

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА**

На правах рукопису

МАРЧУК ОЛЕКСАНДР ТАНАСІЙОВИЧ

УДК 276 : 233.5 : 130.12

**КОНЦЕПЦІЯ ДУХОВНОГО ЗДОРОВ'Я В АНТРОПОЛОГІЇ СХІДНОЇ
ПАТРИСТИКИ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
Балух Василь Олексійович,
доктор історичних наук, професор

Київ – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1 СХІДНОПАТРИСТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ДУХОВНОГО ЗДОРОВ'Я ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ	11
1.1. Джерельна база та евристичний потенціал сучасних наукових досліджень феномену духовного здоров'я в антропології східної патристики.....	11
1.2. Методологічна стратегія дослідження духовного здоров'я в східнопатристичній антропології.....	19
Висновки до першого розділу.....	37
РОЗДІЛ 2 КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДУХОВНОЇ АНТРОПОМОРФОЛОГІЇ ЗДОРОВ'Я СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ	39
2.1. Людина та структура її природи: особливості східнопатристичного вчення в його ідейних витоках.....	39
2.2. Специфіка влаштування і функціональних проявів духовного здоров'я життєвої сили душі.....	55
2.3. Структура, особливості функціональної схематизації та принципи досягнення здоров'я мислительної сили душі.....	99
Висновки до другого розділу.....	130
РОЗДІЛ 3 ТЕРАПЕВТИЧНА ТЕОЛОГІЯ В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ДУМЦІ	135
3.1. Проблематика духовного здоров'я у сучасній католицькій теології.....	136
3.2 Проблематика духовного здоров'я у сучасному православному богослов'ї...164	
Висновки до третього розділу.....	172
ВИСНОВКИ	174
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	181

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Феномен здоров'я у палітрі ціннісних систем людства одностайно сприймається як норма, базова умова життєдіяльності, високоякісного рівня життєствердження, позитивного розвитку та реалізації усіх потенційно закладених здібностей людини: у плані фізичному, соціальному, психологічному, духовному. Поряд із цим, загально визнана в сучасній науці неправомірність обмеженого сприйняття та осмислення здоров'я виключно з позиції хвороб чи відсутності їх фізичних проявів стимулює до розширення дослідницьких горизонтів у сфері досягнення усього комплексу його життєво-практичних та смислових обширів інтерпретації. Закономірність і затребуваність такого змісту альтернативних напрямів наукового пошуку у цій дослідницькій площині, за умов сучасного синергетичного підходу в науці, регламентується, зокрема, й опорним визначенням здоров'я у Статуті Всесвітньої організації охорони здоров'я: «Здоров'я – це стан повного фізичного, духовного та соціального благополуччя, а не тільки відсутність хвороб і фізичних вад» [399]. З-посеред усіх перелічених, духовна складова здоров'я відіграє особливу роль своєрідної вершини, якою детермінуються, від стану якої залежать, гармонійною єдністю з якою уможлиблюється зосередження найкращих проявів інших її ознак, зумовлюючи розвиток усієї повноти природи людини загалом. Зрозуміло, що сукупність різних етичних, естетичних, філософських і релігійних ціннісних установок у своєму комплексі формують, відповідно, й різні духовні системи людства, що можуть впливати на побудову духовної складової здоров'я. Зокрема, у сучасній християнській теології активно розвивається напрям «терапевтичного богослов'я», що практично розкривається в різних конфесійно спрямованих проектах: «агіотерапії», «духовно орієнтованої, святоотцівської, або ж православної психотерапії» та ін., створених на основі біблійної та патристичної антропології, досягнень сучасної психології та філософії. «Терапевтичний поворот» у християнській теології та психології породив зацікавлення спадщиною авторів східної патристики як важливої джерельної бази для розвитку психології здоров'я та відповідних психотерапевтичних практик. На жаль, в українській релігієзнавчій

науці немає комплексних аналітичних досліджень концепції духовного здоров'я людини в антропології східної патристики та сучасній теології. Власне, усе це й визначає науково-дослідницьку доцільність та практичну значущість дисертаційної роботи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича за темами: «Феномен релігійного життя: ретроспектива та реалії» (номер державної реєстрації 0110U000191) і «Суспільно-культурні та етнорелігійні фактори у контексті євроінтеграційних процесів: світоглядно-ціннісні та практичні виміри» (номер державної реєстрації – 0115U001037).

Метою дослідження є комплексна філософсько-релігієзнавча реконструкція вчення мислителів східної патристики про духовне здоров'я людини як цілісної системи антропологічних ідей, виявлення впливу східнопатристичної антропології здоров'я на сучасну католицьку і православну теологію.

Реалізація поставленої мети передбачає вирішення таких основних завдань:

- ❖ з'ясувати ступінь наукової розробки проблеми, методологічну специфіку осмислення явища духовного здоров'я у концептуальній перспективі автентичного когнітивного ракурсу – східнопатристичної антропології та сотеріології;
- ❖ здійснити аналіз концепту духовного здоров'я з позицій розкриття патристичних принципів довершеності, розкрити етимологічні аспекти можливостей концептуально-конотаційної співмірності понять «здоров'я» та «досконалість», дати визначення явища духовного здоров'я людини;
- ❖ дослідити зміст вчення мислителів давньохристиянського Сходу про сотеричність Боговтілення та його духовно-санологічну значущість, виявити санологічний аспект христологічної телеологічності в східнопатристичній характеристиці людини та структури її природи;
- ❖ проаналізувати ідеї мислителів східної патристики щодо стану духовного здоров'я мислительної та життєвої сил душі, специфіки устрою й позитивних

функціональних проявів їх складових; з'ясувати особливості святоотцівської інтерпретації процесу та ознак досягнення духовного здоров'я на різних стадіях особистого розвитку людини;

❖ висвітлити характерні риси сучасного біблійно-патристичного, філософського та психотерапевтичного синтезу ідей про духовне здоров'я людини у творчості представників «терапевтичної теології», виявити особливості впливу богословської спадщини мислителів східної патристики на сучасну християнську терапевтичну теологію у її конфесійних вимірах.

Об'єкт дослідження – антропологія здоров'я східної патристики як складова християнської традиції осмислення теорій та практик духовного оздоровлення.

Предметом дослідження є концепція духовного здоров'я в антропології східної патристики та її вплив на сучасну «терапевтичну теологію».

Теоретико-методологічні засади дослідження. У ході роботи були застосовані загальнонаукові методи: структурного аналізу, аналогій, узагальнення і синтезу в тематичному проблемно-поетапному способі викладу дослідницького матеріалу. Специфічність явища духовного здоров'я в традиції його осмислення представниками східної патристики обумовила необхідність звернення до транс- і кросдисциплінарного підходів, які дозволяють окреслити новий погляд на здоров'я людини як предмета та об'єкта філософсько-релігійнознавчого дослідження у парадигмальному контексті сучасного методологічного дискурсу наукового знання за принципами системності, всебічності, цілісності та комплексності аналізу. В цьому дослідницькому руслі набули свого застосування методи іманентного та системного аналізу. Зокрема, метод іманентного аналізу релігії дозволив розкрити систему поглядів про духовне здоров'я людини з позицій долучення, досягнення та відтворення богословської традиції «зсередини», у світлі релігійного бачення, зберігаючи при цьому наукову об'єктивність і конфесійну незаангажованість дослідження. Це, власне, і створило умови для кросдисциплінарного виходу за межі будь-яких можливих секулярних ідеологічних упереджень, ефективно використовуючи теологічні методологічні принципи східної патристики. Означені аналітичні установки дали змогу практично реалізувати трансдисциплінарний підхід

у межах новітніх синергетичних парадигмальних зорієнтувань сучасної науки, зберегти автентичність та неспотвореність висвітлення філософсько-теологічних ідей в їх міжгалузевому взаємозв'язку і застосунку. Окрім того, безперечно важливим було додержання традиційних для вітчизняної релігієзнавчої школи принципів об'єктивності, плюралізму, історизму та відкритості із безпосередньою зорієнтованістю до візового для даної роботи антропологічного принципу. Саме тому при розробці методологічної стратегії дисертації за взірцеві обрано низку системних підходів і принципів, методичних прийомів та інновацій, які були успішно апробовані в рамках побудови власних науково-дослідницьких проєктів провідних українських істориків, теологів і релігієзнавців – В. Балуха, А. Баумейстера, О. Бродецького, І. Богачевської, В. Бондаренка, І. Васильєвої, Т. Гаврилук, Кирила (Говоруна), І. Горохолінської, С. Головащенко, А. Колодного, І. Кондратьєвої, В. Лубського, І. Мозгового, Д. Морозової, І. Остащука, Л. Филипovich, Ю. Чорноморця, Г. Христокіна, О. Предко, З. Швед, Л. Шугаєвої. Концептуальну основу дисертаційного дослідження складають праці: Ієрофея (Влахоса), А. Глущенко, Ж.-К Ларше, Кіпріана (Керна), Василя (Караянніса), архієп. Василя (Кривошеїна), В. Лур'є, Д. Макарова, Г. Мандзарідіса, Н. Панайотіса, В. Петрова, Іустина (Поповича), Дж. Романідеса, Тихона (Софійчука), Ю. Чорноморця, С. Хоружого, Г. Христокіна.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в українській релігієзнавчій науці реконструйовано східнопатристичну антропоморфологію духовного здоров'я; висвітлено принципи, ознаки та способи досягнення позитивних функціональних станів природи людини як результату духовної генези-богоуподібнення; виявлено особливості ідейного впливу патристичної антропології здоров'я на сучасну християнську терапевтичну теологію.

Проведене дослідження дало можливість обґрунтувати положення та висновки, що вирізняються науковою новизною і виносяться на захист.

Уперше:

❖ з'ясовано, що на відміну від традиційної для наукової медицини етіопатогенетично-ретроспективної методології аналізу явища здоров'я антропологія східної патристики пропонує діаметрально протилежну аксіологічну, онтологічну та методологічну зорієнтованість – обоження. Така позиційна заданість розкриває базовий принцип, методологічний фундамент східнопатристичної антропології духовного здоров'я, змістом якого є необхідність досліджуваного феномену з позицій гармонічності, конструктивності, цілісності та досконалості;

❖ відтворено базовий для східної патристики санологічний концепт, що розкривається у промислительно спроектованій зцілювальній місії Адама до гріхопадіння як можливості актуального енергійного прояву атрибутів-ознак здоров'я (через властивості досконалості) не лише в межах категоріальної пари «образ – подоба», а й «божественне – людське» з перспективою виходу на теантропічний рівень ідеалу здоров'я втіленого Логоса, перихорезисно-енергійно долаючи сутнісно нездоланну прірву меж «нетварного – тварного» у здобутті таких властивостей за благодаттю, якими Бог володіє за природою, всецілості зі всецілим Богом, окрім тотожності за сутністю;

❖ розкрито етимологічні аспекти можливостей значенневої співмірності понять «здоров'я» та «досконалість» на єдиній концептуальній основі – ідеї духовно-гармонійної цілісності; запропоновано визначити явище духовного здоров'я як динамічний стано-процес структурно-функціональної норми природи людини з творчо промислительною генезисною перспективою її природно-надприродного метафізичного преображення за теантропічно Богообразним та синергійно богоуподібненим тропосом (способом) існування через потенційне, а відтак й актуальне набуття всієї повноти божественних властивостей без зміни сутнісного логосу у гармонійній всеціленості вічнорухливого спокою обоження;

❖ встановлено, що у філософсько-теологічних, медичних і психолого-психотерапевтичних розробках відомих сучасних християнських науковців М. Бека, Г. У. фон Бальтазара, К. Ранера, Й. Мюллера, Є. Древермана, В. Лехлера, Ієрофея (Влахоса), Дж. Романідеса, Ж.-К. Ларше був запропонований синтез біблійної,

патристичної та сучасної психотерапевтичної стратегії лікування і збереження духовного здоров'я. Цей науковий проект отримав назву «терапевтичної теології» та був розвинутий у католицькому і православному релігійному середовищах. Зокрема, він вплинув на виникнення «агіотерапії» як особливої форми знання і практик, що були розроблені сучасним хорватським християнським мислителем Томіславом Іванчічем;

❖ виявлені етимологічні та концептуальні принципи феномену «лікування святим» у природно-історичному ході практично-інституційної реалізації багаторічного досвіду роботи з хворими. З'ясовано, що фундамент агіотерапії є сучасною формою антропології здоров'я як синтезу біблійного, меншою мірою патристичного, і переважно неосхоластичного, екзистенціалістичного вчень про людину та її довершеність;

❖ доведено, що специфічною формою терапевтичної теології також стала «духовно орієнтована, православна психотерапія та психологія», яка набула особливого розвитку у межах сучасної православної теології. Ця богословська дисципліна, хоча й має певний методологічний зв'язок екзистенціальною психотерапією, все ж таки перебуває під визначальним впливом антропології здоров'я східної патристики.

Уточнено:

❖ положення, що у східнопатристичній традиції спасіння, передбачає інваріант розуміння його як синергійного процесу духовного зцілення людини.

Набуло подальшого розвитку:

❖ вивчення святоотцівського ідеалу благодатно-преображеної та цілісної особистості, принципів гармонійної ієрархічності устрою та позитивних функціональних проявів складових природи людини як результату енергійної єдності з Богом.

Теоретичне значення дисертаційної роботи полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому дослідженні концепції духовного здоров'я в антропології східної патристики. Отримані результати і висновки дисертації слугуватимуть теоретичною базою для подальших досліджень патристичної

антропології, слугуватимуть ідейно-методологічним підґрунтям для розробки нових проектів осмислення східнопатристичної сотеріології в її оригінальній герменевтичній перспективі – концептів духовного лікування та здоров'я людини.

Практичне значення роботи. Матеріали дослідження можуть використовуватися при формуванні змістовного наповнення програм із організації навчально-виховного процесу, методологічному і методичному забезпеченні викладання навчальних курсів із теології, релігієзнавства, культурології, філософії релігії, філософської антропології, історії філософії, історії медицини, психології та філософії здоров'я, християнсько-орієнтованої психології, психології релігії, різних напрямів комплементарної та психосоматичної медицини. Матеріали дисертації можуть бути використаними при розробці новітніх психокорекційних методик науково-дослідницьких проектів у галузі практичної психології, розробці спецкурсів із практичного богослов'я, душпастирської опіки, створення відповідних експертних матеріалів, програм психологічного супроводу хворих, відповідних практичних рекомендацій, посібників і підручників. Як наслідок, результати дослідження можуть бути впровадженими у сфери роботи соціальних служб, реабілітаційних центрів, центрів психологічної, паліативної та хоспісної допомоги.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Висновки та всі положення наукової новизни автором отримані самостійно.

Апробація результатів дисертації. Апробація теми дисертаційної роботи здійснювалась у доповідях і наукових повідомленнях на міжнародних конференціях, зокрема: Міжнародній міждисциплінарній науково-практичній конференції студентів, аспірантів та молодих вчених «Шевченківська весна» (Київ, 2013); Міжнародних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету – 2012, 2013, 2016» (Київ, 2012, 2013, 2016); Міжнародній науковій конференції студентів та аспірантів «ІХ Харківські студентські філософські читання» (Харків, 2013); Міжнародній науковій конференції «XIX Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры» (Мінськ, 2013); Міжнародній науково-практичній Інтернет-конференції «Соціокультурні виміри

релігійних процесів у світі та Україні» (Чернівці, 2013); III Міжнародній конференції молодих науковців «Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти» (Чернівці, 2010); VIII Міжнародній науково-практичній конференції «Научный взгляд» (Горлівка, 2014); IV Міжнародній науково-практичній конференції молодих науковців «Світоглядно-ціннісне самовизначення людини. Толерантність: соціально-сміслові варіації та євроінтеграційний контекст» (Чернівці, 2015); III Міжнародній науково-практичній конференції «Філософська антропологія, психоаналіз та арт-терапія: перспективність взаємодії: підхід філософської антропології як метаантропології» (Київ, 2016); V Міжнародній науковій конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 2016); Міжнародній науково-практичній конференції «Current Issues and Problems of Social Sciences» (Kielce, 2016).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження висвітлено у 23 наукових публікаціях, 8 із яких опубліковано у фахових виданнях України (два видання входять до міжнародної індексації), 1 – в іноземному періодичному науковому виданні.

Структура та обсяг роботи. Мета, завдання та методологічні засади дисертаційного дослідження обумовили послідовність і логіку викладу матеріалу. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (450 позицій). Загальний обсяг дисертаційної роботи – 220 сторінок, з яких 180 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1

СХІДНОПАТРИСТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ДУХОВНОГО ЗДОРОВ'Я ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ

1.1. Джерельна база та евристичний потенціал сучасних наукових досліджень феномену духовного здоров'я в антропології східної патристики

Дисциплінарна багатовекторність сучасних науково-дослідницьких пошуків заради комплексного вирішення завжди актуальних проблем – збереження та відновлення здоров'я (духовного, психічного, соматичного) – є неможливою без урахування теоретико-методологічних розробок на базі багатофакторного підходу в науці. Саме тому вкрай необхідним є розвиток богословських і філософсько-релігієзнавчих концепцій у сфері реалізації не стільки $\sigma\mu\alpha$ -, чи $\psi\upsilon\chi\eta$ -, а, головню, $\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha\theta\epsilon\rho\alpha\lambda\epsilon\iota\alpha$, як ще однієї важливої складової досягнення здоров'я людини. Поряд із тим, концептуальна багатогранність самого феномену духовного здоров'я, безумовно, вимагає дослідницької інтегральності в його розкритті, комплексному відтворенні принципів традиційного осмислення, а, відтак, з'ясуванні сучасних ідейних рецепцій та специфіки різноманітних філософсько-теологічних інтерпретацій. Зважаючи на це, роботи, пов'язані з тематикою дисертації, умовно було поділено на дві групи: 1) методологічно дотичні та, водночас, змістовно базові; 2) методологічно та концептуально конкретно-зорієнтовані. Окрему групу дослідницьких розробок складають праці міждисциплінарного характеру у межах сучасних наукових напрямів християнської морально-орієнтованої психології та психотерапії.

Перша група розвідок присвячена ґрунтовному дослідженню базових ідей всієї східнопатристичної спадщини з особливим зосередженням на антропологічній та сотеріологічній проблематиці, оскільки концепція духовного здоров'я ідейно вибудовується саме в цих концептуальних межах. Зважаючи на це, комплексне відтворення методологічного задуму дисертаційної роботи зумовлює необхідність активного залучення результатів дослідницьких напрацювань у своєрідній –

дискурсивно подвійній проекції їх розкриття – на рівні а) загальноантропологічного та б) конкретно-сотеріологічного осмислення.

Серед новітніх напрацювань відомих українських учених прямо або ж опосередковано (в межах своїх основних наукових розвідок) проблеми східнопатристичної антропології розроблялися: Ю. Чорноморцем (антропологія грецької патристики, візантійський неоплатонізм) [372, 373], Г. Христокіним (теогносія у межах неопатристичних інтерпретацій східнопатристичної традиції) [363], І. Мозговим (неоплатонізм і патристика) [291], С. Качмаром (проблеми співвідношення віри та розуму, знання, богопізнання у східній патристиці) [205], Р. Мартич (осмислення концепту живого в східнопатристичній традиції) [257], В. Туренком (феномен любові у східній патристиці) [342], О. Лисенком («фаворське світло» як смислообраз православного ідеалу людини) [232]. Особливу увагу зосереджено на дослідженнях тих сучасних авторів, які у своїх працях намагалися розкрити певні аспекти антропологічної проблематики у богослов'ї різних представників східної патристики: дияк. А. Глущенко (антропологія Максима Сповідника) [134], В. Жуковський (проблеми співвідношення між трансцендентним та іманентним аспектами Бога у богослов'ї Кирила Олександрійського та Іоана Золотоустого, з'ясування сотеріологічної можливості богопізнання та обоження) [162], М. Крокош (богопізнання і філософія у східній теології з особливим зосередженням на богомисленні Григорія Палами) [221], В. Бабія та Є. Нікольського (концепція обоження у богослов'ї Симеона Нового Богослова) [98, 302].

Окрім того, варто згадати зарубіжних та інших вітчизняних учених (в т. ч. дореволюційного та радянського періодів), праці яких присвячувались аналізу творчості як окремих представників східної патристики, так і тих, які проблемно зорієнтовані до всього їх загалу. Найбільш відомими серед них є наукові розробки: С. Аверінцева, В. Андрушка, митроп. Іларіона (Алфеева), П. Анікієва, Г. У. фон Бальтазара, Г. Беневича, М. Бернацького, П. Бутакова, М. Лот-Бородіна, Ф. Владимирського, митроп. Ієрофея (Влахоса), прот. О. Геронімуса, Ж. Данієлю, С. Епіфановича, С. Заріна, В. Зеньковського, свящ. О. Климкова, Ж.-К. Ларше, прот. В. Леонова, В. Лоського, В. Лур'є, С. Логіновського, А. де Любака,

Л. Тунберга, митроп. Василя (Караянніса), архім. Кіпріана (Керна), архієп. Василя (Кривошеїна), Д. Макарова, Г. Мандзарідіса, П. Мініна, В. Несмелова, єп. Василя (Осборна), Н. Панайотіса, В. Петрова, архім. Плакиди (Дезея), мч. І. Попова, О. Сидорова, А. Хадзопулоса, П. Христу, С. Хоружого, О. Чистякової, К. Шенборна, П. Шервуда та ін. Знаними вітчизняними та зарубіжними авторами, праці яких звернені до сотеріологічної проблематики є: прот. О. Агапов, архієп. Феофан (Бистров), прот. П. Гнедич, І. Зелений, Іустин (Попович), патр. Сергій (Страгородський), Іларіон (Троїцький), П. Ковалів, прот. В. Коржевський, Ж.-К. Ларше, В. Лоський, архієп. Михаїл (Мудьюгін), М. Новоселов, митроп. Антоній (Храповицький) та багато ін. Варто вказати й на досить ґрунтовний науковий доробок знаних фахівців у галузі морально-орієнтованої християнської, святоотцівської психології та психотерапії: Г. Григор'єва, О. Гостева, М. Дворецької, В. Єлісеєва, Ю. Зенька, І. Халіл, О. Ходирева, А. Фоміна, Л. Шеховцевої, К. Яцкевича та ін.

У зарубіжній літературі серед низки конкретно-зорієнтованих наукових розробок тематично дотичних до проблем даного дисертаційного дослідження необхідно перш за все згадати праці відомого французького православного патролога Жана-Клода Ларше. Саме він уперше здійснив аналіз концептів «здоров'я», «хвороби», «зцілення і спасіння» в біблійній та греко-орієнтальній святоотцівській традиціях. Особливої уваги заслуговують його праці – «Теологія хвороби» (1991); «Терапія психічних хвороб: досвід християнського Сходу перших століть» (1992, розгляд фізичних, психічних та духовних аспектів безумства, феномену «Христа ради юродивих»), та «Лікування духовних хвороб в аскетичній традиції Православної Церкви» (комплексний аналіз проблеми явища духовного лікування) [227, 433]. Безпосередньо теми нашого дослідження стосуються статті Ж.-К. Ларше: «Santé, maladies et guérisons spirituelles selon les Pères grecs», 1993 (здійснено аналіз вчення про здоров'я, хвороби і духовні зцілення у традиції їх осмислення у грецькій патристики) та «Salut et guérison selon l'Écriture et les Pères», (1994, проаналізовано вчення про спасіння і зцілення згідно зі Священним Писанням і мислителями східної патристики) [431, 432]. Цікавим та оригінальним є науковий

доробок сучасного грецького богослова митрополита Ієрофея (Влахоса), який на основі збірки аскетичних праць («Добротолюбія») розробив практичний курс духовної психотерапії, що передбачає застосування синтезовано-зведеної та чітко впорядкованої методики боротьби із духовними хворобами – пристрастями («Православна психотерапія. Святоотцівський курс врачування душі», 2004) [174]. Проте, незважаючи на ґрунтовність проведеного дослідження митрополитом Ієрофеєм не було здійснено комплексного аналізу самого явища духовного здоров'я, як воно розуміється у грецькій патристиці.

Концептуально дотичними і не менш важливими є напрацювання Г. Дюмейжа та Дж. Отта, які досліджували роль постаті Ісуса Христа як лікаря у ранньохристиянській літературі [439]. З проблеми лікувальної дії покаєння за Григорієм Ніським цікавою є праця І. Джаніні («La penitencia medicinal desde la Didascalia apostolorum a San Gregorio de Nisa», 1947) [427]. Результати нових дослідів ідейних зв'язків різних аспектів богослов'я Отців Церкви з досягненнями давньої медицини репрезентовано колективом авторів у матеріалах симпозіуму «Отці Церкви перед медициною свого часу» (Париж, 2004).

Незважаючи на концептуальну багатогранність аналізованих розвідок в українській історіографії, ще й дотепер не було здійснено комплексного дослідження східнопатристичної концепції духовного здоров'я. Можна згадати хіба що окремі фрагментарні та короткі оглядові повідомлення П. Ушкалова («Лікування душі людини в лоні Православної Церкви») та свящ. Романа Сотника («Святі Отці про хвороби і здоров'я», 2000). В означених розвідках різною мірою проблемної віддаленості відносно теми дисертації, однак, хоча б побіжно та все ж таки згадуються такі явища як лікування душі, тілесне здоров'я та хвороби в інтерпретації різних православних мислителів. Втім, згадані праці безпосередньо не стосуються предметного поля дисертаційного дослідження. Єдиним відомим нам конкретно-систематичним доробком, ідейно дотичним до теми роботи є стаття архім. Тихона (Софійчука) «Внутренняя целостность и Богопознание» (1999) [337]. У цій науковій розвідці коротко та поетапно (відповідно до стану буття людства згідно із християнськими уявленнями: до і після гріхопадіння) проаналізовано

святоотцівську концепцію внутрішньої цілісності та Богопізнання зі змістовним підведенням і вказівкою на можливість розкриття цієї проблематики із позиції видужування¹. Однак, комплексного аналізу духовного здоров'я як єдиної цілісної системи взаємопов'язаних ідей, автентичної антропологічної концепції та навіть більше – повноцінної санонології східної патристики у вітчизняній науці ще не було здійснено. А тому наразі гостро постає необхідність реалізації такої дослідницької роботи.

Загальною теоретичною базою дослідження санологічної та терапевтичної проблематики у сфері сучасної католицької та православної теології (др. пол. ХХ – поч. ХХІ ст.) є праці відомих богословів, богословів-медиків, психологів: Ж.-К. Ларше [227, 431, 432], Дж. Романідеса [441, 450], митроп. Ієрофея (Влахоса) [173, 174], архієп. Луки (Войно-Ясенецького) [244], Г. Григор'єва [142], К. Яцкевича [389], Г. У. фон Бальтазара [101], М. Бека [395], Є. Древермана [401], Т. Іванчіча [406-426], А. Йореса [428], А. Мателяна [436], Й. Мюллера [295], К. Ранера [440] та ін. Оскільки аналізу основних ідей згаданих науковців (в історіографічно-вибірковому та богословсько-антропологічному аспекті) присвячений основний зміст третього розділу дисертаційного дослідження, то найперше варто оглянути матеріали лише деяких публікацій.

Серед низки досліджень, присвячених осмисленню наукового доробку видатного швейцарського теолога, кардинала Ганса Урса фон Бальтазара (1905-1988) цікавими, в проблемному ключі цієї розвідки, є праці: Л. С. Чаппа [398] та Е. Т. Оукс [438]. Зокрема, дослідження Ларрі Чаппа «The God Who Speaks: Hans Urs von Balthasar. Theology of Revelation» правомірно можна вважати унікальним внеском у розуміння теології Урса Бальтазара. В цій праці автор вдало обґрунтовує концептуальне бачення творчості відомого богослова як намагання донести майбутнім поколінням ідею єдності всіх можливих богословських смислів навколо основоположної тези його науково-творчих напрацювань: «Християнський Бог – це

¹ Архим. Тихон (Софійчук) посилається у своїй праці на російське дореволюційне видання фундаментального дослідження з православної аскетички С. Заріна, який дає тому коротке лінгвістичне обґрунтування на основі аналізу деяких грецькомовних витримок із текстів Нового Завіту.

Бог, який говорить». На думку Л. Чаппа, «всі богословські праці Бальтазара можна інтерпретувати як складові теології одкровення., як передумову можливості для історично-видимого Божого саморозкриття» [398, р. 15]. В свою чергу, Едвард Оукс зауважує: «Ці ідеї (Г. У. фон Бальтазара – *авт.*) стали підґрунтям для розробки нової суми католицької теології, що поєднала есхатологію, еклезіологію, маріологію. Зазнавши певного впливу інших відомих католицьких богословів, Бальтазар намагається створити теологію одкровення на основі поєднання принципів краси, слави Божої, блага та істини в рамках теологічної естетики, теодраматичної та теологічної» [438, р. 61]. Незважаючи на глибину богословської екзегези творчості швейцарського теолога, дослідження досі не вдалось у повній мірі побачити присутню в його теології ще одну форму саморозкриття «голосу Божого у світі», Його одкровення зверненого до людства в сотеріологічно-терапевтичному аспекті. Адже, як (можливо) ніколи, в часі складних життєвих ситуацій людина згадує про Бога, «спасаючого та лікуючого». Тим більше, всім зрозуміло, що саме «запровадження терапевтичного елементу у пастирській роботі в наш релігійно-секуляризований час є вкрай важливим якщо християнська Церква хоче вижити» [438, р. 65]. Що стосується життєпису і загального опису творчості Г. Бальтазара варто згадати колективну працю під редакцією Д. Шиндлера за авторської участі більш як двадцяти відомих римо-католицьких богословів та єпископів (серед них колишній папа Римський Іоанн Павло II, папа-емерит Бенедикт XVI): «Hans Urs von Balthasar: His Life and Work» [443].

На ґрунтовний аналіз богословського доробку німецького теолога Карла Ранера (1904-1984) натрапляємо, зокрема, у працях Л. Дж. О'Донована [437] та Г. Ворґрімлера [448]. Зокрема, Лео О'Донован у кожному розділі своєї книги «A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology» подає розлогі коментарі щодо теологічної системи німецького вченого, починаючи від аналізу самого «методу Ранера» та антропології і закінчуючи його еклезіологією та есхатологією. Особливо важливим, в дослідницьких межах цієї дисертації, був аналіз саме богословської антропології Карла Ранера. Праця іншого дослідника, колишнього учня та близького товариша К. Ранера, Герберта

Ворґрімлера «Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought» вперше кидає виклик вирішенню проблеми означеного характеру. Та й сам Г. Ворґрімлер зауважує: «Напрацювання Ранера не настільки неприступні, як вважають і, як могли би бути. Коли розкрити його портрет, особисті характеристики, основні інтереси, стиль написання, мову, його аудиторію та духовність, то розуміємо, що з ним все ж можна «зустрітися» [448, р. 23].

Чи не єдиними серед російськомовних дослідників наукових розробок відомого сучасного німецького теолога та психоаналітика Євгена Древермана (1940) можна вважати Є. В. Орел [305] і Д. С. Дамте [149]. У своїх працях автори аналізують та наводять приклади вирішення ще однієї проблеми – взаємодії психології і теології (християнства). На прикладі служіння (тепер вже екс-священника) Є. Древермана, який, свого часу, зробив психоаналіз основою пастирської діяльності, їм вдається цього досягти в усьому обширі обґрунтовано-аргументуючої бази і, свого роду, «наочності». Та, все ж, богословська крайність до якої дійшов Древерман, вийшовши за рамки римо-католицької традиції (що викликало серйозну богословську реакцію в традиційних наукових колах) в цих працях чітко не означена. Власне, це зумовило потребу оперувати лише тими ідеями, які не викликають різючої дискусії, та, загалом, сприймаються традиційними католицькими богословами.

На превеликий жаль, багато публікацій з науково-творчого доробку таких відомих сучасних дослідників, як Матіас Бек (1956) та Йорг Мюллер (1943), дотепер невідомі українському читачеві через відсутність перекладів. Російською мовою перекладена лише одна книга Йорга Мюллера – «Бог – Он иной: страдание от ложного образа Бога. Пути к исцелению» [295]. Єдиним україномовним виданням, в якому подано загальний опис основних ідей лише деяких з уже згаданих науковців, є книга сучасного хорватського богослова Томіслава Іванчіча «Діагностика душі й агіотерапія» [190]. У цій праці автор розкриває основні ідеї розробленого ним методу агіотерапії, що спершу розглядалася як один із підвидів харитативного лікування, а згодом стала самостійною богословсько-філософською дисципліною католицької теології. У найзагальнішому варіанті визначення агіотерапія – це вид

духовно-орієнтованої практики досягнення духовного здоров'я людини, шляхом освячення її пневма-, а відтак і психосоматичної природи християнськими когнітивними, аксіологічними та богословсько-антропологічними засобами. Основне завдання агіотерапії Т. Іванчич вбачав у зміцненні духовної сфери людини, її духовних недуг та завданих ними моральних страждань.

Загалом, науковий доробок видатних учених – богословів, богословів-медиків, практикуючих психологів, психотерапевтів православної та римо-католицької християнських традицій, праці дослідників їх творчості дають великий приріст теоретичних знань, вивічених багаторічним досвідом практичних напрацювань. Важливими для предметного поля нашого дослідження у цих наукових доробках є проблеми богословсько-антропологічного змісту (етіології патологічних станів, перспективи лікування), розкриття принципів функціональної норми (духовного здоров'я) людини. Відтак, це дало поштовх до комплексної розробки терапевтичного богослов'я з праксіопотенційною системою діагностики та класифікації духовних хвороб, відповідною конкретно визначеною духовною терапією. Цілком закономірним стало і те, що за таких умов було відкрито широкі проблемно-тематичні обрії майбутніх розвідок, присвячених, зокрема, конкретним концептуально-семантичним і структурно-функціональним аспектам феноменів духовного лікування та здоров'я людини в теологічних інтерпретаціях церков із тисячолітньою досвідною традицією духовності (в середовищі носіїв апробовано-здорової релігійності), а також проблемам й перспективам залучення цього досвіду при розробці нових психокорекційних і психотерапевтичних методик у науково-дослідницьких межах практичної психології та психотерапії.

Отже, з історіографічного огляду цілком зрозумілою є необхідність комплексного філософсько-релігієзнавчого осмислення концепції духовного здоров'я в антропології східної патристики. Визначний евристичний потенціал означеної наукової проблематики суттєво зростає з урахуванням багатофакторності та концептуальної інтегральності науково-дослідницьких розробок в їх багаторівневій репрезентації. Загалом, це концептуально базові напрацювання у сфері східнопатристичної христології, антропології, сотеріології, аскези та

методологічно конкретно зорієнтовані дослідження у конфесійно визначених рамках проекту терапевтичної теології, міждисциплінарних синтезів сучасної філософії, психології здоров'я та християнської психотерапії.

1.2. Методологічна стратегія дослідження духовного здоров'я в східнопатристичній антропології

Упродовж багатомісячної історії становлення західноєвропейської, а відтак, і всієї світової наукової медицини, традиційно сприймалося, як когнітивно-методологічний факт, безапеляційне положення, згідно з яким з'ясування принципів феномену здоров'я здійснюється лише за умови та можливості зворотно оберненої полярності щодо аналізу проблеми хвороб. На жаль, тільки з позиції усвідомлення одного явища – хвороби, поставало можливим осмислення іншого – здоров'я. Констатована антагоністична взаємозалежність постулює існування своєїрідної точки біфуркації трагічного екзистенційного проекту щодо пізнання, глибокого розуміння та отримання верифікованого знання про здоров'я, яке уможлиблюється з часу сприйняття й досвіду переживання хвороби. Однак у святоотцівській традиції інтерпретації здоров'я, як явища есенційно-енергійної норми, такий методологічний підхід є радше виключенням, аніж правилом. Проблема розгортається насправді у дещо інших перспективах – перспективі догматично-метафізичної та досвідно-містичної раціональності (позбавленої будь-якої самотньо-приземленої «раціональності»), перспективі діаметрально-протилежної аксіологічної, онтологічної та методологічної зорієнтованості – обоження. Даного змісту позиційна заданість кардинально відрізняється від класичної для наукової медицини етіопатогенетично-ретроспективної методології дослідження феномену [93, с. 15]. А в своїй практичній площині будь-який вірогідний дослідницький задум вибудовується з урахуванням ікономічно властивої, синергійної динамічності, а тому й за умов, на основі та в міру раціонально й досвідно можливого аналізу умовно статичних і все ж ступенево-фіксованих явищ благодатно-обожуючого процесу валеогенезу. Якщо дещо спростити та коротко тезисно викласти

фундаментальні положення святоотцівського методу щодо перспектив позитивного розгляду даної проблеми, то необхідно попередньо зауважити наступне:

а) Феномен здоров'я має аналізуватися з позиції конструктивності, гармонічності, досконалості (здорово судити про здоров'я необхідно зі синоптики здоров'я, а не хвороби). Це обґрунтовує потребу короткого означення особливостей святоотцівського підходу осмислення проблеми, а також ідейних чинників, що їх зумовили;

б) здоров'я як норма, що за своєю кінетичною структурою є досить умовним, статично не чітко фіксованим, тобто динамічним явищем, передбачає аналіз цієї структури у генезисній перспективі досягнення досконалості. В даному аспекті виникає необхідність розгляду характерних рис, реалізованих (набутих, потенційованих) на вершинах досвідно апробованих ступенів досконалості в зв'язку з онтологічними, етичними, фізичними та метафізичними особливостями функціональних здібностей природи людини;

в) здоров'я як явище не лише фізичної, а й метафізичної, не виключно соціально-, індивідуально-онтичної, а й онтологічної «норми» досягається за умов ката-анабасисної² синергії (активна фаза взаємодії людських енергій з нетварними енергіями Бога) – обожування як можливості [245, с. 154], є його результатом та умовою обоження (припинення взаємно активної синергійності, активність божественних енергій переживається в пасивному припиненні (спокої) людських енергій), як її реалізації. З таких ідейних позицій феномен здоров'я набуває автентичних концептуально-дефінітивних особливостей понятійно-категоріального обрамлення у богословській традиції східної патристики.

Лише з урахуванням указаної специфіки даного когнітивного ракурсу єдино можливим буде правильне осмислення феномену здоров'я у східнохристиянській патристичній традиції. Зважаючи на це, постає завдання, найперше, з'ясувати передумови формування саме такої ідейної установки відносно обраної дослідницької методології.

² Катабасис – «сходження вниз», анабасис – «сходження вгору». Ці терміни широко використовуються у літургійному богослов'ї для пояснення процесів взаємодії Божественного і людського в євхаристії.

Явище здоров'я постає, власне, як особливий феномен за умов свого предметного здійснення, зокрема в людині та через людину, у ноуменальний спосіб сприйнятним долученням до його невичерпного джерела, яким для неї є Бог. Метод осмислення здоров'я з позиції абсолютного здоров'я, досконалості з позиції мірила досконалості – це основа ортодоксально-християнської антропології, оскільки «християнство є певним наслідування природи Божої», як стверджував Григорій Ніський [17, с. 65]. Як результат, будь-які дослідницькі пошуки у галузі богословської антропології відрізняються від наукових антропологічних розвідок тим що, на думку В. Лоського, наукова антропологія базується на конкретних фактах, а богословська «повинна будуватися зверху вниз, виходячи з троїчних і христологічних догматів, розкривати в людській реальності єдину природу та множинність тварних іпостасей» [242, с. 175]. Тобто, знову ж таки повинна уподібнювати людство Тройці і бачити в людстві безліч особистостей в єдності природи і єдність природи у множинності особистостей. Глибоке обґрунтування даного методу людинознавства створив Григорій Ніський. Саме він надає йому чіткого формулювання: людина як предмет вивчення повинна співвідноситися не стільки з тим, що належить створеному світу природи, скільки з його Творцем-Богом, своїм Першообразом [17, с. 65-66]. Згідно з цим принципом побудована вся система богословсько-антропологічного знання східної патристики у динамічних перспективах особливостей його предметного, конкретно особистісного та, як наслідок, загально історичного здійснення (з відповідно констатованою етаповістю ступеневих можливостей якісного рівня методологічно необхідної кореляції).

Зважаючи на специфіку такого підходу, закономірним є аналіз феномену здоров'я на тлі розгортання реальної життєво-практичної періодизації якісного співвідношення, рівня причетності до його Ідеалу. Саме тому Отці християнського Сходу, ґрунтуючись на біблійній традиції, розглядають як у плані історичного розвитку всього людства, так і в екзистенційно-функціональній трансформативності природи людини три її етапи, періоди розвитку, аспекти або ж стани: а) природний (дозанепадницький, конструктивно й гармонічно, інтегрований – етап життя в умовах першоствореної дійсності, за якої природа, створена за Образом Божим (у

сутнісній заданості) і подобою (в особистій перспективі здійснення), характеризується як нормально функціонуюча); б) протиприродний (занепадницький, деструктивний, дисгармонічний, дезінтегрований, тобто спотворений гріхом, стан уможливленості априродних патологічних перспектив; у природі людини потьмарюється Образ, вона втрачає безпосередність причетності до Творця); в) надприродний (реінтегрований, спасенний, обожений через прийняття, зцілення і, в іпостасній з'єднаності, божественне преображення людської природи Другим, Новим Адамом – Христом).

Багатоаспектність запропонованої універсальної антропологічної тріадичності в констатації стану й статусу природи людини розкривається, найперше, відносно проблемно-тематичної зорієнтованості у виборі критерію структурування. За словами Ф.Владимірського ідея досконалості є «домінуючим акордом в антропології всіх церковних письменників патристичного періоду <...> вихідним пунктом і кінцевою ціллю всіх суджень про людину» [122, с. 286]. Довершеність, уже зважаючи на запропоновану періодичність в аспекті варіативності розміреностей її досягнення, розкривається як явище, якому передують активно-динамічний процес.

Перший період існування людини вважається первинно ідеальним, однак не абсолютно досконалим: по-перше, за природою через тварність; по-друге, за іпостасю через саму можливість вибору [239, с. 123]; по-третє, через невоіпостазованість, тобто всього лише богообразну заданість властивостей, яка передбачала позитивну активність людини (тут зміст певної «недосконалості» – в її (активності) відсутності). Невірність вибору обумовила й нереалізованість останньої, що стало причиною, містком переходу до іншого, неприродного стану. У наступному (нинішньому) періоді для природи цього розумного сутнього характерна прогресія зі стану регресії-падіння. Стан, в якому людина опинилася на цьому етапі, апріорі, вже не є властиво їй істотним, оскільки у перспективі такої «неістотності», відповідно, варто говорити про нестабільність і, навіть більше – обмеженість, відносність та умовність «досконалості» такого штибу. У межах законослухняності принципам протиприродного стану законотворчості можна

стверджувати лише можливість кількісної, однак не якісної (метафізичної) довершеності [122, с. 286]. Для Отців основоположний принцип осмислення досконалості людини розкривається в ідеї можливості її перспективної актуалізації. Через правильно заданий вектор руху істотної для людини здібності, хоча й природно статичної (за логосом існування), та все ж дієздатної у перспективах досягнення надприродно (за способом існування), енергійно-пасивно-динамічної абсолютності (прогресії в прогресії), відкривається обрій третього періоду розвитку-заспокоєння. Однак, навіть «умовність» такої абсолютності у тварній природі, все ж таки уможливорює досягнення статусу її неумовності за благодаттю лише у причетності до по-справжньому абсолютної істотності досконалості в Богові, як сутнісно характерній Його ідіомі. Тому, що: «Бог, – за словом Кирила Єрусалимського, – досконалий у всьому..., досконалий у віданні, досконалий у силі, досконалий у величі, досконалий у передбаченні, досконалий у благості, досконалий у правосудності, досконалий у людинолюбстві» [46, с. 98]. «Бог – повнота усіх якостей і досконалостей в їх найвищому і Безкінечному вигляді», – доповнює Василій Великий [6, с. 134]. Тобто, Творець як нетварне Мірило та Ідеал для усіх можливих позитивних тварних сутнісних та сутнісно-іпостасних звершеностей постає як онтологічний Першообраз досконалості, що досвідно осягається апофатично та мисленнево пізнається у катафатичний спосіб її реалізації [179, с. 241]. За умов даної незлитно-нероздільної методологічної діади у східнохристиянській патристичній традиції така Вседосконалість характеризується, по-перше, в онтологічно-сутнісному плані апофатично, як повнота: самотності (необмеженість за початком і причиною свого буття, його незалежність) [34, с. 115], незмінності (сутнісна неможливість видозмін, переходів із одного стану досконалості в інший) [21, с. 130], часової непідвладності (відсутність зануреності в темпоральний процес буттєвої мінливості) [16, с. 215], невимірності та просторової неосяжності (надпросторовість, необмеженість у просторі як формі онтичної змінюваності) [18, с. 418]. По-друге, у духовно-енергійному плані, катафатично, Божественна Вседосконалість розкривається в абсолютному прояві: розуму, премудрості, всевідання (відсутність відмінностей між здатністю пізнання і

розуміння та самим знанням і розумінням, їх співпадіння в перспективі дії), діяльнісної всеповноти сил (відсутність дистанції між думками й воліннями та їх здійсненням) [34, с. 186], всеблаженства (гармонічна всеєдність усіх якостей в самоздійсненні, що є благом і вершиною постійного володіння всіма благами), благості, милості й любові (позитивно-дієва збалансованість прояву сил відносно світу безособистісного та особистісного, залежно від браку чи наявності досконалості в її сукупності) [15, с. 189], правди (єдність творення та виконання закону святості; ознака, сила і засіб досягнення досконалості) і, насамкінець, в її власній «іпостасі» святості (Божественна специфічність, вседовершена інакшість, що явилася у Вседосконалості досконалостей) [46, с. 231]. Хоча досконалість-святість, як і будь-які інші позитивно стверджувані Божественні властивості, є все ж таки категорією катафатичною, однак правильне її осмислення та опис за «природою» та «іпостассю» є можливим лише апофатично, що ще раз вказує на взаємозалежність підходів, умовність (у фундаментальному плані) розподілу властивостей і на складність, незважаючи на «природну простоту», комплексного аналізу феномену.

Першим кроком до певного, та все ж часткового, осягнення деякої міри означеної складності є загальне визначення поняття, зважаючи на його етимологічні корені. Наступним – з'ясування концептуального наповнення крізь призму розгляду особливостей богословського аналізу первинно ідеальної антропологічної моделі довершеності в ідейних синтезах представників східної патристики.

Грецькі терміни, якими визначається поняття «досконалого», «досконалості», є похідними від слів – мета, ціль, завершення і в цьому ж значенні було перекладене грецьке слово «τέλος», церковнослов'янською як «верхъ», що в українській мові збереглося з часткою «до-» (іменник «довершеність»), позначає актуальне прилучення до... того, що є вершиною, апогеєм вивищеності, розвитку (рос. еквівалент – «совершенство») [339]. «Тέλος» – це «розумна, духовна ціль, якій підпорядковані внутрішня діяльність...та історичний розвиток» [99, с. 15], завершальним етапом якого є досягнення «місця, в яке націлюються і прагнуть потрапити» [368, с. 365]. Таке витлумачення підтверджується етимологічно,

оскільки грец. *τέλος* («завершення, кінець, ціль») споріднене з гот. *tilarids* («скерований у ціль») д. англ. *tilian* («старатися»), д. фриз. *tilia* («досягати»), д. нн. *tilian* («набувати»), гол. *telen* («творити») [160, с. 236]. В українській мові прикметник досконалий, згідно з етимологічним аналізом Н. Москаленко та М. Шанського, можна продовжити синонімічним рядом «довершений, *цілковитий*, чудовий» (рос. відповідники – «превосходный, образцовый»), що є запозиченням з пол. *dokonały* («прекрасний, ідеальний»), як і ч. слц. *dokonalý* («довершений»), та – префіксальним утворенням від дієслова п. сл. *konati* («закінчити, виконати»); тобто, його первісне значення – «завершений, виконаний, викінчений» [159, с. 33]. Для комплексної термінологічної характеристики доречно вказати на латинські відповідники – «*perfectus, perfectio*», похідні від «*facere*» з часткою «*per*», що може тлумачитись як «зроблене, виконане до кінця, *всеціло*» [357]. Тобто, досконале – це те, що спрямоване до кінця, як завершального акту всього, що прагнучи бути співвивершеним, скеровується стараннями досягти (у всій повноті *цілісності*) того, що, на думку Отців, *цілковито* здійсниться після завершення даної емпіричної обмеженості, екзистенційної мінливості нинішніх умов буття. Відомий російський дослідник паламітського синтезу С. Хоружий зазначає: «Досконалість може розумітися в сенсі повної відповідності або повного здійснення певної цілі, повної завершеності, втілення певного задуму. Це один із головних аспектів, що фігурує майже у всіх концепціях досконалості» [там само]. Справді, з'ясування етимологічних коренів термінів даного поняття наштовхує до осмислення, в інтерпретації Отців християнського Сходу – безмірності величі Божественного задуму-волі в якості боголюдського (синергетичного) проекту стосовно провіденційно зумовленого онтологічного преображення людства та всього тварного космосу. Це, своєю чергою, дає підстави для аналізу змісту та мети існування людини, згідно зі святоотцівською традицією (досягнення потенційно можливого тварного ідеалу досконалості), а через неї, як ретранслятора прикінцевої всецілості та вершини розвитку, й оточуючого світу, який, завдяки цьому, досягає телеологічно властивої співактуалізації. В аспекті повної відповідності, справжня довершеність у всіх безмежних її проявах представлена в божественному Абсолюті

досконалості, в Якому міститься причина і мета усього існуючого, як того, що є відображенням творчо-промислительного та репрезентативного її прояву у, хоча й нижчій, однак Йому співобразній, природі людини та, за можливістю, богоподібній іпостасі. Складність осмислення феномену досконалості, таким чином, полягає хоча й у синергійній та все ж полярності: «Нетварне – тварне», «Божественне – людське» («образ – подоба», «сутність – іпостась», «логос природи – тропос існування в іпостасі»). Накреслення можливостей, хоча б поверхового аналізу, передбачає розгляд проблеми у хрестообразній площині її життєво-практичної, досвідної реалізації – структурно-функціональної (онтологічно преображуючої) часово-позачасового єднання-горизонталі та водночас залежної, динамічно-вольової (мінливої в часі) генези устремління-вертикалі [357].

Постановка проблеми довершеності у перспективі онтологічної заданості, в межах категоріальної пари «нетварне – тварне», вже у самій суті критерію такого поділу містить вказівку на опис фундаментальних властивостей при розкритті природи явища за умов Божественної творчості. За природою безпочатковий і незбагнений Бог, містячи у своїх силах й енергіях (думках-воліннях), тобто логосах суцього, усе потенційно існуюче, у творчо визначеній єдності Іпостасей, з «нічого», «несуцього» або ж, точніше, «суцього в можливості, але не в дійсності та енергією», в мовчазному «на початку» створив «небо і землю» (Бут. 1,1) [51]. Після цього поступово з'являється все створене з характерними для нього онтологічними (сутнісними) та духовними (перспективними, діяльнісно-енергійними) властивостями. Із появою тварного, у співставленні з нетварним, з'являється можливість проаналізувати особливості «тварної досконалості», відносно того, яким є «довершене, благе і розумне начало всіх речей» [4, с. 303]. Першопричина всього досконалого, гармонічного, доцільно створеного буття, Той, хто влаштовує все до кращого, і відображає в ньому свої властивості й досконалості.

