли від Нього Божественну природу, але й тому, що вона у Них єдина спільна” [11, с. 114].

Західнохристиянський тип мислення зумів вийти за межі стін монастирів і створити європейські університети із власною науковою парадигмою – схоластиком, котра й в православній традиції зайняла домінуюче місце, особливо в духовно-богословських навчальних закладах. Східнохристиянський тип мислення після паламітських диспутів в силу історико-суспільних катастроф переживав занепад (падіння візантійської імперії, монголо-татарське завоювання Київської Русі, відсутність богословських шкіл). Все це призвело до того, що енергійний дискурс практикувався в поодиноких монастирях. Ренесанс православної традиції ісихазму розпочався з 18 століття в грецькій церкві, завдяки компіляції творів “Добротолубія”, а у вітчизняній культурі пов’язана з Паїсієм Величковським його перекладами аскетичної літератури і чернечим життям. Початок академічного дослідження ісихазму пов’язаний із впливом митрополита Філарета (Дроздова) в середині 19 століття. Як наслідок тема ісихазму виходить за межі монастирського і чернечого життя і стає предметом академічного вивчення і осмислення [7]. 20 століття характеризується науковим сплеском в зацікавленості й рецепції ісихазму серед релігійних філософів (В. Бібіхіна, С. Хоружого, В. Лур’є, В. Лоського, О. Лосьєва, І. Меєндорфа, Робера Бйоле, Д. Станілоас, Ж. К. Ларше, та ін.), що стало результатом появи нової наукової неklasичної релігійно-філософської традиції як синтезу енергійної ісихастської антропології і енергійного паламітського богослов’я, метафізичним і онтологічним джерелом якої виступає християнська патристична теологія. Георгій Флоровський назвав її в православному богослов’ї “неопатристичним синтезом”. Інші називають неопаламізмом. Наш сучасник Геннадій Христокін у своїй докторській дисертації називає східно-християнським патристичним неоплатонізмом [20, с. 275]. Але, Сергій Хоружий у своїх працях стверджує, що богослов’я ісихазму не може трактуватися як форма неоплатонізму [19, с. 11]. Хоча поняттєвий апарат античної філософії активно використовується в православ’ї, але при цьому творчо перетлумачується. Енергія для неоплатонізму хоч і є центральним поняттям, але воно знаходиться в руслі абстрактної метафізики. Трансформується лише розум, а не цілісна людина. В патристичному богослов’ї Бог є особистістю, звідси прояв Бога через особистість людини. Потрібно трансформувати саму людину, а не лише її частину [13, с. 110-111]. Лише іпостасність, холічність конкретної особистості формує христоцентричність. І лише в цьому сенсі енергійний дискурс отримує онтологічний вимір, який не піддається лінійному формальному раціоналізму. Зрозуміти, що це нова парадигма через класичну філософію не можливо. Тому, що за суттю патристика реально нова релігійно-філософська традиція, а за формою мови вона користується категоріями і поняттями класичної парадигми філософії неоплатонізму, аристотелізму і стоїцизму, тому що іншої не було. Нова філософська мова почала з’являтися з кінця 19 і протягом 20 століття. Для неоплатонізму “Єдине” є надбуттям, то для містики з ним не можливо поєднатися, а в християнській патристичній теології Бог є Триіпостасне буття, тому й ми намагаємось з Ним поєднатися, щоб мати особисте існування. Християнський персоналізм сформував зовсім нову філософсько-богословську традицію, яку ми і пропонуємо називати “східно-християнською патристичною теологією”.

Поняття “особистість” філософія трактує широко і неоднозначно. І як правило, тлумачить його у соціальному, а значить “горизонтальному” сенсі. Тому воно може мати чисто атеїстичне значення. Воно реально не тотожне поняттю іпостасі. Сучасному філософському тлумаченню не вистачає “вертикального” релігійного сенсу. Тому сучасна філософія потребує зустрічі з теологією. Адже,

філософський персоналізм через те, що не виходить із Особистості Ісуса Христа є розмитим і надто широким поняттям. Тому вважаємо, що потрібно продовжувати богословські інтенції преп. Максим Сповідника, преп. Іоана Дамаскіна і отця Іоана Меєндорфа по зближенню й ототожненню іпостасі, особи, обличчя, індивідуума й особистості, адже, кореляція Божественної Іпостасі з людською особистістю має богословське підґрунтя, бо ми, створенні по Образу і Подобі Божій і Іпостась Сина Божого жила на землі й зараз у вічності перебуває як людська особистість. Жан-Клод Ларше у своїй книзі вважає думку Іоана Дамаскіна [9, с. 108-109] як синтез вчення святий отців по визначенню іпостасі: “Деколи назва “іпостась” означає буття саме по собі, самостійне існування. Згідно такій дефініції, під нею розуміється індивід, який відрізняється від інших лише чисельно, наприклад Петро, Павло, або серед тварин конкретний кінь. Святі отці назвами: іпостась, обличчя й індивід – визначали одне і теж: саме те, що, складаючись із субстанції і акциденцій, існує саме по собі й самостійно, розрізняється числом і виражає відому особу, наприклад Петра або Павла [11, с. 99]. “Отже, Отець, Син і Святий Дух суть Іпостасі, Індивіди і Особи” [9, с. 45-46]. “Іпостась, обличчя, особа є одним і тим же” блаженний Феодорит Критський [15].

Вважаємо, що не можна, редукувати східно-християнське патристичне богослов'я до паламізму як окремого дискурсу, тому що це елемент безперервної духовної традиції, котра при необхідності може застосовувати метод схоластики. Отці Каппадокійці в 4 столітті з допомогою схоластики відділили політеїстичну язичницьку метафізику від того, що могло стати корисним для вираження християнського одкровення. І зародження схоластики відбувається на Сході, а потім переноситься на Захід. Патристичне богослов'я – це реконструкція взаємного поєднання букви (поняття) і духу (досвід) святих отців. Але, “буква вбиває, а дух животворить” (2Кор. 3:6). Тому, ісихазм є суттю православного богослов'я і вищою його формою. Цікаве прочитання східно-християнської патристичної теології відбулось у Миколая Афанасьєва, отця Олександра Шмемана і митрополита Антонія Сурожського, які спробували повернутися не лише до букви та духу святих отців, але і до букви та духу літургійного передання, до букви і духу Євангелія. Для самих святих отців головним джерелом духовного натхнення були євхаристійний досвід і читання Євангелія. Сьогодні цю лінію продовжує богослов'я естетики, а саме праці таких видатних теологів як Девід Бентлі Харт і архімандрит Іоанн Пантелеїмон Мануссакіс [21, с. 349-359]. Богослов'я ісихазму святих отців, їхня мова є невичерпною глибиною непоєднаності і причетності Бога і людини. Недооціненість і внутрішня полемічність свідчать про незавершеність системи ісихастського синергізму. А ім'яславські диспути і засудження практики поклоніння Богу в Ісусовій молитві як ересі є цьому підтвердженням.