Факт творення найперше вказує на те, що для створеного за природою не характерна самотність і незмінність, оскільки його існування залежить від самотнього та незмінного Бога: «Усе, що приведенне до буття із небуття, – навчає Кирило Александрійський, – за необхідністю підлягає змінам, а тому має

початок і скеровується до кінця» [48, с. 63]. На думку Іоана Дамаскіна: «Усе створене – мінливе, незмінне ж – одне лише нестворене» [34, с. 46], а нествореним є, доповнює Діонісій Ареопагіт, тільки «незмінений і нерухомий у русі, та вічно рухливий...» Той, Хто «...залишається в Самому Собі» [21, с. 130]. «Все, що існує з причини народження, підлягає знищенню, відповідно до послідовності, що належить природі... Одне лише Божество за своєю природою є безпочатковим і безкінечним» [34, с. 47]. Вказівки на невластивість самотності і безкінечності тварному світові за природою зустрічаємо у подібних висловах Іустина Філософа [43, с. 35], а також багатьох церковних письменників, зокрема на цьому особливо зосереджують увагу Григорій Ніський, Василій Великий, Афанасій Великий.

Притаманна створеному сущому змінюваність даної емпіричної дійсності «на початку» (Бут. 1,1) задана в темпоральній системі координат. Василій Великий визначає цей «початок» у такий спосіб: «Як початок шляху – ще не шлях, як початок дому – ще не дім, так і початок часу – ще не час, ані навіть найменша частина часу» [6, с. 97]. Загалом, це твердження унаочнює традиційну для східної патристики думку про те, що початкова точка руху створеного не належить траєкторії самого руху. Точкою руху-зустрічі вічного за сутністю нетварного з потенційно часовим тварним в можливості є логос творіння в Бозі, який, не будучи самим творінням, актуально та в дійсності ним стає, коли, на думку Максима Сповідника, «час від створення неба і землі вираховується» [52, с. 76]. Тобто, не зважаючи на зустріч в енергійній точці, нетварна вічність, як ознака досконалості Божественної природи, не характерна для природи тварної, оскільки в цій сфері ані вічність не стає дочасною, ані час – співрозмірно вічним.

Взаємозалежними для мінливої природи є категорії часу та простору в його вимірюваності. Незважаючи на те, що «Бог, – на думку Афанасія Александрійського, – у всьому перебуває за Своєю благістю і силою, поза всім же за Своїм власним єством» [4, с. 92], все ж таки створене суще за природою не співмірне досконалості природи нествореної ані за властивістю змінюваності, що є доказовим в аспекті часу і простору, ані самотності, що стверджується самим не

тварно-, а нетварноздійснюваним існуванням. Доречно зауважує Іоан Дамаскін: «Усе сотворене стоїть віддалено від Бога не місцем, але *природою*» [34, с. 75], оскільки, як навчає Григорій Ніський, існує «велика і непрохідна відстань, що відділяє нестворену природу від усілякої створеної сутності» [18, с. 136].

Апофатичний аналіз онтологічних властивостей Божих у єдності безмірності та багатоаспектності своїх довершеностей вказує на природну абсолютність та недосяжність Божественних досконалостей для людини. Однак, уже сама постановка проблеми властивостей досконалості, тварного – нетварного, якщо аналізується нами, вказує все ж таки на перспективність її позитивного вирішення, хоча Бог за природою – непізнаваний, та – не за благодаттю. Саме тут з'являється горизонт досягнення духовно-особистісної енергійної довершеності, що через позитивний імпульс-зволення іпостасної налаштованості у співдії з вектором логосно-природної заданості синергійно вибудовує *благодуттєвий*, заради вічноблагодуттєвого тропоса існування максимально довершеної природи *за благодаттю*. Такого роду можливості з'являються у перспективі катафатичного підходу щодо розгляду духовно-енергійних принципів досконалості у межах категоріальної пари «Божественне – людське». Аналіз даної групи властивостей обумовлюється тим, що Бог для св. Отців є духовно-розумною істотою, або Особистістю, яка, творячи іншу особистість, *благоволить* відкрити Себе в ній у безмежності своїх довершеностей без змішання чи зміни природ, у безкінечно можливій мірі, синергійності аж до втрати останньої та появи пасивно-людської й активно-божественної моноенергійності у вічнорухомому варіанті енергійного спокою людини. В єдності з Творцем «істинна людяність реалізується тільки тоді, коли вона [людина – *авт.*] живе в Богові та володіє божественними якостями» [281, с. 154], оскільки, – як навчає Анастасій Синаїт, «створивши Адама за образом і подобою Своєю, Бог через «вдуновіння» вклав у нього благодать, просвічення і промінь Всесвятого Духа» [177, с. 48]. Через «запечатління» новоствореної природи відбулося, за словом Афанасія Александрійського, «усиновлення людини Отцю через Сина в Дусі Святому» [4, с. 217]. Не випадково Григорій Богослов наголошував: «Ми – частина Бога» [15, с. 98] і людина має в собі «струмінь

невидимого Божества», що є ознакою причетності до божественних енергій [цит. за: 208, с. 150]. Своєю чергою, ці енергії-якості, здійснюючись у творчому акті, що через їх незчисленність, розкриваються безкінечною множиною властивостей, які, будучи думками-воліннями Бога стосовно людини, фактично і є логосами її сутності, а тому – природно їй відповідними. Хоча вони – божественні та через свою сутнісну заданість у творенні, за даром благодаті, постають як істотно людські властивості, є загальною ознакою її людськості, тобто *потенційно* справжньою і довершеною людиною вона стає, володіючи ними.

Через безліч атрибутів-якостей, багато з яких для нас є невідомими, у творах Отців та вчителів Церкви можна знайти їх своєрідні категоріально зведені синтези, які систематизуються через найбільш важливі властивості «за *Образом*»: *розумності* (Іоан Дамаскін, Максим Сповідник, Кирило Александрійський, Василій Великий, Климент Александрійський, Климент Римський), *свободи* (Іоан Дамаскін, Максим Сповідник, Кирило Александрійський, Василій Селевкійський, Дідим Сліпий, Григорій Ніський, Василій Великий, Іринеї Ліонський). Та залежні від них через *уподібнення* Творцю у співдії Св. Духа: *керування живою природою світу* (патріарх Константинопольський Фотій, Феодорит Кирський, Іоан Золотоустий, Кирило Александрійський, Григорій Ніський); *властивість творити* (Григорій Палама, патріарх Константинопольський Фотій, Василій Селевкійський, Феодорит Кирський); *властивість безсмертя та можливість нетління* (Немезій Емеський, Мефодій Олімпійський, Татіан) [372, с. 46].

Згідно із мислителями грецької патристики, згадані богообразні властивості задані «ніби в потенції», «зародку», щоб у подобі, яка є «його актуалізацією», «заставити їх вирости, довести до завершення» [16, с. 342]. У такий спосіб риси образу Божого в людині, враховуючи можливість реалізації їх потенційності в уподібненні Богу, у звершеній формі чеснот богоподібності через здійснення властивостей образу можуть бути визначені його розквітом, що є ознакою досконалості, онтологічний аспект якої полягає в тому, що властивості «за образом», будучи творчим даром в людській сутності як природні можливості, здійснюючись (зі зміною тропосу існування без зміни сутнісного логосу), роблять

людину богоподібною, тобто через їх актуалізацію як чеснот наділяють божественними властивостями, що дозволяє їй володіти за благодаттю тим, чим Бог – за природою. Отже, людина природно олюднюється й стає не лише *потенційно*, а й *актуально* довершеною у причетності до сутнісного, потенційно-актуального Джерела її властивостей, Якому й уподібнюється.

Отже, мислителі грецької патристики, вважали, що першостворена, хоча лише потенційно досконала, людина, у синергії волі з божественною багодаттю, розкривала перспективи єдино-вірної, природно властивої для неї мети – актуальної єдності з Богом. Навіть повеління Творця (Бут. 2,16-17) мало на меті допомогти правильно використати останню, за словом Максима Сповідника, умовну «недосконалість» – свободу [239, с. 153]. Такий зразок Божественно-людських відносин, ніби «обезсилюючи» Бога, заради єдиного вибору Бога, ствердило б не лише Його всемогутність, а й людську вседовершеність. Завдяки такому виборові Адама, який узгоджувався б із його природною волею, людина отримувала можливість здійснення богообразних здібностей, водночас реалізуючи своє всесвітнє призначення, зміст якого полягав, на думку Максима, через звершення п'яти послідовних синтезів (об'єднання створеного і нествореного буття, чуттєвого і надчуттєво-розумовоосяжного, у сфері чуттєвого – неба (ангельський світ) і землі, на землі – раю і решти землі, в раю – її господаря – чоловіка та його помічниці – жінки) в іпостасній єдності зі своїм Творцем [134, с. 168]. Людина за структурою природи, маючи можливість сягати Нетварного за допомогою власного розуму (*νοῦς*), будучи пов'язаною з усіма головними видами розділеного суцього (із землею – тілом, з чуттєвим буттям – відчуттями, з розумовоосяжним – душею), повинна була усі ці частини різноманітності творчої активності Бога (згруповані у поділах на тварне – нетварне, чуттєве – надчуттєво-розумовоосяжне та ін.) «підкорити одну іншій, нижчу вищій, і, таким чином, об'єднати в єдиному прагненні до Бога» [134, с. 172], тобто за висхідним порядком. Повеління Боже щодо виконання закону свободи (Бут. 2,16-17) та піклування про світ (Бут. 1,26) задля його об'єднавчого преображення повинно було розкрити у першоствореній людині сутнісну заданість *сили* і дієвого засобу виконання цього закону, що, як наслідок, ствердило б і виявило

у ній Божественну *правду* в цілісності усього суцього, його досконалості. Синтез статеї – плід внутрішньої єдності природи людини (сил душі), через безпристрасність і завдяки властивості *розумності* у комплексі необхідних чеснот вивершує її як «духовний рай». Саме тоді, завдячуючи зв'язку реалізованих здібностей *керування*, людина стала б посередником об'єднання цього «раю» із рештою землі (єднання з та *через* тілесність) у всеземній єдності *любви*, що створює передумови синтезу у сфері чуттєвого – піднесення справжньої чуттєвої діяльності людини до того ж рівня чуттєвої дії світу. Максимально заповнивши чеснотами земний світ і досягнувши «рівноангельською доброчесністю» [446, р. 83-84] подібності життя ангелів, цілісна й довершена людина здобула б спроможність екстатичного сходження до небес, особливої сфери розуміння-пізнання, що створює сприятливі умови для осягнення специфічного знання внаслідок наступного чуттєво-інтелегібельного синтезу. На цьому рівні процесу об'єднання людина, завдяки «рівноангельському віданню», стала здатною споглядати надчуттєві логоси усіх чуттєвих суцих, усю ієрархію божественних мислеволінь у гносеологічній трансценденції з'ясування загального логосу всього суцього, всезагального творчого поруху Бога стосовно світу в усеосяжності *любви* [372, с. 54]. «За посередництвом *любви*» та дивом божественного людинолюбства в останньому синтезі Адамові необхідно було подолати прикінцевий бар'єр між тварним і нетварним, творінням і Творцем. На даному, завершальному етапі послідовних об'єднань, людина досягла б межі двох різних реальностей, незмірну відмінність між якими Максим називає безоднею [134, с. 187]; синтезу, який, будучи надприродним, розкриває якісно вищу, нову буттєву, точніше «вічноблагобуттєву» сферу життя у Бозі. З'єднавши в собі все створене сутнє, Адам повинен був «привести єдине творіння до Бога. Тоді і Бог віддав би Себе людині і всьому творінню, зібраному в людині; здійснилось би обоження творіння» [133, с. 110]. Саме тому, останній синтез, Адам не в змозі був би здійснити самостійно, він залишається підсильним лише Творцю [56, с. 65], Який через усиновлення дарує змогу жити в долученні до внутрішнього життя Святої Трійці. Максим тлумачить ідею втілення предвічного Логоса, Який силою Божества у боголюдстві природ як подолання «безодні» між тварним і нетварним, оскільки «хоче

завжди і у всіх Божий Логос і Бог Свого олюднення здійснюватися таїнству» [82, 1084D]. Обоження людської природи у Христі дарувало б можливість природі людини безперешкодно засвоювати всю повноту Божественних енергій, як наслідок, «тварна природа» «виявляється одним і тим же, за станом благодаті, з нетварною (природою) – *всеціла* зі *всецілим* Богом і стаючи всім тим, що є Бог, крім тотожності за сутністю» [82, 1312A]. Останнє було б ознакою здійснення, через уподібнення, не лише катафатично осмислюваних властивостей: розумності, свободи, за благодаттю досягнення Божественної святості, всемогутності, керування, буття згідно з милістю закону Божественної правди у всеблаженстві та всеосяжній любові, а й апофатичних – Божественної у Христі й тварної у Його людстві: *самобутності, незмінності, вічності, незмірності, всюдиприсутності за єдністю з усім існуючим.*

Як бачимо, на думку Отців, заради здійснення природної мети життя, з власної волі повсякчас хвалячи і прославляючи свого Творця, Адам, згідно із Божою волею, плекав у душі (завдяки здібності розумності) божественні думки (енергії) та, насичуючись ними, жив, перебуваючи у постійному спогляданні Бога. Пізнаючи присутність божественних енергій у створіннях, він підносився через них до Творця, разом із цим возносив і їх у напряму до Бога. Адам, вірно користуючись царським достоїнством, реалізовує властивість керування як «посередник між Богом і матерією», виконуючи доручений йому закон Божественної правди, через об'єднання світу, чуттєвого в інтелегібельному, прагне «об'єднати, завдяки любові, природу створену з природою нествореною, змушуючи її з'явитись у єдності та ідентичності» [433, р. 41]. У блаженному стані чистоти першостворена людина насолоджувалася баченням Бога лицем до лица, а знання божественних речей, обумовлювалося постійним спогляданням Образу Отця. Адам у такому, природному стані повсякчасної актуалізації всіх життєвих сил, здібностей і безмежних у Бозі можливостей проживав у Тому, «який проживав у ньому». На думку Афанасія Александрійського, людина, ототожнюючи власне життя зі своїм первинним призначенням, що і є ознакою функціональної норми для її природи, проживає «істинне життя» [4, с. 229]. Здійсненням першопочаткового призначення через

постійне споглядання у кожній речі Єдиного Бога, що зумовило б внутрішнє зведення до цілісності (зцілення, оздоровлення) і, як наслідок, умиротворення всіх і в усьому (приведення до функціональної гармонії не лише природи людини, а й – всього створеного суцього), тобто Адам зміг би поєднати (зцілити) все інше створене в собі. Реалізуючи Божественний задум щодо приведення до гармонічної всеєдності (що є характерною рисою здоров'я) всього створеного суцього за посередництвом людини, реальним поставало природне, істинне для неї життя «без суму, болю, турбот». «Володіючи Божественними дарами і власною силою, що походять від Слова Отця», яке втілювалось і подолато бар'єр началобуттєвості (нетварності), змінюваності, просторово-часового обмеження, людина «не повинна була боятися жодної внутрішньої хвороби, бо: в її плоті бездоганне здоров'я, в її душі бездоганий спокій»; «лихоманність, хвилювання, безумна раціональність і внутрішня жадоба, ніщо з цього ще не існувало: життя було для неї без гіркоти, існування без суму» [50, с. 234]. Характерними можуть бути названі тільки «здорові й стабільні якості, в їх природному стані», в якому й була створена людина [40, с. 68]. Через єдність із Богом, абсолютним джерелом здоров'я, напуваючи свою спраглу духовно-тілесну природу, вона підтримувала у всеєдності реалізованості (зціленості) всі даровані їй здібності. Тоді, погоджується Григорій Ніський, «людський рід так, як і було задумано, насолоджувався здоров'ям» [10, с. 243].

І ось, нарешті, на даному етапі дослідження, ми підійшли до можливості здійснення первинного аналізу головної ідеї проблеми здоров'я. Для цього, як доповнення, на елементарному рівні додаткової аргументації є цікавим з'ясування того чи прослідковується святоотцівська ідея цілісності, всеєдності у термінологічно-етимологічних витоках самого поняття «здоров'я», лінгвістичних особливостях його дієслівного варіанту.

Похідні від іменника «здоров'я» прикметники «здоровий, -а, -е», коли мова йде про живий організм, згідно з дослідженням П. Черних, визначається як «нормально, правильно функціонуючий», «не хворий», «не пошкоджений», «сильний», «міцний», що підтверджує аналіз етимологічних витоків [368, с. 142]. Зокрема, ст.-слов. *съдравъ, здровъ* – припускається як утворене з компонентів *съ-*,

спорідненого з д.-інд. *Su* – «добрий», гр. *ύ-* (*υῆς*), і *dorv-*, *dorvo-*, пов'язаного чергуванням голосних з *dervo* «дерево» [159, с. 255]; таким чином, первісне значення – «з доброго дерева» (даний етимологічний аспект є досить цікавим, особливо при можливому розгляді чесноти як ознаки здоров'я); Окрім цього М. Фасмер цитує ще один варіант порівняння *dorvъ* з д.-інд. *dharīṇas* («той, що підтримує»), *dhārāyati* («тримає, несе, підпирає»), лат. *firmus* («міцний, сильний») [345, с. 257]; Однак, Ш. Ондруш стверджує, що слово «здоровий» виводиться також від псл. *sorvъ* (як спорідненого з д.-інд. *sárvaḥ*, *soluos* / *soruos* («**цїлий**»)); лат. *salvus*, гр. *ῥλος* («**цїлий**, здоровий»), *srov-* > *strov-*, *zdrov*, *strav-* > *sdrav* [159, с. 256]. В одній із найпоширеніших для писемно-творчого спадку східних Отців – грецькій мові, за умов богословського підходу до термінологічного аналізу, адекватним (що властиво і для новозавітних текстів) у даному концептуальному руслі є використання слів, похідних від дієслова *σώζω*, яке, своєю чергою, має той самий корінь з прикметником *σῶς* (*σάος*) (зустрічається також у давніших формах *σόος* (Гомер, Геродот), *σῶος* (*σώιος*) (Фукидід, Ксенофонт, Демосфен, Плутарх)), який (*σάος*) є похідним із *tvaos*; *tva* = д.-інд. *tuvi* – (сильний, могутній) і перебуває у співзвучності з *tvo*, *teva* – (бути сильним), *σῶκος*. Це дає підстави С. Заріну визначати прикметник *σῶς* (*σάος*), як власне здоровий (лат. *sanus*). І в текстах Нового Завіту грецьке *σώζειν* в негативному смисловому аспекті означає, перш за все, «визволення від небезпеки, смерті, хвороби, а в позитивно-динамічному – повернення **цїлісності**, міцності, **здоров'я**. У пасивній формі дієслово *σώζω* перекладається саме «**видужати**», стати здоровим, отримати зцілення» [169, с. 121].

Характерна для представників східної патристики ідея всеєдності (цїлісності) зводить дві смислові лінії (досконалості й здоров'я) у даному вузько зорієнтованому аспекті їх накреслення через аналіз явища в його абсолютному та максимально можливому ідеальному варіантах інтерпретації теоретичних перспектив практичного втілення в життя навіть у поверхневому аналізі етимологій термінів «досконалість» та «здоров'я» зводяться у єдиний феномен, специфічну концептуально-конотаційну цїлісність. Для представників східнохристиянської патристики духовне здоров'я і є ознакою, змістом досконалості. Воно постає перед

нами тією телеологічною суттю, що сприяє та є виявом досягнення екзистенційної мети, сповненості справжнім сенсом буття людини, а, через неї, і всього світу (тією вершиною, безкінечно-неперервним завершенням розвитку, постійно тривалим вивершенням у всецілості); неперевершеним даром, який вже як дар апріорі є досконалим та все ж потребує активної співдії в його реалізації, тобто станом динамічної заданості, завдяки якому долаються умовності роз'єднаності у перспективі об'єднання всіх структурно-функціональних частин природи людини, її властивостей у здійсненні як богообразного уподібнення Творцю; головне – фундаментальною ідіомою, ознакою й змістом «способу існування» за «логосом природи» у Боголюдському проекті єдності досконалого людства, в абсолютному звершенні за благодаттю обоження – довершеністю у Бозі. Відтак, спробуємо запропонувати, як варіант можливого визначення явища, наступне формулювання. За мислителями східної патристики, *духовне здоров'я* – це динамічний стано-процес структурно-функціональної норми природи людини з творчо промислительною генезисною перспективою її природно-надприродного преображення за теантропічно Богообразним та синергійно богоуподібненим тропосом (способом) існування через потенційне, а відтак й актуальне набуття всієї повноти божественних властивостей без зміни сутнісного логосу у гармонійній всезціленості вічнорухливого спокою обоження.

З'ясувавши коцептуальне підґрунтя осмислення феномену духовного здоров'я представниками східної патристики, необхідно здійснити короткі системно зведені підсумки базових когнітивних підходів та наукових принципів, що обумовили позитивне вирішення поставлених дослідницьких цілей. Найперше, варто вказати, що методологічну основу даної роботи складають принципи: генетичного аналізу специфіки методологічних зв'язків сотеріології та антропології східної патристики; герменевтичного, евристичного методу побудови семантичної моделі структурно-функціонального та лінгвістичного аналізу, зокрема, з'ясування концептуальної суті понятійно-категоріального апарату (етимологічні та герменевтичні аспекти), базових принципів (розміщення правильних смислових акцентів в їх інтерпретації), структурного взаємозв'язку та взаємозалежності, послідовності функціонального

розгортання, позитивних перспектив розвитку і досягнення духовного здоров'я складових природи людини; феноменологічного аналізу здорових функціональних станів та їх проявів у можливих проєкціях екзистенційної практики. Заради ґрунтовного опрацювання досить об'ємних текстових матеріалів використовувалися методи тематичного, текстуального та інтертекстуального аналізу.

Завдяки застосуванню методу іманентного та системного аналізу богословської традиції східної патристики всебічно розкривається зміст духовного здоров'я співмірно та з позицій довершеності в концептуальному обширі її багаторівневої репрезентації (за допомогою запропонованих категоріальних пар «Нетварне – тварне», «Божественне – людське», «Образ – Подоба», («сутність – іпостась», «логос природи – тропос існування в іпостасі»)). Вказані аналітичні підходи дали змогу використати східнопатристичні методи (катафатичний, апофатичний, низхідного (зворотного) аналізу). Надзвичайно важливим було застосування методу зворотного аналізу (розкриття антропологічної проблематики з позицій тріадології і христології, здоров'я та досконалості з позицій абсолютного здоров'я й довершеності). Пропонований підхід до осмислення визначається як методологічний фундамент східнопатристичної антропології. Зважаючи на це, основний принцип такої дослідницької установки передбачає аналіз ціннісного кореляту людини не лише з тварним сущим, а, головне, зі своїм Першообразом і Творцем – Богом. За таких умов, явище духовного здоров'я розкривається в перспективі розгортання реальної життєво-практичної періодизації відносно рівня якісного співвідношення та причетності до його Ідеалу (у межах тріадичності духовної історії розвитку людства). Саме тому мислителі східної патристики сприймають духовне здоров'я як неперевершений божественний дар апріорно умовної досконалості, що як динамічна заданість, долаючи межі умовності в активній фазі синергійності богоуподібнення, сягає вершин безкінечно-неперервного завершення у розвитку, постійно тривалого вивершення у всецілості. Завдяки цьому відбувається подолання умовностей роз'єднаності (як наслідків падіння) всіх складових природи людини, досягнення богообразних властивостей у здійсненні, як богоуподібнення. І головне, духовне здоров'я є визначальною

особливістю, ознакою та виявом змісту тропосу існування за логосом природи людини у Божественному задумі Бого-людської єдності довершеного людства, за благодаттю обоження в цілковитому звершенні, тобто істинною досконалістю у Бозі. Лінгвістичний аналіз понять «досконалість», «здоров'я», «спасіння» допоміг підтвердити їх значеннєву співмірність. Відтак, на підставі проведеного аналізу патристичних текстів доведено, що саме з таких ідейних позицій феномен духовного здоров'я постає у всій красі розкриття східнопатристичної конотаційної автентичності та концептуально-дефінітивних особливостей свого понятійного обрамлення. А пропонований нами когнітивний ракурс погляду на проблему постає вже не просто як одна з перспектив смислового символізму (варіативності інтерпретації), а реальністю сутнісно-енергійного (екзистенційного) та онтологічного здійснення.

Висновки до першого розділу

Концепція духовного здоров'я в методологічно іманентній сотеріологічній площині антропології східної патристики ще й дотепер є комплексно не висвітленою у вітчизняній філософсько-релігієзнавчій літературі. Незважаючи на розмаїтість історіографічної бази зі сфери патристичної антропології, христології, сотеріології, аналітики аскетичних праць східнохристиянських подвижників благочестя та ін. все ж актуальними і донині залишаються спроби нового їх прочитання – з позицій духовного здоров'я та лікування; розробки проекту «терапевтичного богослов'я» у конфесійних вимірах кращих дослідницьких напрацювань теоретиків сучасного православ'я та католицизму. Зважаючи на специфіку такого когнітивного ракурсу осмислення проблеми сформовано теоретико-методологічні принципи дисертаційної роботи, запропоновано власний дослідницький підхід, що на концептуально-семантичному рівні осмислення передбачає застосування інструментарію історії філософії та лінгвістичного релігієзнавства, що дало змогу визначити зміст східнопатристичної інтерпретації духовного здоров'я людини.

Обґрунтовано методологічну правомірність її осмислення в оригінальній для мислителів східної патристики перспективі як цілісного процесу досягнення духовного здоров'я людини. Зокрема, розкриваються особливості змістовного наповнення, розстановки автентичних смислових акцентів, ідейної інтегральності та мовно-семантичної (етимологічні презумпції) традиційної для біблійного, антично-філософського та патристичного світоглядів співмірності понять «спасіння» («зцілення») – досягнення гармонійної цілісності та єдності з Богом – «досконалості» й «здоров'я». Завдяки застосуванню методу іманентного та системного аналізу богословської традиції східної патристики всебічно розкривається зміст духовного здоров'я співмірно та з позицій довершеності в концептуальному обширі її багаторівневої репрезентації за допомогою сукупності оригінальних концептів систематичного православного богослов'я. Надзвичайно важливим було застосування методу розкриття антропологічної проблематики з позицій тріадології і христорогії, здоров'я та досконалості з позицій абсолютного здоров'я й довершеності. Феномен досконалості аналізується у витоківому зверненні до атрибутів Божественного Абсолюту довершеності, його тварного ідеалу – людини, що в динамічній заданості їх актуалізації, власне, уможливорює і досягнення здоров'я. Відтак, висвітлені теоретичні принципи можливості життєво-практичної реалізації богообразних властивостей дали змогу певною мірою «унаочнити» їх в предметній площині промислительно ідеально спроектованого природного функціоналу першоствореної людини. Дана особливість, в інтерпретації Отців християнського Сходу, розширює перспективи осмислення здоров'я не лише як функціональної норми природи людини, а й як запоруки та прикінцевого атрибуту метафізичного преображення через обоження. Аргументовано доведено те, що долаючи у втіленому Логосі межі тварного – нетварного, першостворена людина покликана була здійснити покладений на неї природний обов'язок носія тварного ідеалу здоров'я, силою Божою, свого роду цілителя себе та усієї вселенної, сягаючи природно-властивих для неї іпостасних перспектив бути богом за благодаттю.

РОЗДІЛ 2

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДУХОВНОЇ АНТРОПОМОРФОЛОГІЇ ЗДОРОВ'Я СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ

2.1. Людина та структура її природи: особливості східнопатристичного вчення в його ідейних витоках

Більшість гуманітарних дискурсів сьогодення тяжіють до осмислення проблем нових реалій життя особистості ХХІ століття – враженої найрізноманітнішими морально-духовними кризами, ментальними та соціальними зсувами тощо. І чи не найтривожніше в цьому контексті актуалізується проблема здоров'я людини. Багатогранність осмислення явища здоров'я у перспективах розгляду різноманітності сфер його природно-функціональної реалізації та одночасну зануреність у можливості полівимірності онтологічної актуалізації спонукає до аналітичного схоплення патристичних ідейно-категоріальних синтезів в їх структурному і системно-зведеному комплексі. Адже саме в східнопатристичних ідеях ми можемо віднайти відповіді на питання про шляхи ствердження духово та фізично здорової людини, які розгортаються в творах мислителів тієї доби через витлумачення структурно-функціональної специфіки влаштування природи людини. Саме ця особливість патристичного розгляду проблеми першопочатково вимагає від нас генезисно етапованого і системно впорядкованого аналізу здоров'я як результату послідовно-зреалізованої та, відповідно, функціонально-іррадіюючої умовно фіксованої норми досконалості. Не випадково згадана нами, традиційна для Отців християнського Сходу, природно-онтологічна тріадичність у розгляді періодів розвитку людства (природний, протиприродний, надприродний) на даному етапі дослідження розкриває можливості не лише систематизації сприйнятого, а й уточнення, ще глибшого конкретно-зорієнтованого аналізу.

Однією з центральних ідей патристичних творів є вказівка на те, що людина через порушення природної для неї волі Творця не змогла всім своїм єством прямувати до Нього, тобто реалізовувати всі богообразні здібності і ступити шляхом актуальної єдності зі своїм Першообразом на першому (функціонально природному)

етапі свого розвитку, то й, відповідно, припинила сутнісно властиве їй існування як ретранслятора-носія досконалостей для всього створеного суцього. У такий спосіб, втративши зачатки богоподібності, до всецілого досягнення якої був призначений потенційно Адам, незважаючи на падіння, людина не втрачає своєї богообразності. Образ Божий, якого неможливо абсолютно втратити, присутній в занепалій людині, однак, не будучи просвіченим активним союзом людини з Богом, та, не знаходячи своєї реалізації в уподібненні, він все ж таки залишається завуальованим і спотвореним. Шлях до досконалості в уподібненні та просвітленні через гріх потьмареного образу світлом Духу, і відновлення втраченої подоби, незважаючи на це, ікономічно не змінився, оскільки Божественний задум, затверджений у раді Пресвятої Тройці, є незмінним. Зокрема, Максим Сповідник, злагоджено синтезуючи у своїй богословській системі всю попередню йому патристичну спадщину, не безпідставно стверджував, що протиприродно змінилися лише умови (через появу пристрастності [82, 1348С], тлінності [55, с. 11], смертності [52, с. 788]) здійснення Божественного задуму та не сам він. Як наслідок, необхідні були, відповідно до таких змін природи людини, спасительно-реабілітуючі та оздоровлюючі страждання, смерть і воскресіння Христове. Відтак знову затребуваними, однак уже з умов протиприродного стану (згідно з первинно природним), постали безмежні страдницькі зусилля людини через Бого-людину в єдиному синергійному пориві до омріяно-бажаного для цієї ж таки людини, природно вкрай потрібного надприродного. Саме цей, якісно інший період розвитку людства, стосовно стану природи людини, на зміну їй неприродному через дезінтеграцію (гріхопадіння), можна назвати реінтегруючим. Він уможлиблюється виключно подвигом Бого-людини з волі Отця й співдії благодаті Духа Святого, а від так, за прикладом Христа Спасителя, власне самою людиною від початку її благодатного преображення в Ньому. Ось як про це пише український дослідник Олександр Лисенко: «...при співдії з Божественною силою, людина отримує нову якість життя у світлі Божественної природи» [235, с. 49].

Аналіз структурно-функціональних особливостей гармонічного існування, тобто здоров'я людини, умовно фіксованих станів реінтегрованості з умов

занепадницько-неприродного її стану до стану природного та інтеграції до природно-надприродного, з урахуванням богословської глибини та багатоаспектності феномену здоров'я, можливий за умов застосування методологічної Христообразної хрестообразності. Предметом дослідницької устремління-вертикалі є сам еталон нетварно-тварної досконалості – Христос Спаситель, як початок і довершення, Телос усього існуючого, відображенням Якого, через богоуподібнення та обоження, покликана стати людина. Дослідницька горизонталь репрезентується завдяки розгляду явища з позицій структурно-функціональних особливостей устрою природи Бого-людини та занепалої людини. Та все ж необхідність одночасної реалізації обох підходів заради досягнення характерної для східних Отців комплексності, тобто здійснення ідейно-поетапного висвітлення структурно-функціональних аспектів здоров'я людини (змістовної горизонталі) та генезисно-ступеневої специфічності його реінтеграції (концептуальної вертикалі), зумовлює необхідність їх як взаємозмінного, так і паралельного використання. Такий варіант методологічного вирішення поставлених завдань розкриє можливості теоретичного з'ясування концептуально-денотативної і телеологічно заданої екзистенційної, ба більше, трансекзистенційної основи здоров'я людини у точці синергійного перетину дослідницьких ліній – синергійному, іпостасно-з'єднаному Боголюдському організмі.

Як відомо з біблійних текстів і творів християнських мислителів, християни вірять, що предвічний Логос, усеціло залишаючись Богом, втілювався, прийнявши «все, що є наше» [56, с. 299], став «у всьому подібним до нас» [57, с. 259], окрім гріха, тобто сприйняв людську природу з усіма її властивостями за сутнісним логосом (у першоствореній цілісності), а також природу в її занепалому стані [53, с. 117]. Дещо конкретизуючи, Максим стверджує, що Ісус Христос «прийняв безгрішність за походженням від першого влаштування Адама і мав її без нетління; а від народження, введеного як наслідок гріхом в єство, сприйняв одну лише пристрасність, без гріха» [58, с. 176]. Та все ж, «якщо зміна зволення в Адамі ввела пристрасність, тлінність і смертність в єство (людське), то непорушність зволення у Христі знову повернула цьому єству через Воскресіння безпристрасність,

нетлінність і безсмертя» [58, с. 178]. Для мислителів східної патристики Він є Другим, Новим Адамом [40, с. 610], який в усій повноті виконує не здійснену місію першого [15, с. 400], будучи взірцем для якого [61, с. 152], є ідеалом нової [13, с. 389], по-справжньому досконалої людини [57, с. 212]. Ось як з цього приводу розмірковує український дослідник Роман Галуйко: «Щоби реабілітувати Божий образ в людині, відновити первозданну властивість людства, Бог посилає Свого Сина – Ісуса Христа. Христос – як Новий Адам «безгрішний відновив у своїй людськості істинний людський образ, який і є істинний образ Божий»...Ісус Христос, зодягнувшись в людське тіло, знищив первородний гріх і цим відновив «істинний образ в істинній його людськості»» [131, с. 231]. Згідно з предвічною Троїчною радою, ікономічно необхідним було втілення Другої іпостасі – Предвічного Логоса, через Якого і в перспективі втілення за Яким витворювалась людина [61, с. 46], щоб в елементах логосної співобразності, завдяки зреалізованості тропосно-атрибутивної подібності, досягти і подолати межі тварного – нетварного. Тільки в Ісусі Христі людина витворюється, згідно з Першообразом, Абсолютною моделлю, істинною природою довершеності, нетварного у тварному, Божественного в людському і людського через Божественне, типічне через архетипічне, відповідно до ідеї, закладеної раніше будь-яких творчих звершень у думках-воліннях, проекті, «який Бог зачав» стосовного всього сущого, ще до його виникнення [53, с. 408]. Підтвердженням цьому є думки представників східної патристики. Григорій Богослов вважає: «Ісус Христос представляє в образі (архетипі) те, чим ми є» [16, с. 507]. А Миколай Кавасила наголошує: «Бо задля нової людини [Ісуса Христа. – *авт.*] від початку була сотворена й природа людська...» [61, с. 47]. Христос, за словом мислителя, «став для людей Отцем життя найдосконалішого, наголошую, [Отцем] життя нетлінного. І природа [людська] від початку була призначена для безсмертя, а досягла його пізніше в тілі Спасителя, оскільки Він воскресив його з мертвих у життя безсмертне, і для роду [людського] став вождем безсмертя. І на завершення скажу – справжню людину, досконалу у вдачі й у житті, показав перший і єдиний Спаситель» [61, с. 55]. Григорій Ніський вважає, що людина за своїм буттєвим призначенням, сутністю, еднаючись із Христом, стає, справді людиною

[10, с. 188], а природність існування, згідно з творчим логосом, у Логосі-Творці здоров'я [61, с. 51], на думку Миколая Кавасили, є ознакою гармонічності, досконалості, цілісності, досягнення справжнього здоров'я, бо «через Христа відновлена цілісність нашої природи» – доповнює Григорій Богослов [15, с. 200]. Симеон Новий Богослов зауважує, що «ті, хто були судимі гідні бути з'єднані з Ним [...], вони також стають богами за благодаттю, схожими на Сина Божого. Яке диво! Отець одягне їх першим одіянням, покровом, яким Господь був покритий до створення світу» [68, с. 352] А «для цього потрібно було Богу зробитися людиною, щоб людське ество з'єдналося з Божеством і в Ньому знайшло дієвіше врачування, сильне знищити в нас всіяке невлаштування, розтління і смерть, і щоб непереможна і непереборна сила Божества лікувала немічну людину і зміцнювала його Божественною благодаттю...» [70, с. 652]. Саме тому здоров'я душі, згідно зі Григорієм Паламою полягає у вірі «в єдиного лікаря духів Христа, Бога духів, і в те, що *уподібнення Йому, тобто здоров'я душі й досконалість*, досягається тільки любов'ю до Нього і дотриманням Його заповідей» [19, с. 276].

Логічним у контексті теорій щодо реалізації Божественного творчого принципу є твердження, що людину було задумано й сутнісно витворено відповідно до логосу її природи за взірцем Христа (сутнісним початком і вивершенням) [57, с. 235]. Саме тому структурна гармонічність влаштування природи людини та її функціональне призначення (доцільність існування), тобто досягнення досконалості і здоров'я у сутнісно-іпостасному аспектах їх висвітлення є можливим в зорієнтованості до природно-особистісного ідеалу, принципу (логосу й тропосу) її існування як христологічного, теантропічного і теоцентричного [226, с. 125]. Григорій Ніський писав: «Якщо людина для того приходить у буття, щоб зробитися причасницею божественних благ, то з необхідності влаштовується такою, щоб їй бути здатною до участі в цих благах» [18, с. 62]. «Улаштування» людини цілком визначається цільовою установкою, природним для неї призначенням бути з'єднаною з Богом, бо «щоб зробитися причасником Божим, абсолютно необхідно у природі того, хто долучається бути чимось спорідненим із тим, чого він долучається. Тому Писання говорить, що людина створена за образом Божим, щоб,

як гадаю, подібним глядіти на подібне» [208, с. 43]. Тобто, «людина в собі носить наслідування божественного накреслення» [17, с. 334]. На думку Діонісія Ареопагіта: «Наслідки сприймають образи причин», не зважаючи на те, що «самі ж причини для наслідків є позамежними та існують вище них, згідно з самим своїм первинним смислом», все ж таки «те, чим характеризуються наслідки, заздальгідь у надлишку вміщено в причинах як властиве їх єству» [21, с. 128]. Досить влучними в цьому контексті є міркування українського вченого М. Зайцева: «Проникаючи в глибини людської особистості, ми відкриваємо в собі наявність іншого буття, яке не вписується в наявні відносини повсякденного добування хліба насущного, буття, в якому «вертикалізм» благочестивих помислів про «світ горній» стає визначальним. Іншими словами, прагнучи осягнути свою природу, людина відкриває в собі факт божественного буття. Водночас, осягнення людини неможливе без прагнень осягнути трансцендентність божественного буття. Будь-яка істина, що відкривається людині про Бога, є водночас і певною істиною про людину» [168, с. 243].

Аналіз природи людини концептуально обумовлюватиметься врахуванням того, що для мислителів східної патристики христологія визначає антропологію, задаючи образ досконалої людини як структурно, так і функціонально гармонічно влаштованої співобразно з Бого-людиною, в означеному розумінні, христологічно. У даному аспекті розгляду, у влаштуванні «за образом» стверджується те, що людина є не лише земною, а «спочатку божественною, бо в ній закладене боголюдське; саме тому, – на думку архім. Кипріяна (Керна), – і своїм улаштуванням вона символічно говорить про Бога» [208, с. 54]. Творцем спроектована символічна і, в певних аспектах, онтологічна співобразність, зокрема у тварному вимірі взаємоподібності через сприйняту людськість Христа, деяких зачатків природи. Тому Григорій Палама наголошує: «Людина відображає і божественне буття. Якщо вдивитися в людину, то побачимо в ній Бога» [19, с. 87]. А Климент Александрійський наважується ствердити з протилежної сторони взорування те, що не тільки «благий муж має образ і подобу Бога в його душі, але і Сам Бог – антропоморфний» [49, с. 822]. Саме тому «понад усе, людина і природою, і волею, і помислами прагне до Христа не лише заради божества, яке є межею

всього, а й заради іншої природи», – пише Миколай Кавасила [61, с. 40]. Цією іншою природою в Ісусі Христі є Його людська природа, яка будучи, в деякій мірі, таким же як і будь-яке інше розумно-чуттєве тварне суще за сутнісним виміром його аналізу, все ж сприймається у Божественній іпостасній єдності не як чисто умоглядна абстракція есенційної всезагальності, не як сукупно родова сутність емпірично роздільної поліособистісної людськості, а як конкретне в іпостасно неподільному та водночас тотожне із тим, що і в сукупно родовому. «Бо Він, – на думку Іоана Дамаскіна, – сприйняв основу нашого складу; не такий, який сам собою існував би, і раніше називався неподільним, і у такому вигляді був би Ним прийнятий, але [наше єство], яке отримало буття в Його Іпостасі» [34, с. 166]. Предвічний Логос, через «істинне і досконале втілення», з'єднав із «самим Собою за іпостассю нероздільно і незлитно нашу природу і нас через Свою святу плоть, взяту від нас і нашу [...], яку він сформував для Себе Самого як *начатки (ἀρχή)* і яку через Своє влюдення Він удостоїв бути одним і тим самим із самим Собою за Своїм людством. Так само ми були призначені раніше віків бути в Ньому як члени Його Тіла, тому Він нас привів у відповідність до Себе», – пише Максим [51]. Та поряд з тим наголошує: «Він сприйняв мене самого усеціло, разом з усім тим, що мое» [82, 128D]. Як і в 4 «Амбігві» читаємо: «Той (*Христос. – Авт.*), що вміщує усього Мене в Ньому з усім, що є Мого», – тут, цитуючи Григорія Богослова [16, с. 674], Максим уточнює, – «тобто цільну людську природу через іпостасне з'єднання» [52, с. 771], бо «те, що не сприйняте, не вилікуване, але що з'єдналося з Богом, те спасене», – надзвичайно містко і влучно зауважує згаданий вже Григорій Богослов. Узгоджуючи ідеї, запозичених у Григорія Ніського «начатків» [17, с. 450], з усецілістю сприйнятого, необхідно зауважити, що Втілене Слово є повністю і цілковито людиною, згідно з її логосом (ідеєю) природи, однак, Він не є людиною повністю за її тропосом (способом) існування (тут доречно згадати загальноприйняте для мислителів східної патристики ствердження сприйняття усього, окрім гріха). Відсутність гномічно-проайрезисних (властивості схильності і самого вибору) складових вольової інтенції у людській природі Христа замінювалися людським природно-вольовим джерелом самовизначення, а всі її

здібності загалом приводяться Сином Божим у дію Божественним способом завдяки взаємопроникненню (περιχώρησις) природ у Його Іпостасі, що теж стосується волі [52, с. 332]. Оскільки, як вважає Григорій Палама, не нашу іпостась, «але прийнявши повне наше єство, Він новотворив (оновив) його, з'єднавшись із ним у Своїй іпостасі» [13, с. 406].

На думку мислителів східної патристики, природа, тобто сутність у всезагальному її розгляді, є абстрактною і не може існувати сама собою, а лише воіпостазовано, як конкретизовано-особисте реальне буття, оскільки безіпостасної природи не існує [370, с. 163]. З позицій онтологічного аналізу у кожному суцюзому можна виокремити два виміри – сутнісний та іпостасний. Відповідно, необхідне дослідницьке звернення до людини як розумного суцюзого передбачатиме два його аспекти розгляду, безумовно, з врахуванням специфіки теантропічної подобообразності.

Людина для Отців християнського Сходу є одночасно особистістю (у розумних суцюзих поняття іпостасі та особистості ототожнюються) і природою, точніше особистістю, яка виявляє і конкретизує природу (для Отців поняття сутності і природи є теж тотожними [371, с. 37]), за образом Бога і Людини, Господа Ісуса Христа. Христос, своєю чергою, є окремою складною Божественною Іпостассю (відмінною від Іпостасі Отця і Святого Духа) єдиної, простої і неподільної Сутності, спільної Отцю, Сину і Святому Духу та іншої структурно складної (синтетичної) й поділюваної (психосоматичної) природи, спільної, у єдиносутнісно-видовому плані розгляду, для всього людства. У сутнісному вимірі розгляду, згідно з оросом Халкидонського собору, у Христі-Спасителєві в одній Іпостасі були поєднаними дві (божественна і людська) природи «незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно» [203, с. 355], що в антропологічному розрізі для представників східної патристики (принцип, свого роду, Бого-людського кола) має символічно-онтологічний зв'язок із обґрунтуванням як самого факту подвійності (співіснування двох сутностей – душі й тіла), так і способу поєднання означених складових складної (synthetos) духовно-матеріальної природи людини. Підтвердженням цього символічного зв'язку та його ідейних перспектив є думки

самих християнських мислителів. «Зчленувавши нас із Самим Собою в Дусі і з'єднавши з Собою у такий самий спосіб, яким душа з'єднана і зчленована з тілом, Він таким чином привів нас у міру віку духовного у Свою Власну повноту», – пише Максим Сповідник [51]. Символічна суголосність змісту самих способів співдії досить влучно репрезентовані Анастасієм Синаїтом: «Як Його божество діяло Боголюдським чином, так і душа, будучи образом і подобою невидимого Божественного Логосу, діє психолюдським чином, тобто психосоматично, наслідуючи Христа, який живе боголюдськи» [308, с. 101]. Змістовно схожі думки зустрічаємо у багатьох Отців та учителів Церкви.

Складаючись із душі й тіла, людина як мікро-, а навіть і більше, макрокосм займає центральну позицію у всьому тварному космосі. Поєднавши у собі духовну і матеріальну складову з відповідними іпостасними властивостями, вона стає власне людиною, як і Христос, через якого та в якому вона створена, є неосяжним і незлитно-неподільним іпостасним з'єднанням нетварного божества і тварного людства, завдяки якому Він є Бого-людиною. У даному тематичному руслі доречнішим буде надати слово самим мислителям християнського сходу. У своїх гоміліях Палама констатує загальновідомий для усіх факт: «Людина подвійна: зовнішня, маю на увазі тіло, і внутрішня наша людина, а саме душа» [14, с.43]. Для Климента вона є поєднанням двох начал – розумного і нерозумного, тобто душі і тіла: «Тіло узятє від землі і гнеться до неї, душа ж прагне до Бога» [49, с. 198]. Те ж пише Афінагор Афінський: «Людина, зроблена з тіла і душі, двояка», «вона складається з двох частин» [5, с. 371]. «...Пізнай, що ти людина, яка складається з двох частин, із душі й тіла; і що... той самий Бог є Творцем душі і тіла», – мовить Кирило Єрусалимський [47, с. 232]. Справді, вона є «створена за природою і складається з тіла і душі», – зауважує Іриней Ліонський [40, с. 561]. Ту ж думку, як і багато інших представників східної патристики, висловлює Іоан Золотоустий: «Людина – розумна тварина, яка складається з двох сутностей, з безтілесної душі і матеріального тіла» [35, с. 458].

Одностайна виразність ствердження наявності двох сутностей-складових людської природи, зрозуміло, з різними властивостями, хоча і вказує на їх

окремішність, все ж не набуває для мислителів східної патристики якихось крайніх дуалістичних форм. Святі Отці, дотримуючись христологічно-теантропічної методологічного принципу, проголошують ідею внутрішньо-особистісної єдності людської синтетичної природи. Сам концепт синтетичної природи «включає, – на думку Максима, – два аспекти: взаємну незалежність двох елементів, душі і тіла та їх нероздільний взаємний стосунок» [53, с. 48]. Різниця способу творення обумовлює і пояснює самостійницький аспект [55, с. 59], а одночасність та ідейна єдиноначальність його звершення – єдність [56, с. 304]. Згідно із системою Максима, проблема єдності за умов констатованої подвійності вирішується у сфері вічноіснуючих ідейних мислеволінь Бога. Закономірність незалежницької подвійності за природою обґрунтовується наявністю у кожної складової (душі і тіла) власного буттєвого принципу (т. зв. логосу) та способу його існування (тропосу). Однак, єдність цих складових була характерною для них ще від початку їх існування і ґрунтується на онтологічному принципі їх загального устрою, тобто логосі складної природи, що мислиться як загальна ідея людини і, згідно з яким, Богом витворюється сама людина [57, с. 124]. На думку мислителів християнського Сходу, іпостасно здійснюючись через поєднання двох частин із взаємною незвідністю сутностей, людина постає, власне, як людина. У Григорія Ніського читаємо: «Що таке людина? Душа і тіло одночасно або лише одне з двох? Але, цілком очевидно, що єдність обох характеризує живу істоту» [17, с. 324], «...оскільки людина, що складається з душі та тіла є єдиною...» [18, с. 431], то і «стала, – як пише Іоан Дамаскін, – чимось інакшим крім них, тобто людиною» [34, с. 79]. Подібної позиції притримувався і Юстин Мученик: «Чи утворює людину душа як така? Ні. Вона не що інше, як душа людини. Тоді, можливо, людиною зветься тіло? Ні, і воно є лише тіло людини. Звідси випливає, що, оскільки ці дві складові частини окремо ніколи не можуть утворити людини, лише єдність, утворена їх з'єднанням, заслуговує найменування людини [43, с. 38]. Максим підкреслює, що частини обов'язково до чогось належать і вони обидві є одночасно необхідними, щоб скласти досконалий вид (εἶδος), яким є людина [55, с. 45]. Єдність підтверджується вказівкою на одночасність їх створення, що, своєю чергою, обумовлюватиме і спосіб

співіснування. На думку Микити Стифата, Божественне Слово «не поставило вперед одну з двох природ у підтримку другої, так що одна передувала іншій, або була причиною, або наслідком, чи то тіло відносно до душі або душа відносно тіла, а навпаки, об'єднало без змішання обидві природи в єдину субстанцію...» [60, с. 189]. Згідно із задумом Божим, такий одночасний творчо-об'єднавчий процес однаково повторюється при здійсненні кожної особистості. Григорій Ніський наголошує: «При створенні кожної частини не з'являлося одне раніше іншого – ні душа раніше тіла, ні навпаки» [17, с. 135]. «Так що несправедливо було б стверджувати, що душа виникла раніше від тіла або тіло без душі, але обоє мають одне начало: за вищим законом [це начало] засновується першим Божим волевиявленням, а за іншим законом воно складається в основах нашого народження», – продовжує святий [18, с. 204]. Максим вказує на те, що «в людині тіло і душа виникають одночасно і є такими, що взаємодоповнюють одне одного» [54, с. 487]. У такий спосіб констатована єдність через водночасність створення обумовлює потребу детальнішого висвітлення принципів співіснування природ в одній іпостасі (таких, що постали за образом Ісуса Христа) і, як обґрунтовуюче-стверджуючий це факт, особливостей взаємозалежності, взаємонеобхідності.