Історико-філософський аналіз поняття “*energeia*” – грецький термін, який перекладається по-різному: як діяльність, дійсність, дія чи енергія. На Сході став ключовим терміном християнського богослов'я, починаючи з каппадокійських отців 4 століття і аж до Г. Палами 14 століття. Розрізнення сутності й енергії вважалося довгий час найважливішим філософським принципом, на відміну від християнської думки на Заході, де еквівалент енергії використовувалося поняття “*esse*”, латинський інфінітив “бути”. Августин ототожнював Бога з самим буттям, і Аквінат зробив це ототожнення наріжним каменем природної теології, надав цьому терміну “акт буття”, що відповідало неоплатонічному – “чистий акт”. Перші латинські автори, Боецій і Марій Вікторин вживали “*esse*” в такому сенсі. Таким чином, із *energeia* виростають двоє стебел – енергія і *esse*. Західне й Східне

розуміння енергії розвивалося на основі спільної спадщини класичної метафізики [1, с. 19-20]. Свою історичну рефлексію розпочинаємо з Аристотеля як засновника філософської категорії “енергія”, котра спочатку мала семантику реалізації здібності (dynamic) у відношенні з володінням. Аристотель від розділення йде до кореляції і вказує, що energeia може охоплювати статичний стан, але при цьому залишається реалізацією здібності, навіть, якщо це вже не активна реалізація. Пізніше енергія стала означати рух реалізації здібності. Енергія є ціллю або містить в собі ціль і не має завершення і досконала у кожному моменті. В Аристотеля був термін-синонім до енергії це – ентелехія, де “телос” – ціль. Тобто, перебування в стані завершеності в будь-якому моменті. У Аристотеля поряд із здібністю рухати існує і здібність бути рухомим. І це не дві актуальності, а одна і та ж. Як Логос і буття, сам рухає і рухається. Така діяльність називається перехідною, але є ще рух без самої діяльності, наприклад, акт бачення і він знаходиться в тому, хто бачить, а не в тому, що бачиться. Така діяльність називається іманентною. Таким чином виходить, що є перехідні рухи, іманентні і потенційні актуальності [1, с. 25-46]. Отже, для Аристотеля енергія є активною реалізацією здібності і рух, який має в собі мету. Далі він розотожнює енергію і зміну (kinesis) і розглядає її як дійсність, існуюча сама по собі. Потім вводить поняття форми сутності, яка забезпечує її пізнаваність. Вічною енергією Бог конститує форми, при цьому залишаючись причиною, змістом і метою їхнього буття. Енергія розглядається як причина і завершена реальність. Нерухомість Бога пояснюється незмінністю і тим, що приваблює сутності до себе. Феофраст, учень Аристотеля, вживає енергію в значенні саморухомості в середині своєї сутності, а Гален робить розрізнення між енергіями, здібностями і непізнаними сутностями – тріада, яка отримала широке розповсюдження серед неоплатоніків і Отців Церкви. Філон Александрійський ще до Галена вчив про тріаду, але енергію відносив лише Богу. Алкіной вперше говорить про енергії як про красу, котра впорядковує світ. Плотін, засновник неоплатонізму в Енеадах, говорить про іпостасну тріаду – Єдине, Ум, Душа, і стверджує про два модули енергії – внутрішній і зовнішній. Пояснює це на прикладі вогню, який має внутрішню енергію і зовнішню, якою може опікати, зігрівати, освічувати і при цьому внутрішня залишається незмінною – вогнем. У Аристотеля можемо виділити наступну тріаду: форма сутності – діяльність (її енергія) – і сама непізнана сутність (абстракція). Він також говорить про внутрішню і зовнішню енергію [1, с. 112-140].

Формування західної традиції розпочалося з Порфірія, який вчить про чисте буття (Єдине) і похідне (Сущє). Чисте буття немає ніякої форми, імені, сутності й визначення, похідне ж виходить із чистого для самоспоглядання і описуються категоріями: Буття, Життя і Мислення, котрі Вікторин, пояснюючи Трійцю, співвідносить з Отцем, Сином і Духом. В анонімному коментарю до “Парменіда” автор намагаючись пояснити чисте буття і похідне, використовує слово енергія в дієслівній формі, де Єдине – дія, котра не знаходиться у відношеннях з чим-небудь, якими є всі інші дії [1, с. 153]. У Вікторина енергія стає безначальним і необмеженим буттям Отця, від якого походить все визначене і обмежене Сущє, яке знаходиться в Сині. Виходить, що Божественне самоосмислення є діяльністю, яка передує всім іншим і породжує раціонально-пізнаваний порядок і множинність світу. Пояснюючи простоту Бога, Боецій слідує Вікторину, теж отожднює буття і дію. Ямвліх повертає парадигму мислення до причетності божества через теургії і виділяє три рівні: просту причетність, спілкування (communion) і єднання. Але енергію він розглядає як дар, яким можна, навіть, зловживати. Ямвліх розрізняє енергію від сутності і

говорить, що енергія не складає, а вказує на природу. Як і Платон, і Аристотель, і Плотін він отожднює божественний засновок буття в кожній людині з її істинним “я”. Його вертикальна ієрархічність була доповнена горизонтальним вченням Прокла про генади. В своїй теології він взагалі витісняє термін енергія, замінюючи його ієрархічною причинністю, де вища причина взаємодіє у виробничій діяльності з нижчими. Віру він сприймає як розумову діяльність, а досягнення єднання з Єдиним не магічними діями як у Ямвліха, а в любові і мовчазному упованні [1, с. 188-207]. Твори Ямвліха і Прокла не були перекладені латинською мовою. Лише в 12-13 століттях були перекладені праці Аристотеля, Юстина Мученика, Афінагора, Климента Александрійського, Афанасія Великого і термін енергія перекладався трьома різними словами: *operatio* (операція), *actus* (дія), *actualitas* (актуальність), що стало перепорою для усвідомлення єдності поняття “енергія”. Це й призвело до того, що на Заході не утвердилась уява про причетність до божественних дій. Причетність до Бога розумілося у причинності нашого буття, а поєднання в осмисленні сутності Бога, як сенсу.