Боголюдський принцип в антропологічному дискурсі постає як онтологічна основа одночасного і, в деякій мірі, повсякчасного співіснування різних сутностей складної природи людини та реалізується єдністю без змішання та субстанційною розділеністю, власне, без розділення. Симеон Новий Богослов пише, що душа з'єднана з тілом «невимовно і незбагненно та змішана з ним незмішувано і незлитно» [70, с. 653]. Хоча конкретний «спосіб поєднання душі з тілом є невідомим» [17, с. 161], все ж таки Григорій Ніський спробував його описати. Він стверджує, що в мить зачаття сила Божа з'єднує новоутворене тіло зі створеною тієї ж миті душею людини. Душа в часі свого творення індивідуалізує не лише свою загальну душевну природу, а в туж мить іпостазує й тіло, визначаючи його як у частинках, так і загалом, оскільки без змішування (енергійно) «однаково й подібно проникає в усі частини тіла» [18, с. 275]. Григорій Ніський пише: «У живих тілах... відносно сутності немає жодного спілкування між простотою душі і тілесною

грубістю (дебелістю), однак без сумніву, що у частинах тіла є *життєва діяльність душі*, яка з'єднана з тілом за законом, що перевершує людське розуміння» [17, с. 150]. Воіпостазувавши одного разу тіло, душа вже ніколи не позбувається зв'язку з ним та іпостасно не може існувати без нього. Навіть після смерті розділення тіла і душі є лише відносним: «...ні тіло, ні душа не існують тоді окремо, але завжди є душею і тілом не тільки людини, але людини розглянутої як ціле, частиною якого вони залишаються», – погоджучись зі Григорієм зазначає Максим [52, с. 725]. Тобто, попередньо згадана «життєва діяльність душі» присутня у кожній «стихії» тіла, що, незважаючи на відсутність актуального єднання, є незмінним і після смерті. «Єство духовне і тілесне не витримує (не терпить) наслідків відстані. Тому душа перебуває у тих самих стихіях, у котрих колись почала існувати, оскільки не існує необхідності в її відриві від з'єднання з ними», – пише Григорій Ніський [17, с. 69]. Енергійна присутність знаків душі у стихіях тіла після смерті, як знаків її життєвої діяльності при відносному фактично-зовнішньому розділенні з більш насиченішою функціональною вичерпністю, підтверджує визначну роль їх актуальної єдності та співдії ще в часі прижиттєвої діяльності, у загальних рисах накреслюючи перспективи потенційних механізмів цілковитого відновлення цієї єдності і в часі воскресіння. За умов безвідносної єдності душі і тіла уможливорюється повнофункціональна життєва діяльність людини, у будь-яких діях якої всі порухи душі супроводжуються порухами тіла, а порухи тіла супроводжуються порухами душі. Тобто, кожен рух і вчинок людини реалізовується спільною участю у взаємній діяльності тіла і душі. А звідси слідує те, що наслідком спільності дій є спільність відповідальності за них, оскільки «у будь-якій діяльності вони пов'язані одне з одним і разом беруть участь у результаті», а тому, продовжуючи, запитує Григорій Ніський: «чому ти призначаєш суд тільки одній душі?» [18, с. 75]. Відомо, що «душа мимоволі оберігає тіло і збережена ним; вона, – на думку Максима, – передає йому життя, не вибираючи його (тіло. – *авт.*), природно розділяючи його (природні. – *авт.*) пристрасті і болі здатністю до їх сприйняття, яка у неї є» [58, с. 201]. Однак, варто наголосити на відносній природності цих пристрастей, які й природно поділяються (спадкова особливість

природи, постала унаслідок первородного гріха). Паламою вони названі блаженними, оскільки їхня можлива позитивна здатність є такою, що може стати «благословенною і божественною». Як результат, у даних (постзанепадницьких) екзистенційних (функціональних) умовах успадкованої природи як чесноти (ознаки позитивного преображення прижиттєво набутого на основі успадкованого – оздоровлення), так і неприродні, тобто згубні пристрасті (ознаки його зворотної дії або ж відсутності – захворювання) теж є спільними для душі і тіла, оскільки «здійснене є спільним для обох» [13, с. 377]. Спільність у діях і відповідальності за них констатує, окрім того, і взаємнеобхідність складових природи людини, оскільки жодна її частина як повноцінна сутність не може існувати одна без одної. Тіло без душі нічого не може здійснити, ні душа без тіла, тому, що для того аби жити і рухатися, йому потрібна душа, а душі необхідне тіло, як орган чи інструмент, щоб проявлятися і впливати на оточуючий світ [17, с. 600]. Будь-яка дія предбачає взаємовплив і відповідні зміни людини і світу.

Для унаочнення взаємозв'язаності у цій взаємодії складових природи людини, за прикладом можливих причин змін, можна запропонувати думку Максима: «Кажуть, що наступні чотири причини можуть змінювати стан тіла, подаючи розуму (уму) пристрасті або безпристрасті помисли: Ангели, демони, повітря, їжа. Ангели, кажуть, змінюють словом; демони – дотиком; повітря – своїми переминами; їжа – якістю страв і напоїв, їх надмірністю і мізерністю. Окрім сказаного, зміни також відбуваються від пам'яті, слуху й зору, коли душа наперед постраждає під впливом сумних або радісних обставин. Постраждавши від них, – душа чинить зміни у тілесному стані; а змінений стан тіла, згідно із вищесказаним, подає розуму (уму) і відповідні помисли» [58, с. 234]. Конкретно, дуже чітко і містко, щодо принципів позитивного (оздоровлюючого й здорового) взаємовпливу висловився Палама, попередньо застановляючи, що є блаженні пристрасті і такі спільні дії, які піднімають тіло до духовної гідності: «Духовні (дії. – *Авт.*), що йдуть не від тіла до розуму..., а переходять від розуму до тіла, яке через ці енергії і пристрасті преображається до кращого і обожнюється: як єдина для тіла й душі божественність втіленого Божого Слова, яка за посередництвом душі обожнила плоть і нею

звершувалися божественні діла, так у духовних мужів духовна благодать, перейшовши за посередництвом душі на тіло, дає йому теж переживати божественні пристрасті і благословенно співчувати божественно страждаючій душі. Раз страждання такої душі божественне, у неї, зрозуміло, є благословенна і божественна пристрасна здатність, або точніше, – оскільки пристрасна здатність у нас єдина, – єдина пристрасна здатність може стати благословенною і божественною. Досягнувши цієї блаженної повноти, вона обожнює тіло, і тоді не тілесними і земними пристрастями збурюється, хоча так може здатися недосвідченим, а навпаки, сама повертає до себе тіло, віддаляючи його від схильності до зла і вдихаючи в нього святість та невід’ємне обоження, явне свідчення цього – чудотворні моці святих» [19, с. 98].

Специфіка влаштування складної природи людини, яка предбачає володіння двома сутностями-складовими, за своєю природною необхідністю охоплюючи одна одну, функціонально уможлиблюють, власне, саме повноцінне життя розумного тварного сутнього, розкриває творчо закладені у ній перспективи діяльності, можливості взаємної відповідальності, благочесних змін, преображаючого розвитку-обоження. Отже, завдяки позитивному варіанту спільної реалізації здібностей обох сутностей природи людини вона досягає досконалості й здоров’я, тобто рівня життя теантропічного, не лише христологічно богообразного, а за благодаттю богоподібного. Для мислителів грецької патристики, у незбагненному і незмішуваному поєднанні двох природ (душі і тіла) в одній душевній іпостасі (що, власне, вони і називають людиною) прослідковується аналогічно-чіткий христологічний зв’язок: єдності при подвійності природ за умов перихорезисного превалювання, як утримуючої і перевершуючої Божественної природи в єдиній Божественній Іпостасі Бога Слова, що ще більшою мірою незбагненності єднання енергійно перебуває зі своєю людською природою. Ще одним важливим моментом цієї аналогії для антропології здоров’я є надання особливої ролі душі, водночас без зневаження матеріально-сутнісної складової (тіла). Оскільки «душа, – як навчає Григорій Палама, – утримуючи тіло, з яким створена, знаходиться у всьому тілі, і не вміщена в яке-небудь місце [тіла. – авт.], і не як та, якою володіють, але

виявляється як трансцендентна та утримуюча тіло, маючи і цю якість за образом Божим» [208, с. 46]. Тієї ж думки дотримувався і Немезій Емесський. Він пише, що «...безтілесна і не обмежена місцем душа проникає вся через все і своїм світлом проникає і все тіло; немає жодної просвіченої нею частини, в якій би вона не знаходилась *повністю*», водночас «залишається незмінною, як незмішувані речі і зберігає свою цілісність», <...> «привертає до свого життя все, в чому б вона не була і не потрапляє від нього в залежність». <...> «Адже не вона керується тілом, але сама керує ним; і не душа в тілі, як у посудині або в мішку, але швидше – тіло у ній» [62, с. 322].

Для Отців Церкви душа, за благодаттю, є безтілесною (нематеріальною відносно грубості тілесної матерії), безсмертною, самостійною (незалежною), саморухливою, сутнісно відмінною від тіла та має перевагу над ним. Окрім того, дає життя (не як причина, а як носій), формує тіло, керує його діяльністю, однак власної форми не має [30, с. 245]; зберігаючи свою, підтримує і його цілісність, хоча є мінливою, загалом, «згідно з устроєм й удосконаленням тіла, виростають разом із тілом і дії душі» [17, с. 460]. Однак, варто наголосити, що особистість, тобто душевна іпостась, що охоплює, об'єднує, індивідуалізує (іпостазує) в собі дві складові синтетичної природи людини, володіє усіма сутнісними силами (здібностями) та властивостями обох природ іще від часу зачаття, які лише в міру її розвитку поступово виявляються з перспективою досягнення «повного зросту Христового».

Мислителі східної патристики у цілісній та єдиній природі людської душі умовно (з метою структурного аналізу) виокремлюють, за класичним варіантом (платонівська основа) класифікації, три сили: «розумну», «дратівливу» або «афективну» і «бажаючу» («пожадливу») [122, с. 299]. Без зневільювання попереднього в часі візантійського періоду розвитку християнського богослов'я, як уже традиційний постає синтезований (платонівсько-арістотелівський) підхід щодо класифікації. Іоан Дамаскін відтворює саме такий варіант підходу до структурування сил душі. Душу він поділяє на розумну і нерозумну (аналогічні мислячій та життєвій силам у системі Максима Сповідника [56, с. 184]). Нерозумна

сила (пристрасна або бажаюча) розподіляється ще на дві частини: 1) ту, що підкоряється розуму і 2) ту, що йому не підкоряється. Як відомо, перша частина поділяється на афективну і чуттєво-бажаючу (до неї можна віднести здатність самовільного руху). Друга – на: силу живильну або рстинну (сприяє рсту), пульсову (життєву) і сперматичну (утворює сім'я) або ж народжуючу, відповідно, її основна роль полягає у живленні, рсті та рзмноженні, тобто на фізіологічному рівні (забезпечення функціонування органів та їх систем) вона є джерелом усіх життєвих процесів [30, с. 37].

Отже, автентичним для мислителів східної патристики є такий розгляд устрою природи людини, який концептуально обумовлюється врахуванням базового методологічного факту – христологія (не лише символічно, а й онтологічно), задаючи образ досконалої та здорової людини, визначає антропологію. Природа людини як структурно, так і функціонально-гармонічно є влаштованою співобразно з істинним Богом і досконалою Людиною – Ісусом Христом, в означеному розумінні, христологічно й теантропічно. Людина, за образом Бога і Людини – Христа, розкривається мислителями одночасно як природа та особистість, особистість, що виявляє і конкретизує природу. Христологічність влаштування складної людської природи предбачає взаємозалежне володіння повноцінною природою – двома сутностями-складовими (душею і тілом), що за своєю сутнісною необхідністю енергійно охоплюючи одна одну, функціонально уможлиблює, повноцінне й здорове життя розумного тварного суцього (як досконалого виду), розкриває творчо закладені у ній можливості благочесно-здорових змін, преображаючого розвитку-обоження, тобто рівня життя теантропічного, не лише христологічно богообразного, а за благодаттю подібносуцно богоподібного. Окрім того, важливим є надання мислителями християнського сходу особливої ролі душі, оскільки завдяки її властивостям самостійності, саморухливості, керівництва тілом та ін., власне, постає можливим досягнення й збереження цілісності природи людини – її здоров'я.

2.2. Специфіка влаштування і функціональних проявів духовного здоров'я життєвої сили душі

Аналіз ідей мислителів християнського Сходу про структуру, принципи досягнення і функціональні ознаки духовного здоров'я пристрасної, тобто життєвої сили душі та її складових, є надзвичайно важливим етапом у розкритті душевної «анатомії» людини. Здоров'я цієї сили душі є критично важливим для здоров'я усєї людини.

Керовані розумом нижчі душевні здібності як явища пасивного зародження рухів душі стосовно зовнішніх чуттєвих вражень, на відміну від керуючої ними активної розумно-вільної, тобто вищої діяльності, належить до когорти нижчих пасивних [30, с. 96] душевних процесів, що функціонально уможливлються чуттєвою складовою душі [12, с. 399]. Сама функціональна здатність прояву відчуттів (усіх чуттєвих порухів), своєю чергою, забезпечується можливістю сприйнятливості та, власне, реакцією чуттєво-бажаючої та афективної або емоційної сил. Однак, факт прояву доводить те, що означені сили є пасивними не через бездіяльність, відсутність руху чи неактивність, а названі так через відсутність самостійної внутрішньої детермінанти їх дії, руху та активності [30, с. 97]. Афективність та бажання, як реакції душі на зовнішній подразник, мають різні способи і види їх реалізації (здійснення). Так, згідно з вченням Немезія Емеського та Іоана Дамаскіна, для чуттєво-бажаючої сили (ἐπιθυμητικόν) характерні такі види її проявів: власне, саме бажання як таке (ἐπιθυμία – «очікуване добро»), страх (φόβος – «очікуване зло»), задоволення (ἡδονή – задоволене очікування, тобто «наявне добро») і печаль (λύπη – здійснене зло, тобто «присутнє зло») [58 с. 112]. До бажуючої здібності душі у спрощеному (нераціональному) вигляді ще належить сила уяви (втім, деякі церковні письменники відносять її до розумної сили душі) та чуттєвості. Афективна сила виявляється у трьох видах гніву: тривалій дратівливості, підстливаності, ненависті [122, с. 413]. «Всі вказані зараз психічні акти, або виявлення здібностей ἐπιθυμητικόν і θυμητικόν об'єднуються у Дамаскіна, як і в Немезія, у понятті πάθος, яке є для них родовим» [122, с. 411]. Прояви чуттєвої складової душі, з позицій скурпульозного аналізу всіх її можливих негативних пристрасних порухів,

розкриваються (особливо в аскетичній літературі) у вигляді восьмичисельної схеми класифікації головних пристрастей (черевоугодництво, блуд, сріблолобство, гнів, печаль, відчай, марнославство та гордість). Останні перелічені (негативні) пристрастні порухи належать до категорії протиприродних, тобто патологічних явищ (власне, хвороб) або ж неприродних пристрастей. Однак, сама пристрастність як постзанепадницький феномен, з промислительно-реабілітуючої дії Божої, не обмежується виключно негативними дисфункціональними проявами (її неприродними формами). За ортодоксальним вченням, Христос Спаситель, сприйнявши людську природу, добровільно (фактично, у своїй особистій невинності – не справедливо і безпричинно) успадкував пристрастність (її природний варіант, згідно з подвійним логосом, сутнісно – покарання, ікономічно – безславність [82, 237BC]) занепаłego Адама разом із характерною для нього безгрішністю його ж (Адамової ще до падіння) первозданно-досконалої природи. На думку Максима, для Ісуса Христа характерним було існування за принципом подвійності – в аспектах виникнення (*γένεσις*) і народження (*γέννησις*). Згідно з першим, Він сприйняв людську природу за її сутнісним логосом, тобто стан, в якому її створив Бог і яким володів Адам до гріхопадіння. Відповідно до другого, Христос сприйняв і ту ж саму природу в її занепаломому способі (тропосі) існування, тобто в її стані, що був результатом прабатьківського гріха, окрім самого гріха (із властивими для нього наслідками – пристрастністю (природною), тлінністю, смертністю) [51 с. 196]. Завдяки створенню і народженню в Ісусі Христі здійснився взаємооздоровлюючий процес: «Бо і те й інше відносно Себе Самого взаємно переплівши за допомогою співобразних кожному частин, Він могутньо зцілив одне іншим завдяки відсутності властивої кожному межі, роблячи друге і безчесне спасаючим і оновлюючим перше, а перше зробив складовим і тим, що зберігає друге» [51 с. 84]. Більше того, Максим описує механізм цього терапевтичного процесу: «[Пристрасті і тління] жодним чином у втіленні в Себе не прийнявши, а наслідки їх сприйнявши, Спаситель вчинив народження спасительним для створіння, його пристрастністю парадоксально оновлюючи нетлінність створіння; і також зворотно – створіння вчинив огороженням народженню, його безгрішністю освячуючи пристрастність

народження, щоб цілком відновити створіння, що твердо утримує своїм богодосконалим логосом єство, і цілком звільнити від народження підпале йому з причини гріха єство, саме по собі справедливо не утримуване загальним для решти тварин на землі способом [народження від] зрошення сім'ям» [51 с. 196].

Як бачимо, пристрасність, тобто її наслідки, (оскільки вона не була зумовлена чуттєво-тваринним способом народження) присутні у людській природі Христа і не лише негативно-протиприродно не проявились, а навпаки, справді, на перший погляд парадоксально, відіграли позитивно-оздоровлюючу роль. На думку Григорія Богослова, страсті, смерть і воскресіння Христа – «все це було для нас Божим деякою педагогікою і лікуванням нашої немочі, тим, що повертає старого Адама туди, звідки він впав, і тим, що приводить до дерева життя» [15, с. 271]. В особі померлого і воскреслого Ісуса Христа відновленій людській природі, зі промислительно-спасительної дії Божої, було знову повернене повне здоров'я. У ній відроджуються властивості першоствореного єства, співузгоджуючи з його якостями у своїй незмінності нерозлучно. Авва Дорофей Палестинський пише, що Ісус Христос «прийняв саме єство наше, начаток нашого складу, і зробився новим Адамом, за образом Бога, який створив першого Адама, оновив природний стан і почуття знову зробив здоровими, якими вони були на початку» [23, с. 65]. На початку, тобто ще до падіння, Адам, на думку мислителів східної патристики, був створений безпристрасним. У цьому стані для людини була не властивою чуттєво-тілесна насолода, ні скорбота, ані стражання, відсутні хвороби та явище смерті як таке. Природа Адама першопочатково була влаштована Творцем у такий спосіб, щоби прагнути (ἐθέσις) лише духовної насолоди, блаженства, задоволення, яке є безмірно вищим за будь-які форми насолоди чуттєвої та, в даному аспекті розгляду здоров'я як безпристрасності, уможлиблюється зорієнтуванням на його предвічне Джерело, духовно-розумною єдністю з Ним.

Згідно із мислителями східної патристики, до часу деструктивного відступництва від Бога для першоствореної людини не була відомою чуттєва насолода, свавільне прагнення її здобуття у прив'язаності лише до чуттєвого світу (в чому і розкриваються наслідки закону гріха – хвороби і смерть). Хоча ще до

протиприродного прабатьківського акту волі здатність родового «πάθος» (пристрасності), апіорі могла міститись у розумному прагненні («ἐθέσις») Бога, прагненні до життя у Бозі (його збереження), звичайно, не присутньо, а лише як можливість, яка у своїй негативній метаморфозі виявилась виключно з часу її катастрофічної актуалізації через гріховно-неприродне схиблення [20, с. 231]. Зародження пристрасності у природі людини обумовлюється зміною цього прагнення духовного життя у Богові, всупереч творчо закладеній в ній ідеї (логосу) її природи, природній волі, що і виявилось у виборі чуттєвого плоду матеріального суцього, а це, відповідно, змінило і спосіб (тропос) її існування.

У Христі Ісусі людська природа була повністю сприйнята за її логосом та не за гріховно зіпсованим тропосом. Зцілюючи животворною дією божественної благодаті, у Трипостасній єдності спасительних дій з часу Втілення до часу Воскресіння божественний тропос підтримував та, водночас, функціонально оновив людську природу, згідно з її логосом. Цим розкрив її справжню, автентичну, промислительно спроектовану Богом перспективу здоров'я, безпристрасності й досконалості, тобто життя з Богом у Бозі і богом за його благодаттю (з певними функціональними можливостями, властивими для Його тропосу). Зважаючи на це, пристрасність, будучи відносно первинного устрою природи людини негативним її явищем, промислом божественної ікономії, в особі Ісуса Христа, за прикладом Його спасительних (зцілюючих, реанімуючих) дій, а також скорбота, страждання і смерть долаються силою Його безневинної жертви. Будучи безгрішним, став «гріхом» за грішних; Отцівським Сином улюбленим – проклятим за гріх, хоча безпричинно поніс наслідки прокляття; сприйняв природну пристрасність, будучи вільним від неї через відсутність чуттєво-тваринної форми зачаття, все ж таки, зазнавши приниження, взяв на себе всю катастрофічність її наслідків; зрештою повністю уздоровив, відновив до її першоствореного стану, через примирення відкрив перспективи іпостасної єдності з Богом, першопочаткового прагнення до Нього, у парадоксальний спосіб використовуючи наслідки цього ж жала смерті – гріха – переорієнтував нерозумне прагнення чуттєво-тваринних насолод, пристрасності, тобто усіх сил нерозумної душі у розумне прагнення до духовної насолоди життя з

Трипостасним Богом. Первинне прагнення до буття («ἐθέσις»), на думку Григорія Синаїта, є природним, однак саме у ньому потенційно містились і можливі (актуально присутні вже після гріхопадіння) такі здібності нерозумної (пристрасної) частини душі протиприродно редукованих її проявах ἐπιθυμητικόν і θυμικόν. Однак, їх присутність хоча і є певною протиприродністю, ознакою наслідків деструктивної дії гріха, оскільки актуалізувала як саму пристрасність, так і нахил волі до її грубо-чуттєвої детермінанти – насолоди, у людській природі Христа вона була присутня, якщо можна так висловитись, у природно найдосконалішій її формі, тобто без гномічності (мінливої схильності до відпадиння від блага), а тому хоча і зберігає саму пристрасність та все ж у формі лише її наслідків, без тієї грубо-чуттєвої причинної зумовленості, тобто без гріха.

У потрійній класифікації гріха Максима такий спосіб сприйняття пристрасності не є гріхом у його причинному сутнісно-деструктивному аспекті розгляду зародження гномічності, умовним «гріхом» як наслідок без причини, тому й Христос, будучи безгрішним, став у такий промислительно-спасительний спосіб «гріхом» за нас. Такий вид безгрішного «гріха», причинно необумовленого, як наслідок прабатьківської спадковості, кенозисно був сприйнятий, щоб його абсолютно знищити та вказати спосіб його врачування у Христі і за Христом. Тобто, лише з часу спасительного подвигу Бога і досконалої Людини Ісуса Христа постає можливим правильне скерування всіх сил пристрасної складової душі через парадоксально неприродний спосіб (спричинений падінням людини) природним шляхом оздоровлення, всіх її потенційних складових, об'єднаних у розумно-вольовому природному прагненні древнього Адама до буття, його збереження у його Джерелі [56, с. 175].

Зважаючи на те, що прагнення до життя задано самим Творцем, навіть після занепадницької актуалізації пристрасних (πάθος) сил (ἐπιθυμητικόν і θυμικόν), як таких, що були потенційно можливими для «ἐθέσις», все ж «ці природні здібності походять від причини, що їх створила (божественного Блага), і тому, – на думку Діонісія Ареопагіта, – самі по собі вони не є злом, а, навпаки, можуть робити нас причетними Богу при належному способі їх реалізації. Бажання (ἐπιθυμία) в ідеалі є

любов'ю до Бога як реакцією на Його присутність, афективність є ненавистю до всього злого, тобто – до гріха» [21, с. 188]. Душевна пристрасть, на думку Іоана Дамаскіна, це – «чуттєвий рух здібності бажання внаслідок уявлення добра і зла». «Уявлення блага збуджує бажання, уявлення ж зла – гнів» [30, с. 121]. Тобто, за умов правильної розумно-вольової (власне, активно-енергійної) векторної заданості пасивні, лише свідомі і сильні чуттєві сприйняття індукують рух бажання на уявлення добра – бажання цього добра, а на уявлення зла – гнів на можливість спричинення ним страждання. Немезій Емеський та Іоан Дамаскін вважають, що після падіння, зокрема для чуттєво-бажаючої сили характерними певними можливими реакціями на ці чуттєві порухи є задоволення (ἡδονή) – задоволене очікування, за «наявне добро») або ж печаль (λύπη) – здійснене зло, «присутнє зло»). На думку Палами, пристрасні здібності, «якщо людина буде використовувати їх добре, то (...) силу бажання перетворить на любов, завдяки гніву здобуде терпіння» [13, с. 360]. А для Максима здоровий стан дратівливої та бажаючої сил душі можливий лише при підпорядкуванні їх розумові. «Чужорідний раб та рабиня є афективним та бажаючим началами, які споглядаючий ум повністю підкоряє логосу (природи) заради служіння чесноті за допомогою мужності та цноти». В єдності з Богом «ум, що споглядає звільняє афективне та бажаюче начала душі, перетворивши бажання у чисту насолоду та екстаз божественної любові, а дратівливість перетворивши у духовне кипіння, полум'яний вічний рух і цнотливе безумство» [57, с. 136]. Згідно з думкою Максима, здоровий стан сили бажання є можливим завдяки актуальній єдності ума з Богом й виявляється любов'ю та в любові. У стані такої божественної любові душа людини здобуває істинну насолоду, поскільки сила бажання, маючи природне прагнення насолоди в добрі, уникає страждань від дії зла [56, с. 169]. Як вірно стверджує відомий український дослідник творчості Сповідника Юрій Чорноморець: «Згідно з Максимом, усьому притаманне природне прагнення до Блага, що є несвідомим у всього суцього, життєвим у живих, інтуїтивно-розумним у розумних істот. Розсудок також може відіграти певну роль у поверненні до Блага, усвідомивши його та скеровуючи особисту волю людини до нього. Проте звичайним для людини є природне надрозсудкове, розумно-інтуїтивне

прагнення до Блага, яке Максим називає «природною волею». Людина може любити зусиллями особистої волі, добровільно вибираючи Бога як предмет власної любові, а може дати природній любові до Блага, що є суттю природної волі, змогу проявлятися в собі... «Нове перебування» як існування реальності в Причині й обожнення всього, згідно з Максимом, є станом єднання любові, є стосунком повноти любові між Богом і людством» [373, с. 261].

Розглянемо детальніше характерні риси здорового функціонального стану можливих чуттєвих порухів здібності бажання – задоволення (ἡδονή), печалі (λύπη) та ще одного важливого прояву «нерозумної душі» – страху (φόβος). Іоан Дамаскін структурує задоволення на тілесні і душевні. Тілесні – це ті, в яких бере участь душа і тіло, а душевні – ті, які відчуває сама душа. Однак, задоволень лише одного тіла немає. Окрім того, Іоан розрізняє задоволення істинні та обманливі; задоволення від пізнання і споглядання та чуттєві [34, с. 78].

В аскетичній літературі IV-V століть зазнала поширення та детальної розробки наведена ще у праці Немезія Емеського класифікація задоволень на «необхідні і не необхідні, природні і не природні» [122, с. 164]. Іоан Дамаскін, використовуючи цю класифікацію, зазначає, що задоволення тіла бувають – природні і необхідні (напр. : їжа, пиття, одяг); природні але не необхідні (статеві зносини), а також не природні, і не необхідні (п'янство, любовострастя, сріблολюбство, пресичення). На думку Немезія Емеського, людина, яка прагне більшого ступеня досконалості, повинна шукати лише «природних і водночас необхідних задоволень»; коли ж хтось хоче для підтримки життя насолоджуватись не необхідним, хоча і природним, здоровим задоволенням за таких умов буде те, яке унормовується дотриманням «пристойної міри, способу, часу і місця», оскільки задоволення межує з пороком, якщо «переходить за межі відомої норми» [34, с. 152]. Тобто, аскетичний принцип здорового «тілесного стримання» сприймається всіма християнськими подвижниками у значенні «помірності», як використання лише необхідного, і при цьому – в межах дійсних потреб тіла, а не з метою задоволення, яке за цих умов є лише моментом привхідним і випадковим. Справді добрими і здоровими задоволеннями мислителі східної патристики вважають ті, які не є з'єднаними з

печаллю, не залишають приводу до покаяння і не наносять шкоди; не порушуючи їм визначених меж, приводять до душевної радості й щастя. Істинне задоволення є безпристрасним, у земному житті воно полягає у чесноти, а в потойбічному – у «блаженстві та обоженні» [122, с. 426]. Печаль є супутником і наслідком неповноти або ж надмірності чи недосяжності бажаних задовольень, стан протилежний задоволенню. На думку Ніла Синайського, «полонений варварами заковується у залізо, а бранець пристрастей зв'язується печаллю... Коли немає інших пристрастей, то печаль безсила... Бо безпристрасного не уражає печаль, як одягненого в броню не пронизує стріла» [64, с. 265]. Поряд із цим, подвижники християнського сходу вказують і на здоровий та добродійний напрям прояву печалі – «печаль по Богові» (2 Кор. 7,10). Такий прояв печалі, оскільки він має своєю основою й постулатом досягнення найвищої моральної досконалості, виникає через усвідомлення людиною своєї нікчемності й недостойності, незадоволення собою і своїм станом, уже не є «злом», а «дорогоцінним даром Божим» і має позитивно-здорове моральне значення. За словами Ісаака Сиріна – так звана «печаль розуму», або «думки» [32, с. 465], що побуджує людину до душевного оздоровлення в аскетичному подвизі, «до досконалості чесноти» [64, с. 261].

Не менш важливим, аніж печаль аспектом осмислення здоров'я душі є психоемоційний фактор страху. Сучасні дослідники однозначно сходяться на думці, що «сучасний соціум, перенасичений інтенсифікацією інформаційно-комунікаційного прогресу та збільшенням почуття страху і розчарування на тлі нестабільної соціально-економічної ситуації, що негативно позначається на психологічному здоров'ї особистості» [294, с. 199]. Значення страху в контексті плекання духовного здоров'я досить інтенсивно рефлексувалося представниками східної патристики. Мислителі цієї доби в явищі страху розрізняли страх людський і страх Божий. Страх людський виявляється у відчуттях очікування здійснення зла, страждання, біди. Іоан Дамаскін налічує шість видів страху: нерішучість (страх перед майбутнім, майбутньої діяльності), соромливість (страх внаслідок очікування ганьбування), сором (внаслідок здійсненої ганебної справи), вражання (рос. изумление – страх від якогось великого явлення), жах (страх від явлення

необхідного), занепокоєння (страх неуспіху, похибок у своїх надіях) [34, с. 231]. Серед перелічених шести видів людського страху природну позитивно-оздоровлюючу дію може нести соромливість або ж страх унаслідок очікування ганення. Це почуття Немезій називає «найпрекраснішим», а Ілля Критський пише, що воно є «βοήθημα προς ἀρετήν», оскільки, «боячись ганьблення, ми стримуємося від розпусти і прямуємо до чесноти» [122, с. 427]. Однак, варто зауважити, що Максим виокремлює страх нечистий, який народжується від погроз покарання і страх чистий від любові, який викликає в душі благоговіння [379, с. 72]. Такий страх може бути корисним і здоровим при вихованні, дотриманні заповідей; де страх, там загашений гнів, заздрість, похоть, безумна пристрасть. З цього приводу Олег Туренко пише: «...страх має позитивні ознаки – він нагадує про втрачений Едем і спонукає людину до релігійного пошуку, віднайдення істинної побожності та розумності. Через набуття трансцендентного об'єкта страх фокусується й знаходить своє метафізичне місце у світобудові. Завдяки люблячо-благому об'єкту він може виконувати позитивну роль в удосконаленні душі християнина, усього Божого народу» [344, с. 208]. Страх не лише відганяє злі пристрасті, але і вводить будь-яку добродієність, піклування про милостиню, усердність до молитви, сльози сокрушення. Архієп. Іоан Шаховський зауважує: «Творець виліковує людей страхом свого закону від страху в землі. ...людство, яке на кожному кроці страхається може бути вилікуване від темного страху лише новим Страхом, вищим, світлим... Страхом благоговіння перед Творцем і його Духом, страхом моральної відповідальності за подані таланти, істини і любові. Світлий страх перед великою Божою досконалістю є початком останньої мудрості людини: «Початок Премудрості – Страх Господній (Притч.7,9)» [262, с. 72]. Феофан Затворник пише: «Страх Божий народжує молитву і просвічує совість» [75 с. 49]. І Іоан Золотоустий, високо поцінуючи такий вид страху, зазначає: «Велике багатство, і непогрішний спадок, і безпечальний скарб є страх Божий» [35, с. 312].

Як бачимо, для мислителів східної патристики навіть негативні почуття страху, за умов правильного їх зорієнтування, можуть преобразитися і набути позитивно-здорового значення. Страх людський знімається досконалою любов'ю

через Страх Божий і це є, власне, початком справжньої Любові. Тоді такий страх, як боязнь гріха (його причини), нерушучість і сором його вчинення, предчуття вражання та жаху від можливих хворобливих його наслідків при доброму занепокоєнні у цьому і стосовного цього – стає здоровим. Однак, сам лікуючий Страх Божий здобувається в процесі та в міру напруженого духовного подвигу-лікування є свідченням оздоровлення – любові до Бога і боязні образити Його недостойним життям.

Зважаючи на те, що, як відомо, до бажаної сили душі у спрощеному (нераціональному) вигляді ще належить сила чуття та уяви (*fantasia*), необхідно і їх розглянути із позиції здоров'я. Органи чуття, те що ми тепер називаємо сенсорикою, представники східної патристики відносили до нижчої складової частини душі, що здатна до позитивно-здорового функціонування за умов стримуючого підпорядкування вищим душевним складовим. Фаласій Лівійський зазначає, яким повинно бути здорове застосування чуттєвості: «Нехай служать тобі почуття і речі чуттєві до духовного споглядання, а не для задоволення похоті плотської» [37, с. 262]. Однак, для цього, на думку Філофея Синайського, потрібно берегти, стримувати й, зрозуміло, контролювати свої чуття: «Хто з деяким насиллям утримує п'ять своїх почуттів... той всіляко співдіє для розуму (*νοῦς*) легкими сердечний подвиг і боротьбу», тому що «коли розум (*νοῦς*) зсередини не приборкує і не в'яже почуттів, тоді очі всюди розбігаються з цікавості, вуха люблять слухати суєтне, нюх розніжується, уста стають нестримними і руки простягаються дотикатися того, чого не повинно», оскільки, на думку Феодора Едеського, «ніщо так не намірене на гріх, як ці органи, не керовані розумом» [72, с. 336].

Продовжуючи лінію святоотцівської одностайності, Микита Стифат пише: «Коли п'ятериця чуттів підпорядкована чотирьом найголовнішим добродіям і береже повсякчасну їм благопокірність, тоді природа тіла... не заважає колесу життя рухатись безтурботно» [60, с. 178]. А в Никодима Святогорця читаємо: «Многодумним неперервним подвигом у ревнителів благочестя повинні бути строге управління і добре спрямування вживання зовнішніх наших п'яти чуттів: зору, слуху, нюху, смаку і дотику» [63, с. 212]. В здоровому стані розум повинен зробити

«чуття знаряддями чесноти», бо «душа, закриваючи чуття, ніби ворота, робить їх чистими від гріховних образів», – пише Максим [57, с. 177]. А якщо їх відкривати, то, як вважає Іоан Посник, «ці вікна (органи чуттів – *авт.*) відкривати потрібно для Бога і закривати для гріха» [31, с. 252]. Тобто, закриття тілесних чуттів – закриття їх від гріха, проте, це не є закриттям самих чуттєвих здібностей душі як таких, а навпаки – за тілесним і їх духовним відкриттям для Бога. Після належного очищення, за словами Іоана Золотоустого, «коли душа здійснюється і віддається заняттю *духовними* предметами, то загороджує вхід гріховним мріям, не закриваючи чуттів, але направляючи їх діяльність на ту ж висоту» [169, с. 428]. Як бачимо, крім тілесних існують і духовні органи чуттів, оскільки «душа має всі ті чуття (власне, без метафор), які має і тіло» [36, с. 217].

Ознакою цілковитого здоров'я чуттєвої здібності душі є перехід на внутрішньо-духовні чуття, тобто вже саме їх відкриття (для світу духовного), оскільки воно уможлиблюється «відкриттям очей душі Божественною благодаттю»; відтак «беруть участь у благодатному видінні і тілесні чуття Святих, але тоді, коли тіло перейде зі стану пристрасного в стан безпристрасний» [28, с. 136]. Отці Церкви говорять про здоровий стан органів чуття у їх єдності, як «єдиному чутті», в якому знімаються окремі органи чуття. Симеон Новий Богослов пише: «У відношенні до тілесного воно нероздільно розділюється за допомогою п'яти окремих чуттів – зору, слуху, нюху, смаку, дотику... Відносно ж до духовного немає необхідності, щоб це спільне чуття розділювалось на п'ять чуттів, ніби на п'ять вікон» [69, с. 473]. Зразком такого здорового стану є стан до гріхопадіння, в якому це душевне чуття, на думку Діадоха Фотикійського, було єдиним із тілесним, однак «тепер воно в проявах порухів душі розділюється надвоє, з причини заміру на недобре, приткнене до розуму (*νοῦς*) через непослух» [22, с. 21]. У подальшому історико-філософському дискурсі ця ідея набуде рецесій в творчості багатьох релігійних філософів. Зокрема, представників російської релігійної філософії. М. О. Лосський здоровий стан органів чуття пов'язував з інтуїцією. Володимир Возняк із цього приводу писав: «Чуттєва інтуїція є спогляданням за участю органів чуття. Споглядання ідеальної цілісності світу, а також будь-якого її аспекту є інтелектуальною

інтуїцією, умоглядом, мисленням. Предметом інтуїції містичної є Надлогічне, Надсвітове начало, що пов'язане з релігійним досвідом» [123, с. 101].

Ще однією здібністю душі є уява, або ж мрійливість. У святоотцівській традиції уява порівнюється з лускою, «шкіряною ризою» розумної частини душі, яка покриває розум і потьмарює його. «Уява є силою нерозумною, яка діє переважно механічно, за законами поєднання образів...». Оскільки «Бог є поза всіма чуттями та всім чуттєвим..., то Він є і поза всякою уявою... Звідси випливає, що уява – це така сила душі, яка за своєю природою не здатна перебувати в єднанні з Богом», – пише Никодим Святогорець [63, с. 81]. Прикладом цілковитого здоров'я розуму є бездіяльність його потьмарюючої фантазії, мрійливості. Максим аргументує: «Адам був створений Богом таким, що не користувався своєю уявою. Його розум (νοῦς) чистий і без образів, який і в діяльності своїй був умом, не набував сам вигляду чи образу від дії чуттів або від образів чуттєвих речей; але, не вживаючи цієї низької сили уяви й не уявляючи ні обрису, ні вигляду, ні величини, ні кольору цих речей, вищою силою душі, тобто чистою думкою, нематеріально й духовно споглядав лиш чисті ідеї речей або їх смислові значення» [56, с. 257]. Диявол, як пізніше і сам Адам, впав саме «від мрії про рівність із Богом» [56, 258]. Мріяння робить людину відкритою до негативних впливів. При цьому «мріяння це одне, а думка – інше. Думка є діянням або витвором розуму, а мріяння – плодом пристрасті», – пише Максим. Та все ж таки тим, які перебувають лише на початку процесу свого духовного оздоровлення «заради покаяння і скрушення, плачу і смирення, особливо ж ради осоромлення безглузлого мріяння...» можна, як вважають Калліст та Ігнатій Ксанфопулів, «привернути і протиставити мріяння благоліпне, і, змішавши те з цим і через це влаштувавши боротьбу проти нього, вразити його як ганебне і безсоромне та перемогти його. ...велику отримаєш користь від того, що, з непогрішимим міркуванням влаштовуючи свої діла, безглузде мріяння будеш знищувати благоліпним і вразити на смерть ворогів їх же зброєю... Ті ж, які досягли успіху під час довголітнього подвигу, взагалі відкидають всяке мріяння» [45, с. 416]. Ознакою духовного здоров'я, за словами Ісихія Єрусалимського, є такий стан, «коли немає ніяких мрій в серці, тоді розум (νοῦς)

стоїть у природному своєму чині, будучи готовим спромогтися до всякого солодкого споглядання, духовного і боголюбивого» [42, с. 170]. Таким чином, фантазії у святоотцівській традиції постають протилежними чистоті божественних споглядань, які, своєю чергою, є плодом оздоровлення мрійливості трезвінням.

Ще однією дуже важливою силою нерозумної душі є гнів, який теж за умов його природного (позитивного) використання, на думку багатьох аскетів, є необхідним «помічником» і «союзником» розуму в ділі морального удосконалення і здійсненні людиною свого призначення. Звичайно, що в занепадницьких умовах буття внаслідок деструктивного впливу гріха стає можливим і зародження гніву у негативному його прояві, оскільки людина вже втратила першозданний стан цілісності та єдності всіх сил людської душі, тобто її здоров'я. Саме тому Єфрем Сирін міркує наступним чином: «Будь довготерпеливим, щоб стати сильним і в розсудливості... Довготерпіння є чудовий дар, який виганяє запальність, гнів і зневажливість, душі ж приносить мир. Довготерпеливий завжди перебуває в радості, у веселощах, у замилюванні, тому що сподівається на Господа. Довготерпеливий далекий від гніву, тому що все терпить. Довготерпеливий не швидко спалахує гнівом, не вдається до образ, не легко захоплюється марними розмовами; якщо скривджений, – не засмучується» [цит. за: 388, с. 22]. Проте необхідно зауважити, що мислителі східної патристики вказували і на можливість позитивного прояву цієї сили за умов її зорієнтування супроти зла і протидії гріху. Тобто, у своєму здоровому стані дратівлива сила душі здатна розкрити в людині живе, одушевлене поривання до добра, і відразу до зла, часто є побуджувачем тієї моральної енергії та духовної сили, якою реалізуються стійкість і мужність у боротьбі зі злом [122, с. 421]. «Афективна сила душі, – пише Василій Великий, – придатна нам для багатьох діл чесноти, коли вона... допомагає у співборотьбі розуму проти гріха. Бо дратівливість є душевним нервом, що надає душі силу до прекрасних звершень» і настирливості у добрі [6, с. 161]. Однак, свого позитивно-здорового морального значення гнів набуває тоді, коли він «слідуює за розсудком, як пес за пастухом», не виступає за свої межі і діє, «коли потрібно і як потрібно» [6, 183]. На думку Отців Церкви, щоби стати покірним знаряддям розуму, гнів повинен бути помірним і

своєчасним, а в основу його прояву покладено живий настрій любові до Бога і ближнього; коли він скеровується проти «любострасних рухів нашого серця», проти зла і гріха загалом. Ісидор Пелусіот вважає, що θυμός є помічником розуму (або душі), який зміцнює тілесні сили і запобігає їх від лінивства і розслаблення; скерований розумом гнів проявляє свою діяльність у формі ревності «для слави Божої і виправлення ближнього» та обурення проти тих, хто її зневажає, а тому, за умов такого способу використання, стає «прекраснішим за скромність» [33, с. 164]. Гнів, керований розумом, на думку Іллі Критського, «породжує *мужність*, *постійність* (ὁπομονήν – в аскетичній термінології – *терпіння*), як «головний субстрат святого, богоугодного життя») і *стриманість* (помірність)... Натури тверді і дратівливі, коли розум керує ними.., представляють собою *великий скарб для чесноти*, легко досягаючи того, що для багатьох є дуже важким» [122, с. 423].

Аналізовані нами позитивні функціональні прояви здібностей пристрасної сили душі є результатом їх діяльнісної реалізації у чітко визначеному напрямі розвитку та досягнення чесноти. Власне, присутній тут елемент руху та динамічності для складових життєвої сили душі стає реальним лише завдяки гармонійній єдності та співдії з розумною її частиною. Відповідно, ціннісно вірно обраний вектор руху у напрямку до довершеності, відновлення втраченої енергійної єдності з Богом (за посередністю мислительної сили душі) сприяє поступовій реінтеграції, промислительно уможливленому відновленню гармонійної цілісності та духовного здоров'я всієї повноти людської природи. Зважаючи на це, пропонований етап дослідження зумовлює потребу відтворення конкретних системно зведених східнопатристичних ідей, принципів та механізмів досягнення здоров'я на різних етапах духовної генези людини.

У творах Климента Александрійського вперше у межах християнської богословської традиції розробляється теорія трьох стадій, або етапів духовного розвитку. Окрім того, вчення про три ступені духовного розвитку (очищення, просвічення, єднання або ж удосконалення) зустрічаємо і в працях Діонісія Ареопагіта [21, с. 34] та Григорія Ніського [10, с. 126], що дало поштовх до його ґрунтовнішого осмислення представниками візантійського богослов'я. До

прикладу, Максим розробляючи свою антропологічну систему, ставить в її основу, як проект реінтеграції людини [53, с. 118], тричастинну схему її сходження до Бога: 1) практична філософія (πρακτικὴ φιλοσοφία), 2) природне споглядання (φυσικὴ θεωρία), 3) таємнича теологія (μυστικὴ); або ж простіше: діяння (πράξις), споглядання (θεωρία) і богослов'я (θεολογία) [53, с. 119]. Тобто змістом практичної стадії є очищення, природного споглядання – просвітлення, теології – єднання з Богом через удосконалення. Завдяки дотриманню Божественних заповідей і звершенню чеснот, засвоєнню плодів першого етапу, ознакою зрілості яких є безпристрасність, уможлиблює перехід на інший рівень – споглядання-пізнання ідей всього сотвореного (характерною рисою чого є досягнення мудрості) [53, с. 128]; на третьому етапі людина здатна сприймати принципи нествореного [56, с. 103], максимальний розвиток на цій стадії розкриває перспективи можливого споглядання нетварних енергій (мисле-волінь) самого Триєдиного Бога [56, с. 118]. Своєю чергою, Микита Стифат, концептуально співставляючи етаповість удосконалення з когортами тих, хто його зазнає, зауважує: «Є три шаблі у тих, що досягають успіху в сходженні до досконалості: очищувальний, просвітницький і таємничий або удосконалений. Перший властивий новоначальним, другий – середнім і третій – досконалим. Цими трьома шаблями по порядку сходячи, дбайливий подвижник зростає відповідно до зростання Христа і «приходить у мужа досконалого, до міри зростання в нас повноти Христової (Еф. 4,13)» [60, с. 179].

Як бачимо, вчення про три етапи духовного удосконалення людини цілком закономірно співставляються із загальноприйнятим у патристиці поділом на три когорти тих, які оздоровлюються (подібні ідеї зустрічаються у творах: Климента Александрійського, Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ніського, аскетів: Марка Подвижника, Дорофея Газького, Ісаака Сиріна та ін.). Зокрема, Ісаак Сирін зазначає: «Є три ступені, по яких робить поступ людина: ступінь початківців, середній ступінь і ступінь досконалих» [32, с. 199]. Першому ступеню «очищення» відповідає та когорта людей, які є «починаючими» (стан рабської праці через страх покарання). Другий – «просвічення», на якому перебувають «ті, які досягають успіху» і здійснюють подвиг праці над собою як, ніби, наймити за нагороду. І

останнього ступеню – «єднання», «удосконалення» досягають ті, які дотримуються заповідей через синівську любов, а тому належать до когорти тих, кого можна назвати досконалими [32, с. 201]. Микита Стифат закликає тих, хто прагне духовного оздоровлення, не лише до усвідомлення того як саме необхідно проходити цей шлях, а й до розуміння критерію істинності його осягнення і сприйняття в здобутках – плодах правильно зорієнтовуючого пізнання: «У порядках і ступенях любомудрого (подвижницького) життя нам належить прямувати вперед і сходити до вищого, перебуваючи завжди рухливими в тому, що у Бозі і ніколи не знати втоми у звершенні добра. Від цього діяльного подвижництва належить підніматися до природного споглядання творіння; а від цього – до таємничого богослів'я і упокоюватися в ньому від усіх тілесних подвигів, – ставши вже вище від усього тілесного і долішнього і отримавши благорозсудливе пізнання істинного розрізнення речей. Якщо ми ще не маємо такого пізнання, то не знаємо і того, як рухатися вперед і підніматися до досконалого...» [60, с. 181]. На думку Ієрофея (Влахоса): «Перебуваючи за благодаттю в лоні Церкви, людина повинна спочатку благодаттю очистити своє серце від пристрастей, досягти просвічення розуму (ума), тобто стану Адама до гріхопадіння, а після того возвиситись до обоження, яке є спілкування і єднання людини з Богом і яке ототожнюється зі спасінням» [173, с. 85].

Отже, стосовно специфіки проходження зазначених щаблів варто зауважити те, що стадії духовного оздоровлення не є стадіями виключно людиноцентристської діяльності, а передбачають синергійну співучасть Бога та людини. При цьому перспективи та можливості поетапності у досягненні здоров'я не є лише мірилом результативності, зреалізованості зусиль в індукованості практичної діяльності людини (її бажання, сприйнятливої здібності, співдії та прагненні до енергійної відповідності Богу – що теж є надзвичайно важливим), а, головне – звершуючої пріоритетності (визначальності) в останньому оздоровлюючої дії благодаті Божої без втрати самої органічності взаємної співдії. «Звершуюча сила належить одному Богу. Але благодать діє тільки в бажаючих душах... На всіх щаблях духовного життя відкривається синергізм зволення і благодаті». У свою чергу Максим чітко визначає:

«У людини два крила, щоб возлітати до Бога: свобода і благодать» [58, с. 183]. Схожу думку, правда раніше, висловив і Іоан Касіан Римлянин: «У ділі спасіння нашого бере участь і благодать Божа і вільне зволення наше... обидві згідно діють й у ділі спасіння нашого однаково необхідні» [38, с. 54]. Окрім того, особливістю Божественного курсу лікування є висхідна взаємообумовленість, взаємозалежність, у певні мірі взаємовміщуюча послідовність взаємозмінюваності, своєрідна діалектичність номінально чітко внормованої поетапності його проходження (від нижчого до вищого ступеня) з реальною можливістю зворотно ступеневої перспективи руху.

На шляху осягнення духовного здоров'я, через нестабільність людської складової у синергійності процесу, зустрічаються перешкоди з боку можливої варіативності етапового застановлення, змінюваності у висхідному та низхідному напрямках руху ступенями очищення, просвічення та удосконалення-обоження. Як наслідок, енергійність процесу досягнення здоров'я немає накопичувальної незворотності та остаточності в здобутому – міра іррадійованості гармонічного преображення пропорційна інтенсивності понудження та діяльного ствердження самого факту прогресивності у примножуючому відтворенні здобутого. Задля забезпечення максимально можливого функціонально-активного стану синергійної стабільності з боку природи людини (що і сприяє руху у висхідному напрямі духовного оздоровлення) необхідне невинно-невтомне залучення всіх її сил та здібностей: «Потрібно багато праці, а якщо нема праці, не можна мати із собою Бога». Василій Великий зауважує, що духовне добро можна здобути «трусами і потом» [6, с. 128], саме тому необхідно «боротися і воювати», – настановлює Макарій Великий [50, с. 201]. Для позначення такого змісту дій використовувались два специфічні терміни: поієсіс та праксіс [50, 204].

Згідно з вченням мислителів східної патристики, праксіс – це не будь-яка діяльність, а діяльність, метою якої є реалізація добродісного способу існування, через чеснотливе життя, сповнене звершення і природно-реінтегруючого засвоєння усього комплексу чеснот з водночасним викоріненням протилежних їм протиприродних пристрастей, можливостей досягнення, або точніше, відновлення

первинно-творчої заданості природи людини – безпристрасності. Праксис передбачає здійснення подвійного спектру взаємообумовлюючих, взаємонеобхідних дій: очищення від пристрастей (негативний праксис) та заміщення їх протилежними чеснотами (позитивний праксис). Людина, яка очистилася і навіть досягла споглядального просвічення (феорії) навіть і тоді не перестає працювати над собою, оскільки праксис, будучи «поглиненим, (перетвореним, згорнутим)» не припиняється і є присутнім у феорії, що водночас передбачає і можливість певної міри зворотнього. Зважаючи на важкість перенесення трудів оздоровлення, ніщо не побуджувало б до наполегливості у досягненні блаженної мети, якби прагнучому здоров'я не пропонувалася хоча б певна частка «закваски» досвіду його майбутнього здобутку. Максим пише, що споглядання без діяння... нічим не відрізняється від уяви, від ефемерної фантазії... також і діяння, якщо воно не одушевлене спогляданням є безплідним і нерухомим як бовван» [56, с. 265]. Тобто, навіть негативний спектр реалізації духовної практики оздоровлення (преображення пристрастей), що передбачає прояв *аскези*, *скидання* давньої (занепалої) людини, «*співрозп'яття*» з Христом і *відречення* (самозречення), стриманість у площині такої практично-смысловій зорієнтованості розкриває глибину позитивних екзистенційних перспектив. Аскеза – це виважене та наполегливе вправління, напруга, що не має спочинку та не терпить жодних поступок у тих, хто сповідує та прагне досконалого життя [57, с. 241]. Скидання занепалої людини, «давнього Адама», збезчещеного пристрастністю, тлінністю і стражданням є необхідною умовою зодягнення в нову духовно здорову людину за прикладом Нового Адама – Ісуса Христа, який подолав вказані наслідки гріха через Своє втілення та Хресний подвиг. «Співрозп'яття» з Христом передбачає, «розп'яття» пристрастей та «умертвляння» (за Симеоном Новим Богословом – «животворче умертвляння») плоті для гріха, щоби співвоскреснути у житті для Бога. Відречення для ченців визначається як цілковита відмова від будь-якого виду власності, тобто убогість, хоча внутрішньо відмовитись від усього (звільнитись від внутрішньої прив'язаності до чого-небудь поза Богом заради досягнення спокою свободи) повинні всі християни.

Іоан Самітник виокремлює три ступені відвернення: «Тілесне відвернення – відречення від усякої власності; психічне відвернення – звільнення від пристрастей; духовне відвернення – звільнення від суджень. У цьому світі ми відвертаємося від того, чим володіємо, і можемо відвернутися також і від пристрастей; але звільнення від суджень приходить в житті, що настане по воскресінні» [31, с. 116]. Означені певні загальні характеристики, попередньо налаштовуючі умови, риси та вимоги до духовно оздоровлюючого способу життя є ввідним застановленням у канві осягнення першого аспекту негативного праксису, що передбачає очищення від гріховних хвороб – пристрастей, подолання лихих думок і нахилів волі. Євагрій зазначає: «Практика – це духовний метод, який очищає пристрасну частину душі» [24, с. 68]. Оскільки «сила Бога не може перебувати в людині, відданій пристрастям», тому «просвітити свою душу неможливо тому, хто попередньо не очистив себе (від пристрастей)», – налагошує Пімен Великий. «Пристрасті є двері, зачинені пред лицем чистоти. Якщо не відкриє хто цієї дверцяти, то не ввійде він у непорочну і чисту область серця» [169, с. 312].

Зважаючи на те, що «чистота душі є першопочатковим даруванням нашої природи», вона обумовлює досягнення споглядальної єдності з Богом, що, власне, і є «здоров'ям душі». Той, хто ще не викорінив зі своєї природи протиприродні їй пристрасті «не може бачити Бога», оскільки лише чистота ума (серця) робить можливим «приблизитись до відання Божого» [477, р. 327]. «Природний стан душі є відання (γνώσις) Божих створінь, чуттєвих і мисленних. Надприродним станом є рух (κίνησις) до споглядання надсутнісного Божества (тобто енергій того, хто є вищим від будь-якого існування – *авт.*). Протиприродний стан є рухом душі тих, хто збентежується пристрастями» [30, с. 153]. «Як неможливо, щоб хтось бачив обличчя своє у мутній воді, так і душа, якщо не очиститься від чужих (пристрасних) помислів, не може споглядально молитися Богу» [57, с. 145]. Ось чому «необхідно спочатку себе очистити, а потім уже бесідувати з чистим», потрібно «привести ум у природний стан його духовності, очистивши його від усіх земних вад і скверни пристрастей, щоб, таким чином, молитва його, не обтяжуючись більше ніяким тягарем пороків, могла вознестись до Бога» [58, с. 181]. Загалом «пристрасті є

перепорою (й іншим) потаємним доброчесностям душі» [56, с. 168]. З послабленням або ж припиненням вбивчої дії пристрастей, безперечно, у синергії з Божественною благодаттю відбувається посилення животворчої дії чеснот, нахил волі до яких зароджується, розвивається, зміцнюється пропорційно збільшенню міри його переорієнтації супроти протиприродної пристрастності, її цілковитого викорінення. Згідно із мислителями східної патристики, лише у процесі благодатно цілеорієнтованої, постійно здійснюваної терапії «духовних хвороб» – «пристрастей», всі природні сили та здібності людини поступово відновлять свою первинно-природну функціональну здатність, добудуть свого нормального стану, згідно з логосом власної природи, його Божественним задумом. Саме тому неодмінним християнським обов'язком є «подвизатися проти будь-якої пристрасті», а природно властивим повинно постати правило цілковитого «віддалення від усього, що звершується під впливом пристрасті», аж допоки «не досягне цілі благочестя» [122, с. 154]. Бо «якщо хто хоче здобути доброчесність, то не інакше може здобути її, як зненавидівши попередньо діаметрально протилежне їй зло» [122, с. 161]. Як бачимо, негативний аспект праксису – подолання пристрастей – є життєво необхідною умовою духовного оздоровлення людини, нормою життя християнина.

Саме тому важливими складовими духовного ділання, що передбачає подолання первинних душевних хвороб (пристрастей) та досягнення здоров'я (доброчесного способу життя)) є аналіз базових дезінтегруючих факторів – самолюбства і тиранії гріха, ключем до розкриття яких є вчення про задоволення.

Мислителі східної патристики одностайні у твердженні: Бог, витворюючи людину, дарував їй «красу нетління і безсмертя», а здатність до насолоди, як у безпристрастної, реалізовувалась через розумну силу. Звичайно, ця насолода не була плотською (гріховною), але духовною і доброчесною, бо переживатись могла лише в здійсненні промислительно заданого змісту існування людини – вільного руху до свого Творця, як предвічної Меті, Джерела справжньої насолоди і тільки у єдності з Ним. «На початку, коли Бог створив людину (Бут. 2, 20), Він помістив її в раю... прикрасив її всякою доброчесністю, давши їй заповідь... І так, пише Дорофей Палестинський, вона перебувала там у насолоді райській: молитві, у спогляданні, у

всякій славі і честі, маючи почуття здорові, знаходячись у тому природному стані, в якому була створена» [23, с. 70]. Мислителі східної патристики вважають, що людина була створена не для страждання, а для духовного задоволення та співпереживання цього вічного блаженства у єдності зі своїм Творцем. Саме тому, Ісаак Сирін пише, що «Бог не хоче страждання людей» [32, с. 99] і ніколи його не бажав, оскільки «в першому житті, Творцем якого був сам Бог, не було, – як вважає Григорій Ніський, – ні страждань від різноманітних недуг, ні іншого якогонебудь важкого (збідованого) тілесного становища» [17, с. 125]. Бо, на думку Іоана Дамаскіна, «Бог приготував для неї (людини – *авт.*) немовби деякий палац, де, мешкаючи, вона проводила б блаженне і солодке життя. Це і був божественний рай, насаджений руками Божими в Едемі, сховище веселощів і всякої радості, бо слово Едем означає «насолода» [34, с. 110]. Тобто в першоствореному стані людина не знала жодного страждання. Тому й Ісаїя Нітрійський зауважує, що за таких умов людина мала «здібності здорові і міцні в їх природному стані» [41, с. 298], а це, відповідно, вказує на те що вона «вела у раю життя, вільне від усякої печалі», – пише Василій Великий [7, с. 128], «життя без тривоги» і вже це, за словами Афанасія Александрійського, можна визначити як «справжнє блаженство» [4, с. 67]. Ось таким у святоотцівській думці постає первозданно-безпристрасний стан радості, приємності, великої духовної насолоди і блаженства, який позиціонував людину поза будь-яким стражданням і, ба більше, навіть поза будь-якою чуттєвою насолодою. Якщо для цього стану не характерною була чуттєва насолода, то, відповідно не було і жодних її наслідкових проявів у стражданнях, різноманітних утрудненнях і скорботах, навіть більше, не було хвороб та їх завершення – смерті. «Бог, створивши природу людей, – зазначає Максим, – не створив разом із нею ні чуттєвої насолоди, ні чуттєвої муки, але Він улаштував в умі цієї природи певну силу для [духовної] насолоди, завдяки якій [людина] могла б невимовним чином [постійно] звідувати солодкість Його» [58, с. 117]. Зміст єдиної автентично-природної і виключно духовної насолоди полягав у самій наближеності до Бога, з властивою їй потенційною здатністю збільшуватися настільки, наскільки все тіснішим і більшим було б єднання зі своїм Творцем. Таке прагнення до Бога та

духовно-розумної єдності з Ним було закладене в самій природі людини, як зміст її життя та розвитку, сповнене безпристрасної насолоди, щастя й задоволення. Лише після того як Адам свавільно змінив своє природне прагнення до Бога всупереч власній природі у сферу чуттєвого світу, відбувається його відпадиння від свого Творця – Джерела істинної насолоди та блаженства. В цьому контексті відомий український релігієзнавець Т. Гаврилюк зауважує: «У світі, за християнським віровченням, діють два протилежні процеси: розпад, деградація й смерть як наслідок відпадиння від Бога, та оновлення і спасіння як наслідок дії божественної благодаті. Терезами цих процесів виступає людина» [128, с. 155]. У стані відпадиння від Бога людина вже прагне грубої чуттєвої насолоди, через яку розкривається вся повнота гріховного арсеналу її наслідків: пристрасності, тлінності, страждань, хвороб, а відтак і смерті. Максим неодноразово говорить про «страждання, яке тягне за собою гріх», тобто яке є наслідком гріха [58, с. 165]. Він зазначає, що саме «зміна орієнтації вільного вибору призвела Адама до того, що він за своєю природою став пристрасним (що включає в себе відчай), тлінним і смертним» [58, с. 167]. Тобто, зміст пристрасно-деструктивного у природі людини полягає у переорієнтації цього прагнення духовної насолоди життя у Богові, всупереч логосу її природи, природній волі; відповідного їй нахилу та, зрештою, вибору, чуттєво-мінливого, що, власне, обумовило і хворобливі зміни способу (тропосу) її існування. Адам переорієнтував дану йому Творцем силу розуму духовної насолоди життя у Бозі; передав її почуттю, скерував «до чуттєвих [речей]», відвертаючи від Бога, і «за допомогою почуття здобув насолоду, що здійснюється всупереч природи» [57, с. 86]. Падиння і гріх, зокрема, полягали у тому, що людина віддала себе владі почуття, відвернулася від свого Творця і, навпаки, звернулася до явлень чуттєвого світу (який, природно, раніше могла споглядати в Богові, в його фундаментальному енергійному прояві природи, через логоси, що містилися в Ньому). І замість того, щоб пізнавати Бога, вона через свої почуття (пристрасно) почала пізнавати речі матеріальні. А наслідком такого протиприродного пізнання є отримання відповідної (грубо-чуттєвої) насолоди, яка і породжує в ній самолюбство, що змушувало шукати різні способи для її підтримки. Максим стосовно цього пише: «Наскільки людина дбала про

пізнання видимих [речей] одним тільки почуттям, настільки вона укріплювала в собі невідання Бога. Поскільки затягувала вона узи цього невідання, постільки утверджувалася досвідно в чуттєвій насолоді пізнаними матеріальними [речами]; пересичуючись цією [насолодою], запалювала в собі любовну пристрасть народжуваного з неї самолюбства, а дбайливо дотримуючись любовної пристрасті самолюбства, вона вигадувала різні способи для підтримки насолоди – цього справжнього породження і цілі самолюбства» [56, с. 57].

Максим наголошує на важливості зв'язку задоволення і страждання, який підтримується пристрастю любов'ю до себе і замінив собою любов до Бога. Такого змісту самолюбство Сповідник називає культом, в якій людина возвела своє власне тіло, яке розглядається прямо або за допомогою витворювання виключно у чуттєвому аспекті. Культом, мотивацією якого є пошук чуттєвої насолоди, яка, все ж таки, завжди супроводжується скорботою: «Людина через це згубне поклоніння своєму тілу влюбилася в саму себе, не припиняючи в собі дії задоволення і скорботи, завжди живлячись від дерева непослуху, маючи через відчуття і досвід це змішане пізнання добра і зла. Отже, кажучи, що нами виявлена роль, відіграна деревом пізнання добра і зла, ми не віддаляємося від правди, так як наявність останнього народжує задоволення і скорботу» [53, с. 61]. Таке задоволення, підмінюючи першопочаткову духовну насолоду, з'являється як наслідок, почуттєвий вміст гріха, а тому одразу ж після нього виникає і скорбота (якої не було до падіння), і яка вже є наслідком цієї чуттєвої насолоди і, врешті, кінцем єства – причиною його смерті, як певної форми «виплати боргу» за цю насолоду, причиною пристрастного начала народження, що тиранічно володіє і панує над людською природою. «А так як будь-якому злу притаманно знищуватися разом зі способами, що його утворюють, – зауважує Максим, – то [людина], переконуючись на самому досвіді, що за всілякою насолодою слідує страждання, до задоволення мала всеціле устремління, а страждання всіляко уникала, з усієї сили борючись за перше і старанно обходячи друге. При цьому вона вважала – що нездійсненно, – ніби за допомогою таких хитрощів їх можна відокремити одне від одного і володіти самолюбством, з'єднаним із однією лише насолодою і абсолютно недоступним

стражданню, не відаючи під впливом пристрасті того, що насолоді неможливо бути без страждання. Адже тягар страждання вже примішаний до насолоди, хоча він здається і прихованим у тих, хто має [цю насолоду] в силу переважання задоволення в пристрасті, оскільки тому, що переважає, притаманно бути більш помітним і затьмарювати відчуття співіснуюючого з ним» [53, с. 96]. Згідно із Максимом, існує безліч причин появи скорботи після переживання чуттєвої насолоди. Найперше і особливо через те, що така насолода є швидкоплинною, складаючи первинно-оманливе враження повноти, воно, враз зникаючи, залишає відчуття опустошення, що сприймається як втрата, а опісля, зазвичай – печаль і біль – невтамовна та несамовита жага нової чуттєвої насолоди. Біль може виникати як психологічна (найчастіше), так і фізіологічна, оскільки пристрасність – джерело чуттєвого задоволення і скорботи – при аморальних вольових побудженнях може проявлятися в ганебних пристрасних вчинках, за які організму доводиться страждати. Психологічний аспект болю можна пояснити пристрасною дією печалі (основної причини страждання душі), оскільки є «станом втрати задоволення», а «втрата задоволення зумовлює появу скорбот» [53, с. 106]. Однак, навіть за таких умов: «...бажаючи уникнути важкого відчуття муки, – пише Максим, – ми шукаємо сховку в насолоді, намагаючись втішити єство, пригнічуване насильством муки. Посилено піклуючись про те, щоб притупити насолодою рухи муки, ми тільки розписуємося [у власній немочі, залучаючи] насолоду проти цих рухів, оскільки не в силах відокремити насолоду від цих скорбот», бо «...як ночі слідує за днями і зими за літом, так само прикрощі і скорботи слідує за задоволенням». Людина опинилася в замкненому колі, тому щоб зупинити це, протиприродний вибір волі зумовив і дію страждання, яке неминує слідує за насолодою. Та не дивлячись на різноманітні намагання уникнути страждання (ὀδύνη), воно все ж ставало причиною смерті, яка зупиняла її в цьому безумному невпинному пошуку протиприродної насолоди (ἡδονή). Сповідник дуже чітко зазначає, що у пристрасності занепакої людини «лежить вплив задоволення і скорботи» і що в задоволенні і скорботі «знаходиться тиранія гріха і влада смерті» [57, с. 94]. Протиприродність смерті (оскільки людина, за благодаттю, покликана до безсмертя) як «принциповий

наслідок прабатьківського гріха» разом із чуттєво-пристрасним способом народження (зачаття) передавалися всім людям «із покоління в покоління» [57, с. 95]. Таким чином, після гріхопадіння людство отримало справедливий присуд не тільки вмирати, але і народжуватися подібно до тварин. Спотворена гріхом людина була засуджена «на безвольне, матеріальне і тлінне народження». Тобто внаслідок падіння Адама продовження роду стало здійснюватися через грубо-чуттєвий, пристрасний спосіб з'єднання статей, що не входило в початковий задум, оскільки Творець передбачив для людини відмінний від цього спосіб розмноження. Сама спотворена форма народження стала невіддільною від насолоди і пристрасті. Зміст тиранії гріха, зокрема в цьому аспекті, розкривається у пануванні, яке поширює гріх на людську природу шляхом пристрасності попущеного способу продовження роду, водночас, як тією, що такий спосіб продовження роду застосовує, так і ту, яку він породжує, передає. «Тож, через злочин [Адама], – читаємо у Максима, – ввійшов в єство людське гріх, а через гріх – пристрасність за народженням. А так як разом із цією пристрасністю народження процвітав через гріх і перший злочин, то для єства [людського], нерозривно пов'язаного зі своєї волі лукавими узами, не було надії на спасіння. Бо чим більше воно старалося (усердствувало) в зміцненні себе через народження, тим більше воно зв'язувало себе законом гріха» [57, с. 97].

Тиранічний характер впливу на людину здійснює і гріховне самолюбство, побуджуване прагненням до неправедного задоволення та уникнення страждань, сповнення своїх пристрасних бажань. Максим Сповідник зауважує, що «...кожен із співпричасних людському єству має в собі кількісно і якісно живучу і діючу прихильність до видимої своєї частини, тобто до тіла, що змушує його по-рабськи, з бажання насолоди або зі страху перед стражданням вигадувати багато видів пристрастей, дивлячись за збігом часів і обставин та в залежності від способу [прояву] таких» [56, с. 189]. У певній мірі схожу думку зустрічаємо у Петра Дамаскіна, який вказує на те, що безумець «не має ні стримання від насолод, тобто неугодних йому бажань, ні терпіння прикростей. Але іноді, після виконання своєї волі, помножуються в ньому насолода і пихатість; інколи ж, не досягнувши виконання своєї волі і терзаний скорботою про це, приходять він в малодушність і

душевну удавленість – запоруку гесни» [66, с. 26]. Як бачимо, тиранія гріха через неправедну насолоду та скорботу реалізує свою негативну дію на природу людини у різноманітних формах прояву пристрасно спотвореного способу існування. Однак, саме прагнення цієї протизаконної насолоди, це і є причина занепаłego стану буття роду людського, причина пристрастності та її влади, що тягне до гріха. У пристрастній насолоді та її наслідку – стражданні міститься сила гріха і смерті, «тиранія відповідного насолоді гріха і володарювання відповідній муці смерті. Бо очевидно, що сила насолоди і муки міститься в пристрастності єства» [56, с. 151].

Вказуючи на трагізм надскладних умов занепадницького існування людини, Максим пише, що вкрай необхідно було «знищити найнеправеднішу насолоду і [виниклі] внаслідок неї найсправедливіші утруднення...» для «виправлення страждаючого єства [в первинний стан, щоб]... рід людський знову став вільним від насолоди і муки, назад отримавши початковий блаженний уділ [свого] єства, не осквернюваного жодною з ознак, впроваджуваних [в це єство негожим] походженням і тлінням» [56, с. 154]. Саме це здійснив Господь наш Ісус Христос, Який, «як Всесильний, не слабшав, здійснюючи зцілення [людей]». Оскільки своєю всемогутністю Він, «[пройшовши] через страждання і смерть, створив для єства [людського] вічне життя і непорушну безпристрасність». Для Максима величність подвигу Христа полягає в тому, що Він, «знову відновив єство [людське], даруючи йому безпристрасність за допомогою [Своїх] страждань, спочинок – за допомогою [Своїх] утруджень» [56, с. 155].

Зцілення природи людини розпочалось у самому втіленні Другої іпостасі Пресвятої Тройці. Логос, «зазнавши пониження (кенозису – *Авт.*), став сіменем власної плоті, з'єднавшись з нею невимовним зачаттям» [53, с. 18] і в дівственному зачатті повторив у такий спосіб творіння Адама, яке відбулося без чоловічого сім'я, оскільки «зачаття через сім'я і народження через руйнування» є результатом гріхопадіння Адама [53, с. 250]. Але те, що давній Адам, будучи немічним, «через неуважність» занастив, те новий Адам – Христос, як всесильний Бог і безгрішна людина, «з людинолюбства» виправив. Зачаттям і народженням від Богородиці і Приснодіви Марії Ісус Христос оновив закони «народження за природою» і

перевершив цю природу, так як Його «зачаття парадоксальним чином виявилось безсіменним і народження – надприродно невинним». Завдяки втіленню, якому не передувала плотська насолода, Ісус Христос робить всю людську природу вільною і «чистою від закону гріха» [56, с. 188]. Він усунув «пристрасне народження», і в Ньому перемінилися «закони природи, що [виникли] через гріх [Адама]», і «закони нерозумності», що дає можливість людям бути знову «народженими від Христа в Дусі». Ісус Христос у дівственному народженні оновив «закони першого і воістину божественного створення» і виправив прийняту природу, звільнивши її від тиранії насолоди і смерті [57, с. 179]. Для того, щоб виправити закон занепаłego ества, необхідними були «несправедливі» і «безпричинні» утрудження та смерть, тобто такі, яким не передувала насолода, а несправедливі – це ті, яким не передувало ніяке пристрасне життя. Саме такими були страждання і смерть Ісуса Христа, що стало причиною знищення «найнеправеднішого начала» людської природи (чуттєвої насолоди плотського народження) і його «найправеднішого кінця» (тобто смерті), які не були створені Богом, однак, виникли внаслідок гріха Адама. Завдяки життєвому подвигу Христа Спасителя все людство стало «знову вільним від [тиранії] насолоди і страждання» [57, с. 180]. Він звільнив людей, «таємничим чином заново Духом від Нього народжених», від покарання за гріх Адама і дав їм вічне життя: «Як життя Адама в насолоді стало матір'ю смерті і тління, так і смерть Господа, що [відбулася] заради Адама, будучи вільною від [зазваної] Адамом насолоди, стала родителем вічного життя» [57, с. 181].

При першому випробуванні в пустелі, «зціливши пристрасність всього ества відносно насолоди», через Свої страждання та смерть Ісус Христос «вигнав із природи пристрасність відносно болі», тобто, повністю вилікувавши, повернув її до свого попереднього безпристрасного стану. Поряд із тим у цьому подвигу була розкрита таємниця «відносно способу зцілення (людей)», бо «Він, будучи справді Спочинком, Зціленням, Благодаттю...», «як Всесильний, не слабшав», виконуючи таке довгоочікуване лікування природи людини. «Ставши людиною», розкриває й «смысл (Своєї) Премудрості в способі зцілення» у самій величності сходження являючи «безпристрасність своєї правди» [57, с. 103]. Ісус Христос дав «[людській]

природі інше начало другого народження» від Духа Святого у благодаті Хрещення, яке веде «через утрудження (λόγος) до насолоди прийдешнім життям». Тобто, за Максимом, Спаситель розкриває нову перспективу досягнення здоров'я, що передбачає прийняття першопочатково зцілювальних утруджень, а вже потім справжньої духовної насолоди. Стосовно лікувального впливу різноманітних скорбот Дорофей Палестинський пише: «Вір, що безчестя і докори від людей – це ліки, врачуючі твою гордість, і молися за тих, хто картає тебе, як про істинних лікарів твоєї душі. Будь упевнений, що той, хто ненавидить безчестя, ненавидить і смирення, і хто уникає тих, хто засмучує його, той цурається лагідності». Загалом, благі лікувальні скорботи необхідні як засіб звільнення природи людини, осудження самої смерті та причини її гріха, які в решті-решт остаточно будуть знищені власною ж їх (гріха і смерті) зброєю – смертю, однак, яка тепер вже розкриватиме доступ не до вічної погібелі, а до блаженства вічного життя. Згідно із Максимом, завданням Ісуса Христа було здійснити те, чого людина в умовах падіння зробити б не змогла – найперше, звільнити природу людини від примішаного в неї через пристрасність зла, «підкоривши цій пристрасності природи колись пануюче в ній (пристрасності), над природою лукаве владарювання». А відтак і звільнення від пристрасних наслідків дії зла, зумовленої прабатьківським гріхом. Тобто, Ісус Христос звільнив людську природу не лише від влади гріха і диявола, але й від його наслідків: пристрасності, тлінності, страждання і смерті. Однак варто зауважити, що в нинішніх, занепадницьких умовах буття сприйняття всієї повноти зціленої Спасителем природи людини є потенційним і передбачає збереження врачувальної перспективи благих утруджень заради здобуття можливості її актуального сприйняття вже після Всезагального Воскресіння, тобто тієї досконалої людської природи, яку Ісус Христос показав Своїм учням після Свого Воскресіння. Втім, навіть у даних умовах буття людина покликана і, завдяки спасительному подвигу Господа Ісуса Христа, має реальну можливість при співдії благодаті реалізувати згадану потенційність у неймовірно блаженних зачатках врачувальних перемін своєї природи. «Бо Христос, – за словами Максима, – будучи Богом і Людиною, успадковується нами як Бог завдяки надприродній

благодаті і за невимовним причастям. Заради нас і у вигляді людському» [57, с. 234]. Добровільно приймаючи через благодать другого народження (Хрещення) свободу від наслідків гріховної насолоди (прабатьківського гріха), рабства лукавства та злого страждання, яке руйнує душу та є протиприродним, людина, пройшовши зцілювально-очувальне горнило корисного утруднення і скорботи, сподобляється природної духовної насолоди і щастя. Однак, таке утруднення має зовсім інший зміст, призначення і зумовлює інші наслідки, воно є «діло божественне і... вказує на зло» [57, с. 236]. Такі утруднення вказуючи на зло, розкривають і його (зла) зміст, що полягає у забутті справжніх природних благ, а відтак, у неприродній прив'язаності, пристрастному урабівленні ума чуттєвій дійсності, своєму тілу та матеріальному світу (при цьому, зауважмо, ні тіло, ні навколишня дійсність, ані чуття самі собою не є злом).

Зрозуміло, що досягнення здоров'я передбачає залікування ран, а тому й справжня добродієність зумовлює знищення гріха та, відповідно, і порухів чуттєвої насолоди. Максим зазначає: «що винахід добровільних утруджень і напасті невірних [страждань] знищують насолоду, припиняючи її дійсний рух» [57, с. 34]. Проте варто зауважити, що вони не знищують закладену природну силу, тобто призначену для народження, продовження буття потенцію цієї насолоди. Логос природи і логос благодаті, за Максимом, відрізняються одне від одного, тому, у даних занепадницьких умовах існування, святі, до прикладу, «творили чудеса внаслідок благодаті, а як люди вони зазнавали страждань внаслідок природи, бо благодать не знищує страждального начала природи» [57, с. 41]. Бо «добродієній любовності притаманно виробляти безпристрасність волі, але не [безпристрасність] ества. Відповідно до цього, тобто відповідно до безпристрасності волі, в умі виникає благодать божественної насолоди». Загалом, виокремлюючи два види прояву насолоди, Сповідник стверджує існування в нинішніх умовах буття певного закону їх взаємозалежності: «...чуттєвій насолоді притаманно виробляти скорботу або пригнічення (бо вони тотожні одне одному) душі, а душевному задоволенню властиво породжувати скорботу або пригнічення плоті». Це, власне, і розв'язує будь-який можливий дисонанс думок (що може виникнути при

поверхневому аналізі), до прикладу, у Максима Сповідника і Феоліпта Філадельфійського. Святитель зазначає: «Якщо полюбиш ти зречення від мирських речей і тілом, і душею, то бич муки не наблизиться до душі твоєї і стріла скорботи (печалі) не вразить *серця твого* і не затьмарить лица твого» [74, с. 176], тобто жодної муки духовна насолода звільнення від пристрасно-гріховного рабства і прив'язаності до чуттєвих принад світу душі не приносить. При цьому плоть зазнає певних утруджень. Однак, навіть переживання цих утруджень при справжній духовній насолоді благодаттю Божою пом'якшується. А такий животворчий вплив духовної насолоди є настільки приємнішим для людини, що нівелюється й будь-яка потреба в її порівнянні з мінливістю різноманіття насолод чуттєвим і міри їх ілюзорно-оманливого приховання своєї убивчої гостроти відповідних душевних скорбот. Відносно цього доречно продовжити думку Феоліпта: «Той, хто відділився від сластолюбивого звичаю і відкинув пристрасть до названих вище земних речей притупляє жало скорботи. Бо Христос являється душі, яка подвизається і невимовну радість приносить серцю, і цю невимовну радість не може відібрати ніяка насолода світу [цього] і ніяке нещастя її» [Там само]. Тобто, духовна насолода, як всеохоплюча, саме тому і вважається мислителями східної патристики незрівнянно кращою, оскільки повністю перекриває своєю невимовною духовною радістю будь-яку скорботу, печаль і муку плотського почуття. «Відповідно, – пише Максим, – людині можливо... радіти тому, що спричиняє їй скорботу. Опечалюваний по плоті внаслідок пригнічування заради чесноти, ...у душі радіє самій чесноти, споглядаючи благоліпність майбутніх [благ] як теперішність» [57, с. 53]. Людина, яка все уповання життя свого покладає на «Бога і Спасителя нашого Ісуса Христа», – пише Сповідник, – «...веселиться душею, радіє радістю невимовною, постійно насолоджуючись надією на майбутні блага». Звичайно, плоть зноситиме певні утруднення, бо у занепадницьких умовах життя «задоволення і пригнічення супроводжують будь-яку доброчесність: пригнічення виходить від плоті, позбавленої приємних і ніжних [насолод] почуття, а задоволення – від душі, яка насолоджується у дусі логосами, чистими від усього чуттєвого». Такого змісту страждання, викликані скорботою відречення від гріховних чуттєво-бажаючих

порухів (що виявляються у неприродних пристрастях і відповідних задоволеннях) та намаганням здійснення чеснот, тобто ведення духовно здорового способу життя – набувають нового, якісно іншого статусу. Якщо страждання, як результат дії пристрастності та чуттєвої насолоди (в чому і виявлялись хворобливі наслідки гріха прабатьків) раніше побуджувало до здійснення особистих гріхів, то відтепер (завдяки подвигу Христа Спасителя), набувши статусу носія нової екзистенційно-ціннісної та онтологічної значущості постає вже як засіб боротьби із самим гріхом. На позитивну парадоксальність такої здібності вказує Іоанн Золотоустий: «За [прабатьківський] гріх нам дана була печаль, і цією печаллю ми очищуємося від гріха... Гріх породив печаль, печаль вигубила гріх» [37, с. 163]. Як і мудрий «лікар використовує отруту єхидни у складі спасительного ліку», – пише Василій Великий, так і страждальна дія несущого зла та його насадителів – демонів може бути використаною на благо. Завдячуючи самому факту можливості такої боротьби, людина стає здатною пізнавати свої духовні недуги і, лікуюючи їх, удосконалюватись у добрі. Саме тому Іоанн Золотоустий зауважує: «Бог для того залишив диявола, щоб... відважні мали нагоду до виявлення своєї твердої волі...», оскільки «диявол злий для себе, а не для нас; ми ж, якщо захочемо, можемо придбати через нього багато добра, звичайно, проти його волі і бажання. В цьому і відкривається особливе чудо і перевага людинолюбства Божого» [37, с. 167]. «Князь віку цього..., – пише Макарій Великий, – готує велику славу і більшу честь скорботами і спокусами, бо внаслідок їх люди стають досконалішими» [50, с. 143]. Тобто блага скорбот, передбачають можливість зцілювально-очищувального їх впливу. Ствердження цієї думки знаходимо у багатьох Отців християнського Сходу. Зокрема, Варсануфій Великий зазначає: «Скорбота позбавляє нас від плодів хвороби душі», а у Максима читаємо: «Скорботи тілесні змивають ганьбу душі» [56, с. 312]. Василій Великий зауважує, що часто «тілесні страждання служать до приборкання гріха» [8, с. 193]. Бо «...і хвороба, і неміч, і знеможення плоті... ставляться нам на залишення гріхів», – стверджує Іоанн Золотоустий і вбачає у них «піч, в якій ми очищуємося» [35, с. 112]. Проте, варто наголосити на тому, що позитивний результат очищення полягає навіть не в самій дії страждання, а у всепрощаючому і

зміцнюючому милосерді Божому, Його співчутті до людини, яка переносить їх здобуваючи терпіння з твердою вірою й надією на Божественну допомогу та утішення. «У невірних скорботах, – пише Марк Подвижник прихована милість Бога, яка вабить того, хто переносить їх до покаєння і позбавляє від вічної муки» [59, с. 139]. Тобто духовно-оздоровчий вплив страждань є можливим за умов благодатної підтримки Божої як милості, що зумовлює відтак і правильність його сприйняття. Важливо вказати і на основні ознаки вірності такого сприйняття. Відносно цього Іоан Золотоустий зауважує те, що страждання «породжують усякого роду блага для тих, хто терпить їх зі смиренням» [37, с. 62] і «приносять користь тим, хто переносить їх із мужністю». «[Той, хто *терпляче*] приймає скорботу плоті, – зазначає Максим, – стає випробуваним, досконалим і цільним. ...досконалим, тому що за допомогою стримання і терпіння він неухильно бореться і з плотським задоволенням, і зі скорботою плоті...» Тобто для тих, хто духовно переносить невірне страждання можливий і його позитивний вплив, що зумовлюватиме уникнення гріхів із заміною їх «добровільною доброчесністю». Бо «завдяки... терпінню відносно того, що від нас не залежить, – відзначає Максим, – ми вирощуємо прекрасні і зрілі плоди чеснот» [37, с. 67]. А Іоан Золотоустий вважає, що «немає нічого рівного терпінню, яке виявляється при хворобах. Справді, ця чеснота – цариця благ... і вершина вінців» [36, с. 221]. Доброчесність терпіння зумовлює появу інших чеснот – живу й діяльну віру, а відтак непохитну надію. Під час страждань легко зароджується покаєнний настрій та сокрушення за гріхи, виховується смирення, прагнення молитви, що закликає та робить здатним до сприйняття благодаті Божої у різноманітті духовних дарів. Загалом, правильне сприйняття страждання, допомагає зазнати ще тіснішої єдності з Богом і, як наслідок, переживання невимовної духовної насолоди й радості у безмежній любові Творця. Як наслідок, людина стає здатною досягнення духовного здоров'я (спасіння) та визволенням від усіх негативних пристрасних проявів у найкоротший спосіб. Практичним вмістом якого, на думку Максима, є «істинна і згідна з [духовним] пізнанням любов до Бога і всеціле зречення від душевної любові до тіла і цього світу». Дійсно завдяки цьому зреченню, як зазначалось, людина,

«відкидаючи похитливе бажання насолоди і страх перед стражданням, звільняється і від злого самолюбства». Відрікшись від хворобливої любові до своєї плоті та чуттєвого світу, людина стає сприйнятливою до «відання Творця і отримавши замість лукавого самолюбства блага, духовне і відокремлене від тілесної любові самолюбство, ми невпинно служимо Богові цим прекрасним самолюбством, завжди від Бога пошукуючи (домагаючись) улаштування душі. Таке істинне і дійсно угодне Богові служіння – суворе піклування про душу шляхом чеснот» [56, с. 34]. При цьому досить важливою є здорова і прославляюча участь і самої плоті, яка, за умов відокремлення розумної душі від пристрасної прив'язаності до неї і цілковитого духовного відвернення ума від почуття, стає «плодовитою матір'ю чеснот» [56, с. 35]. За таких умов, для тих, хто дотримується духовно здорового способу життя буде актуальним і констатуюче звернення Максима: «Плоть [ти зробив] практично приймаючою і являючою славу душі в чесноти».

Згідно з вченням мислителів східної патристики, здатність до чистої (духовної) насолоди є характерною для природи людини, як складова розумної сили, що прагне до свого Творця, реалізуючи власне промислительне покликання в синергійності його здійснення – мету творчого задуму і життя. Однак, відпадиння від Бога, як джерела істинного блаженства та насолоди, переорієнтувало первинно здорову зорієнтованість людини, всіх її сутнісних сил у сферу чуттєво-пристрасного. Результатом чого є чуттєва насолода з її наслідками смертністю, тлінністю, стражданням. Така форма насолоди стає швидкоплинним почуттєвим проявом, а досягнення її здорового стану, в умовах вияву вже як сили бажання, є можливим лише завдяки реінтеграції, тобто повернення до первинно-безпристрасної духовної чистоти, її підпорядкування розуму та їх актуальній єдності з Богом. В об'єднуючій підпорядкованості бажуючої сили розуму, що, своєю чергою, перебуває в постійній єдності з Богом автентично виявляє її любов'ю та в любові. У стані такої божественної любові душа людини здобуватиме істинну насолоду, поскільки сила бажання, маючи природне прагнення насолоди в добрі, уникає страждань від дії зла. Тобто, для людини є природним переживання духовної насолоди, яке єдиновірно можливе в реінтегрованій чистоті єдності споглядаючого

ума з Богом, тоді і перетворена здібність бажання як первинне прагнення Бога, постане вищою любов'ю до Нього, отримуючи чистий та безхибний її (насолоди) прояв. Досягнення такого реінтегровано-природного стану є можливим з часу втілення та спасительного подвигу Ісуса Христа. Завдяки непорочному (тобто такому, що не було зумовлене чуттєво-пристрасною формою зачаття) втіленню відбувається звільнення природи людини від тиранії гріха, що діяв через чуттєву насолоду (пристрасний спосіб народження і гріховне самолюбство), а у безневинному та безпричинному стражданні і смерті – протиприродно відповідного їй (насолоді) страждання. Тобто, Христос оновлює закони людської природи та звільняє її від зла, що паразитувало у пристрасності відносно насолоди і болі. Оскільки, прийнявши природу людини за її створенням у єдності з людською природою за її народженням, тобто всієї її повноти окрім гріха, добровільно і безпричинно (за відсутності чуттєвої насолоди як причини страждань), власне, з лікувальною метою сприйняв наслідки занепаалої природи: пристрасність, тлінність, смертність. У результаті здійснення комплексу всіх необхідних спасительних дій Христос долає всі наслідки прабатьківського гріха, даруючи людській природі здатність до безпристрасності, нетлінності, безсмертя. Проте у занепадницьких умовах цього життя осягнення таких благ є лише потенційним із врачувальною перспективою благих утруднень заради здобуття можливості її актуального сприйняття вже у невимовній радості та блаженства Царства Небесного. Втім, страждання, при правильному його сприйнятті та перенесенні заради чеснот (якими, власне, долаються різні форми чуттєвої насолоди), в Ісусі Христі набуває вже зовсім іншого змісту, значення і впливу. І, як Спаситель використав зброю гріха проти нього ж самого і смертю смерть переміг, так і кожному члену Свого Тіла – Церкви дарує благодатну допомогу подолання того, що колись приводило до гріха і пристрасностей – страждання, ним самим, тобто знищити актуально здійснювану через нього ж його причину – гріх. Проте, варто зауважити, що людина не повинна наражати себе на небезпеку, зумисно шукаючи страждань (і всього того, що не стосується розсудливої аскези). Втім, коли уникнення скорбот може стати причиною

гріха, а також заради здобутку чеснот потрібно мужньо, смиренно, терпеливо, у молитві з надією, радістю, любов'ю та вдячністю Богу їх зносити.

Долаючи первинні хворобливі прояви невідання (принципи оздоровлення якого буде описано у наступному підрозділі роботи), та аналізованої вже проблематики пристрасної насолоди і відповідної тиранії гріха, людина досягає природного для неї стану здоров'я. Цей стан мислителі східної патристики назвали – «квіткою праксису», тобто безпристрасністю. Справді, ще на стадії праксису можливим є досягнення двох перших її ступенів. Завдяки подвижницькій практиці оздоровлення своєї душі, прийняття добровільних трудів, вільних і невольних страждань та преображуючого звершення чеснот для людини стає можливою природно-благочесна зміна власної волі (gnome), яка ставатиме здатною до повного «заперечення розсудкової згоди на неправі помисли» [57, с. 287]. Відтак пристрасність змінюється внутрішньою та зовнішньою безпристрасністю. Тобто у результаті здійснення всіх заповідей Божих, які, власне, і є змістовним наповнення практики досягнення духовного здоров'я людини, людина, на думку мислителів східної патристики, досягає свого здорового стану – безпристрасності. «Через виконання заповідей, – пише Максим, – Господь робить нас безпристрасними, а через Божественні догмати дарує світло пізнання» [56, с. 77]. Справді, процес досягнення духовного здоров'я – безпристрасності, як відомо, передбачає боротьбу з пристрастями із заміною їх на природно властиві для людини чесноти. А способи здійснення чеснот, на думку представників східної патристики, розкриваються в заповідях. Саме тому Максим наголошує: «Виконуючи заповіді, ум скидає з себе пристрасті», а скидаючи з себе ці, за словами Климента Александрійського, «душевні хвороби» [49, с. 133] – пристрасті, тобто «чужий і противний природі гріх», перед людиною розривається вся повнота безкінечної перспективи свого оздоровлення та досягнення досконалості. Після припинення негативних пристрастних порухів ум «через духовне споглядання видимого позбувається пристрастних помислів про речі; через пізнання невидимого відмовляється від споглядання видимих речей; нарешті через пізнання Святої Тройці – і від самого відання невидимих речей» [56, с. 94]. Безпристрасність, у такий спосіб, постає як

необхідний фундамент духовного здоров'я, без якого є неможливим природний розвиток людини, оздоровлююче преображення та зцілення всіх складових її природи, досягнення вищих ступенів досконалості. «Безпристрасність сама по собі далеко не вичерпує християнської досконалості, – зазначає С. Зарін, – але служить тільки її необхідним припущенням, випереджуючою її умовою» [169, с. 306]. Згідно з думкою Григорія Ніського, безпристрасність «служить початком і основою життя добродісного» [11, с. 253]. А зважаючи на те, що стан безпристрасності досягається на першому етапі (ділання – практик) шляху, що веде християнина до пізнання Бога, зрозумілою є потреба детального та ґрунтовного аналізу цього духовного явища.

Мислителі східної патристики вказують на безпристрасність як на відмінну рису невинного стану людини в раю, первозданного стану гармонічного єднання всіх складових її природи, відсутності пристрасного ураження злом. До падіння людина була вільною від гріховних душевних нахилів і станів, протиприродних фізичних станів, страждань і хвороб, тобто у всій повноті її природи – душі і тіла. «Людина створена за образом і подобою Божою, а гріх, заманюючи душу в пристрасні бажання, спотворив красу образу», «повернемося до первісної благодаті, якої відчужились ми через гріх, і знову прикрасимо себе за образом Божим, безпристрасністю уподібнившись Творцю», – закликає Василій Великий [8, с. 193]. Афанасій Александрійський у життєписі Антонія Великого зазначає: «Бог благий, безпристрасний і незмінний» [4, с. 67]. Отже, якщо сам Бог є безпристрасним і ми створені за Його образом, здатні безпристрасністю уподібнитись Творцю, то це вказує на те, що безпристрасність є нашим природним станом. Що і стверджує Ісаак Сирін, наголошуючи на тому, що «за природою душа безпристрасна» [32, с. 199]. Подібну думку зустрічаємо і в Григорія Синаїта, який пише: «Тіло... створене нетлінним, яким і воскресне, як і душа створена безпристрасною» [20, с. 197].

Східнохристиянські подвижники благочестя стан повної безпристрасності визначають по-різному. Іоан Ліствичник вважає, що безпристрасність «є воскресіння душі раніш воскресіння тіла», в якому стає можливим «досконале

пізнання Бога, яке ми можемо мати після ангелів» [39, с. 239]. Той, хто досяг цього стану, «переноситься в країну відання, в якій ум... – пише Марк Подвижник, – буває в душі Божим житлом» [59, с. 572], «сподобляється побачити землю обітовану, – якою й називає безпристрасність Ілля Екдик, відзначаючи властиве для цього стану «сильне духовне споглядання». «Хто наблизився до меж безпристрасності, – зауважує Микита Стифат, – той творить правильні умовиводи про Бога і природу речей, і від краси творіння, пропорційно зі своєю чистотою здіймається до Творця, приймаючи світловиливання Духа» [60, с. 115]. «Безпристрасності властиве істинне міркування, за яким все чиниться правильною мірою», – пише Фаласій Лівійський. А Іоан Ліствичник стверджує, що «...істинно безпристрасним називається і є той, хто тіло своє зробив нетлінним, ум підніс понад всяке створіння, все ж почуття підкорив уму, а душу свою представив перед лице Господнє, завжди простираючись до Нього, навіть і вище сил своїх» [39, с. 239]. Для Симеона Нового Богослова безпристрасність – це досконалий стан, стан святості.

Будучи безпристрасною, людина більше не помічає і не впокорується всьому вчиненому демонами: «...вважаю, за ознаку святої безпристрасності, – пише Іоан Ліствичник, – коли хто може неложно сказати з Давидом: «Того що ухиляється від мене лукавого не впізнав» (Пс. 100,4); і не знаю як він прийшов, і навіщо приходив, і як пішов; я до всього такого став нечутливий, будучи весь з'єднаний, і надіючись завжди бути з Богом» [39, с. 241]. Згідно із мислителями східної патристики, безпристрасна людина, все ж таки, впродовж усього життя залишатиметься предметом спокуси для злобних духів, їхніх домагань схилити її на лихе (навіть ще в більшій мірі, аніж до цього). Однак, будучи огорненою благодаттю Божою, завдяки даній Богом силі і владі протистояти спокусам, відкидає всі демонічні напади і залишається не враженою. Діадох Фотикійський пише: «Безпристрасність не полягає в тому, щоб не піддаватися нападу демонів, таким чином, як каже Апостол, ви мусили б вийти з світу цього (1 Кор 5,10), але залишатися неприступними, коли вони нападають на нас». Святитель порівнює безпристрасність з воїном одягненим у броню, який отримує безліч розпечених стріл, але це не впливає на міцність обладунків, щоб вистояти (Еф. 6,13-17). Євагрій зауважує: «Чесноти не відганяють

демонів від нас, але зберігають нас неушкодженими від них» [24, с. 149], оскільки: «Безпристрасність розумної душі – духовна стіна, що захищає її від бісів». Злобні духи мають владу в такій мірі, в якій людина уповноважує їх своєю пожадливістю до різноманітних гріховних принад. На стадії праксису подвижник поступово, зменшуючи дію протиприродних пристрастних порухів, врешті, ліквідує їх, виліковуючи повністю. Максим стосовно цього пише: «Демони знемагають, коли в нас через виконання заповідей послаблюються пристрасті; гинуть, коли через безпристрасність душі зовсім зникають з неї, не знаходячи в ній того, завдяки чому трималися у ній і воювали проти неї. Саме це означає: *знесилилися і загинули перед лицем Твоїм*» (Пс. 9,4). Власне, коли людина досягає цілковитої безпристрасності, вона вже не повинна боротися з демонами. І навіть якщо вони будуть продовжувати нападати, подвижник повністю перемагаючи, доводить їх до загибелі. «Безпристрасність робить тих, хто володіє нею неприступними для противників», – пише Симеон Новий Богослов [69, с. 187]. «Безпристрасність, як я думаю, не що інше що є, серцеве небо розуму, яке всі підступництва бісів уважає за дитячі іграшки», – читаємо у «Ліствиці» Іоана Синайського [39, с. 239]. Втім, досягнення такого стану ще не означає, що людина більше не має здібності творити зло, а вказує на відсутність схильності до нього, оскільки піклування про звершення добра, роблячи її сліпою до пристрастей, віддаляє від зла. Саме тому Сповідник стверджує: «Безпристрасність – це мирний стан душі, в якому її важко спонукати до зла» [58, с. 176], «...це несхильність душі до поганого», – зауважує Фаласій Лівійський [71, с. 306]. «Безпристрасність, – пише Ісаак Сирін, – не в тім лиш полягає, щоб не відчувати пристрастей, а й не приймати їх у себе. Через явні й сокриті многі й різні чесноти, що їх здобули святі, пристрасті знемогли в них і нелегко повстають на їхню душу. Ум їх постійно сповнений чеснотливих помислів – через розмишлення та бесідування про благоговійне життя. І як тільки починають збуджуватися пристрасті, ум їхній враз наповнюється якимсь внутрішнім умовим розумінням і, стрепенувшись, готується до боротьби з ними. І пристрасті... відступають од них з порожніми руками» [32, с. 280]. Тобто, якщо людина досягла безпристрасного стану, то це ще не означає, що вона більше не має відношення до пристрастей, однак

тепер у неї є сила, щоб їм протистояти, домінувати і підкоряти їх повністю. «Ум, котрий приборкав свої пристрасті і став вищим за печаль і радість, є безпристрасним», – пише Микита Стифат.