Християнський Схід будучи грекомовним мав доступ до першоджерел і почав формувати своє богослов'я в контексті теологічних дискусій. Спочатку увага мислителів була прикута до категорій “сутність” і “іпостась” у ході тринітарних диспутів. Початок концепції “енергії” пов'язана із єрессю духоборства і неоаріанством Євномія, коли потрібно було доказати з допомогою категорії “енергія” божество Святого Духа. Була винайдена енергійна формула “Отець через Сина в Дусі Святому”. “Син і Святий Дух це як і ненароджуваність Отця вказує не на енергію і не на сутність, а на Іпостась, яку від інших розрізняємо, її образ існування і спосіб походження” [2]. Григорій Нісский: “Розрізнення Іпостасей Святої Трійці полягає виключно у їхніх відносинах, а не як у Августина суть відносин” [2]. Енергія не є самостійною субстанцією і не може бути посередником між Божественними Особами внутрішньотроїчних взаємин, бо це означало б гіпостазування їхніх суб'єктних характеристик, властивостей і якостей. Одиначна дія реалізується трьома Особами, а єдність енергії вказує на єдність сутності. В тринітарній дії кожна із Іпостасей вносить досконалий внесок і кожна доводить цю дію до завершеності, реалізується від їх Імен і їхньою спільною владою. Терміни, які ми застосовуємо по відношенню до Бога, вказують не на природу, а на енергії.

В книзі Вихід 3:14 – “Я є Суций” говорить про божественне ім'я як про таємницю. Бог вище буття і не має форми, щоб її якимось іменем описати. Тільки Він володіє непохідним буттям і тому не має імені. Природа є джерелом енергії, сутність безіменна і пізнається за допомогою енергії. Імена не виводяться із енергій, але є іменами самих енергій. Це не просто діяльність, але сам Бог в такому аспекті, який дозволяє Його іменувати. В книзі Вихід 33:19-23 описується розрізнення божественного “Обличчя” і вигляду “ззаду”. Розрізнення проводиться не між Богом і чимось, що Він створив, а між Богом як Він відомий Самому Собі (Його Обличчя), і Богом як Він відомий нам (Його вигляд ззаду) [2]. Розрізнення між божественною природою і енергією подібно кантівському розрізненню між ноуменами і феноменами. Ноумени – це речі в собі, сприймаються такими, якими вони є, а не як вони відомі нам; феномени – це ті ж об'єкти, які сприймаються категоріями, котрі визначила людська пізнавальність. Через енергії Бог сходить до творіння і являє йому Себе. Це не творчі акти, а вічна Слава Бога, через яку Він провадить діяльність в цьому світі, це не втручання зовні, але Сам Бог, який являє Себе у певній формі. Зовнішня діяльність є вільним проявом внутрішнього життя Бога.

Діонісій Ареопагіт в творі “Про божественні імена” замість енергії вживає інший термін “благодатні сходження”, але за значенням вони еквівалентні. Присутність Бога в створеному світі для Діонісія відбувається через “екстаз”, це перебування не в собі, але без змін своєї сутності. Для нього енергія внутрішньо-структурно ієрархічна: дії Бога направлені на очищення, просвіщення і удосконалення творінь. В Діонісієвій ієрархії є, навіть, місце для індивідуального подвижництва в множинності Церкви. Будь-який ісихаст не сам по собі, а є членом конкретної спільноти, в якій він духовно зростає, а потім залишив для усамітнення і молитовного діяння. Святитель Григорій Богослов також пояснює енергії біблійним висловом “виглядом ззаду”, “божественна природа приваблює нас до себе тою частиною, яку ми можемо досягнути, а та частина, яку ми не в силах досягнути, приводить нас в стан подиву” [2]. Святий Максим Сповідник називає енергії справами, які не мають початку в часі, і допускають сопричастя до себе. Справи у часі – це результат дій благодаті, а справи поза часом – це благість, життя, безсмертя, простота, незмінність, безначальність і те, що сутнісним чином споглядається “біля Бога”. Максим Сповідник і саму буттєвість відносить до “біля Бога”, але Бог нескінченно перевищує і діяння у часі, і діяння поза часом. Божественні енергії є акти одкровення Бога, в яких Він відкриває Себе творінню і дає можливість сопричастя до Себе, залишаючись при цьому трансцендентним у Своїй сутності [1, с. 254]. В творі “Питання-відповіді до Фаласія” преподобний Максим Сповідник пише: “Писання знає подвійне бачення Божественного: одне стосується розуму і умоспоглядання; інше – справжнє і істинне, дієве здобуте лише досвідом, крім розуму і умоглядів, яке дарується по благодаті і причетності, цільне відчуття Пізнаваного” [14]. Преподобний Максим не просто продовжує традицію отців Каппадокійців і Діонісія, а й доповнює вченням про логоси (logoi) причини речей і преображення сприйняття. У більшості логоси вживаються у значенні енергії, але є випадки, коли Максим їх розділяє по відношенню творіння і намагається до нести, що Бог присутній не лише як Той, Хто створив і підтримує буття, але й як сенс і ціль. Преображення сприйняття відбувається в міру звільнення від пристрастей. Саме так апостоли на Фаворі зуміли побачити Славу Христову, по суті не Христос преобразився, а учні, миттєво отримали можливість бачити Його таким, яким Він є насправді. Вони одухотворилися, змінилися їхні почуття і це зробив у них Святий Дух, забравши покривало пристрастей. Отже, порівнявши отців Каппадокійців, Діонісія Ареопагіта і Максима Сповідника можемо констатувати, що перші – при описі божественних енергій використовують біблійну мову, а інші – мову неоплатонізму Прокла. “Точний виклад православної віри” прп. Іоана Дамаскина, який був перекладений латинською мовою в 1150 році послужив зразком для Томи Аквінського до написання “Сума теології”. Іоан починає робити розрізнення між сутністю і енергією в контексті нетварного світла. Він пропонує п’ять груп божественних імен: 1) Сущий, укладання буття в самому собі; 2) Бог (theos), вказує на діяльність; 3) безначальність, нетлінність, нествореність, безтілесність і так далі, що показує чим Він не є; 4) Благість, праведність, святість, любов і так далі, тобто, те, що є співприсутнім Його природі, але не показує Його сутності; 5) Господь і подібні імена виражають відношення до того, що Йому протиставляється [8, с. 45]. Для Іоана енергії – це не просто діяльність направлена на зовні, але Сам Бог сопричасний творінню. Він використовує метафору світла для вираження внутрішніх взаємин Трьох Осіб Трійці. Нетварне Світло є проявлення вічного самодарування Трійці. Це схоже на плотіновську теорію про дві форми дій; внутрішньотроїчні взаємини трьох Іпостасей – це внутрішні діяння, а божественні

енергії – це зовнішні діяння. Але, найважливіша відмінність від плотіновської теорії полягає в тому, що лише деякі енергії є необхідними, а інші вольовими. Яке співвідношення між внутрішнім діянням Бога і Його діянням по відношенню світу? Візантійські отці далі таким шляхом рефлексій не пішли. Отцями не ставилося питання про взаємини внутрішньотроїчного життя, вони залишили цю таємницю для особистого досвіду сопричастя, для них важливим було можливість поєднання з Богом у цьому земному світі.

Порівняльний богословський аналіз енергії на Сході й на Заході. Августин у своїй “Сповіді” мислить як Платон, вважаючи, що похідні речі існують і водночас не існують. Бо філософія протиставляла похідне і непохідне, змінне і незмінне, чуттєві предмети і ідеї. Августин застосовує це протиставлення і по відношенню до Бога і творіння. Він розумів буття як статичну незмінність, для нього “*esse*” (бути) не акт, а стан абсолютної цілісності. Три тези платоніків: 1) Для Августина буття Бога тотожне Його досконалостям, наприклад: благості, премудрості, святості, нескінченності ... На Сході ж досконалості Господа ототожнювалися з Його енергіями, а не з сутністю. Для Августина буття неділима цілісність. 2) Августин говорить, Бог є саме буття, а не володіє буттям і інші суцї отримали своє існування від Нього. 3) Далі Августин називає Бога “першою Формою”, посилаючись на Євангеліє Ін. 1:3, де розповідається про Логос. Божественний Розум містить безліч форм, вічні раціональні принципи відповідно яким були створені суцї. Так як Бог “перша Форма”, а форма є принципом пізнаваності для розуму, отже, розум може розуміти Бога, але не може Його осягнути. Августин говорить про внутрішню спорідненість інтелекту з Богом, а про Старозавітні теофанії, що це або ангели приймали таку форму, або якісь істоти, або ж сама сутність Бога. На Сході тлумачили старозавітні теофанії, як явлення нетварної Слави. Августин не розрізняє сутність Бога і Його Славу, для нього споглядати можна або створене, або божественну сутність. Таким чином Августин повторяє Аристотеля, розглядаючи розумові споглядання в якості кінцевої мети людського життя. Паламітський диспут виявив зіткнення між августиновською метафізикою божественної сутності і апофатичним богослов'ям сходу. Ісихастський метод молитви полягає в наступному: потрібно сидючи чи стоячи опустити голову так, щоб бачити область серця, повільно дихати, сконцентрувавши свою увагу в ритмі дихання повторяти Ісусову молитву: “Господи Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй мене”. Завдання такого методу зведення розуму в серце і щоб молитва стала актом цілісної і нероздільної особистості. Зведення розуму для ісихастів було одночасно і тілесним, і духово-розумовим діянням. Для них ум і серце є єдиним і цільним, те і інше володіє ментальними і фізичними характеристиками. Це не просто досягнення розумового спокою і зосередженості, але таке преображення, котре охоплює все буття особистості. Ознакою глибини переміни є невід'ємність Ісусової молитви, вона стає по вираженню аскетів “саморухомою”, подібно до биття серця і ритму дихання. Наприклад, Григорій Синаїт говорить про молитву не як про божественну енергію, а як про Самого Бога, котрий діє в людині і проявляє Себе [5]. Для Варлаама Калабрійського Бог вище буття і наблизитись до Нього можна через очищення розуму від понять. Тому розум потрібно не зводити у серце, а перевершити почуття і тіло, досягнувши “чистого незнання” [3, с. 40]. Він також заперечував можливість тілесного переживання присутності і бачення нетварного Світа. Для нього це була божественна сутність. В 1339 році папа Бенедикт видає булу в якій стверджує, що душа може споглядати божественну сутність лише після смерті, а в земному житті у створених образах. Отже, ми бачимо, що джерельну базу поглядів Варлаама складають праці Августина, особливо твір “Про Трійцю”.

Світло, яке бачили ісихасти, Григорій Палама ототожнював з фаворським сіянням в момент Преображення Христа. Для нього це Світло є вічною Славою Бога і споглядається розумом тілесним баченням, однак, Світло нефізичне і не є об'єктом пізнання, розум стає подібним Світлу і з допомогою Світла бачить Світло, піднімаючись над тілесними почуттями і над всім пізнаваним. Григорій Палама ототожнює енергії з логосами Максима Сповідника як передвизначення, передбачення і воління, а не як Платон стверджував, що логоси – самостійні сутності. Але, не можна ототожнювати логоси з Логосом Іпостассю, бо логоси це енергії. Співвідношення єдності й множинності – це співвідношення природи до її активних проявів. Енергії є реальністю, але не самостійними істотами, вони воіпостасні у двох розуміннях, як постійно суцї і як ті, що існують у іншій іпостасі. Простота Бога пов'язана з незмінністю. Енергії не складають Особу Святого Духа.