Необхідність постійного пильнування ума, приборкання пристрастей стверджує і Іоан Золотоустий, зазначаючи: «Той, хто віддав себе Богові [...] панує над гнівом, і заздрістю, і срібллюбством, і похиттю, й іншими пороками, постійно пильнуючи і піклуючись про те, щоб не дати душі потрапити під владу мерзенних пристрастей і не віддати розум у рабство цієї тяжкої тиранії, а понад усе постійно берегти розум, поставивши над пристрастями страх Божий». До такої людини, звернений заклик Іоана Ліствичника: «...будь як цар у серці твоєму» [39, с. 239]. «Так, воістину царем є той, – знову наголошує Іоан Золотоустий, – хто перемагає гнів, і заздрість, і похоть, усе підкоряє законам Божим, береже розум свій вільним і не дозволяє пристрасті ради задоволень взяти гору над душею» [35, с. 205]. Доречним і досить містким тоді сприймається запитання Симеона Нового Богослова: «Хто таким чином помер світові (що і є хрест), хто не сам живе, але в кому живе Христос, хто умертвив члени, які на землі, тобто пристрасні рухи тіла, зробивши його непричетним ніякій пристрасті або ніякій похоті злій, тому як можливо, скажи мені, сприйняти хоча мале яке почуття пристрасне або попустити собі зазнати руху сласті гріховної, або нахилитися до неї хоч скільки-небудь в серці?». Ця смерть для світу викликає своєрідну байдужість до речей матеріальної дійсності, чутливу непідвладність їм, тобто відсутність гріховної прив'язаності до них. У світському аспекті поняття безпристрасності (апатії) є конотаційно відмінним від патристичного, а тому часто розуміється як щось у психо-емоційному плані негативне. Однак, християнська етика та богослов'я володіє якісно інакшим підходом до інтерпретації. Український дослідник І. Горошок, зазначає: «Єгипетські монахи й монахині шукали єдності з Богом за допомогою апатії – такого стану душі, під час якого наші пристрасті були б так приборкані, щоб нас більше не турбували. Йдеться про наче цілковите визволення від пристрастей чи, як каже Касіан, повну тишу, в якій ніщо нам не перешкоджає» [139, с. 27]. Саме тому, для безпристрасної людини презирство стає схожим до похвали, ганьба до честі, бідність до багатства,

біль до задоволення, печаль до радості. «Ум, що приборкав свої пристрасті і став вище печалі і радості, – пише Микита Стифат, – є безпристрасним» [60, с. 180]. Перебуваючи в цьому стані, «він ані в сумних випадковостях не пригнічується скорботою, ані в сприятливих не розливається в радощах», але радіє, коли приходять скорботи, і стримується в радощах у часі благоприємності, так що ніколи не порушує належної міри. Ця безпристрасність і є та «животворяща мертвість», яка виникає завдяки дії Всесвятого Духа. Речі плотські (для неї) є чужими. Проте це зовсім не означає, що безпристрасність виявляється в байдужості або нечутливості відносно ближнього, адже тоді це було б пристрастю. Зазнання безпристрасності є підтвердженням того факту, що дух споглядає на предмети матеріального світу зі спокоєм. «Весільним убранням є безпристрасність розумної душі, що зреклася мирських похотей», – зазначає Євагрій [24, с. 78]. «Оскільки дзеркало не залишається забрудненим образами, які відображаються в ньому, так і безпристрасна душа залишається не заплямованою речами, які знаходяться на землі» [24, с. 79]. Безпристрасна людина зберігає не лише свободу від залежності і прив'язаності до предметів матеріального світу, а й залишається невразливою перед спомином про них. «За відсутності предмета пристрасті, – пише Максим, – не вважай, що ти досягнув цілковитої безпристрасності. Але коли і з'явиться предмет, а тебе не займає ні він, ні, згодом, спогад про нього, тоді знай, що ти вступив у її межі: однак і тоді пильнуй, бо хоч довготривала чеснота нищить пристрасті, але якщо не дбатимеш за неї, то вони знову повстануть».

Подібну думку зустрічаємо і в Євагрія: «Безпристрасності набула не та душа, яку вже не полонять земні речі, але та, що, і згадуючи про них, залишається незворушною» [25, с. 179]. Людина, яка досягла безпристрасності залишається незворушною навіть перед образами речей; ці образи, які з'являються у стані неспання або ж сну, здаються їй «чистими і не бентежними». Максим зазначає: «Ознакою повної безпристрасності є те, що як під час сну, так і в неспанні уявні образи речей завжди сходять на серце простими» [58, с. 175]. За таких умов однією з ознак безпристрасності є відсутність таких снів, змістовно пов'язаних із певною пристрастю; в протилежному випадку це вказує на те, що «ми ще хворі» [25, с. 624].

Природні тілесні порухи у сні (без сороміцьких уявлень) свідчать, що душа більш-менш здорова; навпаки, якщо ж з'являються такі мріяння, то це є ознакою її хворобливості [25, с. 625]. Однак, бути безпристрасним не означає не мати стосунку до речей або ж не мати уяви (за винятком чистої молитви і чистого споглядання Бога, що характерно для вищих ступенів цілковитої безпристрасності), а це первинно означає бути вільним від усіх пристрасних форм гріховно-урабівлюючої прив'язаності до них, чистоту від усіх протиприродних пристрасних дій та уявлень.

Окрім того, наведені міркування вказують і на те, що безпристрасність – стан, в якому перебуває людина, володіючи всіма чеснотами. Іоан Ліствичник пише: «Чесноти є прикрасою безпристрасності» [39, с. 239], і: «Ота душа має безпристрасність, яка придбала такий же навик у чеснотах» [39, с. 240]. В іншому місці свого твору преподобний стверджує: «Безпристрасність не звершиться, якщо знедбаліємо хоча про одну яку-небудь чесноту» [39, с. 241]. Як бачимо, духовне перетворення людини, в результаті чого відбувається зцілення всіх складових її природи, вимагає не тільки утримання від зла, але й творіння добра. У цьому аспекті практика чеснот постає як необхідне доповнення для припинення пристрасностей. Саме тому Іоан Ліствичник вважає більшою ту безпристрасність, яка виявляється у володінні чеснотами, аніж ту, що виявляється лише в утриманні від пристрасностей: «Між безпристрасними один буває безпристрасніший за іншого. Бо інший дуже ненавидить зло, а інший ненаситно збагачується чеснотами» [39, с. 240]. Симеон Новий Богослов теж вважає, що «інше є незворушність душевних й тілесних членів, й інше – набуття чеснот» [68, с. 158]. Бо: «Нагорода за подвиги у чеснотах – безпристрасність і пізнання», – пише Сповідник. Хто виплекав у собі чесноти й досконалий у них є більше не прив'язаним до світу, і залишається неушкодженим перед нападами демонів. Максим стверджує позитивний вплив чеснот і на мислительну силу душі: «Чесноти звільняють розум від пристрасностей, а духовні споглядання – від простих думок» [58, с. 213]. А Євагрій пише, що практика чеснот є і духовним способом як очищати пристрасну силу душі [25, с. 59]. Тобто доброчесність здійснює оздоровлюючу дію на всю природу людини. Зважаючи на те, що чесноти є не тільки джерелом безпристрасності, але й її основною складовою,

це, власне, дає підстави визначати безпристрасність не як негативну реальність, а більше позитивну. Палама наголошує на тому, що це не якийсь «пасивний стан душі, який передбачає смерть пристрасної частини», і, навіть, не інертність своїх сил чи здібностей. Справді, безпристрасність передбачає досягнення стану, в якому людина змогла б повністю віддалити всі сили своєї душі від «світу цього», припинити використовувати «плотське», не лише задля уникнення можливості творіння будь-якого зла, але, більше, заради повернення себе у всіх своїх душевних силах до Бога, духовно використовуючи їх для благих намірів. Саме тому досягнення безпристрасного стану не передбачає умертвлення чуттєво-бажаючої чи афективної (гнівливої) складові душі як таких. Проте, така смислова установка передбачає її сприйняття у значенні «животворчого умертвляння» для світу, сповненого зла, що передбачає цілковите переорієнтування та преображення всіх складових природи людини відповідно до первинно-творчо закладених принципів її автентично-природного та здорового способу життя з Богом.

На цю ключову особливість смислового сприйняття безпристрасності мислителями східної патристики неодноразово вказують дослідники: знищити необхідно злі пристрасні, які здійснюються за посередністю тіла, а не діяльність духу, і не ті – пристрасні, які є божественними і корисними, адже: «самовладання допомагає підкоряти емоції і пристрасні духу і вкласти енергію пристрасней у виконання своєї місії» [325, с. 153]. Палама вказує: «Усім зрозуміло., що нам заповідано «розіп'яти плоть свою з пристрастями і похотями» (Гал. 5,24) не для того, щоб ми розправилися самі з собою, убивши всі дії тіла і всяку силу душі, а щоб ми утримувалися від скверних бажань і дій, назавжди відвернулися від них і стали, за Даниїлом, «мужами духовних бажань» (Дан. 9,23; 10,11-19), живучи і збуджуючись ними, згідно із довершеною вірою...» [14]. Оскільки «безпристрасні не умертвляють пристрасну силу душі, але вона в них жива і діє на благо...». Відповідно, Палама однозначно стверджує: «Безпристрасність – це не умертвіння пристрасної сили душі, а її прямування від грішного до кращого і її дія в божественному стані, коли вона повністю відвертається від поганого і наворачтається до прекрасного» [13, с. 350]. На думку цього видатного богослова, безпристрасним є

той, хто «позбувся поганих станів і збагатився добрими» і для кого, як пише Іоан Синаїт «так само звичні чесноти як для пристрасно одержимих – нечисті насолоди» [382, с. 171]. Безпристрасним можна назвати того, хто в такій самій мірі, однак уже з позиції доброчестя, упокорив «пізнавальні, оцінюючі мислячі здібності душі, волю й бажання, які разом складають пристрасну силу душі» [13, с. 356]. Саме тут актуалізується позитивний аспект розгляду безпристрасності, який передбачає припинення «зловживання силами душі», яке «плодить огидні пристрасні» заради природного для людини використання їх у сфері добра, власне, завдяки чому і здобуваються чесноти. Зокрема, силу бажання можливо і необхідно перетворити на любов, а завдяки наполегливій впертості гнівливості – придбати терпіння [13, с. 367]. Бо «хто підкорить собі (а не умертвить – *авт.*) пристрасну силу так, щоб, підкоряючись уму, своєму природному главі, і слухняно йдучи до Бога, вона завдяки постійній пам'яті Божій закріпила собі божественне налаштування і піднялася до вищого стану, тобто до любові до Бога в якій, за Писанням, людина виконує заповіді Улюбленого (1 Ін. 4, 19; 5,1-2), а через них пізнає, виконує і здобуває чисту та довершену любов до ближнього. І безпристрасність без усього цього – повна неможливість», – наголошує Палама. Як бачимо, безпристрасна людина повністю відокремлена від світу, задля сподівання «завжди бути з Богом», оскільки безпристрасний вже не живе сам і для себе, а живе в ньому Христос (Гал. 2,20).

Отже, пристрасна частина душі (в т. ч. дратівливість) може мати різну онтологічно-ціннісну зорієнтованість. До прикладу, Палама вважає, що ненависть до зла і любов до ближнього і Бога – це енергії пристрасної частини душі і «цією силою душі ми любимо і відвертаємося (гидуємося), зріднюємося і відчужуємося і ті, хто спрагнений блага перевлаштовують, а не умертвляють цю здібність» [13, с. 352]. Подібний принцип може бути актуальним і для інших пасивних здібностей нерозумної душі та різних видів їх проявів. Саме тому безпристрасність як стан здоров'я пристрасної частини душі досягається не її знищенням, а преображенням із необхідним переорієнтуванням від злого до доброго, від хворого до здорового, тобто поверненням до цілісності первинно-природного стану «ἐθεός», оскільки природа Адама до падіння була безпристрасною. Саме тому, на думку Григорія

Палами, безпристрасність є не «умертвінням пристрасного начала (в людині. – *авт.*)», а «переміщенням» цього начала «від гіршого до кращого» і спрямуванням його на «речі Божественні». Тобто, безпристрасність не є умертвінням ні бажаної, ані дратівливої сил душі, але їх благодатним преображенням. За умов такої буттєво-ціннісної заданості екзистенційної системи координат, до прикладу, на основі розгляду можливих чуттєвих порухів здібності бажання (задоволення, печалі, страху) було чітко визначено характерні риси їх здорового функціонального стану. Зокрема, для мислителів східної патристики ознакою здоров'я чуттєвого прояву задоволення є тілесне стримання, помірність, використання лише необхідного в межах дійсних потреб тіла. Здоровими задоволеннями вважаються лише ті, які не є з'єднаними з печаллю, переорієнтовані від чуттєвої до розумної сили душі, джерела істинного безпристрасного задоволення єдності з Богом, що практично виявляються у добродієному житті та щасті обоження у вічності. Здоровий прояв печалі є печаль по Богові, метою якої є досягнення висот моральної досконалості, виникає через смиренне самоусвідомлення, є безцінним Божим даром, побуджуючим до благочесних змін заради досягнення духовної довершеності. З-поміж усіх видів людського страху, природну оздоровлюючу дію здатен нести один, тобто соромливість, або ж страх очікування ганьблення. Найпрекраснішим називається він тому, що боязнь ганьбування, побуджує до стримання від розпусти і скеровує до чесноти. Страх зумовлений любов'ю, що викликає в душі благоговіння, виховує та сприяє дотриманню заповідей, гасить пристрасні порухи душі, відганяє злі пристрасні, вводить у будь-яку добродієність, вважається чистим страхом – страхом Божим. Такий страх здійснює лікувальний вплив, своєю довершеною любов'ю рятує від негативних проявів страху людського, є початком мудрості та істинної любові, безпечальним скарбом. Отже, навіть можливі негативні форми почуттєвих проявів душі: страху, печалі чи задоволення, за умов правильного їх зорієнтування, можуть преобразитися і набути позитивно-здорового значення. Зокрема, страх може проявлятися як боязнь гріха, сором його скоєння, предчуття вражання та жаху від можливих хворобливих його наслідків і при доброму занепокоєнні у цьому і стосовного цього – стає здоровим. Страх Божий здобувається в процесі та в міру

напруженого духовного подвигу-лікування і як Божественний дар є свідченням і засобом оздоровлення, доказом любові до Бога і боязні образити Його недостойним життям.

2.3. Структура, особливості функціональної схематизації та принципи досягнення здоров'я мислительної сили душі

Основна і вирізняюча з-посеред інших створінь частина природи людської душі, що у вузькому розумінні є Образом Божим, актуально онтологічним і потенційно сотеріологічним вмістилищем особистісності людини, будучи наділеною здатністю контролю сил нерозумної її частини (життєвої сили душі: чуттєво-бажаючої та афективної), репрезентується, власне, розумною її силою. Іоан Дамаскін зазначає, що душа розумна і духовна: «Бог... творить людину за Своїм образом і подобою. Душу ж розумну і мислячу дав їй Своїм вдиханням. Це ми і називаємо образом Божим, бо вираз «за образом» указує на здатність розуму і свободи; тоді як вираз «за подобою» – означає уподібнення Богу в чесноті (добродійності)...». Стверджуючи творчу богообразність людини, Климент Александрійський уточнює: «...а «образ» Бога – це божественний і царственный Логос, [Перша] людина, ще не схильна до пристрастей. Розум людини – це образ цього образу» [34, с. 38]. Загалом, у творах багатьох представників східної патристики розум постає як образ Божий, образ Божественного Логосу-Христа, що складає собою саму сутність душі людини, обумовлює собою будь-який її життєвий прояв, виявляється в ній тією Божественною силою, завдяки якій, підіймаючись вище всього чуттєвого через «звільнення від земних образів», вона здатна спрямовувати і досягати чистоти споглядання свого Першообразу, якого прагне і якому уподібнюється, стаючи причасницею Божественного життя і долаючи чуттєво-просторові межі своєї дії в сфері умоосяжного. Розум відіграє роль управителя і керманича душі, який визначає і формує устрій людського життя, владарюючи над пристрастями і, як «керівник чеснот», здатен скеровувати дію волі до добра. Іоан Дамаскін зазначає: «Душа... обдарована умом і розумом (νοεράν καί

λοῦκήν)... Ум належить душі не як що-небудь інше, відмінне від неї, але як чистіша частина її самої. Що око в тілі, те і ум у душі. Душа... – істота свобідна, яка володіє здатністю хотіння і діяння; вона доступна зміні і саме зміні з боку волі, як це властиво тварній істоті» [34, с. 39]. І Іринеї Ліонський пише: «Людина обдарована розумом і в цьому відношенні подібна до Бога, створена свобідною у виборі і самовладною» [40, с. 566]. Григорій Ніський стверджує, що розум і воля складають справжню сутність духовної природи людини, існування якої загалом, в особливий спосіб визначає ум, уніфікуючи в собі вольову та мисленневу діяльність. «Словесне і розумне єство, якщо перестало діяти свобідно, втратило разом і дар розумності», – ці слова Григорія яскраво відображають глибину зв'язку волі та розуму [17, с. 600]. Своєю чергою, Василій Великий зауважує: «Як тілесний зір – в оці, так око душі в *природженому* їй розумі; але не як одне в іншому, а одне і те ж – душа і розум... <...> ...хоча душа одна і та ж, сила її двояка: одна – власне життєва сила тіла, а інша, що споглядає існуюче, яку називаємо також розумом. <...> А споглядальна сила приводиться в рух через волевиявлення». Василій теж вказує на тісний взаємозв'язок волі та розуму, навіть більше, він називає розум силою «самовільною» [7, с. 543]. Загалом, на думку мислителів християнського Сходу, дві вирізняючі з-поміж усього тварного суцього здібності людської душі – розум і свобідна воля вивисшують їх носія до рівня царського достоїнства як владики та керманича природи. «Для східних церковних письменників людина – перш за все – ум, який мислиться як «владична» і богоподібна частина душі, що наближає людину до Бога; звідси ідеал морального життя – «споглядання Бога за посередності ума», а подвижницьке завдання занепалої людини – очищення ума від гріховних помислів і споглядальне устремління його до Бога» [122, с. 381].

Зауваження Іоана Дамаскіна про розум як частину душі та Василія Великого про душу і розум як одне і те ж та ін., зумовлюють потребу в детальнішому аналізі проблеми співвідношення, з'ясування особливостей розміщення змістовних акцентів патристичної інтерпретації понять: душа – ум, ум – розум – розсудок – серце. У святоотцівських текстах ум іноді ототожнюється з душею, а іноді розглядається як самостійна її сила, «око душі». Зважаючи на те, що людина

створена за образом Божим, а сам Бог володіє сутністю та енергією, відповідно, сутність та енергія характерні і для душі. Беручи до уваги патристичне ототожнення ума і душі, єдиновірне чітке обґрунтування суті принципу їх можливого змістовного розрізнення чи, навіть, ототожнення передбачає ствердження того факту, що ум також має сутність та енергію. Ще Григорій Ніський писав: «...розмисл (διάνοια) є енергією, порухом ума» [18, с. 234]. У богослов'ї Палами, надано ґрунтовне витлумачення такої смислової позиції: «Умом називається і дія (ενέργεια) ума, що полягає в помислах і думках; ум є і виробляючою силою, яка називається в Писанні ще і серцем» [13, с. 381]. Тобто сутністю душі є серце, а його енергія «полягає у помислах і думках». Як бачимо, вирішення можливих термінологічних незрозумілостей досягається через розрізнення та глибоке розуміння змістового навантаження поняття «ум», яке в певних смислових аспектах мислителями східної патристики застосовується у значенні сутності, а в інших – енергії. Часто супротивники Палами не розуміли його аскетичних закликів про звернення ума на серце. На що сповнений справжньої духовної розсудливості та мудрості святий давав дуже просте пояснення: «Бо вони не знають, як здається, що одне є сутність ума, а інше – енергія...» [13, с. 411]. Отже, ум має свій енергійний прояв і сутність, яка, власне, і є сутністю душі, що в біблійних та святоотцівських текстах називається серцем. До слова, Максим згадує про тих, хто старається «очистити від ненависті і нестриманості ум свій, який Господь називає серцем» [51]. Ум і серце в такому смисловому сприйнятті є термінами взаємозамінними. Серце є сприйнятливим до Божественних одкровенень (оскільки саме в ньому енергійно відкривається Бог, бо в умі сотворить оселю, тобто житиме Христос) за умов очищення, а від так і відкриття його духовних очей. Окрім того, умом називається і його енергія, що виявляється в думках і помислах. У такому розумінні ум постає вже як думка, виплід розуму (λογική). Сповідник пише: «Ум (νοῦς) є орган мудрості, а розум (λόγος) – орган знання. Ум, рухаючись, шукає причину істот, а логос, різноманітно оснащений, досліджує тільки якості. Шукання є перший рух ума до причини, а дослідження є розрізнення логосом тієї ж причини через поняття. Ум характеризується рухом, а логос – розрізненням через поняття» [52, с. 764]. Максим

суголосно з багатьма мислителями християнського сходу констатує факт вияву та розкриття особливостей подвійної функціональної здібності розумної сили душі. У Іоана Дамаскіна читаємо: «Розумній сутності належать дві здібності – споглядальна і діяльна. Споглядальна здатність осягає природу суцього, діяльна ж обдумує вчинки і визначає для них правильну міру. Споглядальну здатність називають умом, діяльну ж – розумом; споглядальну здатність називають також мудрістю, діяльну ж – благорозумністю (розсудливістю)» [34, с. 115]. Калліст Катафігіот теж зауважує: «Одна справа споглядати, інша – розмірковувати. Ум спочатку споглядає, а потім різноманітно мислить... Ум повинен навчитися мовчати, повинен оголитися. Тоді він знаходить почуття таємного, надрозумного і божественного» [44, с. 117]. Узагальнюючи пропоновані святоотцівські міркування, потрібно вказати на чітке розрізнення ними наддискурсивно-споглядальної та інтелектуально-розсудкової здібності розумної сили душі. Терміном «ум» (νοῦς) або ж «дух» визначається інтуїтивно-споглядальна здібність. Функціональна здатність розсудку виявляється через інтелектуальну, мисленнєву діяльність. Тобто слово «розсудок» у святоотцівській традиції закріплює за собою значення душевного апарату мислення, аналітики, інтелектуальної, логіко-мисленнєвої діяльності. Стосовно «розуму», то тут можливий подвійний варіант його смислового сприйняття (ум – розум = ум, ум – розум = розум (розсудок)). По-перше, зближення понять, аж до їх ототожнення: можливе за умов повернення до первинно-здорової цілісності, енергійного звернення до своєї сутності; тобто розуму, як мисленнєво-розсудкової здібності в її підпорядкуванні та єдності зі своєю духовно-сердечною природою споглядаючого ума. Тоді ми можемо говорити про розум як про ум, який звернений до споглядання духовного світу і Бога, а через Його логоси (ідеї, мисле-воління, нетварні енергії) і все створене суще. За таких онтологічно-смилових позицій та умов розум завжди визначатиметься терміном «ум» (νοῦς), бо саме в такому (здоровому) своєму стані його діяльність повністю відповідає задуму Творця, людина є сприйнятливою до божественних одкровенень і певного, визначеного пізнання логосів тварного світу, що, власне, і розкриває перспективи досягнення справжньої мудрості. По-друге, розрізнення понять «ум» – «розум» можливе за умов розкриття нижчої пізнавальної

здібності мислительної сили душі людини. Тоді ум у своєму енергійному прояві інтелектуально-розсудкової здібності розкривається як розум, звернений вже не до своєї сутності (серця) та інтелігібельної дійсності та Бога, а до чуттєвого «плоду» грубо-матеріальної реальності тварного світу. Якщо ж ум звертається лише до розсудкової діяльності, побудови понять, суджень, умовиводів, аналітики, тоді його можна назвати розумом і результатом такої діяльності є знання про видимий світ. Тобто розум – це ум, що розмірковує. «Якщо використовувати трихотомічну схему опису людської природи, то розсудок – це душевна категорія, в той час як ум відноситься до вищої духовної частини людини, а розум – це ум, що відвернувся від споглядання, що взаємодіє з розсудком, який спирається на свої душевні сили і досвід. Тому в певному контексті можливе ототожнення слів «розум» і «розсудок» і, відповідно, розрізнення понять «ум» і «розум»» [231, с. 1]. Отже, нечіткість змістовного розрізнення понять долається шляхом з'ясування смислової специфіки їх забарвлення з позицій аналізу сутнісно-енергійного принципу влаштування розумної сили душі та способів реалізації її здібностей (позитивно-здорового та хворобливого).

Відокремлено аналізуючи мислительну силу як певну самостійну функціональну систему та дещо узагальнюючи все попередньо зазначене, необхідно вказати на основні її здібності: споглядальну і практичну, які інакше можна назвати умом (νοῦς) і розумом (λόγος). Структурно описуючи розумну силу душі, Григорій Богослов зауважує, що для розумної сили характерними є здібності ума (νοῦς), розуму (λόγος), волі. Дві основні її складові – розум (λόγος) і, на вищому щаблі, дух (πνεῦμα) або ум (νοῦς), який у психологічному і моральному сенсі є основою свідомості і здібності людини до самовладності (αυτεξούσιον). Своєю чергою це підтверджує те, що він лежить в основі найвищого прояву людської волі і свободи. Отже, ум (νοῦς) однаковою мірою є основою всіх розсудкових функцій: по-перше, це інтуїтивний ум (νοῦς як такий), здатність до споглядання (θεωρία) і джерело будь-якого пізнання; по-друге, розум (λόγος) і все, що виникає з мислительної здібності: думка (έννοια, διάνοια), роздум (διάνοια), судження (κρίσις), розсудливість

(διάκρισις), внутрішнє слово (ενδιάθετος λόγος), звідки беруть свій початок мова і пам'ять [231, с. 2].

Святоотцівські рефлексії стосовно розвитку і послідовності розкриття нижчих пізнавальних процесів мислительної здібності розуму можна висвітлити у такий спосіб: «Як ми знаємо, – пише Максим, – унаслідок чуттєвого сприйняття в душі утворюється враження, зване уявленням; із уявлення утворюється думка; потім розсудок, обміркувавши цю думку, визнає її або істинною, або помилковою, тому він і називається розсудком, – від роздумувати, обмірковувати. Нарешті, те, що обдумане і визнане за істину, називається умом» [55, с. 25]. Детальніше аналізуючи твердження Сповідника, Іоан Дамаскін зазначає: «...перший рух розуму називається мисленням. Мислення про який-небудь визначений предмет називається думкою. Думка, що залишається в душі тривалий час і відображає в ній відомий мислительний предмет, називається обдумуванням. Коли ж обмірковування, зосередившись на одному і тому ж предметі, випробує саме себе і розгляне згідність душі з мислимим предметом, то воно отримає назву розуміння. Розширене розуміння складає міркування (розсуджування), зване внутрішнім словом» [34, с. 45]. «Рух розуміння, поширений і розширений на все стає розбором мислення, – пише Іринеї Ліонський, – встановившись в умі, він цілком справедливо називається словом» [40, с. 385]. Як бачимо, нижча (розсудкова) пізнавальна здатність, логічна діяльність розуму (за когнітивною схемою: поняття, судження, умовиводи), мислителями східної патристики осмислюється згідно із сучасними досягненнями науки: відчуття, що породжує психічний образ, чуттєве пізнання, його розпізнавання, називання і вербалізація. З чуття народжується думка, з думки – обдумування-вникання, з останнього – слово. «Чуттєвість, отримавши враження від предметів речовинних за допомогою почуттів, передає їх здібності мислення або розуму; а розум, прийнявши і обміркувавши їх, повідомляє пам'яті». Оскільки «пам'ять, – продовжує Іоан Дамаскін, – це – уявлення, що залишилося в душі від якого-небудь чуттєвого сприйняття і якою-небудь мірою знайшло собі правдиве вираження думки, інакше кажучи, пам'ять – збереження сприйняття і думки» [34, с. 27]. Незважаючи на послідовні видозміни у порухах розуму, що відображають

розвиток чуттєво-дискурсивного пізнання, представники східної патристики, окрім того, вбачають та розкривають у них і два операційних прояви їх дії, які мовою сучасної науки ми можемо назвати методами синтезу та аналізу. «Нерідко з різних чуттєвостей, – пише Григорій Ніський, – збирається в нас одне пізнання, так як один і той самий предмет багаточастинно ділиться по почуттях. А буває також і протилежне, – одним будь-яким почуттям довідуємося багато і різноманітне, ні з чим за природою між собою не подібне» [18, с. 463].

За вченням представників східної патристики, після гріхопадіння ум прагне проявити себе, головню, через інтелектуально-розсудкову здібність душі, хоча природно й покликаний до того, щоб зодягати в думки і слова свій досвід споглядання. Будучи покритим пеленою гріха і в своєму потьмаренні не здатним споглядати надчутливий світ, ум використовується людиною тільки частково, в своєму нижчому функціональному прояві – розуму-розсудку, тобто як знаряддя аналізу та осмислення чуттєвого досвіду, а також для зодягнення цього досвіду в слова. Затьмарений гріхом, ум спирається вже не на споглядання, але на чуттєвий досвід і розсудливість розумної сили душі, тобто розсудок. В умовах після гріхопадіння функціональний прояв розумної сили душі найчастіше реалізується на нижчому рівні розсудкового сприйняття чуттєвої дійсності, який, незважаючи на власну зовнішньо-оманливу витонченість, гордливо замикаючись на своїй виключності та самодостатності, фактично зазнає суттєвого обмеження у паралізуючому раціоналізмі логічних побудов. Проте, розширення пізнавальних горизонтів інтелектуально-розсудкової здібності душі можливе на початковому етапі свого оздоровлення і через розгляд створеного світу, роздуми про доцільність, красу і геніальність їх творчого влаштування, Премудрість Божу як у творенні, так і в промислі про світ. Така спрямованість пізнавальної здібності розуму, при сердечній чистоті, проникаючи у таємниці влаштування предметів і явлень світу, може розкрити перспективи споглядання, – за видимою стороною світу присутність і прояв сили Божої, а відтак і самого Бога, однак не за сутністю, а за величиною Його творінь, у Його творчих ідеях та властивостях, опосередкованих явленнями природи. Для того, щоб із чудового устрою і краси видимого світу пізнати Бога,

людина повинна побороти розсіяність свого ума у його зверненнях до чуттєвих речей і підносити його до духовного розуміння того, що цими чуттями сприймається. Відтак, за певних, чітко дотриманих умов, уможлиблюється перехід до вищих видів (наддискурсивного, надчуттєвого) пізнання. Никодим Агіорит пише: «Припиненням тілесних насолод ум звільняється від почуттів, сам підпорядковує їх собі, повертаючись до першопочаткової своєї розумової їжі, яка є читання Св. Письма і побудова чеснот» [63, с. 121]. Зміна когнітивно-ціннісної орієнтації веде до пересхематизації розумної сили та, загалом, реінтеграції за цілісно-оздоровлюючим енергійним принципом Об'єкта зорієнтування – Бога, самого суб'єкта – людини, позитивних сотерично-преображаючих змін, гармонізації всіх складових її природи. «Ум намагається повернути тілесні почуття до насолоди розумовими насолодами (Божественними. – *авт.*) і таким чином почуття потроху пом'якшуються. Як тіло за допомогою почуттів намагалося зробити ум і дух плоттю, так тепер ум за допомогою своїх нематеріальних насолод робить плоть нематеріальною і деяким чином – духом. Так, – на думку Максима, – душа, подвигаючись до Бога, робить плоть священною» [56, с. 348].

За таких умов розум (розсудок) набуває особливої якості – розсудливості, що є базовим природно-досконалим і здоровим його станом. Розсудливість передбачає дотримання певних установ і чітко визначеної аскетичної практики, тобто реалізації властивостей і навичок розуму, що є праксисом (діянням). Зокрема, відвернення від потьмарюючого урабівлення різними формами чуттєвих насолод, добродісного преображення пристрастей, тобто набуття протилежних їм чеснот, що виявляється у конкретному предметному полі дії (праксису) розумної сили душі, власне, як чесноти. Окрім того, за таких умов актуалізується віра не просто як довіра до Бога чи теоретичне Його визнання, а як внутрішній незмінний зв'язок сили розсудливості, практичної навички розуму-розсудку в її позитивному діяльному прояві – чесноти. Навіть більше, саме віра є тим об'єднуючим посередником, завдяки якому розум приходить до вічного енергійного джерела Добра – Бога, в якому досягнувши здоров'я, як свого досконалого стану, він припиняє діяльність [372, с. 63]. Отже, розумна сила душі, у перспективі розгляду пізнавально-

оздоровлюючого розвитку її нижчої інтелектуально-розсудкової здібності, на думку Максима, позитивно онтологічно розкривається в такій послідовності: *розум* (розсудок), можливим здоровим проявом та силою якого є *розсудливість*, що, своєю чергою, практично виявляється як властивість *діяння* (праксис) у конкретному енергійному прояві – *чесноти* зі зв'язуючою та інтегруючою до Бога *вірою* в досконалому і здоровому стані діяльної його зупинки-спокою в умовах осягнення поставленої мети – *Блага*. Загалом, «до здібності мислення, – пише Немезій, – належить судження, схвалення прагнення до дії, а також і відвернення та ухилення від нього. Зокрема, до цієї діяльності належать сприйняття умосяжного, чесноти, знання, правила мистецтв, роздум перед звершенням дії, свободний вибір» [62, с. 364]. А в спрощеному варіанті онтологічної перспективи викладу: *розум* (λόγος) – *розсудливість* – *праксис* (діяння) – *доброчесність* – *віра* – *Благо*, як енергійний прояв Бога [372, с. 63].

Можна запропонувати подібну схему і до структурування та унаочнення оздоровлюючої генези вищої пізнавальної здібності розумної сили душі людини: «...ум (νοῦς), мудрість, споглядання, знання та незабутнє знання; їх завершенням у довершеному стані є досягнення Істини» [56, с. 87]. Вказуючи на те, що пропонується послідовність є справді розкриттям наддискурсивної пізнавальної діяльності ума, Максим пише: «Ум, що *мудрістю* приводиться в рух, доходить до *споглядання*; через споглядання – до *знання*, через знання – до *знання незабутнього*, а через останнє – до *Істини*. Довкола ж істини ум віднаходить межу свого руху» [57, с. 330]. Для того, щоб зрозуміти суть принципу, який покладений в основу схеми послідовності досягнення здоров'я, необхідно вказати на те, що «силою ума є мудрість, а сам ум є мудрість у можливості, споглядання є властивістю ума, а знання – його енергією (діяльністю)» [52, с. 562]. Вічноспокійний порух ума довкола Істини, як енергійного прояву Бога, розкриває можливість осягнення незабутнього знання. Важливо зауважити, що Максим розглядає розумну силу душі з позицій сутнісного виміру східнопатристичної онтології, яка схематично розкривається у межах категоріальної пари «сутність – енергія» (до прикладу, що є обов'язковим відносно Бога) або ж в її розлогому п'ятискладовому викладі: «сутність – здібність

(сила) – властивість – енергія – діло» [53, с. 227; 372, с. 32]. Що у рамках аналізу складових розумної сили душі може розглядатись як ключ до розуміння у витлумаченні самого смислового принципу запропонованих категоріальних послідовностей розкриття розуму та ума.

Завершення, Мета	Бог	
	Благо	Істина
Діло (спокій)	віра	Знання незабутнє
енергія	доброчесність	знання
властивість	діяння	споглядання
Здібність (сила)	розсудливість	мудрість
сутність	розум	ум
Початок	Душа – начало розумної сили: розуму та ума	
	Бог – Творець душі	

У процесі досягнення здоров'я і досконалості (зціленості, осягнення заданої Творцем цілі), як позитивного розвитку пізнання та природно зростаючого єднання з Богом, функціонально розгортаються дві паралельні послідовності, які можна розглядати попарно. Ум і розум, як прояви розумної сили душі (перша пара категорій), складають основу для їх розкриття у перспективі здійснення, досягнення властивих їм меж оздоровлення в Добрі та Істині (що енергійно виявляють Бога). Оскільки саме «за допомогою п'яти сполучених пар, – пише Сповідник, – душа рухається вперед та об'єднується з Богом усього» [58, с. 190]. Вражаючим є і спосіб взаємозв'язку паралельних категорій ума і розуму. «Дія є і виявом, розум є виявленням ума (як виявом причини – наслідок), розсудливість – виявом мудрості, діяння – споглядання, доброчесність – знання, а віра – знання незабутнього» [56, с. 247]. Відповідно, можна стверджувати наступне: по-перше, пари паралельних категорій наочно відтворюють оздоровлюючий та вивисуючий рух розумної сили душі, тобто генезу пізнавальних здібностей людини, і водночас природно зростаюче внутрішнє єднання та єднання з Богом. Тобто, констатується пропорційна поступовість зсуміжнення концептуальних ліній досягнення досконалості та здоров'я як цілісності, опосередкованої актуалізацією єдності. По-друге, кожна

категорія вияву розуму породжена не лише попередніми проявами тієї ж сфери, а й паралельними категоріями сфери ума [372, с. 64]. Тобто, стверджується принцип смислової хрестообразності взаємозв'язку та залежності категоріальних ліній у зцілювальному процесі досягнення першозданно-досконалої єдиновидності ума (спостерігається сотеріологічний символізм Хреста Христового як фундаментального принципу можливостей досягнення духовного здоров'я).

Схематично ознайомившись із онтологічною перспективою розкриття здібностей розумної сили душі, важливо окреслити особливості творчого задуму її життєво-практичного розгортання в різноманітті функціональних проявів, а, головне, визначити суть самого процесу досягнення здоров'я (зціленості) як розумної сили зокрема, так і всієї душі загалом.

Феоліпт Філадельфійський навчає: «Коли, припинивши зовнішні розваги, ти приборкаєш і внутрішні помисли, тоді ум почне здвигатись до справ і слів духовних» [74, с. 180]. Намагання утримати свій ум в чистоті і звільнитися від зовнішніх розваг приведе до того, що в результаті в нас виявиться ум, який незадовго до цього був мертвим і як би непомітним. Саме тому Феоліпт закликає: «Отже, припини бесіди зовнішні і з зовнішніми, поки знайдеш місце чистої молитви і дім, в якому живе Христос» [74, с. 181]. У такому стані душі людина стає придатною до вищої пізнавальної здібності, яка уможлиблюється через розкриття природної властивості ума – споглядання. Тобто, через споглядання реалізується вища духовна діяльність людини, досягається єдність у спілкуванні з Богом та Його енергійне пізнання: «Уму властиво перебувати в Бозі, і про Нього розумувати, так само як про Його промисел і про страшні суди Його» [58, с. 334]. Тобто він виконує все те, що стосується людського духу. Саме тому у творах східних церковних письменників слово «ум» (νοῦς) часто використовується як синонім слова «дух» (πνεῦμα). Споглядальне призначення ума детально описується у душекорисних повчаннях Антонія Великого: «Орган зору тілесного – очі, орган зору душевного – ум... Душа, яка не має благого ума і доброго життя, сліпа... Око бачить видиме, а ум осягає невидиме. Боголюбивий ум є світло душі. У кого ум боголюбивий, той просвічений серцем і бачить Бога умом своїм» [3, с. 110]. Для подібного

споглядання необхідне збереження безмовності в усьому людському єстві, щоб в людині замовкли мрійливість, чуттєвість, помисли, мислення. Симеон Новий Богослов пише: «Подвижникові належить віддалятися не тільки від злих справ, але прагнути бути вільним і від помислів та від думок противних (заповідям і волі Божій), і завжди бути зайнятим спасенними і духовними спогадами, не переймаючись речами житейськими» [68, с. 352]. Любов і молитва за ворогів, сльози сокрушення, смирення «підносить ум на небо безпристрасності і робить його споглядальником. Споживання ж тамтешніх благ схиляє (людину) вважати всі блага теперішнього життя за сміття...» У цьому стані ум не розмірковує, а споглядає. Споглядання – це основна діяльність ума, завдяки якій він пізнає і Бога, і духовний світ, і створене буття. Споглядання – це не мислення, це сприйняття явищ і речей не в їх фізичних якостях, а в їх внутрішній сутності, в безпосередньому бутті. Ум бачить-споглядає прихований духовний смисл, сліди присутності Бога, прагне побачити Божественні задуми та ідеї.

Окрім описаного принципу досягнення здоров'я розумної сили душі, важливим є також з'ясування не лише загальної його функціональної специфіки, а й конкретного внутрішньо ієрархічного устрою зв'язку та способу гармонічної реалізації її складових. Знову ж таки звернемось до ідей Максима, який зауважує: «Чистий ум правильно бачить речі; а навчений вправою розум бачене покладає перед очима» [56, с. 331]. Даючи характеристику серцю та розуму (λογος), тобто уму (людській вісі особистісності), через який уможлиблюється Богопізнання, преподобний вказує на відмінні риси і здоровий функціональний прояв кожного з них. Ум (серце) лише в чистоті здатен до споглядання, а тому й потребує очищення; своєю чергою, розум фіксує і висловлює побачене умом. Як бачимо, перед людиною, яка прагне здоров'я своєї розумної сили душі, постає подвійне завдання не лише досягнення чистоти ума (серця), а й всесторонньої тренуваності розуму заради вираження умоосяжної надприродної дійсності. Антоній Великий, закликає зберігати в чистоті свій ум і мислення: «Бо я вірую, що він, будучи всебічно очищений і прийшовши в природний свій стан, може зробитись прозорливим і бачити більше і дальше демонів, маючи в собі Господа, що дає одкровення» [3, с.

36]. Тобто, у здоровому функціональному стані ум повинен постійно бути зв'язаним із Богом, який відкриватиметься в ньому через сприйняття Його нетварних енергій. Розум, своєю чергою, розкривається як здатність і дія, що формує і виражає досвід ума. Окрім того, варто ще вказати, що розумна сила душі керується умом як своїм енергійним проявом, тобто є у такий спосіб самокерованою і розкриває можливості самоусвідомлення. Розум (розсудок) же керує чуттєво-бажаючою та афективною (дратівливою) – життєвою силою душі, яка, своєю чергою, приводить до функціональної реалізації всі життєвоважливі процеси у людському організмі (тілесній складовій природи людини). А це вказує на те, що розум своїми енергіями здатен через чуттєво-бажаючу та афективну силу душі керувати тілесною природою. Якщо, як відомо, додатковою функціональною здатністю ума є керування розумною силою, що обумовлює можливість його енергійного проникнення у сферу розуму-розсудку, то і сама життєва сила, будучи керована розумом, наповнюється енергіями ума, у такий спосіб зазнаючи з ним єднання. За умов такої природно-гармонічної ієрархії та функціональної дії сутнісних сил, людина зорієнтовуючи свій ум до Бога, стає Його відображенням і вмістилищем перебування Його енергій, тобто досягає свого здорового стану. Божественні нетварні енергії через ум (дух) оздоровлюють розум (розсудок), а через розум чуттєво-бажаючу та афективну (життєву) силу душі, через які відбувається преображення тілесної природи людини. При повному енергійному єднанні ума з сукупністю душі і тіла вся людина стає подобою Божою. Крім того, тіло і душа при такому єднанні отримують всю повноту можливостей брати участь у духовному житті. Ум, будучи здатним підпорядковувати всі інші начала складових людини, пристосовує їх до себе, одухотворює, повідомляючи їм аж до самої їх глибокої сутності Божественні енергії, які він за природою, як відомо, здатен (δέκτικός) отримувати. Саме в такий спосіб з його допомогою вся людина може з'єднатися з Богом і досягти обоження. Ум за таких умов постає основою реальної (фізичної) єдності всіх складових людської природи, основою його власної духовної єдності і, нарешті, засобом його єднання з Богом. Окрім того, при постійній спрямованості та єдності людського ума (духу) зі своїм Творцем він досягає свого енергійно здорового стану – мудрості. Мудрість як здоровий

енергійний прояв ума, що зберігає та незмінно скеровує свої рухи до Бога, практично здійснюється і є результатом генези пізнання свого Творця та самосвідомості, яких, досягнуто розсудковою здібністю, як плодами його uzдоровлення. А здоровий стан розуму-розсудку – розсудливість – уможлиблюється через постійну єдність подвійної співдії, найперше розуму, через ум із Богом, а відтак і з життєвою силою, яка керує тілом.

У здоровому стані розумної сили душі досягається і її природна (богообразна) властивість керування складовими природи людини. Афанасій Великий зазначає: «Тільки розумна душа веде тіло. Тіло не створене, щоб саме себе рухати, але управляється і рухається іншим» [4, с. 243]. Поряд із цим, Григорій Ніський зауважує, що кожен член тіла «охороняється, як домашнім сторожем, розумною здатністю душі» [18, с. 406]. Як відомо, розумна сила душі також у принципі здатна керувати здібностями своєї нерозумної «частини»: гнівом, бажанням і всім, що залежить від емоційності та уяви. Уму також належить здатність контролю психічної діяльності і керувати як вмістом, так і потоком думок і спогадів. Стосовно локалізації розумної сили душі варто зауважити, що у сутнісному плані ум не знаходиться зовні тіла. Як і нижчі сили душі, ум з'єднаний з тілом, однак не лише в одній його частині, але має зв'язок з усіма його членами. «Слід гадати, що ум за непоясненим законом змішання, – уточнює Григорій Ніський, – прикріплюється рівною мірою до кожного з членів тіла». Разом з умом і вся душа повністю пронизує та з'єднується з тілом, бо і сам ум пронизує всю душу [17, с. 556].

Поряд з цим у східнохристиянській аскезі стверджується думка, що особливим місцем перебування, сутнісним престолом, локалізованим центром зосередження розумної сили (το λογικόν) є серце, в якому, зважаючи на безтілесність, вона перебуває не як у посудині, та, водночас, через з'єднаність із ним, цілком і не за його межами. Бо серце, на думку Палами, – це владичний орган, престол благодаті, воно «є скарбницею розуму і перший плотський розумний орган» [19, с. 190]. Там перебуває ум і всі помисли душі. Метою ж духовного лікування є, за словами святиителя, повернення розсіяного «по зовнішніх відчуттях» ума із зовнішнього світу в серце, зцілювальне звернення його енергій до своєї сутності. Саме в такому

природному і здоровому стані: «Серце править усім складом людини, і якщо благодать оволодіє пасовиськами серця, – пише Макарій Великий, – вона царює над всіма помислами і тілесними членами; адже і всі помисли душі – в серці» [50, с. 432].

Окрім того, дуже важливим є збереження здорового стану розумної сили душі. Початком, самим шляхом та ознакою досягнення здоров'я ума, умовою його збереження є трезвіння. Не випадково ум ще визначається як увага (*προσολή*), тобто найвитонченіший прояв думки. На думку Никифора Самітника, «увагою деякі зі святих називали пильнуванням ума, інші – зберіганням серця, інші – трезвінням, інші – мисленною безмовністю, а інші – ще якимось інакше. Але всі ці найменування означають одне і те ж; як про хліб кажуть – кавалок, скиба, шматок, так і про це розумій» [77, с. 116]. Збереження серця і розуму, як бачимо, ототожнюються. А саме «пильнування, – пише Никифор, – є ознакою покаяння (здорової переміни ума – *авт.*), сходженням до Бога, сприйняттям чесноти. ...є початком споглядання, або, краще, його умовою: бо через нього Бог являється уму. ...припиненням помислів, пам'яті ж Божої палатою і скарбницею терпіння» [77, с. 118]. Як бачимо, в аскетичній творчості особливого значення надається пильнуванню, збереженню ума, тобто трезвінню. Зокрема Філофей Синайський зазначає: «Трезвіння справедливо називається шляхом, тому що воно веде в царство, – і те, яке всередині нас, і в майбутнє, – і розумним дітелищем (мисленною майстернею), тому що воно виробляє і убільює (полірує) звичаї ума і пристрасне переробляє в безпристрасне. Воно подібне також до світлового віконця, через яке Бог приникнувши являється уму» [73, с. 423]. А Ісихій Єрусалимський у всій красі літературної образності наводить порівняння: «Як вугілля народжує полум'я, так ще більше пробуваючий від святого хрещення в серці нашому Бог, якщо знаходить повітря серця нашого чистим від вітрів злоби і охоронюваним сторожею ума, запалить мисленну силу нашу до споглядання, як полум'я воскову свічку» [42, с. 169]. Бо там де «смирення, пам'ять про Бога з тверезістю і увагою і часта спрямована проти ворогів молитва, – там місце Боже, або сердечне небо, в якому полчище бісівське боїться стояти заради того, що в цьому місці живе Бог» [73, с. 436]. І коли в серці людини житиме Бог, то

воно володітиме «всіма скарбами премудрости й відання», які, на думку Максима, розкриватимуться «серцю в міру очищення кожного заповідями» [56, с. 220]. Філофей Синайський наголошує: «Добре дуже є діло, щоб ум завжди перебував у трезвенності; бо через це, встановившись так, як властиво йому стояти за природою, робиться він істинним хранителем божественних заповідей» [73, с. 437]. Саме тому синайський ігумен закликає: «...всякий час і щомиті будемо всіляким зберіганням пильнувати серце своє від помислів, що затуманюють душевне дзеркало, в якому слід карбуватися і світлописатися одному Ісусу Христу, Який є премудрість і сила Бога Отця» [73, с. 438]. Що, власне, й допоможе в безперестанному пошуці та віднайденні «Царства Небесного всередині серця». Отже, серце – це те місце, де відображаються заповіді Божі. Максим пише: «Відвідавши чисте серце, Бог удостоює за посередністю Духа накреслити в ньому Свої письмена, як на якихось Мойсеевих скрижалях», у ньому «записує Свої закони». Там людина не тільки пізнає сенс речей, «але, пройшовши їх всі, бачить відтак і Самого Бога» [55, с. 49]. «Бо в серці, – пише Іоан Ліствичник, – Бог являється спочатку уму, як вогонь, що очищає любителя свого, а потім як світло, що просвічує ум і робить його боговидним» [39, с. 235]. І коли вже Бог замешкає і спочине в такому серці, тоді Він «удостоює Духом накреслювати на ньому Свої письмена» [53, с. 128]. У здоровому стані серця подвижник, маючи в собі Бога та удостоївшись накреслення закону Божого, здобуває ум Христів, стосовно такого ствердно можна сказати словами ап. Павла: «Вже не я живу, а живе в мені Христос» (Гал. 2,20) і «діло закону в них написано у серцях» (Рим. 2,15). Однак для цього необхідно ввірити себе волі Божій, яка розкривається через Богодкровенні заповіді, бо «всі Божественні заповіді покладають закони для тричастинності душі (трьох її сил: дратівливої, бажаючої і мисленної – *авт.*), і роблять її здоровою за допомогою того, що повелівають. Хто строго дотримується їх, у того ця тричастинність стає істинно здоровою».

Палама пише, що якщо подвижник, «знаючи нечистоту свого серця, піднесеться відносною і ніби випадковою чистотою, то за її допомогою ясніше бачить і нечистоту інших душевних сил, досягає успіху в смиренні, додає плачу і

сокрушення і підшукує доцільні лікування для кожної душевної сили, очищаючи трудами діяльну свою частину, пізнанням мисленню, молитвою – споглядальну, і через них досягаючи істинної, досконалої і міцно сталої чистоти серця і розуму, яка не набувається ніким і ніколи інакше, ніж досконалістю в діяльності, постійним сокрушенням і молитвою у спогляданні» [13, с. 410]. Феофан Затворник зазначає, що «при здоровому умі видно буває для нас усе у внутрішньому побуті нашому, в нашому ставленні до Бога і ближніх і в тому, як нам належить тримати самих себе» [75, с. 41]. <...> На думку святителя: «Коли ум здоровий – в душі панує страх Божий, добросовісність і незв'язаність нічим зовнішнім. А коли він нездоровий – Бог забутий, совість кульгає... і душа вся грузне у видиме і володіюче. В останньому випадку у людини темна ніч: поняття сплутані, в справах безладність, в серці безвідраднa туга» [75, с. 42].