Тома Аквінський був під впливом аристотелівської теології першодвигуна, вчення Августина про божественну простоту і різних форм неоплатонізму. Він аргументує, що в Бога не має акциденцій, Господь без матерії і форми, Богу властива унікальна простота, яка тотожна Його буттю. Але, це не означає, що Його буття є спільним, божественне “esse” відрізняється від іншим тим, що до нього не можливо нічого прибавити, воно самодостатнє і досконале. На відмінну від Августина Тома вважає, що буття Бога охоплює всі досконалості, включаючи, благість, силу, мудрість і так далі. Тут ми бачимо, як використовується вчення Діонісія Ареопагіта про божественні імена. Однак, Тома не визнає у Бога нічого, окрім божественної сутності [16, с. 129] і вважає, що Діонісій під іменами має на увазі присутність у суцїому створенні подоби божественного буття. Бог є буття всіх речей не по сутності, а як причина [16, с. 161]. Для Діонісія імена суцї назва дій, а Тома розуміє як імена створених наслідків [1, с. 318-321]. У Аквіната простота Бога конфліктує із Його вільним вибором, тому що він потенційно може створити не такий досконалий світ або щось інше, і це порушує простоту для філософії Августина, але не для східної думки, де простота пов'язана з незмінюваністю. Лише Бог є власне буття, а інші речі існують по причетності. Але, як розуміти цю причетність? У східнохристиянській традиції причетність можлива через синергію, в поєднанні діючої та формальної причинності, в такому випадку Бог подає буття творінню, приводячи в дійсність їх “esse”. Але, Тома не мислить “esse” як діяльність, а як відношення залежності від буття Бога, і для нього причетність зводиться до володіння створеною подобою Господа. Не можлива синергія, бо не можливо, щось привнести до буття Бога. Бог мислить свою сутність і його мислення і воля є його природою. Тому сутність Бога пізнається мисленням розуму, без всякої участі тіла. Актуальний розум і актуально мислиме поєднуються у єдине (посил на Аристотеля) [17, с. 575]. Тома Аквінський бачення інтелектом сутності Бога називає “світлом слави” [18, с. 126-127], але це світло створене, бо сприйняте створеним розумом, тільки Бог знає все по своїй сутності [1, с. 332]. Бачення сутності не дозволяє її осягнути, осягає її лише Господь. Для Сходу Трійця існує за межами пізнання, то для Томи Творець є найвищим предметом розумового пізнання. Для Аквіната кінцева мета людини полягає у інтелектуальній діяльності і досягнення стану “нерухомого спокою”. Для Максима Сповідника і Григорія Палами кінцева мета людини називається “пріснорухомим спокоєм”, тобто, поняття спокою врівноважено рухом і постійним зростаючим бажанням. Розуміння Аквінатом причетності до Бога через участь всього суцїого в бутті і долучення розумних творінь до благодаті – занадто сильно пов'язане з категорією діючої причинності, що надає відношенню між Богом і творінням зовнішній характер, а ще, втрачається холічність людини. Для східного типу

мислення енергії є реальним буттям Бога поза Його сутністю, для західного типу мислення буття Творця є чистим актом до якого ми причетні не дійсним існуванням, а через осмислення власної причинності.

Девід Бредшоу у своїй книзі приводить позицію католицького богослова 20 століття Карла Ранера щодо відношення Бога до творіння, який стверджує, що “світло слави” по своїй природі є створеним видом благодаті і його функція полягає у тому, щоб підготувати людську душу до сприйняття нествореної благодаті, тобто, самої божественної сутності. Божественна сутність з’являється розуму як пізнавальна форма і при цьому вона не стає природньою формою розуму, залишаючись трансцендентною. Тома Аквінський наслідуючи античну філософію ототожнює сутність з енергією. І для нього благодать або блаженне бачення є створеним феноменом. На відміну, православ’я стверджує, що благодать є не інтелектуальна взаємність, а активна присутність Святого Духу [1, с. 337]. Тома Аквінський в своїй сумі теології стверджує, що Бог волисть із необхідності, щоб Його благість існувала, і лише випадково волисть творіння [18, с. 261]. Є різниця між твердженням, що об’єктом волі Господа є його власна благість, і твердженням, що власна благість Бога є єдиним об’єктом Його волі. Перше судження говорить про необхідність Богу творити, а друге – Господь по своїй благій свободі творить. Святитель Григорій Палама пише: “Якщо сутність не володіє енергією, котра відрізняється від самої сутності, то це означає, що така сутність повністю не буде мати самостійного іпостасного існування і буде лише мислимим уявленням” [4].

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок. На Заході у руслі диспутів всі сторони виходили із того, що бачення Бога можливе або по сутності, або по образу, маючи на увазі вид створеної подоби. Ніхто не здогадувався, що джерелом проблеми може бути сам підхід, обмежений категоріями. Розуміння грецьких отців на Захід приходило поступово, завдячуючи Жан Данієлу і Ганс Урф фон Бальтазару, які вивчали патристику. Для Сходу найвища форма спілкування з Богом – це не інтелектуальний акт, а реальна участь в житті та діяльності Трійці. Засвоєння аспектів і форм буття Бога, котрі співпричасні нам, відбувається не після смерті, але вже починаючи із земного тілесного існування. На Заході не надавали належного значення синергії, більшість творів, де виражена ідея синергії не були перекладені на латинську мову, але, навіть, якби і були перекладені у них не було відповідного терміну, котрий виражав би весь широкий спектр синергійної метафізики. Замість ідеї синергії Августин переконав Захід у простоті й розумовому пізнанні Бога, через створенні форми як посередників, або інтелектуального осягнення самої божественної сутності. Це в деякому розумінні вказувало на те, що розум може сприймати без посередництва. Присутність сприймалась в термінах діючої причини, що створювало дистанцію між Богом і творінням. Що призвело до автономізації розуму від Одкровення. Звідси і різне розуміння аскези, на сході – це обожнення тіла і душі, проявлення в собі образу Божого через сопричастя, а на заході – дисциплінування тіла в процесі зосередження та піднесення розуму. Східне мислення синергії пов’язано з подвійною конотацією поняття енергії, як діяльності в котрій можна приймати участь, і як того, що природнім чином супроводжує і проявляє внутрішнє особистісне буття (ousia) того, хто діє [1, с. 347]. Зачатки такого розуміння присутні у Аристотеля, у нього енергія це здібності душі й спосіб зрозуміти її сутність. Не вистачало такої категорії як синергія – спільної діяльності, і розуміння терміна енергія як сутісний вимір особистісного буття зовні. Перший крок зробив апостол Павло у нього енергія виконує космічну і

особистісну роль. Космічна описана в посланні до Филип'ян, де Бог “покоряє Собі все” (Флп. 3:21), і дію якою Він воскресив Христа із мертвих (Єф. 1:19-20). Опис божественної енергії, діючої в середині людини, стосується самого ап. Павла (Кол. 1:29). Тут енергія виконує дві функції: 1) преображає його, апостол стає об'єктом дії Бога, і 2) вона проявляється в зусиллях ап. Павла проповіді Євангелія. Ці уривки ілюструють розуміння апостолом присутності божественного в людському житті через синергію, взаємодія Бога і людини, настільки близько, що людські справи можуть бути і божественними діями (2 Флп. 2:12-13). Рані Отці Церкви подібно ап. Павлу вживали термін енергія для вказівки дії Бога або Святого Духа. Для Афінагора Святий Дух – це те, що діє в пророках. Климент Александрійський в “Строматах” говорить про провидіння як енергію Христа [10]. В “Постановах апостольських” про феномен говоріння різними мовами приписується божественному діянню. Отже, християни 2-3 століть вживали слово енергія в якості дії Бога в цілому світі і конкретній людині.