Таке потьмарення душі через розсіяність ума є «началом кромішньої пекельної темряви», і якщо «світло світу» Господь Ісус Христос не розвіє і вижене його з душі раніш будь-якого іншого зла, то «марна віра всякого християнина, марно називається він віруючим, марні пости і бдіння, марно він трудиться у псалмоспівах своїх». Розсіяність ума, неухважність, продовжує Симеон Новий Богослов: «Ось перша і найбільша з усіх душевних хвороб, для лікування якої, як найпершої, гіршої і найсильнішої всякої іншої душевної хвороби, нам належить подвизатися до пролиття крові. Бо вона перешкоджає нам молитися як належить і не дозволяє нашій молитві сходити прямо до Бога. Це велика і міцна стіна, яка заважає нашому уму наближатися до Бога» [69, с. 687]. Таке відмежування розумної сили душі від свого Творця є ознакою її урабівлення. Лише «коли ум отримує свободу, – пише Ісая Нїтрійський, – тоді руйнується перешкода, що відокремлює його від Бога. Після умертвіння у нас гріха відпадає і тяжкість, і сліпота, і все, що гнобило душу; почуття, що дотепер були умертвленними і приносили плід смерти, встають здоровими і непереможними. Ум заспокоюється у нетлінні, звільнившись від усіх збурень... суботствує, жительствоє в іншому, новому вікові, заглиблений у розглядання явищ нових, нетлінних» [41, с. 397]. Як бачимо, для людини життєвоважливо подолати стіну потьмарення душі гріхом, розсіяності та

неуважності ума, оскільки лише здолавши її та досягнувши свого природного і здорового стану, душа через ум здатна споглядати та сприймати таке потрібне «сокровенне світло Божественного відання». Оскільки саме «...це сокровенне світло Божественного відання, – пише Симеон Новий Богослов, – є деякою владною мисленною силою, яка оточує і збирає рухливий ум... Якщо ж не увійде у кого це Божественне світло, то... ум його буде залишатися безплідним» [68, с. 160]. «Навпаки, у кого ум здоровий, – зазначає Феофан Затворник, – той, боячись Бога, веде свої справи з обачністю, слухає одного закону совісті, що дає однаковий стрій усього життя його, і не занурюється в чуттєве, будучи окрилюваним надією майбутнього всеблаженства. Від цього він ясно бачить все упродовж життя з усіма його взаємозв'язками і для нього все світле, як при яскравому світильнику» [75, с. 36].

Усвідомлюючи велику животворчу ціннісну значущість здоров'я розумної сили душі, Симеон Новий Богослов запитує: «Отже, ...що раніше і найбільше належить бути зціленим Христом? Очевидно... ум. Бо коли зцілиться і освятиться ум, коли прийде він в добрий стан і не переноситиме, щоб сказано або зроблено було що-небудь неугодне Богу, тоді душа буде збережена і від будь-якого іншого гріха» [70, с. 657]. Симеон закликає заради цього подвизатися з усіх сил, аби Христос благодаттю Святого Духа освятив ум. Святий угодник Божий вважає настільки визначною для людини чистоту та освячення ума, що ствердно проголошує: «Для цього одного Христос, будучи Богом, став людиною, для цього був розіп'ятий, помер і воскрес. Це, тобто освячення ума, і є воскресіння душі в нинішньому житті, внаслідок якого можна сподобитися і майбутнього Воскресіння тілом до слави і блаженства» [70, с. 658]. Однак наскільки визначним є освячення та збереження розумної сили душі, настільки ж усердним, наполегливим і невпинним має бути благочесний подвиг заради його досягнення. «Ум, бажаючи зійти на хрест, – пише Ісая Нітрійський, – повинен пролити багато молитов і багато сліз, повинен повергатись щогодини перед Богом, віддаючись волі Його і просячи допомоги від благості Його, щоб вона зміцнювала, зберігала його і воздвигла в святе оновлення, що вже не піддається падінням» [41, с. 321].

Для мислителів східної патристики здоров'я розумної сили є запорукою здорового стану і всіх інших сил душі, а її хворобість – умовою супротивного. І якщо людина не дотримуватиметься вказаних Боговстановлених норм здоров'я, то, як зауважує Філофей Синайський: «За цим услід підуть замість правди неправда, замість мудрості – нерозумність, замість ціломудренності – блудництво, замість мужності – боягузливість» [73, с. 428]. А зважаючи на те, що ум отримав від Творця невпинно рухливу природу, і, як пише Діадох Фотикійський: «...має потребу в якомусь ділі, обов'язковому для нього, в задоволення його вічнорухомості», то Єфрем Сирін закликає: «Думай про хороше, щоби не думати про лихе, тому що ум не терпить бути в неробстві» [26, с. 353]. Для досягнення та збереження здоров'я, зокрема, розумної сили Ісайя Нітрійський рекомендує: «Ум постійно має потребу в наступних чотирьох чеснотах: у поверженні себе перед Богом неоскудною молитвою; в умертвінні безпристрасністю до всякої людини; в повному відкиданні осудження ближніх; у стяжанні глухоти до слів, якими звабливо говорять пристрасті» [41, с. 299]. Стосовно ж зцілення розсудкової здібності Єфрем Сирін пише: «До уврачування ж і зцілення служать безсумнівна віра в Бога, істинні, непогрішні і православні догмати, постійне вивчення словес Духа, чиста молитва, безперервна подяка Богові» [26, с. 354]. Загалом розумна сила душі, коли постійно перебуває у здоровому стані, наповнюється не лише природними їй чеснотами, а й формує добродієсне середовище для усієї душі. На думку Філофея Синайського, саме «ці чотири головні чесноти (ті, що стосуються усіх душевних сил – *авт.*), тобто, правда, мудрість, ціломудріє (цнотливість) і мужність є такого роду, що якщо вони здорові і в силі в душі, то добре керують тричастинністю душі: добре ж керована тричастинність утримує почуття від усього непристойного» [73, с. 441]. Хоча, як зауважує Симеон Новий Богослов: «Чистим ж серце роблять не одна, не дві і не десять чеснот, а всі разом, злившись, так би мовити, в єдине добродіяння, що досягло останніх ступенів досконалості. Одначе ж і в такому випадку чесноти – одні не можуть зробити серця чистим, без впливу і нагляду Духа Святого. Бо як коваль, як би майстерно не вмів він діяти знаряддями, нічого не може зробити без співдії вогню, так і людина нехай усе робить зі свого боку (для очищення серця),

користуючись для цієї цілі доброчесностями, як знаряддями, але без нагляду вогню Духа, все що робитиметься нею залишиться бездіяльним і безкорисним для його мети, так як це – одне – не має сили очищати нечистоту і скверну душі» [69, с. 329]. А «...коли в душі немає нічого здорового, вона, хоча і здається живою, мертва... І якщо вона не дбає про чесноти, але грабує і творить беззаконня, то як я можу сказати що у тебе жива душа?», – пише Іоан Золотоустий.

Найважливішим способом плекання чеснот є прояв живої діяльної віри, що передбачає подвижництво – дотримання заповідей (звершення чеснот), а тому, власне, і вважається початком духовного ділання (праксису) в позитивному аспекті його розгляду. «Подвижницьке життя і труди (πόνοι) його», справуються «для того, щоб християни звергли із себе чужий і противний природі гріх», тому, на думку Макарія, – «визволення від пристрастей є кінцем будь-якої заповіді» [50, с. 347]. Однак дотримання заповідей не є метою, хоча й життєво необхідне, та все ж – це лише засіб для її досягнення. Саме тому Микита Стифат досить містко зауважує: «Якщо «ділами закону не виправдається перед Богом ніяка плоть» (Рим. 3,20), то хто одними подвижницькими трудами і потоми досконалим явиться перед Богом? Бо діянням (діяльним життям) ми приходимо до навиків у чеснотах і припиняємо дію пристрастей, але цим одним не стаємо досконалими в міру повноти Христової. Що ж приводить нас до повноти досконалості? Щира віра... Вона підносить істинних ревнителів до міцного уповання прийняття великих дарів Божих, і дає їм у серці невичерпні скарби духовні, щоб виносити звідти старі й нові таємниці Божі і давати тим, що потребують. Хто сподобився бути її причасником, здійснюється до любові до Бога і нею робиться досконалим у віданні Бога і входить в Його спокій, спочивши і сам від усіх своїх діл, «як і Бог від Своїх» (Євр. 4,10)» [60, с. 185].

Віра є початком і основою духовного подвигу, «початком практичного життя», – за словами Євагрія, міцним і вірно зорієнтованим стерном життєвого корабля, особливо на початкових етапах руху в бурхливому морі невідання та духовної дезорієнтації; побуджуючим засобом до здобуття досвіду доброчесного праксису та його узагальнюючого результату – здобутку духовного знання, «скарбів духовних», кінець якого (праксису) – «любов, що водночас є дверима до гнозису» і

спокою у Богові [25, с. 611]. Знання природного закону моральних принципів існування (як логосу власної природи, з яким узгоджується, відповідно, природна воля) було втрачене першоствореною людиною після гріхопадіння. Через падіння прабатьків логос власної природи для людини стає невідомим, як наслідок, втрачається знання того природного закону, який і повинен визначати умови реалізації первинно-творчого принципу, що умовживлює здоровий спосіб її існування. Подібного змісту ідейні рецепції знаходимо у релігійних філософів-екзистенціалістів, зокрема у відомого данського мислителя С. К'еркегора. Дослідники його творчості зазначають: «Лише усвідомлення пошкодженості своєї природи, визнання своєї гріховності, власної нікчемності може стати поштовхом на шляху до набуття справжньої особистості, бо справжність існування здобувається тільки «перед Богом», вважає С. К'еркегор. Відчай можливо вилікувати тільки дивом, фактично – вірою у Бога. Свідомість людини повинна «піднятися над туманами» буденного досвіду, здійснити стрибок у духовну сферу» [334, с. 148]. Природньо, адже перебуваючи у такому невіданні людина не знає, що є для неї істинно-природним добром та протилежним йому злом (має «змішане пізнання добра і зла»), що є духовним здоров'ям та хворобою. А тому й не може віднайти моральні орієнтири того єдиновірного шляху блаженного, та, відповідно, функціонально-повноцінного здорового духовного життя. Саме через це актуалізується життєво важлива потреба звернення до Того, Хто володіє, відає, бо і містить первинно-творчі замисли стосовно всього тварного суцього, його логоси, творчого джерела всього суцього – Бога. Оскільки, знання власного логосу (в якому і закладена воля Божа), природного морального закону свого існування людина втратила, то єдиним шляхом осягнення принципів первинно-здорового способу існування є віра, потреба довіритись, ввіритись та вчинити послух мисле-волінням Того, Хто є всевідаючим їх Творцем. Своєю чергою це створить всі умови для виконання природного морального закону, узгодженим із логосом сутності людини, що і є, на думку мислителів східної патристики, доброчесністю. «Той, хто розпочинає шлях до благочестя і вчиться ділам справедливості, – пише Максим, – здійснює із повним послухом і вірою лише один праксис, споживаючи, ніби плоть,

феномени (заповідей) чеснот; смисли ж заповідей, в яких і суть знання (гнозис) довершених, він через віру віддає Богові, тому що не може тоді розширитись до величини знання» [53, с. 225]. Тобто, той, хто має намір рухатись шляхом відновлення функціонально-здорового устрою власної природи, згідно з первинним творчим принципом її існування (прагне досягти досконалості), проте не знає суті цього морального закону (логосів чесноти, тобто суті принципу того як реалізувати добродіє), повинен подолати це невідання вірою в Бога, який володіє всією повнотою знань, природного морального закону, логосу сутності людини, «логосів заповідей» як своїх власних «мисле-волінь». Отже, першопочатково віра виявляється у самовідверненні від власної гордливості невідання, довіри, віданності Богу та послуху, ввіренні себе Його волі (що, власне, і розкриває перспективи добродієсного життя (позитивного праксису) – початок крокування шляхом відновлення духовного здоров'я), а відтак постає засобом єднання зі своїм Творцем, досягнення пізнання одвічної Істини всіх речей. Останнє можна охарактеризувати як умовно завершений, нескінченний, постійно тривалий процес досягнення здоров'я, вічноспокійного руху від «від сили в силу». На думку Максима: «Бог, створивши людське єство, разом із даруванням йому, зі своєї волі, буття, поєднав з ним і силу виконувати належне; під силою ж цією розумію сутнісно закладений у наше єство порух (потяг) до звершення чеснот, який свідомо виявляється на ділі з волі того, хто його має» [56, с. 321]. Окрім того, як можна зрозуміти, цей потяг є чітко цілеорієнтованим вірою, бо «добродієсність існує заради істини, – пише Максим, – а вільні працю чи муки християнин сприймає заради чеснот» [53, с. 464]. Загалом, «багато є того, чого віруючі повинні шукати для Богопізнання і чесноти. Серед нього: звільнення від пристрастей, терпіння випробувань, розуміння чеснот та відповідних їм діл, визволення душі від пристрасті до плоті, відчуження схильності почуття до чуттєвого, цілковите відвернення ума від усього тварного і, загалом, сила-силенна речей, які потрібні, аби позбутися гріха і невідання та придбати відання та чесноти» [32, с. 705]. Отже, праксис здійснюється заради досягнення здоров'я душі людини, тобто – відновлення втраченої єдності всіх її сил (зціленості) через добродієсний спосіб життя та

позитивне преображення пристрастей. Мета, відповідні їй завдання, з реалізації яких формується і сам зміст праксису, якраз і полягає у духовній терапії вже раніше згадуваних нами трьох основних дезінтегруючих факторів (первинних хвороб): невідання, самолюбства і тиранії гріха. Як відомо, самолюбство й тиранія заліковуються стражданнями та любов'ю, а невідання долається вірою. Власне, для того щоб зрозуміти принцип позитивної дії пропонованих лікувальних засобів і способів досягнення здоров'я, спочатку необхідно було (див. п. 2.2 нашого дослідження) розкрити зміст зародження, механізми розвитку первинних хворобливих проявів чуттєво-бажаючої (пристрасної), а наразі – вже розумної сили душі. На даному етапі продовжимо аналіз мислительної сили, що хворіє невіданням.

У результаті прабатьківського гріха людина, рухома егоїстичною любов'ю до себе, позбувається першоствореної чистоти єдиновидності ума, що споглядає Бога; ум, який втрачає свою вседосконало-здорову простоту, відвертаючись від свого Творця, звертається до явлень чуттєвого світу, який людина, природно, раніше споглядала в Богові, в його фундаментальній природі (енергійному її вияві), що проявлялася через логоси, які містилися в ньому. Зорієнтовуючись до чуттєвого світу для того, щоб добути найнеправедніше пізнання ускладненого багатоманіття матеріального, ум відповідно структурується, потьмарюється і набуває певних пристрасно-спотворених неприродних рис.

Занепала людина опинилася «в темряві невідання», віддала себе владі почуття і замість того, щоб пізнавати Бога, а через Його енергії і все створене суще, вона через свої почуття почала пізнавати лише речі матеріальні. Відновлення первинної функціонально-природної здібності ума, його здоров'я, передбачає проходження зворотно-ієрархічного шляху поступової реінтеграції (уніфікації-зцілення) його складових. Оскільки у занепадницьких умовах життя, у своєму хворобливому стані людина використовує лише розсудкову складову розумної сили душі та всі її функціональні прояви, саме тому в її лікуванні першопочатково необхідно розпочати зворотній рух, починаючи з розуму (розсудкового прояву). Реалізуючи в добродійних діях позитивного праксису можливість розсудливості, розум через посередництво віри зможе прийти до Благого Бога, в якому досягнувши своєї

зціленості, як своєї природної цілі та довершеності, зазнає спокою [372, с. 65]. Тобто, для мислителів східної патристики природною властивістю розуму є діяння (праксис), яке в здоровому прояві виявляється у чесноти, та все ж ключовим реінтегратором, умовою терапевтичного процесу (після позитивного вольового побудження) тут постає віра, як його початок (у формі довіри-покори-смирення) і завершення (як об'єднуюча з Богом).

Зрозуміло, що негативним наслідком падіння для розумної сили є стан її потьмарення, та як результат – функціональне обмеження через невідання, яке може бути подоланим за таких умов (в праксисі з боку людських намагань) лише вірою. Необхідність подолання хворобливого невідання вірою зумовлюється тим, що ум людини після падіння став потьмареним, вкритим безпросвітною пристрасною темрявою, а діяльність розсудкового начала вивищилась до рівня панівного. Саме тому стан урабівленого і потьмареного пристрасно зорієнтованою розсудковою діяльністю ума без і поза Богом постає як хворобливий стан незнання Бога, Його мислеволінь, що є синонімом, гордливої сліпоти розсудково-гіпертрофованої самодостатності. Як наслідок, невідання первинно-творчих принципів природного морального закону, логосу своєї природи унеможлиблює будь-які самореінтегруючі намагання задіяти власну природну волю (без співдії з їх творчим Джерелом, узгодження з Його волею), схилити й узгодити (поєднати) з ними свій особистісний вибір, щоб досягти автентично природного й здорового способу існування в чистоті споглядаючого Бога (з просвітлено-впокореною власною розсудковою діяльністю) ума. Для богословів християнського Сходу по-справжньому мудра людина перебуває у постійній єдності з Богом, а тому й здатна очистити свій ум, очистити та просвітити через підпорядкування останньому і своє розсудкове начало. Саме тому духовно здорова, тобто людина святого способу життя є носієм плоду актуальної єдності з Христом – розсудливості та мудрості, як їх Джерелом. Оскільки, як відомо, мислителі східної патристики енергійно-здоровим станом ума вважають мудрість, а розуму – розсудливість [82, 672D-673A]. Григорій Синаїт стосовно цього дуже влучно зауважує: «Справжніми розумними є ті, які стали (явилися) святими через стягання чистоти. Чистого розуму (λόγος) ніхто з мудрих у слові не мав, тому що

вони від народження розумну силу (το λογικόν) свою розтлівають помислами (тобто думками, з'єднаними з мрійливо-пристрасними образами – *авт.*)» [20, с. 197]. Бо «Ум Христовий, який приймають святі... приходять не після позбавлення власної нашої умної сили і не як такий, що присутньо (істотно) і особисто переходить у наш ум... але як такий, що своєю якістю освячує силу нашого ума і до одного з собою відносить його дію». Це означає, що сила нашого ума не втрачається, але просвітлюється дією Ісуса Христа. За словами Максима, Ум Христів має той, «хто про все помишляє в Його дусі і через все приводиться до думки про Нього» [56, с. 123]. Думки такої людини узгоджуються з мисле-воліннями Божими, вона зберігає невпинну пам'ять про Бога, є вмістилищем Його благодаті, а тому і вірним виконавцем Його волі, блаженним співучасником вічності Його Життя. Своєю чергою, бажаючи сила душі такої людини постійно та з великою жагою прагне Бога і того, чого бажає Сам Бог, а тому й, за благодаттю (без зміни сутності), набуває Його властивостей, стає, як пише Григорій Богослов, «створеним богом». Петро Дамаскін, посилаючись на висловлювання Василя Великого, зазначає, що Бог, знайшовши серце людини чистим від мирських справ і занять, «пише Свої догмати, як на чистій скрижалі» [66, с. 121].

Як бачимо, згідно із мислителями східної патристики, у здоровому функціональному стані душі розум, будучи приборканим умом, уможливорює його розвиток, свій природний спосіб народження від просвіченого ума. А відтак і надалі розсудкова здібність (λογική) стає здатною зодягати в слова і речення відання ума [173, с. 108]. Для того аби відновити здоровий природний принцип «ієрархічно»-гармонічного влаштування складових розумної сили людської душі (ума й розуму), необхідно, найперше, обмежити гіпертрофовану всевладність розуму, що, як результат, створить умови функціонального розкриття природного потенціалу ума (духу). Силою спасаючої (зцілюючої) божественної благодаті допоможе воскресити його, дати нове життя у Христі Ісусі. Власне, силою Його Божества при співдії та узгодженості нашої та Його волі, яка й виявляється у практикуванні благочестивого способу життя, долається гріховно-хвороблива затьмареність людського ума, що після падіння перебуває у паралізуючій мертвості глибокого мороку, спотвореності

й затьмарення. Зрозуміло, цього неможливо досягти без віри, яка спочатку практично виявляється у формі довіри до Бога з недовірою власному пристрасно спотвореному розуму, ввірення потьмареного невіданням себе Його всеблагій волі, послуху їй. Активно-тривалий пошук волі Божої постає, у такий спосіб, одним із перших правил духовного праксису, а послух їй, побуджений вірою – запорукою вірного його орієнтиру. Особливо цікавими є зауваги Іоана Ліствичника про послух: «Слухняність є досконале зречення від своєї душі, діями тілесними показане; або навпаки, слухняність є умертвлення членів тілесних при живому розумі. Слухняність є дія без випробування, добровільна смерть, життя чуже цікавості, безжурність у лихах, неприготовлюване виправдання перед Богом, безстрашність смерті, безбідне плавання, подорож сплячих. Слухняність є гріб власної волі і воскресіння смиренності... Слухняність є відхилення розсуджування й при достатку розсуджування... бо слухняність є невірою собі самому у всьому доброму, навіть до кінця життя свого» [39, с. 37]. Справді, послух – це шлях життя, крокування яким предбачає необхідність умертвлення хворобливих нахилів власної гномічної волі, ввірення себе волі Божій без спотвореного пристрасністю розсуджування, однак не для того, щоб умертвити саму пристрасність, а заради її преображення. «Послух і смирення, – зазначає український вчений А. Дідківський, – мають визначальною рисою добровільну згоду, добровільне «так» на звістку від Бога чи на повеління від нього» [152, с. 8]. Це стосується і розсудкової діяльності (в хворобливому стані), метою відхилення її пристрасних проявів є зцілення і повернення до істинно-природного, здорового функціонального стану та місця. Послух волі Божій, вираженій у заповідях Священного Писання, скарбниці практичного досвіду здійснення останніх, вміщеній в епістолярій спадщині духоносних Отців та безпосереднього прикладу живого окормлення тією Богоодкровенною Правдою через істинного її носія – духовного отця, є тим універсальним засобом досягнення успіху у справі оздоровлення не лише ума, розуму, а й, загалом, усіх складових людської душі. Зокрема, Святе Письмо, на думку Василя Великого, «утримує нас від блукань в оманливих гадках і від падіння у гріхи душ наших» [6, с. 312], воно є

«бальзам, доступний усім» і кожен «знайде тут ліки, відповідні своїй недужі» [7, с. 93].

Стосовно стримуючого аспекту Василій Великий з трепетом зауважує: «...коли чую, як страшно застерігає Бог переступника однієї лише заповіді, яку він порушив через незнання, то в мене не вистачає слів, щоб передати свій страх перед величчю Божого гніву», бо «...непокора Богові обов'язково буде покарана..., а саме недотримання будь-якої заповіді. Бо однаково карає Бог за кожен непослух» [6, с. 314]. Вимога Євангелія – виконувати всі заповіді Божі є заклик і, водночас, застереженням – порушення хоча б одного припису означає переступ усіх інших. Оздоровлююча дія позитивного праксису розкривається за умов, що він, як пише Євагрій, «заснований на *дотриманні* заповідей» [24, с. 170], що практично виявляється у добродійності. На питання: «Якщо серед усіх наших добрих діл бракує лише одного-єдиного чеснотливого діла, чи будемо ми з цієї єдиної причини позбавлені спасіння?» – Василій Великий відповідає ствердно – так [78, 1237C-1240A]. Ось чому таку важливу роль в оздоровлюючому преображенні пристрасності розсудкової гіпертрофії, як вважають мислителі східної патристики, відіграє послух волі Божій, який у практиці благочестивого життя виявляється в недовірі власному розумінню та особистій думці. В авви Дорофея Палестинського читаємо: «При усякому ділі, що зі мною траплялося, я ніколи не бажав огороджувати себе людською мудрістю, але, щоб не було, я завжди роблю по силі моїй і все надаю Богу» [23, с. 72]. За Дорофеєм, недовіра до виплодів свого потьмареного гріхом розсудку, його суджень передбачає послух мисле-волінням Творця, згідно з Божественним Писанням, працями богоносних Отців Церкви та живого носія благодаті Духа Святого – духівника. Бо, на думку авви Дорофея, «немає нещасніших і ближчих до загибелі людей, від тих, які не мають наставника на шляху Божому». Саме тому такою великою духовною глибиною відзначається заклик преподобного: «Постарайтеся ж... не надіятися на себе. Пізнайте, яка в цьому ділі безпечальність, яка радість, який спокій», бо «кожен, хто віддає себе в послух отцям, має цей спокій і безпечальність. <...> Навчіться... запитувати..., не вірити тому, що говорить помисел ваш. Добре смирення – (в ньому) спокій і

радість» [Там само]. Досить місткою є підсумовуюча думка стосовно цієї проблеми митроп. Ієрофея (Влахоса), який зауважує: «Разом із загнутуванням розуму ми прагнемо через покаєння і подвижницьке життя в Церкві очистити свій ум, щоб він був просвічений нетварною енергією Божою. Це досягається трезвінням, молитвою – головним чином так званою умною або сердечною молитвою – і всім діяльним і споглядальним життям. За допомогою всіх приписів, які містяться у православному переданні, ум здобуває благодать, оживає, підноситься, повертається на своє місце і надалі наділяє благодаттю і розум. Таким чином розум стає служителем «благодатствованного» ума, і людина повертається до свого природного стану. Розум, не підпорядкований «благодатствованному» уму, є хворим і створює безліч невлаштувань (неладу) у нашому житті, в той час як, підкорившись уму, він стає здоровим і повертається до свого природного стану. На досягнення цієї мети і спрямований аскетичний курс лікування Церкви» [173, с. 216]. Для мислителів східної патристики, природним, первинно творчо влаштованим станом душі людини, є стан безпристрасності, яким наділена була людина ще в раю. Це – стан цілісності (зціленості) всіх сил душі у прагненні актуальної благодатної єдності з Богом споглядаючого Його ума. Однак, після падіння відбувається процес деструкції, втрати гармонійної цілісності (духовного здоров'я). Інфіковані гріхом сутнісні сили природи людини пересхематизовуються, умоглядний досвід (безпосереднього споглядання Творця) знаходить свою хворобливу підміну у пристрасності фантазій, свавільній гіпертрофії потьмареного розсудку, який пізнав зло та вже не зумів чітко (без замішання) відрізнити його від добра. А тому, за даних буттєвих умов гріховної спотвореності, ще одним аспектом досягнення стану безпристрасності на рівні мислительних процесів є здатність до дисоціації між протиприродними пристрасностями та природними проявами відповідних здібностей душі. Саме тому Максим пише: «Вся боротьба ченця проти демонів полягає у тому, щоб відділити пристрасності від думок; бо інакше він не зможе мати безпристрасного погляду на речі» [58, с. 213]. «Пристрасний помисел – це помисел, складений із пристрасності і помислу. Відділимо пристрасність від помислу, і зостанеться чистий помисел». Адже «великою справою є не принаджуватись до речей, але ще більшою

– бути безпристрасним до їхніх образів в уяві: бо злі духи лютіше борються з нами через помисли, ніж через самі речі» [58, с. 185]. Бо «чистий розум, – продовжує думку Сповідник, – перебуває або в простих думках про людські речі, або у природному спогляданні видимого, або у спогляданні невидимого, або у світлі Святої Тройці» [58, с. 185]. Уточнюючи, що «розум боголюбивого озброюється не проти речей і помислів про них, а проти пристрастей, пов'язаних із цими помислами» [58, с. 213].

Максим стверджує, що на найвищому ступені безпристрасності людина звільняється навіть від найпростіших думок і чуттєвих уявлень, цей стан характеризується повним очищенням «від простого уявлення про пристрасті в уяві у тих, які за допомогою відання і споглядання зробили володарююче начало своєї душі чистим і прозорим дзеркалом Божим» [58, с. 153]. Таким началом, як відомо, є ум, безпристрасність якого приводить до споглядання суцього: «Ум, що звільнився від пристрастей, робиться світловидним, через безперестанне осяяння спогляданнями всього суцього» [58, с. 307]. Окрім того, зазнавши зцілення, безпристрасний ум удостоюється і споглядання Бога. Зрозуміло, ум такої людини не бачить сутність Бога, але може споглядати Його енергію, нетварне вічне сяяння Божества. Святі бачать світло, коли «отримують боготворяче спілкування Духа», тобто, єднаючись зі своїм Творцем, щоразу «бачать одежі свого об'явлення, тому що благодать Слова наповнює їх ум славою і сяйвом вищої краси», – пише Палама [13, с. 358]. На думку святителя «сам Бог, Який будучи воістину таємничим світлом, і видимий як світло і преображає у світло чисті серця..., і як сяйво душ. ...не є просте знання або чеснота, але поза межею всякої людської чесноти і знання» [13, с. 401]. І ще додає: «Щоб ніхто не подумав, що осяяння обмежується знанням і роздумами...», бо «залишивши заодно з почуттям усе чуттєве, піднявшись над помислами, міркуваннями і розсудковим знанням, цілком віддавшись у молитві нематеріальним духовним діям [енергіям], одержавши незнання, яке вище знання...<...> і знання, яке вище розуміння...», людина в чистоті благочесного життя здобуває таємну «причетність до таємного і невимовне бачення, таємне і невимовне споглядання і споживання вічного світла» [13, с. 409]. «Ум, – пише

Євагрій , – зосереджуючись у самому собі, бачить уже не щось чуттєве або розсудкове, але оголені умові смисли і божественні сяяння, що ллються миром і радістю» [24, с. 168]. «Бачиш, – продовжує Григорій, – що споглядання піднімається над усякою дією, способом життя і міркуванням», оскільки «думка і міркування, будучи розумними здібностями, все-таки поєднані... зі сховищем чуттів, тобто з уявою», а тому і « ...мало піднялися над чуттєвістю» [13, с. 111]. І Євагрій пише: «Навіть якщо ум піднявся над тілесним спогляданням, він ще не зовсім побачив місце Боже, адже він все ще може займатися при цьому пізнанням своїх думок і залишатися при їхній текучій строкатості» [25, с. 612]. Поряд із тим, Фаласій Лівійський зазначає: «Довершена безпристрасність породжує чисті помисли» [71, с. 309].

Однак, суперечності у поглядах мислителів східної патристики насправді немає жодної. Зрозуміло, що на початкових стадіях праксису прості думки (думки пристрасно не ускладнені), тобто «думки бездоганні», не перешкоджають безпристрасності в прямому сенсі цього слова, та все ж утримують у постійному зв'язку із чуттєвою дійсністю навколишнього світу, можуть побуджувати до зародження певних уявлень, що перешкоджає цілковитому єднанню з Богом. Тому й сам Фаласій Лівійський пише, що лише «довершене відання ставить перед Лицем Незбагненого» і ще: «ум, який досягнув найвищої міри чистоти, відчуває на собі утиски творіння і бажає бути поза всім сотвореним» [71, с. 307]. Цитуючи Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника, Палама пише, що «нашому уму дана, з одного боку, сила мислення, завдяки якій він розглядає досяжні розуму речі, а з іншого – перевершуюче природу думки єднання, завдяки якому ум поєднується з позамежним, він і шукає це вище із усього в нас, єдине досконале, цільне і нероздрілене буття» [13, с. 100]. Проте, цей вищий ступінь безпристрасності знаходиться за межами області праксису, на рівні пізнання Бога і є «досконалою безпристрасністю». Це стосується, зокрема, чистої молитви, як особливого способу споглядання: в цьому стані людина не тільки відкидає прив'язаність до світу, пристрасну думку, яка передбачає забуття Бога але і будь-яку думку, що стає на заваді пам'яті про Бога [227, с. 124]. Ілля Екдик зазначає, що «безпристрасні

пізнають у молитві велике мовчання і повну відсутність уявлень і думок». Максим Сповідник пише: «Коли під час молитви твій розум завжди цурається речей та образів, то знай, що ти досягнув міру безпристрасності і досконалої любові» [58, с. 230]. І далі у нього ж читаємо: «Якщо твій розум під час молитви ніколи не турбує жоден мирський помисел, то знай, ти не поза межами безпристрасности» [58, с. 184].

Отже, досягнувши вищого ступеня безпристрасності, розсудок припиняє свою діяльність, а за відсутності навіть простих думок, замість них твориться чиста молитва, уможлиблюється первинно-здоровий вищий функціональний прояв розумної сили душі в єдиновидності ума, що споглядає Бога. Однак, слід зауважити, що такий рівень безпристрасності є неможливим, якщо попередньо не було досягнуто нижчих його ступенів. Оскільки навіть і можлива оманлива тимчасова відсутність думок під час молитви може бути результатом глибокої психологічної зосередженості, а не постійного припинення помислів у благодатному стані чистої молитви. Безпристрасність такого рівня передбачає досягнення відповідного стану чистоти, в якому, як наслідок, всі негативні пристрасні порухи, пожадання і думки припиняють свою хворобливу дію. Оскільки, всі ті, «які прив'язані і деяким чином зв'язані ще хоча найменшою якоюсь похиттю світу і речей мирських або якою-небудь душевною чи тілесною пристрасстю, ці далекі від неї і багато віддалені від пристані її», – пише Симеон Новий Богослов [69, с. 84]. У цьому стані людина перебуває не просто поза сферою негативного впливу пристрасстей, а й за межами будь-якої чуттєво-бажаючої прив'язаності до них, це «оголеність ума від думки про них», тобто «коли наші почуття замикаються й ум... вступає в надчуттєве» [70, с. 133]. У такому стані подвижник, звільнивши ум від залежності та урабівлення чуттєвою дійсністю (гріховного самолюбства, любові до будь яких цьогосвітніх матеріальних речей та ін.), підноситься до Бога, перебуває в невимовній радості, переживає невідступну солодкість від споглядання Божественних благ і краси слави Божої, «змінившись усіма почуттями, як ангел в матеріальному тілі, духовно спілкується з людьми» [68, с. 165]. Безпристрасний зберігає позитивне мислення про всіх, бачить усіх добрими «святими й непорочними і висловлює правильні судження про речі божеські і людські» [68, с. 166]. Втім, якщо інколи необхідно все ж таки

виявити і вказати на гріх людини, то безпристрасний здійснює це задля її ж блага, аби «виправити, або щоб принести користь». Проте в жодному випадку він не робитиме цього, «засуджуючи або оббріхуючи» її, оскільки такий «не уникне посоромлення від Бога, але неодмінно впаде або в те саме, або в інше прогрішення і, будучи викритим і докореним іншими, осоромиться» [58, с. 208].

В такому позамежовому для праксису ступені безпристрасності уможлиблюється досягнення вищого стану свободи, як вільного спілкування з Богом у насолоді Його споглядання та любові. А в межах праксису свобода від пристрасної прив'язаності до чуттєвого суцього (рабства пристрастей чуттєво-бажаючої сили душі, потьмарюючого обмеження чуттєвим ума, і, власне, волі – від самого нахилу до зла) сприяє досягненню і її здорового стану – звільнення [400, с. 126]. Свобода від пристрасної залежності виявляється в умиротворенні та спокої навіть при перенесенні скорбот. Іоан Карпафський, наводячи порівняння зі старозавітної історії про купину, яку «вогонь обіймав.., але не обпалював», вказує, що так і безпристрасна людина: хоч би вона носила «тіло дуже важке і гаряче», «жар тіла не турбує і не осквернює в ній ні плоті, ні ума», оскільки в такому випадку «голос Господній присікає полум'я природи (Пс. 28,7)» [27, с. 81].

Висновки до другого розділу

Отже, для мислителів східної патристики аналіз здорового структурно-функціонального устрою природи людини концептуально обумовлюється врахуванням методологічного факту – христологія (не лише символічно, а й онтологічно), задаючи образ досконалої та здорової людини, визначає антропологію. Природа людини як структурно, так і функціонально-гармонічно є влаштованою співобразно з Бого-людиною, в означеному розумінні, христологічно й теантропічно. Людина, за образом Бого-людини, є одночасно природою та особистістю, особистістю, яка виявляє і конкретизує природу. Христологічність влаштування складної людської природи предбачає взаємозалежне володіння повноцінною природою – двома сутностями-складовими (душею і тілом), що за

своєю природною необхідністю, енергійно охоплюючи одна одну, функціонально уможлиблює повноцінне й здорове життя розумного тварного суцього (як досконалого виду), розкриває творчо закладені у ній можливості благочесно-здорових змін, преображаючого розвитку-обоження, тобто рівня життя теантропічного, не лише христологічно богообразного, а за благодаттю подібносущно богоподібного.

Важливим є надання мислителями християнського Сходу особливої ролі душі, оскільки завдяки її властивостям самостійності, саморухливості, керівництва тілом та ін., власне, постає можливим досягнення й збереження цілісності природи людини – її здоров'я. Здоровий стан здібностей душі уможлиблюється за умов реалізації принципу їх переорієнтації («животворчого умертвіння») в напрямку до нетварного ідеалу здоров'я та досконалості – Бога. За умов такої позитивної цілеорієнтованості (при формуванні гармонійності їх природно-ієрархічного устрою на чолі з розумом, що перебуває в актуальній енергійній єдності з Логосом-Творцем) відбувається водночасне відновлення як самої здорової ієрархії функціональної структури природи людини, так і преображення (зцілення) всієї повноти її сутнісних сил. Подібний метод може бути актуальним і для інших пасивних здібностей нерозумної душі та різних видів їх проявів. А завдяки його позитивній реалізації уможлиблюється досягнення безпристрасності як стану здоров'я пристрасної частини душі через благодатне преображення із необхідним переорієнтуванням від злого до доброго, від хворого до здорового, тобто поверненням цілісності первинно-природного стану «ἐθεύς».

Розумна сила душі, як образ Божий, образ Логоса-Христа, онтологічно творчо задане та сотеріологічно здійснюване вмістилище особистісності людини, для мислителів східної патристики, є владичною, самовладною і найчистішою частиною душі, що складає справжню її сутність. Уніфікуючи в собі вольову та мисленнєву діяльність, розумна сила здатна скеровувати дію волі до добра (побуджувати до чеснот), владарювати над пристрастями, що розкриває в людині, закладену Творцем властивість «за Образом» – царське достоїнство керування та визначальності у впливі не лише на формування життєвих проявів душі, влаштування способу життя,

зокрема, а й на все створене суще, загалом. Сутнісний вимір східнопатристичної онтології у межах категоріальної пари «сутність – енергія» є ключовим ідейним джерелом вирішення антропологічних проблем інтерпретації та чіткого змістовного визначення складових розумної сили душі, їх взаємозв'язку, специфіки структурно-функціонального устрою (понятійно-категоріальний аспект), принципів оздоровлюючої генези та досягнення досконалості через усецілу енергійну єдність зі своїм Творцем (сотерично-санологічний аспект). Вирішення можливих термінологічних незрозумілостей досягається через розрізнення та глибоке розуміння змістовного навантаження поняття «ум». Згідно із мислителями східної патристики, ум як і душа має сутність та енергію. Сутністю душі є ум, який у сутнісному смисловому плані можна назвати і серцем, а його енергійним проявом є розмисл, думки та помисли. Тобто ум мислителями східної патристики може застосовуватись у двох смислових аспектах: в значенні сутності або ж енергії. Стосовно енергійних проявів розумної сили душі, то її функціональне розкриття можливе у подвійній здібності: споглядальній та діяльній. Споглядальна здатність реалізується через ум (тому її часто відповідно і визначають), а діяльна – через розум (сюди можна віднести все те, що належить до мислительної здібності: думка, роздум, судження, розсудливість, внутрішнє слово, звідки беруть свій початок мова і пам'ять). Тобто, мислителі східної патристики розрізняють наддискурсивно-споглядальну та інтелектуально-розсудкову – вищу та нижчу пізнавальні здібності розумної сили душі. У функціональному плані ум або ж дух покликаний до енергійного осягнення природи сущого – закладених у ньому творчих ідей, з'ясування його причин, а розум, через мисленнєву діяльність досліджує вже їх зовнішні чуттєві прояви-властивості. За поняттям «розсудок» закріплюється смислове значення душевного апарату мислення, аналітики, інтелектуальної, логіко-мисленнєвої діяльності. Поняття «Розум» у традиції святоотцівського смислового сприйняття та інтерпретації може застосовуватись двояко. По-перше, у значенні «ум», при відповідному смисловому навантаженні, а саме: в ідейній площині реінтеграції до першозданної душевної цілісності та здоров'я, енергійного звернення до своєї сутності, тобто підпорядкування та єдності його мислительно-

розсудкової здібності зі своєю сутністю (серцем), зорієнтованим до споглядання божественних мисле-волінь (нестворених енергій, логосів, ідей) стосовно всього створеного суцього і Триєдиного Бога. По-друге, у значенні «розум» – у своєму енергійному прояві інтелектуально-розсудкової здібності, зверненого вже не до умоосяжної дійсності всього створеного суцього та Бога, а до чуттєвої грубо-матеріальної реальності світу. Отже, чітке змістовне розрізнення понять «ум – розум» можливе за умов з'ясування енергійного принципу влаштування розумної сили душі, способів реалізації її здібностей (позитивно-здорового чи хворобливого). Процес оздоровлення мислительної сили душі передбачає розширення духовних горизонтів пізнання, перехід від нижчого (чуттєвого, інтелектуально-розсудкового) до вищого (надчуттєвого, інтуїтивно-наддискурсивного) пізнавального рівня: за умов чистоти серця та духовної зосередженості ума, споглядання за видимою «красою» тлінного світу, істинної нетлінної краси сили та Премудрості Божої в нестворених творчо-влаштовуючих і промислительних Його енергіях – ідей, способів, причин та доцільності існування всього створеного суцього з перспективою пізнання, за благодаттю, а не за сутністю і самого Бога. Схематично пізнавально-оздоровлюючий розвиток нижчої інтелектуально-розсудкової здібності розумної сили душі, можна розкрити так: розум (розсудок) у можливому здоровому стані та силі розсудливості за умов реалізації своєї практичної властивості діяння в конкретній енергійній формі – чесноти зі зв'язуючою та інтегруючою до Бога вірою, досягає свого досконалого і здорового стану діяльної зупинки-спокою завдяки осягненню поставленої мети – Блага, як енергійного прояву Бога. Подібним є принцип структурування та унаочнення оздоровлюючої генези вищої пізнавальної здібності розумної сили душі, що позитивно функціонально розгортається у такій послідовності: ум, потенційно здоровим станом якого є мудрість, що набувається ним через споглядання нестворених божественних енергій, які розкривають відповідне знання та незабутнє знання довершено-межового стану осягнення Істини, яка також є виявом Бога. Запропоновані пари паралельних категорій розвитку розумових здібностей схематично розкривають суть базових принципів досягнення духовного здоров'я. 1) Здоровий стан здібностей розумної сили душі є плодом

доброго практичного (ділання) та споглядання, внутрішньо-уніфікуючий досвід яких розкриває можливість досягнення природного знання, що в надприродному енергійному пориві віри до незабутнього знання, вміщеного у Добрі та Істині, досягає вічнорухливого спокою єдності з Богом. Відповідно, відбувається досягнення мудрості, яка виявляється в розсудливості, що, власне, і є ознаками досягнення досконалості та духовного здоров'я мислительної сили душі (схематично унаочнюється зсуміщенням змістовних ліній досягнення досконалості та здоров'я як цілісності, опосередкованої актуалізацією єдності).

2) Досягнення здоров'я розумної сили можливе за умов правильного розвитку пізнавальних здібностей людини, що передбачає упокорююче-підпорядковуючу єдність здібностей дискурсивного рівня пізнання його наддискурсивному началу, яке, будучи зорієнтованим до Бога як джерела Премудрості, Добра та Істини, за принципом концептуальної хрестообразності, через інтелектуально-розсудкову (дискурсивну) здібність зовні виявляє Богоодкровенні (наддискурсивні) істини в максимально можливих для дискурсивного рівня межах. Практична реалізація принципу смислової хрестообразності, полягає в аскетичному налаштуванні благочесно чітко вкоренованого взаємозв'язку та функціональної співдії здібностей розумної сили у зцілювальному процесі досягнення її першозданно-досконалої єдиновидності та здоров'я (стверджується базовий принцип досягнення духовного здоров'я, що змістовно розкривається у сотеріологічному символізмі Хреста Христового).

РОЗДІЛ 3

ТЕРАПЕВТИЧНА ТЕОЛОГІЯ В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ДУМЦІ

Світоглядна переорієнтація у європейському культурному просторі епохи Нового часу, надмірний раціоналізм, маніфестований спротивом та зневагою до християнських цінностей, зумовили ті кризові явища європейської культури, які своїми наслідками ідейно вилилися в ірраціонально-песимістичних і матеріалістичних працях окремих європейських філософів-мислителів ХІХ століття. Своєю чергою, це підготувало ідеологічне підґрунтя та дало підстави практично розвинути комуністичному й тоталітарному лиху ХХ століття. На жаль, саме такі спотворені стосунки між наукою та релігією просвітницького періоду і постпросвітницько-позитивістського ХІХ ст. постали своєрідними інгібіторами широкомасштабної теоретичної та науково-практичної розробки богословських проблем, які водночас сягають сфер раціонального (галузево реалізується у християнській психології, психотерапії) з апеляцією до надраціонального – феномену релігійного лікування (розробки в царині тео-, христо- та агіотерапії). Та, незважаючи на це, вивчення багаторічного досвіду роботи у терапевтично-корекційному напрямі дослідження тих ідейних новаторів, які на основі практичного досвіду доводили наукову спроможність та екзистенційно-позитивну дієвість власних ідей, торувало тернистий шлях першості епістемного «*ψυχή*ς та *πνεύματος* професіоналізму». Серед когорти таких дослідників особливо важливим є зосередження уваги саме на тих, чиї дослідження вважаються основоположними у богословських, психосоматичних і богословсько-психотерапевтичних варіантах інтерпретації цієї проблематики, оскільки, за великим рахунком, ані самі дослідники, ані безцінні результати їхньої багаторічної практичної роботи належно не репрезентовані в Україні. Як наслідок, ідеї викладені в низці праць західноєвропейських фундаторів «терапевтичної теології», або ж тих, хто долучався до лікувальної роботи в царині богослов'я, номінально конкретно не означаючи власних напрацювань, на жаль, не знайшли ще належного відгуку у працях представників наукових кіл вітчизняного релігієзнавства та різних напрямів конфесійно-зорієнтованого богослов'я. Окрім того, синергетичні методологічні

тенденції в розвитку сучасної науки диктують якісно інші вимоги щодо комплексного застосування найкращих здобутків різних галузей знань задля досягнення результативності у вузько зорієнтованому проблемному полі дослідження. А це, своєю чергою, розкриває широкі обрії залучення богословського сотеріологічно-терапевтичного досвіду в процес розробки та практичної апробації психокорекційних і психотерапевтичних методик із високим коефіцієнтом праксіопотенційності досягнення духовно-душевного та перспектив соматичного uzдоровлення (як, наприклад, випробувані вже методи агіотерапії Т. Іванчіча).

3.1. Проблематика духовного здоров'я у сучасній католицькій теології

Загальновідомим у богословських наукових колах є те, що дослідження феномену релігійного лікування та духовного здоров'я неможливе без аналізу релігійно-філософської і теологічної спадщини в галузі антропології. Оскільки необхідною умовою позитивної духовної терапії, найперше, є правильне діагностування, то цілком логічно, що воно можливе лише через пізнання етіології хвороби у світлі богословсько-антропологічного знання. В цьому напрямі досить ґрунтовними є дослідження сучасного німецького науковця, доктора медицини і богослов'я, габілітованого доктора морального богослов'я, члена Європейської академії наук і мистецтв Матіаса Бека (*Matthias Beck, 1956*). У праці «*Seele und Krankheit, Psychosomatische Medizin und Theologische Anthropologie*» («*Душа і хвороба, психосоматична медицина і богословська антропологія*») він обґрунтовує ідею «загорнутості» соматичної природи людини та її хвороб у духовну реальність життя, що дає можливість постулювати поряд з пνεύμα-компонентом природи і її духовно-хвороботворний детермінізм. А зважаючи на те, що автор дотримується позиції: «Хвороба – це не нейтральне страждання» і «вона вимагає... відповідальності», яка для науковця якнайкраще виявляється в дослідницькій роботі задля її подолання, то, як наслідок, необхідним постає духовно-екзистенційне дослідження, завдяки якому, на думку М. Бека, – «недуги можна розпізнавати та лікувати об'єктивніше і повніше» [395, s. 16-18]. У згаданій праці вчений доводить

цілковиту закономірність (на сучасному етапі розвитку науки) дослідження «духовних дефектів», що «у феномені недуги, – вважає він, – є абсолютно легітимним» [395, s. 285]. Хоча заклики щодо необхідності саме таких наукових розробок Матіас Бек не реалізує у всій повноті власної наукової структурно-класифікаційної довершеності, тому, зрозуміло, у своїх працях конкретно не згадує і не наводить переліку «духовних недуг», однак, лише у них вбачає причини соматичних і психічних відхилень. «Буття – єдине, правдиве, добре і прекрасне – це духовне буття, і дефект у цій царині відображається в духовній душі, викликаючи психосоматичні хвороби, з огляду на єдність душі... і тіла (сучасні католицькі богослови і філософи розмежують фізичну душу і духовну душу, вони називають духовну функцію і духовну силу душі духовною душею (нім. *geistseele*) – авт.). Первинна причина симптоматичних недуг зароджується на рівні буття духу» [412, s. 316].

Класичним прикладом вирішення фундаментальної екзистенційно-онтологічної проблеми виникнення гріха на рівні буття духу та й загалом усієї психосоматичної природи людини, його наслідку – зла і спотворення ним гармонічності устрою всього існуючого (зародження первинних патологічних станів) є християнське вчення про гріхопадіння. З оригінальною інтерпретацією теології гріха прабатьків зустрічаємось у новаторській творчості відомого сучасного німецького богослова та психолога, фахівця у галузі глибинної психології Євгена Древермана (*Eugen Drewermann, 1940*). У своїй праці «*Strukturen des Bösen*» («*Структури зла*»), присвяченій аналізу біблійного тексту книги Буття (глл. 2-11), автор розкриває картину розвитку людини, рушієм якого після гріхопадіння є глибинний страх втрати справжнього буття, занурення в екзистенційний вакуум безбожжя: «Суттєвою рисою життя людини після гріхопадіння стає страх як наслідок буття без Бога» [417, s. 148]. За його словами, «трагедія ягвістської оповіді про гріхопадіння полягає в тому, що страх змінює погляд людей на основну опору їх власного буття і що лише так вони можуть побачити справжню самовартісність у житті без Бога. Оскільки з цього цілком закономірно випливає сумнівна і з самого початку приречена на провал спроба стати подібними до Бога і звільнитися від

усього людського з його обмеженістю, незначущістю й недосконалістю» [417, s. 151]. Як стверджує Є. Древерман, «саме тоді зароджений в людях страх визначає подальший розвиток людства і ті злодіяння, які людина творить, також мають своїм джерелом глибинний страх і невпевненість у собі, яка штовхає до того, щоб намагатися «бути як Бог». Проект «бути як Бог» із необхідністю терпить крах, а його наслідком є невроз і відчай» [Там само].