Основний внесок у формування другого розуміння поняття зробив Плотін своєю теорією двох дій, згідно якої зовнішня енергія є природним супроводженням і проявленням того, хто діє. Однак, іпостасі Плотіна – це не особистості і зовнішня енергія не розглядалась як особистісний акт. Подальші кроки зробили Ямвліх і Прокл, але з двозначністю відносно особистісного статусу. Генади як сходження Єдиного гіпостазують божественні якості і виступають окремими істотами з душею, розумом і тілом. Отже, порівнюючи надбання неоплатонізму з богословською спадщиною Каппадокійців, Діонісія, Максима і Палами неможливо зіставити квазі-діячів генад з божественною благодаттю і прокловське просте і недоступне Єдине з Божественною інтеріорністю Святої Трійці, Бога в Собі, незалежно від самопрояву. У патристичному богослов'ї ніколи не віддавались привілеї сутності над Трьома Особами Бога. Григорій Палама говорить про два розрізнення, сутності й енергії, а з приводу розрізнення Трьох Божественних Іпостасей для нього це таємниця і не еквівалентно розрізненню подібно сутності й енергії. Також, святі отці не віддавали привілеїв Іпостасям над природою, а підкреслювали рівновагу. Бо, наприклад, сучасні православні богослови Х. Яннарас і митрополит Іоан Зізіулас у своїй екзистенціальній і персоналістській філософії нівелюють сутність в сторону особистості [6], за що критикуються Жан-Клод Ларше та іншими теологами, як “усіомахи” (супротивники сутності) [11, с. 7]. Бо іпостась без природи – це реальність без змісту. Лише у християнстві з'являється віра у Триособистісного Бога з реальним синергійним буттям.

Девід Бредшоу у своїй книзі “Аристотель на Сході і на Заході: метафізика і розділення християнського світу” зауважує, що святі отці зважаючи на теологічні диспути писали спочатку про розрізнення у Бога природи і іпостасей, потім про енергійне сопричастя творіння і Господа, але вони не писали яким чином і на основі чого відбуваються взаємини в середині Трійці між Божественними Особами. Відповісти на дане запитання спробував Жан-Клод Ларше у своїй книзі “Обличчя і природа”: “Те, що дозволяє різним іпостасям поєднуватися, спілкуватися і бути сопричасним один одному, не є їх чисто іпостасною характеристикою (чи їхньою інакшістю), за допомогою якою вони відрізняються одна від іншої. Для цього необхідно як раз те, що є для них спільним (звернемо увагу на однокореневу характеристику слів “спільне” і “спілкуватися”): природа, Божественні сили і енергії, якщо мова йде про взаємини між Божественними Особами; здібності й енергії людської природи, коли мова йде про відношення між людськими особистостями; і людські здібності й Божественні енергії у взаєминах

між людськими іпостасями і Божественними Особами” [11, с. 89-90]. Без людської природи людські особистості не могли б спілкуватися між собою, а без енергії (благодаті) Божої – з Особами Трійці, а також бути причетними Їм на більш глибокому рівні: у Христі через Святого Духа [11, с. 90].

Святитель Григорій Палама говорить про деякі енергії, які мають початок і кінець, але це потрібно розуміти, що вони такі по своїм наслідкам, а не у Бога. Творіння у Палами на відміну від Аквіната є вільним вибором Трьох Божественних Суб'єктів, а не необхідністю природи [3, с. 313]. Тома Аквінський ототожнюючи сутність з буттям і діяльністю не зміг вирішити проблему вільного вибору Бога. Нереалізовані потенції стосуються божественних енергій, а не сутності і тому не може вважатися недосконалістю, а навпаки дозволяє сказати, що Бог може робити, щось інше, і Самому не ставати іншим, тобто, завжди залишатися незмінним. Божественні енергії за твердженням Григорія Палами співвідносні, наприклад, нетварне Світло, дари Святого Духа – за значенням відповідають самостійним реальностям; інші – діяльності або дії, наприклад, акт творіння, промисел, передбачення і так далі, треті – збігаються з атрибутами, те що “біля Бога”, це буттєвість, безкінечність, безсмертя, життя, святість, добродійність. Нетварне Світло є вічним взаємним прославленням Осіб Трійці, спільне одкровення в середині Божества, ще наперед акту творення. Таким чином взаємне прославлення можна вважати внутрішнім актом, який знаходить своє відображення і повторяється в даруванні божественних енергій творінню [3, с. 310-313].

Девід Бредшоу використовуючи підхід Григорія Палами розглядає енергії як класову єдність з різним результатом: випадкові, необхідні, тимчасові, самостійні реальності, діяльність і атрибути. Спільне у них те, що це акти самопрояву. Можна привести аналогію з людиною, але цього недостатньо. Через дії ми пізнаємо іншого: посмішка, жест. Є дії, котрі звершуються на фоні тривалих актів як вірність, любов до дітей. Також, є дії, які не відбуваються в наслідок вибору волі, а є постійним елементом нашого існування, наприклад, людина виділяє тепло, росте, дихає, має биття серця. Таке розрізнення не заперечує внутрішньої єдності енергій [1, с. 357]. Один із шляхів зрозуміти Паламу полягає в переосмисленні традиційного підходу до категорій, які ми звикли вважати різними. Григорій Палама уникає категорії мислення як енергії, щоб показати, що засновком його богослов'я є божественне одкровення, а не успадкування ідей неоплатонізму. Але він включає в число енергій самоспоглядання як любов Бога до Себе, посилаючись на Григорія Нісського [3, с. 310-313]. Божественні атрибути: благість, життя, безсмертя, незмінність, необмеженість і безначальність – це не те, що Бог довільно встановлює, а особливі модальності божественного акту самопрояву. Палама називає ці атрибути терміном енергія розширяючи їх значення і розглядає в якості діянь через які Бог виявляє, який Він насправді. Благодать не є об'єктом з допомогою, якої Бог подає його творінню, а сама маніфестація Його Життя [12, с. 157-158].

Стверджуємо амбівалентність й діалектичність характеру співвідношення раціонального і містичного в християнстві. Схоластика не схвачує і не може зафіксувати містичний досвід, він ніколи непередбачуваний, неочікуваний і наперед незапланований раціональністю. При поєднанні цих шляхів, схоластика буде намагатися описати і прописати методологію ірраціонального, а містика – виходить за межі й можливості структури раціонального. Духовний досвід над моральністю, над гносеологією, і над онтологією.