На основі вивчення наукових напрацювань у *ψυχή*-сфері німецького невролога, засновника психосоматичної медицини та медичної антропології Віктора фон Вайцзеккера (*Viktor von Weizsäcker, 1886-1957*), німецького дослідника в галузі психосоматичної медицини та біосеміотики Турі фон Векскюля (*Thure von Uexküll, 1908-2004*), відомого німецького богослова-антрополога Карла Ранера (*Karl Rahner, 1904-1984*) та швейцарського теолога Ганса Урса фон Бальтазара (*Hans Urs von Balthasar, 1905-1988*) Матіас Бек стверджує, що симптоми недуги є матеріальними образами подій у душі, тобто духовне виражає себе в хворобі. На думку Карла Ранера, духовну реальність можна зрозуміти тільки в межах повного спектру буття. Якщо буття особистості розкривається в образах, то небуття чи брак буття виявляється у психофізичних явищах [421, s. 292]. У такому разі «хвороба є зовнішньою нестачею і вираженням внутрішньо-онтологічного вакууму, який може виникнути на трансцендентному рівні як брак єдності, істини, доброти і краси. Тому питання істини може проявитися спершу в соматичній сфері, а згодом – у психічній. Це означає, – стверджував Г. У. фон Бальтазар, – що духовна терапія повинна наближати до істини» [410, s. 93]. А так, як «істину шукають і знаходять у діалозі з Богом та іншими людьми, крок за кроком» [409, s. 118], оскільки сам Бог постає джерелом добра, істини й гармонії, що животворить все людство, то, відповідно, дух можна зцілити лише через вимір саме такого Блага. Та, незважаючи на заклики Г. У. фон Бальтазара, щоб кожна людина безпосередньо зверталася до Ісуса Христа як особистість до особистості, К. Ранер, на підставі власної теорії «анонімних християн», висловлює думку, що благодать і цілюща сила Бога присутні в кожній людині ще до того, як вона дізнається про Бога чи про свій зв'язок із ним [421, s. 528]. Матіас Бек, досліджуючи науковий спадок згаданих науковців, доходить

висновків про те, що для того аби застосовувати духовну терапію на користь пацієнтів із соматичними проблемами, їхній дух все ж таки повинен звернутися до Бога і повернутися до свого природного устрою. Опісля правильно спрямований дух гармонізує матеріальне тіло та його клітинну структуру, яка також зазнає відповідних позитивних змін. Саме такою, на думку науковця, є і повинна бути функціональна норма природи людини [412, s. 251]. М. Бек вважає, що образ Бога, який людина містить у собі, відіграє дуже важливу роль у сприйнятті та розумінні хвороби: «З погляду терапії, пацієнт мусить відкинути неправдивий образ Бога і прийняти істинний. Істинний Бог любить людей, веде їх до себе і до свободи, дає їм можливість пізнавати себе і зростати. Він звільняє їх від фальшивих страхів та залежностей. Покора такому Богові допомагає людям знайти свою справжню ідентичність» [412, s. 248].

Цікавими також є думки німецького філософа, богослова і психотерапевта з більш як тридцятилітнім досвідом практичної роботи – Йорга Мюллера (*Jorg Muller, 1943*), який у своїй книзі «*Gott ist anders: das Leiden an den falschen Gottesvorstellungen. Wege zur Helung*» («Бог – Він інший: страждання від неправдивого образу Бога. Шляхи до зцілення») пише: «Зрозумілим є одне: що у більшості хворих і скривджених людей проблематичними є саме відносини з образом Божим, які виявляють їх непримиренність у поведінці і мисленні, нездатність впоратися з почуттям провини. <...> Особисте ставлення до Бога, загальні релігійні уявлення людини нерозривно пов'язані з її вмінням вирішувати життєві конфлікти і долати фрустрації. Тому я в ході лікування регулярно задаю хворому питання про образ Бога (в його душі)» [404, с.7]. Відомий німецький вчений, доктор медичних наук, невролог, психіатр, психотерапевт і фахівець з психосоматичної медицини Вальтер Лехлер (*Walther Lechler, 1923*), один з перших біблійно орієнтованих лікарів Німеччини у своїй доповіді, прочитаній у будинку Вінценц-Паллотті у Фрайзінгу під Мюнхеном, звернув увагу на те, що сьогодні все більше і більше лікарів та психологів відкривають очі на важливу характеристику божественного образу як духовного (в християнському розумінні духовності – *авт.*) [418, s. 54]. З цим твердженням погоджується М. Бек, коли пише, що

психосоматична медицина не може комплексно охопити хворобливе явище з погляду душі і тіла, оскільки не оперує глибинним розумінням буттєвості душевно-духовної природи людини. А «завдяки богословському варіанту витлумачення природи душі як духовної душі, хвороби можна інтерпретувати у площині буття і присутності Бога та сприймати їх як конкретний «сигнал», що потребує тлумачення» [412, s. 278]. Саме тому цілком закономірним є твердження Матіаса Бека про те, що «людська екзистенція вимагає екзистенції Бога, аби протистояти слабості та гріху» [412, s. 284].

Знайомлячись із ідеями німецьких науковців, одразу згадується висновок видатного швейцарського психіатра, основоположника аналітичної психології Карла Густава Юнга про те, що будь-який невроз – це, в кінцевому рахунку, страждання за Богом [406, с. 52]. Таке твердження може дивувати або дратувати, але тридцятилітня терапевтична практика Й. Мюллера його в цьому остаточно переконала: «Це не означає, що кожен, хто страждає за Богом, стає психічно хворим. Але факт звернення стількох людей до лікарів і психологів, які враховують духовний вимір хвороби сам є красномовним тому свідченням» [404, с.9]. Людина «безнадійно релігійна» (Ф. Ніцше) і будь-яка, «навіть найдосконаліша лікарська техніка не в змозі замінити зустрічі пацієнта з Богом», – писав Й. Мюллер. На думку науковця, «страждання за Богом – це, в першу чергу, страждання, породжене Його помилковим образом, уявленням про Нього як про божество грізне, страхітливе і караюче. Тому те, як ми реагуємо на фрустрації, залежить і від образу Божого в нас» [404, с.12].

З актуалізацією «концепту образу божественного» природною постає можливість релігійності. Зокрема, у своїй праці «*Der Krebs und die Seele: Gen, Geist, Gehirn, Gott*» («*Рак і душа: ген, дух, мозок, Бог*») доктор М. Бек постулює хвороботворність станів релігійної відчуженості: «Релігійність – це здатність людини тримати Бога в центрі свого буття. Якщо ця сфера не функціонуватиме належним чином, то людина може втратити осердя свого існування, що призводить до серйозних розладів, таких як шизофренія, панічний страх, спроби самогубства, дезорієнтація і відчуття, що все в житті втратило ціннісний вектор і мету. Нещодавні

дослідження вказують на розвиток різноманітних видів злоякісних пухлин через втрату загальної цілеорієнтації в житті людини» [411, s. 125]. На думку Євгена Древермана, «захистити людину від страху та його руйнівного впливу може тільки віра в Бога і та опора, яку людина знаходить у ній» [414, s. 58; 415, s. 11]. Саме у подоланні екзистенційного страху Є. Древерман бачить основне психологічне завдання релігії любові, християнства. «Цей страх не можна викоринити жодними надіями на інших людей, ніякою егоїстичною самозакоханістю, жодним зусиллям волі. Він може бути подоланий у душі людини тільки вірою в Бога і тією любов'ю до людей, можливість якої вона відкриває. По-справжньому високою любов може бути тоді, коли людина знайде віру в Бога і зможе прийняти іншу людину такою, якою вона є» [415, s. 67]. Та, незважаючи на це, релігійність, що обумовлює потребу сприйняття здорового (істинного) образу Бога, який, своєю чергою, передбачає сповнення вірою та любов'ю, тобто нормалізацію духовної природи людини, «наполегливо виключають із системи як медичної, так і психологічної освіти», – зазначає Й. Мюллер [404, с.18].

Недалекоглядність такої «науково»-арелігійної тенденційності може хворобливо відобразитись на здоров'ї майбутніх поколінь, головню через брак можливостей отримання кваліфікованої психокорекційної чи психотерапевтичної допомоги, яка б враховувала релігійно-духовні виміри буття природи людини. На думку Євгена Древермана: «Високоосвічений психоаналітик, зі свого боку, повинен пам'ятати про духовний вимір людського буття, оскільки в його практиці досить часто доводиться мати справу з людьми, проблеми яких, за словами К. Юнга, є результатом прогресуючого «духовного застою» або «безпліддя особистості». У таких випадках людина може деградувати під впливом внутрішньої невпевненості, страху, може стати невротиком» [416, s. 10].

Попередити руйнування людської особистості можна, на думку Є. Древермана, тоді, коли психоаналіз «прийме ідею теології про те, що людське буття лише тоді по-справжньому зможе вийти зі свого ув'язнення, коли внутрішня або нав'язана ззовні боязнь і залежність людини буде подолана завдяки глибшому вкоріненню людського існування в Абсолюті» [416, s. 12].

Ознайомившись із ідеями К. Ранера та Г. У. фон Бальтазара, пересвідчуємось, що виключно науковий підхід в осмисленні хвороб, а відтак і методів їх лікування, є завжди неповним, оскільки розвиває діагностику на рівні поверхневої симптоматики, не сягаючи першопочаткових етіологічних глибин. Наприклад, М. Бек також цілком аргументовано констатує: «Психосоматичний діагноз дає зовнішню *causa efficiens*, але не досягає істотної причини – *causa formalis*» [412, s. 320]. На думку Й. Мюллера: «Сучасна медицина має великі претензії, які й сама аж ніяк не задовольняє. Вона звертається до психології, яка – через існуючі форми навчання і, головне, через свою емпіричну спрямованість є малокомпетентною» [204, с.21]. У сфері глибинної психології теж відчутним є надмірність емпірики, що долається богословськими концепціями у сфері духу. Зокрема, С. Древерман зазначає: «Психоаналіз,.. часто впадає в крайній емпіризм», проте «завдяки взаємодії з теологією зможе оцінити значення духовного виміру і побачити, що дуже багато проблем людини мають світоглядну основу» [15, s. 12].

Як бачимо, психологічне обґрунтування не може претендувати на вичерпність. «Психологія – це підхід середнього рівня, який слід інтегрувати у всеосяжне, онтологічне спостереження» [412, s. 252]. Однак Г. У. фон Бальтазар пише, що соматичний і психічний рівні слід сприймати серйозно, позаяк аналіз соматичної чи психічної хвороби виключно на духовному щаблі може виявитися недостатнім [204, s. 43]. «Це означає, – твердить Матіас Бек, – що при таких недугах спершу слід звертатися до наукових та психосоматичних знань, а згодом підійматися на онтологічний рівень» [цит. за: 3, с. 58]. На його думку, в християнському богослов'ї не потрібно створювати окремого вчення щодо психосоматичних хвороб, але, з іншого боку, теологи повинні зробити це, якщо йдеться про духовні патологічні стани. Психосоматичні розлади спершу слід вивчати на науковому рівні, згодом – на психосоматичному і, зрештою, осягати вершини філософсько-богословських сентенцій з проблеми. Але «у випадку духовних хвороб ми повинні починати з філософсько-богословських відкриттів, а далі сходити до психосоматичного наукового рівня, якщо духовна недуга симптоматично виражена в тих сферах» [190, с. 79]. Такий підхід є цілком виправданим та підтверджений накопиченими

знаннями зі сфери практичної роботи видатних світил психології, психіатрії, медичної антропології, психосоматики. Зокрема, швейцарський психіатр і психолог Карл Густав Юнг у результаті багаторічного досвіду роботи з хворими доходить висновку, що жоден його пацієнт, який прожив більше як половину свого життя, «не зміг цілком видужати, наново не сформувавши своєї релігійної позиції» [385, с. 180]. На думку вченого, все те, що пропонують релігії, є дуже близьким до душ людських і, незважаючи на першопочатковий вплив на нього не надто «релігійного» Фройда, однозначно і вже досвідно-доказово стверджує – релігії є психотерапевтичними системами у концептуально найширшому та найістиннішому значенні цього твердження [380, с. 184]. Поряд із тим, для того щоб лікувальна компонента в релігії стала реально дієвою, необхідно аби більше людей відчули, що «божественний характер є частиною їхньої душі». На жаль, «деякі люди формально зустрілися з Христом, бо не впустили його до своєї душі» [386, с. 151]. Саме тому вчений вважає, що без духовного досвіду неможливо досягти глибинної християнізації людської душі, відповідно, і зазнати терапевтичного впливу самого християнства.

Результатом дослідницької діяльності німецького лікаря та співзасновника психосоматичної медицини Артура Йореса (A. Jores) чітко визначене розуміння того, що навіть у галузі медичної антропології значущими для збереження здоров'я є такі життєвоважливі аксіосфери як віра та духовність. Однак спотворені цінності, відповідно, погане виховання, різноманітні психотравми (війни, смерть рідних, брак відчуття істинної любові та ін.) можуть призвести до втрати змісту та усвідомлення значущості й цілі свого життя, що, як результат, породжує почуття трагічної провини, різного роду поведінкові девіації та хвороби. На думку А. Йореса, саме у точці вирішення такого змісту смисложиттєвих проблем та спричинених ними хвороб можливими будуть позитивні результати співпраці медичної антропології і теологічного підходу щодо їх осмислення. За таких умов саме співчуття, лагідність і, головне, любов, у світлі її інтерпретації християнською теологією, може стати тим позитивним каталізатором набуття істинного змісту життя та, відповідно, здоров'я. А при особливо важких духовних недугах – її абсолютний прояв і джерело – Бог

[428, s. 83]. Зокрема, у праці «Der Mensch und seine Krankheit» вчений доходить висновку, що понад 60% хвороб належать до тих, які можна назвати «специфічно людськими», оскільки не є спричинені бактеріями, вірусами чи паразитами, а психологічною травмою та екзистенційним і духовним конфліктом [428, s. 84]. Це дає змогу стверджувати, що існують психофізичні хвороби, які можна вилікувати лише на духовному рівні. Нечисте сумління, духовний тиск, страх чи травма теж суттєво впливають на психосоматику. Як наслідок, людина стає духовно травмованою, зраненою та хворою. Такого змісту хвороби і травми лише симптоматично лікуються на психічному чи фізіологічному рівнях, оскільки реально дієвий терапевтичний процес відносно їхніх причин є можливим тільки в духовній сфері. Інакше кажучи, навіть духовна терапія здатна усувати причини деяких тілесних чи психічних хвороб. А. Йорес стверджує, що статистично це відбувається в 60-70% випадків, що, безперечно, є значним показником.

Сучасний німецький католицький богослов, професор Університету Регенсбурга, давній товариш і колега папи-емерита Бенедикта XVI Вольфганг Байнерт у праці «*Heilender Glaube*» («Уздоровлення вірою»), стверджує, що після впливу елліністичної філософії на християнську теологію її сотеріологічна складова була відокремлена від терапевтичної. На його думку, християнство завжди було соціально зорієнтованою та антропологічною релігійною системою. Проте у період пізньої античності зацікавлення до чогось конкретного зникає, а тому вчення про спасіння, вважає вчений, стає абстрактною концепцією, ніби християнське життя не мало жодної спільності зі всією природою людини, а лише з її душею. На думку В. Байнерта, усупереч біблійним принципам, хвороби та аскетизм постають вже як педагогічний інструментарій Бога для випробовування людини. Відтак, піклування про зцілення і досягнення здоров'я перестають бути визначальними для Церкви. Хорватський католицький богослов Томіслав Іванчіч, не заперечуючи таких припущень, вважає, що, можливо, саме з цього ракурсу потрібно витлумачувати вільнодумний запал Просвітництва, пафосність марксизму, а віднедавна і новий секуляризм. «Можливо саме тому, – зазначає вчений, – сучасні люди, які шукають духовного притулку, звертаються не до Церкви, а до буддизму та ісламу. У буддизмі

вони знаходять духовне здоров'я... і задоволення, а в ісламі спосіб життя, який висуває вимоги до всієї людини» [190, с. 39]. У результаті таких богословських рефлексій стає зрозумілим висновок В. Байнерта про доконечність потреби у розробці християнської «терапевтичної теології» [396, с. 128].

Необхідно зауважити, що співставлення двох понять «терапія» і «теологія» є етимологічно виправданим. Давньогрецьке слово «θεραπευτής» перекладається як «слуга, пошанувач, священно (служитель); θεραπευτής τῶν καμνόντων – той хто піклується, доглядає, лікує, виліковує хворих» від θεραπεύω – прислуговувати, служити, поклонятися, догоджати, доглядати, лікувати, виліковувати [250, с. 437]. На думку Байнерта, такий смисловий ряд є близьким за змістом до богословських термінів «λειτουργία» та «διακονία», оскільки «θεραπεία» містить і семантично закладений культовий аспект його визначення та можливої інтерпретації. В новозавітний період «διακονία» була надзвичайно важливою частиною діяльності Церкви в світі. У давнину диякон як служитель виконував місію «лікаря-цілителя», оскільки саме поняття «зцілення» в грецькій мовній традиції визначається як «σωτηρία». Тобто, терапія передбачає і сотеріологічний (богословський) аспект досягнення гармонійної цілісності та здоров'я людини. Як бачимо, навіть на рівні етимологічно та конотаційно побіжного аналізу стає очевидним закладений в цьому об'ємний концептуальний пласт християнського богословського дискурсу здоров'я, що виявляється навіть у точці смислового перетину та співмірності понять «θεραπεία», «διακονία», «λειτουργία», базовим теологічним змістом, яких є «σωτηρία». У такий спосіб простежується сотеріологічна складова лікування як зцілення та досягнення духовного здоров'я, що обумовлюється самим зцілювальним процесом у єдності з Богом, як Цілителем та джерелом зцілення, а це, власне, і є змістом та основним завданням теології як дисципліни та найвищого стану довершеності. На відміну від філософії, медицини чи психології, що «перебувають на цьому боці людського існування», «богослов'я як наука і метод дослідження стоїть на роздоріжжі чи на пункті перетину цієї та іншої сторони. Богослов'я, – зазначає Т. Іванчич, – досліджує методи і засоби, завдяки яким людина у своєму духовному вимірі може зустрітися з Божою благодаттю, Божою прихильністю, що

спрямована на неї» [190, с. 143]. Зустріч з божественною благодаттю, вимагає єдності з предвічною Ціллю всього існуючого, досягнення зціленості у Богові і з Богом. Саме тому цілком закономірним є твердження Байнерта, що Церква Христова з перших віків свого існування здійснювала терапевтичну місію, а, відповідно, і всі її служіння мають бути сповнені терапевтичного змісту. Інтегральність зцілення та спасіння стверджується у самому Ісусі Христі, всьому комплексі Його цілительно-спасительних дій, а тому, відповідно, має бути взірцевою для служіння Церкви у сучасному світі [396, с. 130].

Не лише Вольфганг Байнерт, а й багато інших католицьких теологів, такі як Бернхард Герінг, Матіас Бек, Євгеній Бізер ейдетично долучалися до осмислення можливостей терапевтичної роботи у сфері богослов'я. Загалом, всі вони однозначно стверджують, що в сучасному секуляризованому світі є вкрай потрібним розвиток «терапевтичної теології». Ба навіть більше, на думку Є. Бізера, для багатьох країн Центральної Європи введення лікувальної компоненти у душпастирстві є дуже важливим і доконечно необхідним для Церкви, за умови, якщо вона все ж хоче бути впливовою у сучасному суспільстві. Окрім того, це сприятиме поверненню та розкриттю самої суті християнської релігії. Вчений вважає, що проблема терапевтичного змісту християнства є фактично глибинним розумінням самого християнства, оскільки зміст віри передбачає можливість зцілення. Тому богословський підхід в інтерпретації цієї проблематики вимагає всебічного преосмислення на цій концептуальній основі християнської теології як терапевтичної. Зважаючи на це, вчений наголошує: «Концепція терапевтичного богослов'я – це не особлива форма теології за зразком діалектичної або політичної, а швидше спроба повернути богослов'я до його первинної форми, яка найкраще відповідає йому і яка в нього була на самому початку». Бізер вбачає практичну значущість терапевтичної теології у «посередництві для змісту на його шляху в пустелі гаданої беззмістовності». Християнство постає тим глибинним засобом сповнення істинного змісту подолання страху, осмислення смерті, страждань і тієї реальності життя в Ісусі Христі, яка відкриває перспективи справжньої Божественної любові. Все це Бізер визначає терміном «теотерапія», а лаконічно

узагальнюючи зміст самої терапевтичної теології, стверджує, що все в житті людини сповнене певним сенсом, навіть страждання.

Проблема втрати змісту та цілі життя, прояви провини, страху, рішучості, совісті, любові, як основних проявів людського існування, є визначальними і для екзистенціальної філософії та психології. Однак, всі ці прояви визначаються через смерть, оскільки людина, стверджують екзистенціалісти, здатна проглянути своє існування в пограничних та екстримальних станах – відчуженості, переживання абсурдності буття, страждання, боротьби і, власне, самої наближеності до смерті. Центральним поняттям цього напрямку філософії є екзистенція як нероздільна цілісність об'єкта і суб'єкта. Лише осягаючи свою екзистенцію, людина здобуває свободу, що вважається вищою життєвою цінністю, а формами її прояву є ризик, пошук сенсу життя, творчість та ін. Т. Іванчич, аналізуючи творчість засновника екзистенціалізму С. К'єркегора, зауважує, що вже цей філософ і теолог осмислює феномен справжнього безпідставного страху, якому, на відміну від його звичайного прояву, не передують конкретні загрози. Саме він, вважає Іванчич, порушує проблему духовного діагнозу та пропонує відповідну терапію (у працях «Хвороба до смерті», «Страх і трепет») [190, с. 41]. Такої ідейної лінії притримується і Є. Бізер, зокрема, стверджуючи, що відчуваючи саме цей, справжній страх (за К. Ясперсом – жахливий для сучасної людини супровідник її життя), людина усвідомлює свою випадковість, ламкість, нецілісність. Завдання Ісуса Христа, на його думку, якраз і полягало в тому, щоб прикликати «всіх струджених і обтяжених», аби вони знайшли спокій своїм душам у подоланні, лікуванні цієї екзистенційної хвороби. Терапевтична дія відносно гріха, за таких умов, постає як зцілення від можливих його проявів: агресії, озлобленості, що несуть у собі деструктивний вплив на природу людини. І тут вражаючим, як для католицького теолога, є висновок Бізера, що допомога Ісуса Христа полягає не стільки у відкупленні, як у самій переміні людського існування. Головне сотеріологічне завдання Христа богослов убачає у звільненні людини від самовідчуження (відвернення від самої себе, неприйняття себе), у можливості реалізувати всі свої здібності та сили. Базовим зціленням, за таких умов, є відгук на заклик Спасителя до

всіх засмучених і гнаних – дихати свобідно. Відповідно, людина, яка визнає Христа як Сина Божого, сама досягне блаженного стану миротворця, сповнюється любов'ю до ворогів, стає вищою від усезагально діючої напруги зла, можливих небезпек від дії негативних сил буття [397, s. 48]. На думку Т. Іванчіча, «сотеріологічна свідомість Ісуса не може бути просто змішана з поняттям гріха, бо Він прийшов, аби звільнити людей від важкого тягаря і непосильних завдань і повести їх геть від краю прірви. Він недаремно збирав, коло свого столу принижених і скривджених, щоб, як каже К'єркегор, дати змогу їм дихати» [190, с. 41].

На цій концептуальній канві важливо з'ясувати, що, власне, вважається здоров'ям для сучасних католицьких богословів? Відомий хорватський теолог Анте Мателян (*Ante Mateljan*) стверджує, що в межах філософії постмодернізму здоров'я знаходить своє відображення в ідолопоклонстві молодості, силі і владі. Втім, християнська антропологія володіє ідейними активами, які здатні звільнити від уз ідолопоклонства і спотвореного сприйняття концептів сили, влади та молодості. Зокрема, у його праці «*Šemu zdravlje? Ogled o kršćanskom poimanju zdravlja u doba postmoderne*» читаємо: «Всемогутність, утім, засвідчена християнським одкровенням, знаходиться на іншому рівні, для якого характерні риси: істинного, доброго і красивого. Всемогутність народжується у вільному виборі любові (навіть якщо це означає хрест!), а підтверджується в доброті, істині та красі. Тільки відкриваючи двері Божої немочі (за якими прихована й остаточна відповідь на питання про страждання і хвороби, і навіть щодо самої смерті), знаходять всемогутність, яка здатна об'явитись як повнота життя, як досконале здоров'я. І все це відбувається парадоксальним чином в Ісусі Христі. У таємниці Своєї Божественної немочі (що є результатом вибору любові) істина просвічує будь-яку темряву і перемагає все (і мої) неправди, його безмежна доброта перемагає страждання і (мої) гріхи, а краса його воскресіння перетворює мінливе смертне в незмінне і святе. Простіше кажучи, питання здоров'я розглядаються у вільному виборі між силою і добротістю» [436, s. 13]. Мателян інтерпретує здоров'я з позицій есхатологічного бачення часу, який проходить як в загальній, так і особистій історії спасіння, забезпечення можливості вільного богоспілкування. Саме

тому він і зауважує, що християнське одкровення не якась там невизначена історія, а «історія здоров'я». Зокрема, хорватський теолог зазначає: «Історія світу і людини не апокаліптична історія розрухи, але есхатологічна історія спасіння. Це не історія захворювання визначеної смертельної хвороби, це *historia salutis*, де *salus* означає, скільки спасіння стільки і здоров'я. Це спільна і особиста історія постійної, все глибшої і більш ретельної, всеуніверсальної і всеохоплюючої участі в житті, історія яка спрямована у своїй повноті в есхатон, для досягнення повної особистої єдності з Богом, у Троїчній любові» [436, s. 15]. Запорукою цієї єдності в любові є саме воскресіння Ісуса Христа. Зважаючи на те, що людина, згідно з християнською антропологією, є істотою богоподібною та зануреною в есхатологічну перспективу буття, вона здатна «писати історію свого власного здоров'я, як історія і власного росту, й інтенсивного укорінення в саме Життя» [Там само]. Анте Мателян стверджує, що це є вкорінення не в будь-яку екзистенцію, а вкорінення власної історії в одвічне Життя, тобто, в Тому, хто сам сказав: «Я дорога, істина і життя (Ін. 14,6), який і є, на думку вченого, абсолютною інакшістю і всецілим здоров'ям. Зважаючи на це, лише «Він може дарувати абсолютне здоров'я – життя вічне. І може обдарувати нас передчуттям вічного в земних дарах здоров'я». Як бачимо, використовуючи мову екзистенціалізму, стверджується необхідність долучення до джерела Любові, Життя, Істини, Сили, Краси та Освяченості, а глибоке розуміння здоров'я уможлиблюється з позицій його посвяченості Божою присутністю. Однак, практичний аспект цієї ідеї передбачає актуалізацію молитви, як безпосереднього засобу освячення та єднання з Ісусом Христом. За таких умов піклування про здоров'я особливо сприяє більш глибоким відносинам із Богом у всіх його благодатних формах: радісної вдячності, глибокого співстраждання, щирого піднесення, співчутливої солідарності. Відповідно, богослов доходить висновку, що «...турботи про збереження здоров'я і про зцілення навіть і повинні бути преображені в чин молитви, відповідно в акт зустрічі з Богом, зустріч через цю нашу крихку, слабку, часто хворобливу і завжди конечну і смертну тілесність. Таким чином, молитва належить здоров'ю і здоров'я належить молитві (пор. Як. 5,14-15)» [Там само].

Для Анте Мателіяна, як і для багатьох католицьких теологів, осмислення здоров'я, лікування передбачає зануреність у проблематику життя, можливості його освяченості, життя як історії спасіння та здоров'я (на індивідуальному та суспільному рівнях), сповнення одвічних цінностей (любви, добра, істини, краси), можливостей зміни неправильного його способу. Цікавими у цьому контексті є думки В. Байнерта, який стверджував, що «здоров'я так відноситься до спасіння, як хвороба – до його відсутності [396, s. 130]. А стосовно екзистенційних вимірів здоров'я, традиційним є погляд на те, що неправильний спосіб життя людини стає передумовою будь-якої хвороби, виявляючись, відтак, у безлічі психосоматичної симптоматики. Однак, цікавим тут є твердження про те, що ці симптоми насправді зумовлені втратою усезагальної цілісності людини. На думку Т.Іванчіча, зцілювати передбачає робити цілісним те, що ушкоджене: «Сутність діяльності духу – творити цілісність. Хвороба – це брак здоров'я, чесноти, сили й радості. Тому недуга зменшує цілісність людини, повноту її діяльності і життя. Терапія допомагає їй знову стати цілісною. Вона компенсує брак здоров'я, миру задоволення, мети й любові. Вона відновлює втрачене здоров'я» [190, с. 185].

У цьому контексті відомі британські вчені в галузі психіатрії, психотерапії з базовою філософсько-теологічною та психологічною освітою Д. Зоґар та Я. Маршал (на творчий доробок яких у сфері інтерпретації духовного інтелекту посилається сам Т.Іванчіч) стверджують: «Духовна хвороба – це стан розчленованості, особливо щодо центру свого «я». Духовне здоров'я – це стан зосередженої цілісності» Досягнення духовного здоров'я, на думку цих вчених, означає «збирати знову, визбирувати» чи «згромаджувати», відколені частки самого себе» за допомогою духовного інтелекту, що вже є сферою духу [449, р.185]. Важлива в цьому контексті думка і про цілісність у характеристиці самого здоров'я німецького богослова Бернарда Герінґа, який зазначає: «Цілісне розуміння здоров'я втілює якнайвищу гармонію фізичних і психічних сил, якнайбільше одухотворення тіла і відповідне втілення духу» [190, с. 115]. Тобто, як погляд на здоров'я, так і саме бачення людини з позицій його інтерпретації має бути цілісним. Багато сучасних католицьких теологів перебувають в ідейному руслі цієї думки. Зокрема, відомий нам В. Байнерт,

говорячи про цілітельну віру, наголошує на тому, що Церква має бачити людину цілісно. Оскільки, зло – багатогранне, а тому притаманне кожній хворобі, то, відповідно, сотеріологічна дія має виявлятися скрізь і вберігати від деструктивного впливу зла. Адже очевидно є присутність божественного життя там, де було знищене зло. Вчений зауважує: «Кожного разу, звертаючись до Божої любові і відповідаючи на неї – людина стає спасенною і здоровою». А саме «така точка зору може стати приводом до оновлення християнської духовності та бути важливою складовою доконечно необхідної нової євангелізації» [396, s. 176]. У своїй праці «*Heilender Glaube*» він приводить два вислови ап. Павла з послання до Галатів про плоди Духа і плоди тіла (Гал. 5,19-23). На його думку, перші є тими чинниками, які здатні здійснити терапевтичний вплив на психосоматичні дефекти. А, отже, здоров'я духу і тіла – поняття, які перетинаються. Відповідно, щоб бути по-справжньому здоровою, людина повинна мати здоровий дух (схоже до ідей про духовний інтелект, як засіб оздоровлення Д. Зогара і Я. Маршала). Втім, цілком зрозумілим для В. Байнерта є те, що лише через визнання та сприйняття божественної любові в людській екзистенції і хвороби можуть дати позитивні плоди, а сама смерть вже не буде нездоланно-страхітливою перепоною, оскільки така любов здатна безпечно пронести навіть через її ворота [396, s. 177].

У даному аспекті аналізу проблеми варто згадати і зміст фрази римського поета-сатирика Ювенала, яку зумисно було вирвано з контексту, позбавивши автентичної релігійної конотації. Зокрема у його X сатири читаємо: «*Orandum (e)st ut sit mens sana in corpore sano. Fortem posc(e) animum, mortis terrore carentem...*» («Необхідно молити, щоб ум був здоровим у тілі здоровому. Бадьорого духу проси, що не знає страху перед смертю...»). Зрозуміло, що не оздоровлене тіло робить душу здоровою. Біблійна історія свідчить, що перші люди – Адам та Єва – були фізично здоровими, але ж це не завадило гріхові (нездоровому стану душі) зробити хворими і смертними їхні тіла. Відповідно, прийняття божественної любові передбачає очищення душі від гріхів через покаяння, оскільки через духовне очищення уможлиблюється лікуванні хвороб, набуття смислу життя, подолання духовної опустошеності і страху. Доречною є думка Анте Мателіяна, який

стверджує, що здоров'я і хвороба є проблемами душі. Ідейно посилаючись на здобутки у сфері екзистенційного аналізу та логотерапії В. Франкла, згадуваний вже нами хорватський вчений зазначає: «Комплексний підхід до психічного і фізичного здоров'я передбачає всеохоплюючий підхід до людини як до особистості, стосовно всього тіла, духу і душі в межах часових координат минулого, сучасного і майбутнього» [436, s. 17].

Використання такого матеріалу ще раз підтверджує ідейну дотичність творців сучасної католицької теології, їх богословських синтезів у сфері досліджуваної нами проблематики із синтезами відомих уже науці екзистенційно-гуманістичних напрямків психотерапії. Втім обов'язковість включеності християнських релігійних синтезів у психокорекційний та психотерапевтичний процес, як показує практика католицьких вчених-психологів та психотерапевтів, є необхідною. Зокрема, словацький єзуїтський теолог і психолог Владимир Сатура (*Vladimír Šatura*) пише: «...люди, які дуже далекі від релігії, жаліються, що у них пустота в душі. Тікаючи від самих себе, вони часто відчують страх від власного нутра, оскільки усвідомлюють, що там віднайдуть нерозв'язані проблеми, дійсні духовні рани минулого, і це викликає у них неспокій. Основоположний засіб, який релігія пропонує людському здоров'ю полягає в тому, що вона допомагає людині досягти осердя своєї особистості» [436, s. 18]. Втім, важливо з'ясувати, на якій теологічній концептуальній базі це робиться?

Томіслав Іванчіч, розробляючи в межах проекту терапевтричної теології метод агіотерапії, як засобу досягнення духовного здоров'я, чітко визначає теологічний, філософський та психологічний його зміст, який, власне, і можна розглянути як базовий для цього напрямку теології. А для цього, необхідно детальніше розглянути агіотерапію, на даний час, вже не просто як різновид харитативної допомоги, а повноцінної філософської та богословської дисципліни.

Багаторічний досвід роботи Т. Іванчіча як науковця, педагога та священнослужителя вилився у багатогранності підходу до розуміння одвічно-хвилюючих екзистенційних проблем людства (страждань, хвороб, смерті), а відтак – в інтерпретаціях можливостей їх вирішення найбільш популярним для сучасного

соціуму способом. Саме тому його вагомий внесок у науковий розвиток терапевтичного богослов'я як на рівні теоретичних, так і, головню, практичних напрацювань, став основоположним. Тому надзвичайно важливо розкрити феномен християнського духовного лікування в аспекті висвітлення ходу природно-історичного становлення та практичного розвитку агіотерапевтичного досвіду на основі бібліографічно-історіографічного огляду праць самого Томіслава Іванчіча.

Завдяки праці хорватського богослова у науковий обіг було введене саме поняття «агіотерапія», без розкриття змісту та значення якого необґрунтованим буде з'ясування і досвідного аспекту фіксованого ним явища (оскільки тут існує зворотній логічний зв'язок – лише завдяки досвіду поняття одержують свою реальність і, як наслідок, обґрунтування). Важливим для комплексного осягнення цього досвіду є також розкриття його у природній закономірності набуття, поетапності наукового розвитку та системності практично-інституційної реалізації.

Робота з пацієнтами отця-доктора Т. Іванчіча та його колег, безумовно, має риси терапевтичного процесу, хоча і не обов'язково пов'язана з чудесним зціленням чи одноразовими молитвами і духовним навчанням, а, у переважній більшості, супроводжується застосуванням різноманітних методів духовного лікування впродовж певного періоду часу. Зважаючи на це, потрібно констатувати, що, все таки, концептуальна складова «θεραπεία» («лікування») у номінальному формуванні терміну «ἁγιοθεραπεία» є справді семантично доречною, оскільки дане понятійно-фіксоване явище передбачає не завжди і не стільки миттєвий акт, скільки тривалий у часі процес. Слово «ἅγιος» («святий») у поєднанні з «θεραπεία» – змістовно теж закономірне. По-перше, тому, що ми говоримо про християнську духовну медицину, складову духовного, релігійного життя людини, яке принципово є неможливим без святині, священного, без освячуючої дії джерела всього одвічного святого – Бога [424, s. 19]. Крім того, і самі засоби духовної терапії перебувають у безпосередньому зв'язку з усім святим (Одкровенням, молитвою, подвигом благочестя). По-друге, відомо, що слово «θεραπεία», визначається не лише як «лікування», а етимологічно тут більш доречніше, як «служіння», «піклування», «вшанування» [414, s. 27]. *Справді*, віддієслівний іменник «θεραπεία» має не тільки значення «лікування»,

«турбота», але й «повага». У концептуально-номінальній єдності зі словом «Φεος» – Бог – він дійсно може визначатися як богошанування, благоговіння. «Поєднуючи слова «ἅγιος» і «θεραπεία», ми маємо на увазі поклоніння, яке є святим, і благоговіння перед тим, що є святе, – пояснює Т. Іванчіч. – Це істинне значення агіотерапії, метою якої є звільнення людини від скверни і підведення її до благоговіння та святості» [190, с. 61]. Святість постає необхідною умовою духовного здоров'я, а від так і невід'ємною, фундаментальною складовою сотеріологічної мети всього людства.

Отже, термін «агіотерапія» утворений в результаті поєднання двох грецьких слів: «ἅγιος» – *святий* і «θεραπεία» – *досл. лікую, служу, шаную, зцілюю*. На думку Т.Іванчіча, таке словосполучення не можна розуміти традиційно, що це – «лікування святого», як можна було б подумати, за аналогією до терміну «психотерапія», який має значення «лікування душі». «Достоту так, як логотерапія не є лікуванням смислу, а лікуванням за допомогою смислу, агіотерапія означає лікування за допомогою того, що є святим. Слід також зауважити, що агіотерапія – це також лікування святих сфер життя людини, святість особистості людини» [417, s. 54]. Тобто, агіотерапія сприяє, з одного боку, зціленню болю, зумовленому руйнуванням особистості через її аморальність, а з іншого, лікує наслідки болю та образи. Вона допомагає крокувати шляхом відновлення природи людини з кінцевим прагненням – досягти ідеалу її первозданності. На думку Т. Іванчіча, у цьому полягає пастирське завдання християнської Церкви, що зорієнтоване на спасительну дію Христа, який силою хресних страждань знищив владу гріха, відновивши цим живий зв'язок між Богом і людиною: «Та все ж найперше, агіотерапія – це благоговіння перед Богом і людиною. Вона прагне допомогти їй налагодити початковий зв'язок з джерелом свого існування, який був втрачений через первородний та реальний гріх» [412, s. 62]. Як вважає Т. Іванчіч, така гріховність робить життя безмістовним, позаяк воно не відповідає меті Творця, у якому перебуває мета всього. Через це людину охоплює хвороботворний екзистенційний страх. Та роль агіотерапії полягає саме в тому, щоб звільнити творіння від страху, тривоги, безмістовності і болю.

Варто зауважити, що такий вид терапії, на думку богослова, є «моделлю духовної благодаті для зцілення духовної травми. Вона перебуває на вищому рівні, ніж різноманітні види консультування, тому що не обмежена навчанням і консультуванням. Вона намагається зцілити душу пацієнта» [190, с.63]. Тобто, агіотерапія – це не альтернатива медицині чи психіатрії. Вона навіть не передбачає обов'язковості харизматичного чи фізичного зцілення, а швидше є спробою створення певного різновиду духовної допомоги, який дає позитивні наукові результати і звільняє людей від болю в пневматичній (духовній) складовій природи людини, саме так, як наукова медицина робить це в соматичній (тілесній), а психіатрія та психотерапія – у психічній (душевній). Тобто відчутними є відмінності зацентрованості у векторах терапевтичної зосередженості на об'єкт дії. Там, де психіатрія недієздатна, головню у сфері духу, найдієвішою постає агіотерапія. «Психіатрія досягає лише порогу віри і благодаті. Священик працює на іншому боці порогу. Психіатр ігнорує питання існування Бога та його благодаті, однак священик відштовхується саме від цього. Там, де психіатрія зупиняється, починається агіотерапія. Духовна реальність.., трансцендентна реальність піднімається над уразливістю, болем і психофізичними стражданнями. До компетенції духовного лікування належить лікування цих травм» [411, с. 36]. Так, агіотерапія спершу сформувалася як різновид харитативної терапії, а згодом стала філософською, богословською дисципліною у системі католицької теології.

Хоча об'єктом нашого дослідження є сам досвідний аспект феномену агіотерапії, втім, зрозумілим постає правило неможливості комплексного розкриття того, що викристалізувалось у сучасному християнському богослов'ї, власне, як фундаментальне, наскрізь просякнуте та властиве явище ще від зорі його зародження, без огляду на історичні етапи самого процесу викристалізовування. Тому структурно та змістовно вірнішим буде висвітлення цього процесу у природній закономірності, відповідно до логіки його історичного розвитку та становлення, а, якщо вести мову в предметному полі цього дослідження – репрезентативному огляді напрацювань хорватського вченого у зв'язку з елементами його біографії.

Що ж до біографічних відомостей, необхідно коротко зацентувати увагу на основних життєвих етапах становлення Томіслава Іванчіча як богослова-науковця, душпастиря, активного церковно-громадського діяча, фахівця в галузі агіотерапії. Народився хорватський дослідник у 1938 році в м. Даворі. Після здобуття початкової філософської та богословської освіти у місті Загребі посвячений у священничий сан у Загребській архієпархії. Ступінь магістра філософії і доктора богослов'я здобув у Римському Папському Григоріанському університеті, а в 1971 р. повернувся до Загреба, де став професором католицького богословського факультету Загребського університету. Невдовзі отець-доктор Т. Іванчіч очолює кафедру фундаментального богослов'я, береться за редакційну роботу видання «Bogoslovska smotra» («Богословський огляд»), разом із тим є дописувачем і членом редакційних колегій багатьох хорватських та іноземних теологічних журналів, працівником Хорватського товариства літературних перекладів.

З 1971 р. Т. Іванчіч – провідник руху релігійного виховання серед студентів. Саме йому належить ініціатива організації молитовного руху в Хорватській католицькій церкві. Він є засновником релігійного товариства MiR – «Molitva i riječ» («Молитва і слово») і центру «Za bolji svijet» («За кращий світ») у Загребі та Осієку. Отець-доктор організовує велику кількість семінарів з духовного оновлення та євангелізації хорватського суспільства. Упродовж останніх двадцяти років готує фахівців для служіння в центрах духовної допомоги, керує групами євангельського посланництва як в Хорватії, так і за її межами.

Науково-дослідницьку зацікавленість щодо тематичники духовного складають філософські, богословські галузі знань та сфера літератури, через які можна було розвинути прагнення розкриття проблем людської екзистенції і, долучаючись до вирішення яких, Томіслав Іванчіч накреслив концептуальні межі розвитку духовної медицини, як тієї царини, що уможливило цілісне зцілення загальною та духовною хвороби, зокрема. Як наслідок, метою його науково-практичної роботи постає розробка агіотерапії і вже на початку 90-х рр. він фундує Загребський центр духовної допомоги (CDP), який і очолює.

Професійно-зорієнтовані наукові статті Т. Іванчіча публікувалися та публікуються в хорватських та закордонних журналах. Він є автором понад 50 книг, майже половину з них перекладено, а деякі були видані лише іноземною мовою. Зокрема, книгу «Podi sa mnom» («Іди за мною») [419, s. 18] видано дванадцятьма мовами. Томіслав Іванчіч є головним редактором журналу «Koraci» («Кроки»), «Novi koraci» («Нові кроки»), засновником журналу «Hagioterapija» («Агіотерапія»). З 1998 р. до 2001 р. – був деканом католицького богословського факультету, а 2001 року – обраний ректором Загребського університету.

Фундаментальність науково-дослідницького підходу хорватського богослова полягає не лише у творчій першості розкриття теоретико-практичного наповнення феномену агіотерапії, а й у відкритті потенціалу нової герменевтики патристичних першоджерел. Такими можна вважати джерела з моделей катехуменату, що використовувалися християнською Церквою до VI століття (викладені в католицькому «Обряді християнського втаємничення для дорослих»), і особливо те, що названо «містагогією» [204, с. 351]. Від однієї лише ідеї до конкретної розробки лікувального богослов'я необхідним було формулювання медитативних молитов як пропедевтики у сфері реалізації практичної містагогії, надання доктринальним положенням декларативно-практичного стилю. Вперше ці проектні рішення були втілені, а відтак і репрезентовані в часі виходу у світ його книги «Systret s živim Bogom» («Зустріч з живим Богом»), перше видання якої було здійснене у 1983 р. [422, s. 185]. Проте, впродовж тривалого часу все ж існувала потреба у написанні книги, що об'єднувала би всі досягнення практичної роботи та теоретичних досліджень, присвячених агіотерапії, могла б стати посібником для працівників у цій галузі і, водночас, джерелом інформації для всіх тих, хто вивчає не тільки практичний бік, але й наукову основу терапевтичного богослов'я.

Цією першою спробою вичерпного осягнення всього, що було досліджено (на час видання) за дванадцять років практичної роботи в сфері агіотерапії, є праця «Dijagnoza duse i hagioterapija» («Діагностика душі та агіотерапія»), яка вперше вийшла друком у 2002 р. [190, с. 117]. Як бачимо, від актуалізації давньохристиянських катехитичних ідей до чітко сформованої та витончено-

вибудованої як теоретично, так і практично науково-дослідницької структури проминуло чимало років. Окрім того, основний теоретичний доробок і багаторічний досвід практичної роботи були репрезентовані і в роботах «Otkrice duhovne terapije» («Відкриття духовної терапії») [417] та «Korijeni hahioterapije» («Корені агіотерапії») [414]. Деякі аспекти схоластичної та екзистенційної філософії висвітлені в інших книгах хорватського богослова: «Tko je covjek?» («Хто така людина?») [425]., «Ovisnost i sloboda» («Залежність і свобода») [418] та «Agresivnost i povjerenje» («Агресія і довіра») [408].

Досліджуючи людський екзистенційно-духовний вимір у цих працях, Т. Іванчіч відкрив потребу розвивати духовну медицину, яка є надзвичайно важливою у зціленні духовних хвороб. У своїх книгах він досліджує травми і хвороби в духовному вимірі людської екзистенції, причини яких могли виникнути, на його думку, в «преконцептуальному, пренатальному чи постнатальному періоді життя людини» [425, s. 62]. Наприклад, у праці «Agresivnost i povjerenje» («Агресія і довіра») розкривається «теоретичний екзистенційно-духовний підхід до агресії» [408, s. 31], відповідно, суть лікувальної методики, описаної в книзі, полягає у відновленні довіри через вияв беззастережної прихильності й любові до агресивної людини, оскільки агресія, на думку автора, є наслідком ослабленої довіри.

Відомі книги Томіслава Іванчіча: «Wpa vi ovako molite» («Моліться так») [407], «Hahioterapija i pastoral Crkve» («Агіотерапія і пастирська місія Церкви») [413], «Duh sveti i karizmatski pokret» («Святий Дух і харизматичний рух») [410]. З фахових публікацій досить ґрунтовними у сфері розробки даної проблематики є: «33 meditacije. Na putu do smisla» («33 медитації. На шляху до смислу») (1989 р.) [406], «Bete, und du wirst leben» («Моліться, і будете жити») [409], «Molitva koja liječi» («Молитва, що лікує») [416], «Lijeciti brak i obiteu» («Оздоровлення подружжя і сім'ї») [415], «Vnutorne oslobodenie a uzdravenie» («Внутрішня свобода і зцілення») [423] та ін. Усі ці та багато інших праць знайшли своє втілення в житті Католицької церкви завдяки практичній та теоретичній роботі в «апостоляті евангелізації суспільства та апостоляті для хворих, залежних та духовно обтяжених» (завдяки роботі товариства MiR – «Molitva i riječ» («Молитва і слово»), що функціонує на

основі розроблених Т. Іванчічем настанов до духовного життя) [416] та CDP – «Centra za duhovnu pomoć» («Центр духовної допомоги») [411]).

На основі ідейного синтезу наукових здобутків, репрезентованих у цих працях, нам належить з'ясувати історичну поетапність розвитку та короткий зміст теоретико-практичних напрацювань хорватського богослова. Що, в свою чергу, дасть змогу розкрити його індивідуально-дослідницький підхід до розуміння агіотерапії.

Зміст того, що, зрештою, почали називати агіотерапією, як зазначає Т. Іванчіч: «спонтанно виник з практики», оскільки сама агіотерапія – це плід релігійного досвіду. За його спогадами: «Ще під час релігійних студій зі студентами і духовних семінарів, реколекцій, а згодом молитовно-містагогічних семінарів (починаючи з 1975 р. – прим. авт.), які я проводив на основі ранньохристиянського катехуменату [204, с. 351], енцикліки папи Павла VI «*Evangelii nuntiandi*» і Душпастирської конституції про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et spes*», а особливо її перших тридцяти параграфів, ми особисто пересвідчилися в надзвичайній ефективності молитви і повчання для полегшення та усунення духовного болю й страждань людини» [190, с. 20]. Справді, за ініціативою тодішнього архієпископа Загреба, кардинала Ф. Кугарича, після багатьох сеансів духовних вправ як для духовенства, так і для мирян, а також молитовного досвіду, здобутого під час роботи зі студентами в Загребі, Томіславом Іванчічем було організовано проповідницько-молитовні семінари. Семінари склалися з чотирьох основних стадій: прекатехуменату, катехуменату, стадії очищення (просвітлення) і містагогії. На стадії прекатехуменату практикуючи розглядали людські екзистенційні питання, тоді як на стадії катехуменату проводилися бесіди про основні християнські євангельські істини. На третій стадії велися розмови про практичне повернення до віри в Бога, молитву за «зцілення» від духовних слабкостей і зміцнення моральних чеснот. На четвертій, так званій містагогічній стадії, завдяки навчанню та молитві, отцем-доктором Т. Іванчічем було поставлене завдання пошуку досвіду прийняття таїнств, дотримуючись моделі катехуменату, яку християнська Церква використовувала до VI-го століття. Молитви з «Обряду християнського втаємничення для дорослих»

[204, с. 352] справляли особливо велике враження, як і інші традиційні чи спонтанні молитовні тексти, в яких учасники семінарів розповідали про те, як Ісус Христос відкупує і зцілює їхнє життя. Свідомо звіривши травматичні події свого минулого Ісусу Христу, за їхніми свідченнями, вони відчули внутрішню свободу, мир, здатність прощати і силу нести свій хрест у житті.