Перспективи подальших досліджень ісихастського синергізму відкривають

нові пошуки ключових завдань пізнання Бога в досвіді та міжособистісних взаємин у теології, філософії, соціології, політології, культурології, гносеології, епістемології, феноменології, історії, антропології, психології.

Список використаних джерел:

1. Бредшоу, Д 2012, *Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира*. Отв. Ред. Фокин АР, ин-т философии РАН, Москва: *Языки славянских культур*, 388 с.
2. Григорий Назианзен 2012, *Слова*. Доступно: <<https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/slova/>>. [24 Вересень 2022].
3. Григорий Палама 1995, *Триады*. Москва: *Канон*, 344 с.
4. Григорий Палама свт. 2013, *Сто пятьдесят глав*. Доступно: <<https://booksonline.com.ua/view.php?book=123955&page=3>>. [24 Вересень 2022].
5. Григорий Синаит (n.d.), *Творения. О заповедях и догматах*. Доступно: <<https://nika.com.ua/grigorii-sinait-tvoreniya/>>. [24 Вересень 2022].
6. Зізіулас Йоан 2005, *Спілкування як буття. Дослідження особистісності і Церкви*. Пер. З англ., Київ: *Дух і літера*, 276 с.
7. Ігнат'єв, ВА 2014, 'Сихазм: суперечність наративів у релігійно-філософському дискурсі'. *Філософські обрії*, № 32, Релігієзнавство. Доступно: <<https://byzantina.files.wordpress.com/2015/01/ignatyev.pdf>>. [24 Вересень 2022].
8. Иоанн Дамаскин 2003, *Точное изложение православной веры*. Москва: *Изд. Сретенского монастыря*, Книга № 1, 164 с.
9. Иоанн Дамаскин, преп. 2002, *Творения. Источник знания*. Пер. С греч. И коммент. Афиногенова, ДЕ, Бронзова, АА, Сагарды, АИ & Сагарды, НИ (Святоотеческое наследие. Т. 5.), Москва: *Индрик*, 416 с.
10. Климет Александрийский (n.d.), *Строматы. Книга 6*. Доступно: <http://khazarzar.skeptik.net/books/clem_al/stromata/index.htm>. [24 Вересень 2022].
11. Ларше Жан-Клод 2021, *Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа*. Пер. С фр. Доброцветов, П, Ахматханов, Р, Вавилова, А & Чернов, В, науч. Ред. Доброцветов, П, Москва: *Паломник*, 286 с.
12. *Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта: Альманах 2015*, Под ред. Душина, ОЭ, *Издательство Псковского государственного университета, VERBUM*, Выпуск 17, 248 с.
13. Мейендорф, И прот. 2001, *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Пер. С англ. Марутика, В. Минск: *Лучи Софии*, 336 с.
14. *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Вопросы-ответы к Фалассию (n.d.)*. Доступно: <https://coollib.com/b/516743-prep-maksim-ispovednik-tvoreniya-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-ii-voprosotvetyi-k-falassiy_/read>. [24 Вересень 2022].
15. *Феодорит Критский, блаж. Эранист (n.d.)*. Доступно: <<https://arheve.org/read/feodorit-kirskiy/eranist/59201>>. [24 Вересень 2022].
16. Фома Аквинский 2004, 'Сумма против язычников'. Книга I, перевод и примечания Бородай, ТЮ, Москва: *Институт философии, теологи и истории св. Фомы*, 440 с.
17. Фома Аквинский 2004, 'Сумма против язычников'. Книга II, перевод и примечания Бородай, ТЮ, Москва: *Институт философии, теологи и истории св. Фомы*, 584 с.
18. Фома Аквинский 2006, *Сумма теологии*. Отв. Ред. Проф. Н. Лобовица и канд. филос. Наук Апполонова, АВ; перев. Апполонова, АВ, Москва: *изд. Савин С.А.*, Ч.1. Вопрос 12, Раздел 6, 870 с.
19. Хоружий, СС 2012, *Исследования по исихастской традиции: в 2 томах*. СПб.: *Издательство Русской христианской гуманитарной академии*, Т.1. К феноменологии аскезы, 242 с.
20. Христокін, ГВ 2019, *Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях*. Дисертація на здобуття наукового ступеню доктора філософії, *НПУ імені М. П. Драгоманова*, МОН України, Київ, 544 с.

21. Чорноморець, Ю 2011, 'Необхідність пізнання традиції'. *Труди Київської духовної академії*, № 15, Київ, 364 с.

References:

1. Bredshou, D 2012, *Arystotel na Vostoke y na Zapade: Metafyzyka y razdelenye khrystyanskoho myra (Aristotle in the East and in the West: Metaphysics and the Division of the Christian World)*. Otv. Red. Fokyn AR, yn-t fylosofyy RAN, Moskva: Yazyky slovianskykh kultur, 388 s.
2. Hryhoryi Nazyanzen, Slova (Gregory Nazianzen, Words) 2012. Dostupno: <<https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/slova/>>. [24 Veresen 2022].
3. Hryhoryi Palama 1995, Tryady (Triads). Moskva: Kanon, 344 s.
4. Hryhoryi Palama svt. 2013, *Sto piatdesiat hlav (One hundred and fifty chapters)*. Dostupno: <<https://booksonline.com.ua/view.php?book=123955&page=3>>. [24 Veresen 2022].
5. Hryhoryi Synayt (n.d.), *Tvorenyia. O zapovediakh y dohmatakh (Creations. About commandments and dogmas)*. Dostupno: <<https://ni-ka.com.ua/grigorii-sinait-tvoreniya/>>. [24 Veresen 2022].
6. Ziziulas Yoan 2005, Spilkuvannia yak buttia. Doslidzhennia osobystisnosti i Tserkvy (Communication as being. Research on personality and the Church). Per. Z anhl., Kyiv: *Dukh i litera*, 276 s.
7. Ihnatiev, VA 2014, 'Isykhazm: superechnist naratyviv u relihiino-filosofskomu dyskursi (Hesychasm: contradiction of narratives in religious and philosophical discourse)'. *Filosofski obrii*, № 32, Relihiieznavstvo. Dostupno: <<https://byzantina.files.wordpress.com/2015/01/ignatyev.pdf>>. [24 Veresen 2022].
8. Yoann Damaskyn 2003, Tochnoe yzlozhenye pravoslavnoi very (Exact presentation of the Orthodox faith). Moskva: *Yzd. Sretenskoho monastyria, Knyha № 1, 164 s.*
9. Yoann Damaskyn, prep. 2002, *Tvorenyia. Ystochnyk znanya (Creations. Source of knowledge)*. Per. S hrech. Y komment. Afynohenova, DE, Bronzova, AA, Sahardy, AY & Sahardy, NY (Sviatootecheskoe nasledye. T. 5.), Moskva: *Yndryk*, 416 s.
10. Klymet Aleksandryiskyi (n.d.), *Stromaty. Knyha 6 (Stromata. Book 6)*. Dostupno: <http://khazarzar.skeptik.net/books/clem_al/stromata/index.htm>. [24 Veresen 2022].
11. Larshe Zhan-Klod 2021, *Lytso y pryroda. Pravoslavnaia krytyka personalystykykh teorii Khrystosa Yannarasa y Yoanna Zyzyulasa (Face and Nature. Orthodox criticism of the personalistic theories of Christos Yannaras and John Zizioulas)*. Per. S fr. Dobrotsvetov, P, Akhmatkhanov, R, Vavylova, A & Chernov, V, nauch. Red. Dobrotsvetov, P, Moskva: *Palomnyk*, 286 s.
12. *Maister Ekkhart y sv. Hryhoryi Palama: aktualnost dukhovnoho opyta: Almanakh (Meister Eckhart and St. Grigory Palamas: the relevance of spiritual experience: Almanac)* 2015, Pod red. Dushyna, OE. *Yzdatelstvo Pskovskoho hosudarstvennoho unyversyteta*. VERBUM, Vypusk 17, 248 s.
13. Meiendorf, Y prot. 2001, *Vyzantyskoe bohoslovye. Ystorycheskye tendentsyy y doktrynalnye temy (Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes)*. Per. S anhl. Marutyka, V. Mynsk: *Luchy Sofyy*, 336 s.
14. *Tvorenyia prepodobnoho Maksyma Yspovednyka. Knyha II. Voprosotvety k Falassyiu (Creations of St. Maximus the Confessor. Book II. Questions to Thalassius)* (n.d.). Dostupno: <https://coollib.com/b/516743-prep-maksim-ispovednik-tvoreniya-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-ii-voprosotvetyi-k-falassiy_/read>. [24 Veresen 2022].
15. *Feodoryt Krytskyi, blazh. Eranyst (Theodoret of Crete, blessed. Eranist)* (n.d.). Dostupno: <<https://arheve.org/read/feodorit-kirskiy/eranist/59201>>. [24 Veresen 2022].
16. Foma Akvynskiy 2004, 'Summa protyv yazychnykov (Sum against the pagans)'. Knyha I. Perevod y premechanyia Borodai, Tiu, Moskva: *Ynstytut fylosofyy, teolohy y ystoryy sv. Fomy*, 440 s.
17. Foma Akvynskiy 2004, 'Summa protyv yazychnykov (Sum against the pagans)'. Knyha II. Perevod y premechanyia Borodai, Tiu, Moskva: *Ynstytut fylosofyy, teolohy y ystoryy sv. Fomy*, 584 s.

18. Foma Akvynskyi 2006, *Summa teolohyy (Sum of theology)*. Otv. Red. Prof. N. Lobovytsya y kand. Fylos. Nauk Appolonova, AV; perev. Appolonova, AV, Moskva: yzd. Savyn S.A., Ch.1. Vopros 12, Razdel 6, 870 s.
19. Khoruzhyi, SS 2012, *Yssledovanyia po sykhastskoi tradytsyy: V 2t. (Research on the hesychast tradition: In 2 volumes)*, SPb.: Yzdatelstvo Russkoi khrystyanskoï humanyтарnoï akademyy, T.1. K fenomenolohyy askezy, 242 s.
20. Khrystokin, HV 2019, *Metodolohiia pravoslavnoi teolohii v yii paradyhmalnykh transformatsiiakh (Methodology of Orthodox theology in its paradigmatic transformations)*. Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupeniu doktora filosofii, NPU imeni M. P. Drahomanova, MON Ukrainy, Kyiv, 544 s.
21. Chornomorets, Yu 2011, 'Neobkhdnist piznannia tradytsii (Necessity of knowledge of tradition)'. *Trudy Kyivskoi dukhovnoi akademii*, № 15, Kyiv, 364 s.

DOI 10.33930/ed.2019.5007.41(7-9)-11

УДК 241.1

РЕЛІГІЄЗНАВЧА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ВЧЕННЯ ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ ПРО МОРАЛЬ

RELIGIOUS CONCEPTUALIZATION OF THE TEACHINGS OF INNOKENTY
GIEZEL ON MORALITY

О. В. Цісар

Актуальність теми дослідження. Інокентій Гізель належать до видатних українських церковних та культурних діячів середини XVII ст. Під керівництвом Інокентія Гізеля і з його благословення у друкарні Києво-Печерського монастиря вийшла низка важливих видань, які сприяли вдосконаленню церковного життя. Серед них виділяється об'ємний трактат щодо питань моральної теології "Мир з Богом чоловіку", який побачив світ 1669 р. До того ж, трактування враховувало тогочасні умови розвитку. Цей твір справив неабиякий вплив на українську богословську думку й українську культуру кінця XVII – початку XVIII століть. Філософсько-богословська праця "Мир з Богом чоловіку" вплинула і на Православну Церкву у східнослов'янському регіоні. З огляду на це розгляд трактату "Мир з Богом чоловіку" є важливим для вивчення української культури, зокрема богословської думки ранньомодерної періоду.

Постановка проблеми. Аналіз

Urgency of the research. Innokenty Gizel belongs to the prominent Ukrainian church and cultural figures of the middle of the 17th century. Under the leadership of Innokenty Gizel and with his blessing, the printing house of the Kyiv-Pechersk Monastery published a number of important publications that contributed to the improvement of church life. Among them, a voluminous treatise on issues of moral theology, «Peace with God to a Man», which was published in 1669, stands out. In addition, the interpretation took into account the conditions of development at that time. This work had a significant impact on Ukrainian theological thought and Ukrainian culture of the late 17th and early 18th centuries. The philosophical and theological work «Peace with God to a Man» also influenced the Orthodox Church in the Eastern Slavic region. In view of this, consideration of the treatise «Peace with God to a Husband» is important for the study of Ukrainian culture, in particular, the theological thought of the early modern period.

Target setting. The analysis of modern