У 80-х роках минулого століття Т. Іванчіч разом із помічниками почав допомагати людям розв'язувати їхні духовні проблеми, молячись за них поза цими семінарами. Як він сам згадує: «Люди шукали вирішення різноманітних екзистенційних, духовних, релігійних чи особистісних дилем. Стало зрозуміло, що неможливо допомогти їм подолати ці труднощі тільки завдяки навчанню, поясненням та проповідуванню, і що все це потребувало допомоги молитви. <...> Варто зауважити, що це не були молитви про тілесні і психічні хвороби. Однак, коли ми допомагали вилікувати духовну травму, часто відбувалося зцілення» [420, с. 58]. Як бачимо, на першому місці були духовні потреби, а на другому – психофізичні. Отже, у такий спосіб дослідником було знайдено зв'язок між духовною травмою і психофізичним стражданням. «Після багатьох років роботи з людьми були напрацьовані способи діагностування духовної травми, що дало змогу розширили спектр різноманітних форм духовної допомоги. В деяких випадках духовного страждання швидко допомагали діалоги про те, як виправити ненормальну етичну та інтелектуальну позицію. Іншим потрібна була інтенсивна і довготривала молитовна практика. Деякі проблеми потребували ретельної сповіді, а деякі – людської підтримки та співчуття, тоді як у більшості випадків після виявлення духовної травми необхідно було кардинально змінити життя людини, вести її до розуміння його сенсу, навчити молитися і з довірою приходити до Бога, регулярно приймати таїнства, а також молитися разом з нею» [190, с. 26]. Так служителям благодійності вдавалося виправляти помилкову життєву позицію, що обумовлювало звільнення від моральних страждань, страху й тривоги, а це, в свою чергу, ставало причиною загального покращення здоров'я.

З появою демократичних змін у Хорватії Томіслав Іванчіч вирішив займатися духовною терапією професійно. Початкові напрацювання вимагали конкретного

наукового вивчення та систематизації. Як наслідок, у серпні 1990 р. він заснував у м. Загребі Центр духовної допомоги для тих, хто потребував дієвої практики надання допомоги, на основі методично осмислених знань з відомих уже напрацювань. Через велику кількість бажаючих духовно оздоровитися виникла потреба у глибокій теоретичній та практичній розробці лікувальної методики, підготовці фахівців, які могли б постійно працювати у цій царині та забезпечити якісне лікування. Саме тому в 1994 р. Т. Іванчіч ініціює відкриття першої школи для тих, хто полегшуватиме моральні страждання і допомагатиме звільнитися від них спочатку в Загребі та в інших хорватських містах, а потім і за кордоном – в Австрії, Німеччині, Бельгії, Італії. Все це підштовхувало до розвитку як філософських, так і, головню, богословських досліджень. Розпочалась активна робота з обґрунтування наукової та церковної легітимізації ефективності такого виду діяльності, що вимагало глибшої теоретичної та практично-дослідницької праці й системнішого підходу до освіти працівників-агіотерапевтів. У результаті викристалізувалося чотири основні царини, які належало ретельно дослідити і в межах яких навчати працівників: *людський духовний вимір; моральне страждання (причини та види духовних хвороб та пороків); діагностика духовного болю та можливості для лікування*. Тобто, агіотерапевтичне навчання охоплювало та й донині охоплює чотири стадії: на першій вивчають духовну структуру людини; на другій – патологічні симптоми духовної душі; на третій встановлюють діагноз духовної травми, а на четвертій застосовують терапевтичні засоби [190, с.64].

Розробка першої стадії навчання (як загалом і самого методу духовного лікування) була б неможливою без вивчення духовної структури людини. Перед отцем-доктором виникла першопочатково-нагальна потреба у дослідженні реальності та діяльності людського духу, пошук сфери, де б у людини могло виникнути усвідомлення діяльності духу. Далі вченому довелося виявити, чим насправді є «біль душі», як його називає у своєму апостольському листі про християнське значення людських страждань «*Salvifici doloris*» (SD) [параграф 5] Іван Павло II (до речі, на ідейному ґрунті цього листа розвиває свій науковий пошук Т. Іванчіч) [193, с.22]. «Ця душа в людському духовному вимірі може занедужати чи

поранитися. Іншими словами, – задається питанням дослідник, – чи, можливо, говорити про «патологію» людської духовної душі?» [190, с.27]. До речі, вислів «духовна душа» вже використовували у соборних документах Католицької церкви [193, с.11]. Далі богослову слід було знайти спосіб діагностування людського морального страждання і систематизувати засоби лікування. Власне ці чотири царини є змістом книги «Dijagnoza duse i hagioterapija» («Діагностика душі й агіотерапія») [190], оскільки саме в ній викладені сучасні наукові здобутки і досвід у сфері духовної терапії, накопичений впродовж багатьох років практичної роботи. Саме вони і складають собою все концептуальне наповнення наукової розробки цього методу духовної допомоги.

На сучасному етапі розвитку агіотерапії діяльність професора Томіслава Іванчіча зводиться до тієї ж невтомної наполегливості, однак, уже не стільки в її теоретичній розробці, скільки практично-інституційній, як потужного благодійницького руху, який з року в рік набирає все масштабніших обертів у подоланні міждержавних, міжкультурних і міжетнічних кордонів завдяки збільшенню сітки центрів духовної допомоги, агіотерапевтичних товариств і шкіл, організацію науково-практичних семінарів, міжнародних симпозіумів тощо.

Практичний досвід вражає своїми результатами. Найперше теоретичні та практичні розробки з агіотерапії викликали чималий попит у хорватських освітніх колах. Так, «Католицьке товариство вчителів Хорватії» під керівництвом проф. Томіслава Іванчіча організувало низку семінарів на теми екзистенційно-духовної освіти вчителів і вихователів: «Як нести мир учням» (2000 р.), «Вчителю, що я маю робити?» (2000 р.), «Довіра, фундамент здорової виховної системи» (2002 р., у Загребі та Осієку), «Екзистенційно-духовний підхід до агресії і залежності» (2003 р. у Загребі і Центрі «За кращий світ») та ін. Усі вони потрапили до каталогу професійних семінарів, визнаних Міністерством освіти Хорватії [190, с.60].

Т. Іванчіч є засновником семи центрів духовної допомоги в Хорватії та ще п'ятнадцяти у країнах Євросоюзу. В Загребі такий центр діє вже більше двадцяти п'яти років.

Доктор Іванчіч навчав методу агіотерапії як у Хорватії, так і за кордоном. У листопаді 2006 року в Загребі з його ініціативи відбувся перший Міжнародний експертно-науковий симпозіум із агіотерапії, на якому учасники з різних країн могли поділитися досвідом, обговорити подальші плани та перспективи розвитку, збагатитися духовно. Щороку, починаючи з 2009 р. і дотепер, організовуються міжнародні тренінги з агіотерапії в м. Загребі, які можуть відвідати бажаючі з усього світу (навчальний процес забезпечується синхронним перекладом німецькою, англійською, італійською та французькою мовами) [191]. Навіть в Україні з 26 по 28 вересня 2008 року Комісія душпастирства охорони здоров'я Київської архієпархії УГКЦ в реколекційному центрі «Місіонерів Облатів Марії Непорочної» (м. Обухів Київської області) організувала проведення реколекцій з «Агіотерапії» під проводом її розробника о. д-ра Томіслава Іванчіча. В останній день духовних навчань після Божественної Літургії з ініціативи учасників реколекції було створено товариство «Лікарів-католиків» в Україні. Останні зустрічі-семінари проводились у серпні 2016 року в м. Львові та Івано-Франківську [361].

Та все ж доказом визначних практичних результатів застосування агіотерапевтичного досвіду є тисячі людей майже з усієї Європи, які змогли отримати кваліфіковану допомогу завдяки діяльності духовних центрів допомоги і товариств. За свідченням статистики, завдяки праці терапевтів, вишколених за цим методом, духовно оздоровилися 54% пацієнтів, поліпшили здоров'я – 28%, 15% з тих чи інших причин не відгукнулися на анкету, і жодного результату не було виявлено лише в 2%, які все ще перебували на лікуванні [190, с.16].

Узагальнюючи основні ідеї, розкриті в богословсько-філософських, медичних і психолого-психотерапевтичних розробках відомих європейських римо-католицьких науковців: Матіаса Бека, Урса Бальтазара, Карла Ранера, Анте Мателіяна, Владимира Сатури, Йорга Мюллера, Євгена Древермана, Вальтера Лехлера, Томіслава Іванчіча можна стверджувати те, що концепції, висвітлені в їхніх працях, загалом унаочнюють науково-дослідницькі обрії здобутків сучасної західнохристиянської богословської думки з антропологічних проблем (гріха – хвороби, чесноти – перспективи досягнення здоров'я та ін.) і дали серйозний

ідейний поштовх до розробки проекту терапевтичної теології та її католицького виразника агіотерапії.

3.2. Проблематика духовного здоров'я у сучасному православному богослов'ї

«Терапевтичний поворот» у християнському теологічному дискурсі ХХ століття обумовлений парадигмальними зрушеннями і в самому православному богослов'ї. Конкретним змістом таких змін була спроба оновлення православ'я, тобто повернення до «букви» і «духу» класичної патристичної традиції та досягнень пізньовізантійського ісихастського руху. Неопатристичний синтез Г. Флоровського, В. Лоського, Іустина Поповича та їх послідовників став тим суттєвим ідейним мотиватором розвитку православної богословської думки минулого століття, результати якого пробудили дослідницьку зацікавленість до корпусу святоотцівських джерел, розкрили концептуальну багатогранність патристичної спадщини, її актуальність та значущість для сучасного науково-богословського знання. Затребуваність комплексного відтворення патристичних синтезів зі сфери онтології, христології, тріадології, пневматології, еклезіології, есхатології, аскези полягає у можливості глибшого розкриття антропологічної проблематики. Реанімування на цій концептуальній основі традиційно-ортодоксального підходу в сотеріології дало поштовх до особливого зосередження на терапевтичній та валеологічній компоненті її осмислення. Тобто, відродження зацікавленості до східнопатристичної антропології, автентичного та оригінального розкриття її сотеріологічної складової відбулося завдяки поверненню у теологічний дискурс ХХ століття онтологічно-органічної теорії спасіння як зцілення. Відтак, це дало поштовх до актуалізації проблеми патристичного осмислення явищ духовного лікування, хвороби, а також необхідності комплексного відтворення концепції духовного здоров'я.

Одним із перших відомих нам грецьких богословів, які особливо зосереджували свою увагу на терапевтичності православ'я та його ідейного

фундаменту – східної патристики був протопресвітер Іоан Романідіс (Ιωάννης Σάββας Ρωμανίδης, 1927 – 2001 рр.). Він, будучи видатним учнем геніального богослова прот. Георгія Флоровського, вважається класичним представником «неопатристичного синтезу», а тому однозначно необхідним для православ'я вважав відтворення патристичної та ісихастської традиції, вчення про умну молитву, просвітлення та богобачення (обоження). Зокрема, в своєму курсі лекцій з «Догматичного богослов'я», який він читав у Салонікійському університеті, вчений однозначно стверджує: «Православна традиція надає нам метод зцілення розуму людини, тобто – її душі». Такого змісту зцілення «...складається з наступних трьох стадій духовного зростання: очищення від пристрастей, просвітлення благодаттю Святого Духу та обоження». За Іоаном Романідісом, «обоження, тобто стан богобачення, - це запорука зцілення, повного зцілення. Цей цілющий метод, це лікування, яке надає православна традиція, передається з покоління в покоління людьми, які досягли просвітлення та обоження і стали цілителями для інших» [441, р. 24.]. Як бачимо, духовно-терапевтична значущість зцілення розуму (ума) та її поетапності як автентичного *методу*, що виявляє «*суть* православної традиції», вчення про природне та надприродне споглядання, очищення заради досягнення просвітлення та обоження у о. Іоана набуває прикладного способу своєї актуалізації і не лише на внутрішньо особистісному, а й міжособистісному рівнях. Тобто стверджується можливість передачі цього «цілющого методу» як успадкування досвіду – автентичного досвіду просвітлення та обоження.

І. Романідіс зазначав, що зцілення душі людини є головним піклуванням Православної Церкви, оскільки Церква завжди зцілює область душі. «І єврейська традиція, і сам Христос, й Апостоли стверджували, що в області людського серця діє щось, що святі Отці назвали «*νοῦς*» («дух»). Тобто вони взяли традиційний «*νοῦς*» («ум»), що означає інтелект, мислення, логіку і зробили деяку відмінність. Вони назвали словом «*νοῦς*» цю умову енергію, що діє в серці душевно здорової людини. Ми не знаємо коли сталася ця відмінність, оскільки буває також, що деякі святі Отці, називають тим самим словом «*νοῦς*» і логіку, і умову енергію, коли вона опускається і діє в області серця» [450]. Тобто тут ми спостерігаємо пряму

відповідність ідей о. Іоана східнопатристичній традиції осмислення розумної сили душі у можливих двох її енергійних проявах як νοῦς і λόγος (ум і розум, або ж розум і розсудок). Іоан Романідіс тільки підтверджує судження про взаємозв'язок енергійних проявів розумної сили душі (дискурсивний (розсудковий) та інтуїтивно-наддискурсивний рівні) з їх етаповою відповідністю досягнення можливих для цих рівнів довершеності як функціональних станів здоров'я. Зокрема, аскетичної практики занурення ума в серце та умної молитви, а також можливого хворобливого варіанту – дискурсивного урабівлення, пристрасного раціополонення і потьмарення серця, що унеможливорює здоровий прояв ума в його єдності з нетварними енергіями Бога.

Цікавим є особливе загострення уваги о. Іоана Романідіса на умовах сотеріологічної дієвості віроповчальних істин – догм. Володіючи глибоким знанням святоотцівської спадщини він з усією відповідальністю відтворює, на перший погляд, досить радикальну та, водночас, дуже потрібну для сучасного суспільства ідею: «...спасіння не приходить через православну догму само собою» [441, р.56]. На його думку, догма не спасає людину, якщо вона сама не прагне до спасіння (покаяння, очищення, боротьби з пристрастями, просвітлення благодаттю Божою та ін.): «Догма лише відкриває людині шлях, щоб вона дійшла до очищення та просвітлення, оскільки без правильної догматичної свідомості та без православних діл, без православного літургічного життя ніхто цього досягти не зможе. Догма та богослужбове життя не є засобами для досягнення очищення душі та просвітлення, але вони є обов'язковими передумовами для цього. Тобто, догма не є засобом, який нас автоматично, сам собою веде до цих станів» [450]. Як бачимо, о. Іоан намагається довести, що того аби людина відчула животворчу дію православного віровчення його потрібно не просто відсторонено знати як певну сукупність непорушних істин – догм, а постійно та якомога ретельніше діяльно стверджувати, тобто жити у цілковитій відповідності з ними. Бо, справді, лише за таких умов, православна віра стане для кожного, хто її прийме живим благочестям, живим досвідом і досвідом життя (у Богові), не якоюсь релігійною абстракцією чи відстороненою теорією, а реальним переживанням духовного оздоровлення,

можливості досягнення довершеності та спасіння. В цьому контексті цікавим є еклезіологічний та есхатологічний аспекти сотеріології І. Романідіса, який стверджує, що завданням Церкви є проповідь про істинність існування Бога та можливих (залежно від духовного стану людини) проявів його благодаті: чи то як Світло, що очищує, просвітлює, обожує або ж як вогонь, що все поїдає. На думку, о. Іоана в цьому, власне, і полягає справа Церкви – підготувати своїх вірних до другого пришествя Ісуса Христа, коли всі споглядатимуть Бога залежно від того стану свого розвитку, якого досягли ще під час земного життя. Тому, вкрай потужним чинником духовного розвитку вірних є можливість досягнення духовних вимірів здоров'я, аби удостоїтись побачити Бога не як вогонь, що все поїдає, а як світло що все просвітлює та обожує, сповнює невимовною радістю, блаженством та любов'ю. В цьому ідейному ключі духовно оздоровлюючої місії Церкви в світі досить цікавими є думки о. І. Романідіса який стверджує, що така «підготовка членів Церкви, так як і всіх людей, що хочуть побачити Бога як Світло, по суті є лікуванням, що повинно початися та закінчитися у цьому житті. Потрібно, щоб у цьому житті відбулося та закінчилося зцілення. Тому що після смерті нема каяття. Це зцілення і є суттю та головним змістом православної традиції» [69, с. 344]. Однак, якщо хтось «не дійде хоча б до стадії часткового просвітлення, в цьому житті, не може побачити Бога як Світло ні в цьому житті, ані в іншому» [Там само]. При цьому стверджується, що зцілення потребує «кожна людина, яка має відповідальність перед Богом почати цю справу сьогодні, в цьому житті, тому що саме в цьому житті вона це може. Не після смерті. І саме ця людина є тією, що вирішить чи продовжувати цей шлях зцілення чи ні» [Там само]. На цій ідейній основі у відомого грецького догматиста можна віднайти й елементи базових принципів соціальної перспективи духовного здоров'я. І. Романідіс вважає, що будь-яка людина, яка живе в суспільстві повинна діяти, як здорова його складова. А це уможлиблюється лише завдяки проходженню відповідного лікування, що допомагає сформувати душевно здорову людину – активного члена суспільства. Той, хто отримав духовне зцілення, освячується благодаттю Божою настільки, що через нього зазнають освячення й інші, у такий спосіб, стаючи ретрансляторами

освячуючої та зцілюючої благодаті на тих, хто цього ще не зазнав. «Тому що, цілюща наука, яка називається православ'ям, – зазначає І. Романідіс, – відрізняється від інших наук тим, що той хто зцілюється стає автоматично цілителем. Саме застосування лікування до самого себе, стає засобом для зцілення інших» [441, р. 78]. А тому цілком закономірним видається і той благодатно-зцілительний зв'язок між Богом як джерелом зцілення, зціленою людиною і тим, хто лише потребує оздоровлення. Зважаючи на це грецький мислитель однозначно стверджує присутність духовних зв'язків між зціленою людиною та її «духовними дітьми, тобто іншими людьми, що знаходяться від неї в духовній залежності, яких вона наставляє та веде до зцілення».

Особливим явищем у сфері сучасного богословсько-наукового напрямку стала «православна психотерапія», що ідейно утвердилася як теологічна практика подвижництва завдяки однойменній монографії відомого сучасного грецького богослова митрополита Ієрофея (Влахоса) «Православна психотерапія. Святоотцівський курс лікування душі». Надзвичайно цікавими у межах терапевтичного підходу щодо осмислення східнопатристичної богословської традиції є також наукової напрацювання сучасного французького патролога Жан-Клода Ларше «Теологія хвороби», «Терапія психічних хвороб: досвід християнського Сходу перших століть», «Лікування духовних хвороб в аскетичній традиції Православної Церкви».

Сучасний грецький богослов митрополит Ієрофей (Влахос) створює на основі аскетичних творів «Добротолюбія» повноцінний святоотцівський курс лікування душі. У своїй праці «Православна психотерапія» церковний ієрарх доводить думку про те, що в добу, коли активно розробляються різні напрями богословського знання, не менш важливою складовою розвитку православної традиції є подвижництво. Адже, «...Церква, евхаристія та есхатологія у найтісніший спосіб пов'язані з аскетичним життям. Я твердо переконаний, – стверджує митроп. Ієрофей, – що на перше місце необхідно поставити тему подвижницького життя, яка є шляхом підготовки до святого причастя» [174, с. 287]. Для православного благочестя можливість найтіснішої єдності з Богом у евхаристії є кульмінаційним

моментом всього літургійного життя. Ще в ранньохристиянському середовищі Ігнатій Богоносець називав причастя «ліками безсмертя». Саме тому цілком слушно зауважує митрополит Ієрофей: «Святе причастя допомагає зціленню, якщо його супроводжує релігійне життя у всіх інших його формах. Саме таке життя слугує основою православного подвижництва» [173, с. 88]. Особливу увагу богослов зосереджує на аскетичному подвизі, змістом якого є очищення від пристрастей, здобуття чеснот та досягнення безпристрасності, тобто здоров'я.

Визначний внесок у розвиток сучасного православного терапевтичного богослов'я здійснив сучасний всесвітньо відомий французький патролог Жан-Клод Ларше. Саме йому належить світова першість у комплексній розробці терапевтичного богослов'я на основі гармонійного синтезу патристичної та біблійної традицій. Стосовно явища духовного здоров'я, надзвичайно цікавим буде відтворення його богословського синтезу з проблеми. «Безпристрасність, – зазначає вчений, – є ...точкою прибуття духовного преображення людини для якого... відбувається його повернення до здоров'я. Ось чому Отці вважають безпристрасність – здоров'ям людини» [227, с. 152]. Саме такими є вихідні позиції в осмисленні духовного здоров'я і мислителів східної патристики, сукупний голос яких можна почути в думках трьох видатних мислителів давньохристиянської Церкви. «Здоров'я душі – безпристрасність», – пише Фаласій Лівійський. Схожий погляд зустрічаємо і в Євагрія Понтійського, який зауважує: «Безпристрасність – здоров'я душі» [24, с. 213]. А, на думку Максима Сповідника, коли людина досягає безпристрасності, то «набуває усвідомлення її доброго здоров'я» [56, с. 125]. Ж.-К. Ларше цілком наслідуючи дух святоотцівської традиції пише: «Безпристрасність – духовне здоров'я людини, оскільки вона відповідає стану, в якому людина звільнена від пристрастей. Таким чином, будучи зціленою від своїх духовних хвороб, відповідає також стану в якому вона володіє всіма добродіями, які, власне, і є її здоров'ям. Безпристрасність – духовне здоров'я людини, оскільки цей такий стан, в якому всі здібності та сили людини припинили патологічно вправлятися у пристрастях, знайшли в добродіях відповідне використання та їх істинну ціль, що відповідає їх природі» [226, с. 68]. Тобто, у розумінні

Ж. К. Ларше, безпристрасність зароджується як стан, в якому людина перетворює власну природу та стає звільненою від попередньої відчуженості, знаходить саму себе, відновлює свою початкову істотність, оскільки вона, на думку вченого, – безпристрасна за природою і була досконало створена Богом. Отже, «можна говорити, що з безпристрасністю людина знаходить досконалість своєї природи, зростання довершеної людини у Христі» [226, с. 69]. Це твердження видатного французького патролога доводить концептуальну обґрунтованість обраного нами методологічного підходу щодо розкриття проблеми духовного здоров'я з позицій досконалості, його ідеальної моделі, запоруки та еталону здоров'я – Ісуса Христа.

Окрім того, Ж.-К. Ларше притримується патристичної думки про те, що все ж таки безпристрасність є і джерелом знання. Своєю чергою, любов слідує за знанням, як добре відомої для східнохристиянських подвижників благочестя цілі духовного ділання (подвигу). Справді, якщо безпристрасність, згідно зі святоотцівським твердженням – це цвіт праксису, то любов є його плодом. «Любов, яка є невід'ємно любов'ю Бога до ближнього, – стверджує вчений, – виявляється як сутність християнського життя, тим більше, що євангелісту Іоану було відкрито Святим Духом: «Бог є любов» (1 Ін. 4,8-16). У любові знаходиться знов здобуте і завершене все християнське життя. Вона представляє першу і найбільшу заповідь (Мк. 12,28), в якій полягає весь Закон і Пророки (Мт. 22,40). Вона підсумовує всі заповіді, а тому «є виконанням (завершенням) Закону» (Рим. 13,10), в його сутності і повноті – ціллю Закону. Той, хто володіє любов'ю – виконує всі заповіді, тому що вона передбачає і вміщує всіх їх» [227 с. 178]. Цитуючи Григорія Богослова, Ж.-К. Ларше пише: «Якщо б запитали, «що є предметом вашого культу і вашого обожнення?» ми б відповіли не сумніваючись: «любов, тому що «наш Бог – любов» [226, с. 132]. Навіть те, що любов передбачає безпристрасність, все ж не означає, що людина не здатна любити ні Бога, ні свого ближнього раніше, аніж досягне безпристрасності. Безперечно, перебування у стані божественної любові дуже важко досягається, а тому і здобувається вкрай рідко, оскільки довершена любов, яку обумовлює безпристрасність, є запорукою довершеного духовного життя. Тим не менше, любов – для людини, від самого початку її аскетичного життя, є нагальною зобов'язаністю

як першої даної людству євангельської заповіді. Зважаючи на те, що любов передбачає володіння всіма заповідями та всіма чеснотами, вона вимагає дотримання ступеневої зворотності порядку здійснення кожної заповіді. Тобто виконання кожної заповіді передбачає певну міру любові, а тому виявляється через життя, що відповідає кожній чесноті. «Інакше кажучи, заповідь, яку ми приймаємо... і яка заставляє нас розглянути любов після всіх чеснот... не повинна змусити забути, що любов є багатоступеневою і має розглядатися на кожному рівні духовного життя в доданості з *терапією* кожної пристрасті і зі здобуттям кожної чесноти, так само, як і виправляється патологічне використання кожної сили чи основної здібності душі, щоб змусити її діяти здорово, тобто згідно з принципами її природи» [228, с. 154].

Окрім того, досить важливо наголосити і на ще одну дуже важливу погодженість ідей мислителів східної патристики з богословським синтезом французького патролога в аспекті терапевтичної дії любові. Ж. К. Ларше зазначає: «Любов може вважатися *ліками* від скупості і похоті і, відповідно, добродією сили бажання або чуттєво-бажаючої душі. Так само і ліки від гніву є, відповідно, добродією дратівливої (афективної) сили. ...обумовлюючи духовне знання, любов є основною *терапією* органів знання та основними ліками від невігластва» [227, с. 47]. Справді, як стверджує Ісаак Сирін: «Любов – дитя знання» [32, с. 653]. І Максим пише: «Знання породжує любов Бога» [58, с. 221]. Саме тому, перебуваючи під впливом святоотцівських інтерпретацій принципів співвідношення любові і знання Ж. К. Ларше зазначає: «Діалектика любові і знання Бога, де прогрес кожного – для іншого джерело нового прогресу. Ця діалектика ніколи не припиняється навіть на найвищих рівнях духовного життя. Тому що Бог – безкінечний і в Його сутності Він – недоступний і непізнаваний. Та любов і знання людини, якими великими вони б не були, ...піддаються росту до безкінечності. Це стосується всіх чеснот» [228, с. 121]. Дійсно, співвідношення знання і любові мислителями східної патристики осмислюється за принципом компенсаторності. Саме так коротко розкривається концепт безпристрасності, любові, знання та їх взаємозв'язку із практикою благочестя та духовним здоров'ям у богословській

творчості видатного нашого сучасника – всесвітньо відомого французького патролога Жан-Клода Ларше.

Висновки до третього розділу

Результати проведеного дослідження дають можливість стверджувати, що проблема усвідомлення римо-католицькими вченими необхідності розробки терапевтичного богослов'я була порушена в самому традиційно-християнському середовищі. Це розкрило тематичні обрії осмислення конкретних концептуально-семантичних і функціональних аспектів феномену духовного лікування в теологічних інтерпретаціях відомих сучасних католицьких богословів. Зокрема, спостерігається певна ідейна залежність в обґрунтуванні деяких аспектів можливостей та змісту терапевтичної теології (в її інтерпретації католицькими богословами) від філософії екзистенціалізму. Важливо, зауважити й те, що в підходах екзистенціальної психотерапії теж здійснено опору на свобідну волю, вільний розвиток особистості, можливість реалізації якого є ознакою здоров'я (хоча, безперечно, у своєму, далеко і не завжди християнському розумінні цих ідей). Особливим і вирізняючим є те, що католицькі богослови намагаються розкрити ці одвічні та, по суті, богоодкровенні істини в зорієнтованості до особи Ісуса Христа та того варіанту Його сповідництва, яке є характерним для змісту їхньої релігійної традиції. Поряд із тим, було чітко доведено ідейну залежність розробників терапевтичної теології та агіотерапії, в основному від неосхоластики, активів богословського «оновлення» другого Ватиканського собору. На превеликий жаль, означене «оновлення», як відомо, відбулось зі значними доктринальними відхиленнями від традиційних догматичних постулатів східнопатристичної традиції в ключових (для осмислення можливостей терапевтичної теології та досягнення духовного здоров'я) напрямках святоотцівської антропології, христології та сотеріології. А тому й однозначним є висновок про концептуальну інакшість (не просто за формою, а за суттю) доктринальних основ католицької терапевтичної теології та її виразника агіотерапії відносно догматично усталених принципів

східнопатристичної традиції в рамках осмислення явищ духовного лікування та здоров'я людини.

Розвиваючи метод агіотерапії, Томіслав Іванчіч відкриває структуру людського духовного виміру, аналізує його «анатомію», «фізіологію» та «патологію». У своїх працях, які є плодом багаторічних теоретичних досліджень, він реалізує абсолютно новий напрям у вивченні людської екзистенції. Однак, не теоретичні, а саме практичні напрацювання дали першопоштовх до розвитку агіотерапії. Екзистенційна практика духовного лікування впродовж її історичного розвитку ґрунтовно збагачувала власний агіотерапевтичний досвід, який у всій своїй повноті був реалізований в досить глибокій та реально дієвій методиці досягнення здоров'я. Безсумнівно, досвід агіотерапії в науковій розробці професора Томіслава Іванчіча розкриває широкий простір для дискусій та обговорень не лише в церковних, а й у світських наукових колах, стимулюючи можливий розвиток власної богословської думки з цієї проблеми.

«Терапевтичний поворот» у християнському теологічному дискурсі ХХ століття обумовлений парадигмальними зрушеннями і в самому православному богослов'ї. Конкретним змістом таких змін була спроба оновлення православ'я, тобто повернення до «букви» і «духу» класичної патристичної традиції та досягнень пізньовізантійського ісихастського руху. Неопатристичний синтез Г. Флоровського, В. Лоського, Іустина Поповича та їх послідовників став суттєвим ідейним мотиватором розвитку православної богословської думки минулого століття, тією концептуальною канвою, на якій були представлені ґрунтовні розробки представників православного терапевтичного богослов'я: І. Романідіса, митрополита Ієрофея (Влахоса) та Жан-Клода Ларше. Богословські напрацювання цих мислителів здійснили свій важливий внесок у відновлення автентичного ортодоксального підходу в сотеріології, дали поштовх до особливого зосередження на терапевтичній та валеологічній компоненті її осмислення. У результаті аналізу ключових положень їх богословських синтезів з'ясовано, що ідейною базою осмислення проблематики здоров'я є гармонійний синтез біблійної та східнопатристичної антропології та сотеріології.

ВИСНОВКИ

За результатами проведеного дисертаційного дослідження сформульовано такі узагальнюючі висновки.

На основі опрацювання значного обсягу патристичних джерел реконструйовано східнопатристичну антропоморфологію духовного здоров'я; висвітлено принципи, ознаки та способи досягнення позитивних функціональних станів природи людини як результату духовної генези-богоуподібнення в межах відтворення концептуальної автентики валеографічного підходу щодо їх розкриття.

Здійснено аналіз феномену духовного здоров'я з позицій розкриття патристичних принципів довершеності, висвітлено етимологічні аспекти можливостей концептуально-конотаційної співмірності понять «спасіння», «здоров'я» та «досконалість», дано визначення східнопатристичного концепту духовного здоров'я. Окрім того, проаналізовано вчення мислителів східної патристики про сотеричність Боготілення та його духовно-санологічну значущість, розкрито христологічну телеологічність влаштування природи людини з позитивних функціональних перспектив прояву її складових. Виявлено ознаки досягнення духовного здоров'я на етапі духовного ділання (праксисту), природного споглядання та обоження.

Духовне здоров'я є важливою концептуальною складовою багатьох релігійних традицій, але у межах традиційних християнських конфесій воно отримало надзвичайно багатогранне доктринальне обґрунтування. Для сучасного релігійно секуляризованого суспільства видається, що аскетизм передбачає певне нехтування цінністю здоров'я. Однак, у межах східнопатристичної богословської традиції концепція духовного здоров'я є логічно пов'язаною з онтологічно-органічним типом сотеріології, як нормативним для православної традиції, суть якого полягає у твердженні, що спасіння і є духовним зціленням людської природи, а не просто юридичним виправданням грішника. А саме, у православної традиції спасіння розуміється як процес зцілення особистості та людської природи, яка індивідуалізована особистістю. Процес онтологічного зцілення можливий через духовні практики, що описуються за допомогою мови платонізму, стоїцизму, галенізму. Відповідно, патристичне розуміння здоров'я передбачає оптимістичний погляд на здібності

людини, які, при впливі божественної благодаті та виробленні особистістю благочесних навичок, уможливають досягнення довершеності в енергійно теантропічному способі життя.

З'ясування концептуально закладеного потенціалу духовного здоров'я в антропологічній христологічності та христоцентричності дало змогу виявити еталонні показники духовного здоров'я людини. Констатована христологічність антропології, христоцентричність з автентично унормованою функціональною основою досягнення всецілості-здоров'я розкривають глибинний концепт східнопатристичної думки щодо теантропічних ідеалів духовного здоров'я як реалізації ікономічно спроектованого терапевтичного принципу єдиноможливого шляху та способу досягнення здоров'я у Бого-людському тропосі синергії природ. Як результат, патристичний інваріант методології осмислення духовного здоров'я дозволив виявити духовно-терапевтичну значущість промислительно закладеної перспективи та можливості оздоровлюючого преображення природи кожної людини в синергії Божественно-іпостасної єдності з Ісусом Христом.

Санологічний аспект вчення мислителів східної патристики про Боговтілення, розкривається у подвійності смислового відтворення. По-перше, оздоровлення людської природи уможливується самим фактом її прийняття в Іпостасну єдність із Богом – Предвічним Логосом (животворча перихореза); по-друге, подвійний принцип сприйняття єдиної людської природи Христом Спасителем (за походженням і за народженням (до й після падіння – всього, крім гріха)) сприяло здійсненню оздоровлення у самому Його людстві.

З'ясовано важливість надання представниками східної патристики особливої ролі душі, оскільки завдяки її властивостям самостійності, саморухливості, керівництва тілом тощо, власне, постає можливим досягнення й збереження цілісності природи людини – її здоров'я. Духовно здоровий стан здібностей душі уможливується за умов реалізації принципу їх переорієнтації (благодатного преображення, а не «умертвіння») в напрямку до нетварного ідеалу здоров'я та досконалості – Бога. За умов такої позитивної цілеорієнтованості (при формуванні гармонійності їх природно-ієрархічного устрою на чолі з умом, що перебуває в актуальній енергійній єдності з

Логосом-Творцем) відбувається одночасне відновлення як самої здорової ієрархії функціональної структури природи людини, так і преображення (зцілення) всієї повноти її сутнісних сил. Подібний метод може бути актуальним і для пасивних здібностей нерозумної душі та різних видів їх проявів. Як результат, уможливується досягнення стану безпристрасності, що, власне, і є здоров'ям душі.

Висвітлено систему поглядів мислителів східної патристики щодо загальної характеристики людини в межах біблійних концептів співобразності, христообразності та богоподібності. Поряд із тим, побіжно проведено відповідні смислові аналогії з антропоструктурною схематикою античності. Стверджується, що для мислителів східної патристики аналіз здорового структурно-функціонального устрою природи людини концептуально обумовлюється врахуванням методологічного факту – хринологія (не лише символічно, а й онтологічно), задаючи образ досконалої та здорової людини, визначає антропологію. Відповідно, природа людини як структурно, так і функціонально-гармонійно є влаштованою співобразно з Бого-людиною, в означеному розумінні, хринологічно й теантропічно. На думку мислителів християнського Сходу, людина, за образом Бога і Людини Ісуса Христа, є одночасно природою та особистістю, особистістю, яка виявляє і конкретизує природу. Хринологічність влаштування складної людської природи передбачає взаємозалежне володіння повноцінною природою – інтегральністю двох складових (душі і тіла), що за своєю природною необхідністю, енергійно охоплюючи одна одну, функціонально уможливує повноцінне й здорове життя розумного тварного сутнього (як досконалого виду), розкриває творчо закладені у ній можливості благочесно-здорових змін, преображаючого розвитку-обоження. З'ясовано важливість надання представниками східної патристики особливої ролі душі, оскільки завдяки її властивостям самостійності, саморухливості, керівництва тілом тощо, власне, постає можливим досягнення й збереження цілісності природи людини – її здоров'я.

Духовно здоровий стан здібностей душі уможливується за умов реалізації принципу їх переорієнтації (благодатного преображення, а не «умертвіння») в напрямку до нетварного ідеалу здоров'я та досконалості – Бога. Тобто через повернення цілісності первинно-природного стану втраченої після падіння чистоти – духовного здоров'я. За умов такої позитивної цілеорієнтованості (при формуванні гармонійності їх природно-

ієрархічного устрою на чолі з умом, що перебуває в актуальній енергійній єдності з Логосом-Творцем) відбувається одночасне відновлення як самої здорової ієрархії функціональної структури природи людини, так і преображення (зцілення) всієї повноти її сутнісних сил. Подібний метод може бути актуальним і для пасивних здібностей нерозумної душі та різних видів їх проявів. Як результат, уможлиблюється досягнення стану безпристрасності, що є здоров'ям душі. Доведено, що здоровий стан мислительної сили душі є результатом добродісного праксису (діяння) та, відповідно, набутого знання в природному та надприродному спогляданні, виявляючись у мудрості, що розкривається розсудливістю, гармонійною цілісністю всіх її складових частин, обумовлених актуальною єдністю з Богом.

Проаналізовано ідеї мислителів християнського Сходу про структуру, принципи досягнення та функціональні ознаки духовного здоров'я пристрасної сили душі та її складових. З'ясовано, що життєва сила душі забезпечує здійснення нижчих пасивних душевних процесів. Тією своєю частиною, що підкоряється розуму – поділяється на афективну та чуттєво-бажаючу. Для чуттєво-бажаючої сили характерні такі види її проявів: бажання як таке, страх, задоволення і печаль. До бажуючої здібності у спрощеному (нерациональному) вигляді належить ще сила уяви (втім, деякі церковні письменники зараховують її до розумної сили душі) та чуттєвості. Афективна сила виявляється у трьох видах гніву. У здоровому функціональному стані бажання виявляється любов'ю до ближнього і Бога, а афективність є ненавистю до всього злого (гріха). Здоровим станом пристрасної частини душі мислителі східної патристики вважають безпристрасність, яка досягається не знищенням самої душевної сили, а благодатним преображенням. На основі розгляду можливих чуттєвих порухів здібності бажання (задоволення, печалі, страху) та афективності чітко визначено характерні риси проявів їх здорового функціонального стану. Зокрема, ознакою здоров'я чуттєвого прояву задоволення є тілесна стриманість, помірність, використання лише необхідного в межах дійсних потреб тіла. Здоровими задоволеннями вважаються лише ті, які не є з'єднаними з печаллю, переорієнтовані від чуттєвої до розумної сили душі, джерела істинного безпристрасного задоволення завдяки єдності з Богом, що практично виявляються у добродісному житті та щасті обоження у вічності. Здоровий прояв печалі – печаль за Богом, метою якої є досягнення висот моральної

досконалості, що виникає через смиренне самоусвідомлення.

Висвітлюються ідеї мислителів східної патристики про структуру, принципи та функціональну схематику досягнення стану духовного здоров'я розумної сили душі та її складових. Мислительна (розумна) сила душі, як вмістилище особистісності людини, для мислителів східної патристики, є панівною, самовладною і найчистішою частиною душі, що становить справжню її сутність. Уніфікуючи в собі вольову та мисленнєву діяльність, розумна сила здатна скеровувати дію волі до добра (побуджувати до чеснот), владарювати над пристрастями. Стосовно енергійних проявів розумної сили душі, то її функціональне розкриття можливе у подвійній здатності: споглядальній та діяльній. Здоровий стан здібностей розумної сили душі є плодом доброчесного праксису та споглядання, внутрішньо-уніфікуючий досвід яких розкриває можливості осягнення природного знання, що в надприродному енергійному пориві віри до незабутнього знання (вміщеного у Добрі та Істині як енергійних проявів Творця) досягає єдності з Богом. Відповідно, відбувається осягнення мудрості, яка виявляється в розсудливості, що, власне, і є ознаками досягнення досконалості та духовного здоров'я мислительної сили душі.

Здоровий стан мислительної сили душі є результатом доброчесного праксису (діяння) та, відповідно, набутого знання у природному та надприродному спогляданні, виявляючись у мудрості, що розкривається розсудливістю, гармонійною цілісністю всіх її складових частин, обумовлених актуальною єдністю з Богом.

Вплив біблійної та патристичної антропології здоров'я є визначальним для сучасних католицької та православної «терапевтичної теології», «агіотерапії», «християнської психотерапії», у межах яких відбувається синтез традиційних знань і практик із сучасною психологією та психотерапією. Цей синтез уможлиблюється завдяки використанню екзистенціалістичної філософії та теології як методологічної основи для сучасної теології здоров'я.

У богословсько-філософських, медичних і психолого-психотерапевтичних розробках відомих сучасних християнських науковців Матіаса Бека, Ганса Урса фон Бальтазара, Карла Ранера, Йорга Мюллера, Євгена Древермана, Вальтера Лехлера, Ієрофея Влахоса, Джона Романідеса, Жан-Клода Ларше був запропонований синтез

біблійної, патристичної та сучасної психотерапевтичної стратегій лікування і збереження духовного здоров'я. Цей богословсько-науковий проект отримав назву «терапевтичної теології» та був розвинутий у католицькому і православному релігійному середовищах. Також він вплинув на виникнення «агіотерапії» як особливої форми знання і практик, що розроблені сучасним хорватським християнським мислителем Томіславом Іванчічем. Вплив біблійної та патристичної антропології здоров'я у межах «терапевтичної теології» є визначальним для сучасних напрямів православної духовно орієнтованої психотерапії та психології, однак, у край незначною мірою для католицької агіотерапії, у межах яких відбувається інтегративний синтез традиційних знань і практик із сучасною психологією та психотерапією. Зокрема, для католицького богослов'я цей синтез уможливується завдяки використанню екзистенціалістичної філософії як важливої методологічної складової для сучасного теологічного осмислення духовного здоров'я. Католицька терапевтична теологія пройшла складний шлях від консервативних теоретичних проєктів до практик ліберальної та все ж таки неосхоластичної за змістом «агіотерапії». Відповідні теорії та практики лише поверхово звертаються до спадщини східної патристики.

У межах теологічної традиції християнського Сходу сформована православна психотерапія та психологія, які є безпосередньо зорієнтованими і сформованими на основі кращих досягнень східнопатристичної антропології. Такі напрями сучасної православної терапевтичної теології є надзвичайно популярними та динамічними у своєму розвитку, що практично стверджує перспективність актуалізації східнопатристичних концептів духовного здоров'я хоча й ідейно відповідному традиції та все ж новому ракурсі прочитання. Практичне застосування концептуальних активів патристичної спадщини розкриває можливості глибинного переосмислення в сучасній теології того вчення про людину, її здібності та граничні стани, що розвивали видатні християнські мислителі: Григорій Богослов, Григорій Ніський, Діадок Фотикійський, Максим Сповідник, Іоан Дамаскін, Симеон Новий Богослов, Григорій Палама та багато ін. Отримані результати дисертації слугуватимуть створюють ідейно-методологічне підґрунтя для розробки нових проєктів

з осмислення східнопатристичної сотеріології в оригінальній герменевтичній перспективі – реалізації концептів духовного лікування та здоров'я людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

Джерела:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – 1407 с.
2. Августин Блаженний. Творіння / блаж. Августин ; під. ред. Філарета (Денисенка); [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2015. – 756 с.
3. Антоній Великий, прп. Повчання святого Антонія Великого / прп. Антоній Великий // Добротолубіє : в 5 т. ; під. ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2008. – Т. 1. – С. 23-163.
4. Афанасій Великий, свт. Творіння : в 3 т. / свт. Афанасій Великий, архієп. Олександрійський ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2012 – Т. 1. – 368 с.
5. Афінагор Афінянин. Прохання за християн. Про воскресіння мертвих / Афінагор Афінянин // Апологети : збірка писань др. христ. ап.; під. ред. Філарета (Денисенка); [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – С. 368-442.
6. Василій Великий, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Василій Великий, архієп. Кесарії Каппадокійської ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2011. – Т. 1. Кн. 1. – 628 с.
7. Василій Великий, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Василій Великий, архієп. Кесарії Каппадокійської ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2011. – Т. 1. Кн. 2. – 546 с.
8. Василій Великий, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Василій Великий, архієп. Кесарії Каппадокійської ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – Т. 2. Кн. 1. – 493 с.
9. Вельми корисна оповідь про авву Филимона // Добротолубіє : в 5 т. ; під. ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2008. – Т. 1. – С. 379-395.
10. Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма / свт. Григорий Нисский ; [пред. Т. Л. Александрова.]. – М. : Изд-во Мос-кой Патр. , 2007. – 336 с.

11. Григорий Нисский, свт. Опровержение мнений Аполлинария / свт. Григорий Нисский // Избранные творения. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – С. 253-314.
12. Григорий Нисский. Слово 3-е на святую Пасху о воскресении Христовом [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slova-na-svjatuju-paskhu/
13. Григорий Палама, свт. Главы естественные, богословские, этические и практические / свт. Григорий Палама, архиеп. Фессалонитский // еп. Порфирий (Успенский). Ч. 1. Отд. 1. – К., 1877. – С. 350–412.
14. Григорий Палама, свт. Трактаты [Электронный ресурс] / свт. Григорий Палама, архиеп. Фессалонитский [пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского)]. – Краснодар : Текст, 2007. – 51 с. – Режим доступа : <http://mreadz.com/new/index.php?id=66014>
15. Григорій Богослов, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – Т. 2. Кн. 1. – 480 с.
16. Григорій Богослов, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Григорій Богослов, архієп. Константинопольський ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – Т. 1. Кн. 1. – 720 с.
17. Григорій Ниський, свт. Творіння : в 3 т. / свт. Григорій Ниський ; під. ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2011. – Т. 1. – 623 с.
18. Григорій Ниський, свт. Творіння : в 3 т. / свт. Григорій Ниський ; під. ред. Філарета (Денисенка); [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2011. – Т. 2. – 472 с.
19. Григорій Палама, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Григорій Палама, архієп. Фессалонітський [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2012. – Т. 1 Тріади на захист священно-безмовних. – 374 с.
20. Григорій Синаїт, св. Глави про заповіді і догмати... Про безмовність і молитву // Добротолубіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 5. – С. 195-259.

21. Дионисий Ареопагит сщмч. О божественных именах / сщмч. Дионисий Ареопагит, еп. Афинский ; [перев. с древнегр. , комм., М. Г. Ермаковой]. – СПб. : Глагол, РХГИ, «Универ. кн.», 1997. – 188 с.
22. Діадох Фотикійський, блаж. Визначення останніх меж, або вершин досконалості, найголовніших чеснот / блаж. Діадох, еп.. Фотикійський // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – С. 6-78.
23. Доротей Палестинський, прп. Поучення і послання / прп. Доротей Палестинський ; [пер. з рос. Симеона (Гермака), Венедикта (Шурат-Глуха)] . – Львів : Свічадо, 2005. – 200 с.
24. Евагрий Понтийский. Творения. Аскетические и богословские трактаты / Авва Евагрий Понтийский ; [пер. , вступ. статья и комм. А. И. Сидорова]. – М. : Мартис, 1994. – 368 с.
25. Євагрій Понтянин. Повчання ченця Євагрія про подвижництво / авва Євагрій Понтянин // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 1. – С. 606-679.
26. Ефрем Сирий, преп. О добродетели, к младшему подвижнику. Поучение четвертое / преп. Ефрем Сирий // Творения в 8 т. – М. : Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – Т. 1. – С. 345-391.
27. Іоан Карпафський, прп. До ченців сто напоумливих глав / прп. Іоан Карпафський // Добротолюбіє : в 5 т. ; під. ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2008. – Т. 3. – С. 79-106.
28. Игнатий (Брянчанинов), еп. Собрание сочинений: в 7 т. / еп. Игнатий (Брянчанинов). – Краматорск : ЗАО “Тираж-51”, 2001. – Т. 2. – С. 236.
29. Іоанн (Шаховской), архиеп. Апокалипсис мелкого греха / архиеп. Іоанн (Шаховской). – М., 2002. – 92 с.
30. Іоанн Дамаскин, прп. Творения : Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / прп. Іоанн Дамаскин ; [пер. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова]. – М. : Мартис, 1997. – 353 с.

31. Иоанн Постник, свт. Послание к деве преданной Богу о покаянии, воздержании и девстве / свт. Иоанн Постник, патриарх Константинопольский ; [пер. прот. Д. С. Вершинского]. – М. : Русский Хронограф, 1995. – 246 с.
32. Исаак Сириин, преп. Слова подвижнические / преп. Исаак Сириин. – М. : Родное Слово, 2012. – 799 с.
33. Исидор Пелусиот, преп. Письма : в 3 ч. / преп. Исидор Пелусиот. – М. : Изд. имени свт. Игнатия Ставропольского, 2000. – Ч. 1. – С. 164-165.
34. Иоанн Дамаскин, прп. Точний виклад православної віри / прп. Иоанн Дамаскин; під ред. Філарета (Денисенка); [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – 294 с.
35. Иоанн Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь : в 24 т. / свт. Иоанн Золотоустий, архієп. Константинопольський; під ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. прот. М. Марусяка]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – Т 4. Кн. 1. – 512 с.
36. Иоанн Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь : в 24 т. / свт. Иоанн Золотоустий, архієп. Константинопольський; під ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. прот. М. Марусяка]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – Т 5. Кн. 1. – 513 с.
37. Иоанн Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь : в 24 т. / свт. Иоанн Золотоустий, архієп. Константинопольський; під ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. прот. М. Марусяка]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2012. – Т 10. Кн. 2. – 662 с.
38. Иоанн Касіан Римлянин, прп. Боротьба з вісьмома найголовнішими пристрастями / прп. Иоанн Касіан Римлянин // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 2. – С. 24–114.
39. Иоанн Ліствичник, прп. Ліствиця духовна / прп. Иоанн Ліствичник ; [пер. з рос. митроп. Данила (Ковальчука)]. – Чернівці : Вид. відділ Чернівецької єпархії, 2014. – 252 с.
40. Іриней Ліонський, сщмч. Творіння / сщмч. Іриней, єп. Ліонський ; [пер. КПБА] під ред. Філарета (Денисенка). – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2013. – 620 с.
41. Ісая Нітрійський, прп. Слова авви Ісаї до своїх учнів / прп. Ісая Нітрійський // Добротолюбіє : в 5 т. [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2008. – Т 1. – С. 298–496.

42. Ісихій Єрусалимський, прп. До Феодула душекорисні та спасительні слова про тверезість і молитву / прп. Ісихій Єрусалимський // Добротолубіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 2. – С. 167–217.
43. Іустин Філософ, св. Апологія I, II. Розмова з Трифоном юдеєм. Послання до Діогнета / св. Іустин Філософ // Апологети : збірка писань древ. христ. апологетів ; під. ред. Філарета (Денисенка); [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – С. 30–292.
44. Каллист Ангеликуд [Катафигиот]. Уцелешившие главы о божественном единении и созерцательной жизни: Пер. с греч. Н. А. Леонтьева; ред. пер. А. Ф. Лосева; сверка пер. А. Г. Дунаева; прим. Н. А. Леонтьева, В. В. Библихина, А. Г. Дунаева // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Сост., общ. ред., пред. и прим. А. Г. Дунаева; Пер. с греч. Андроника (А. Ф. Лосева), А. Г. Дунаева, Н. А. Леонтьева. – М.: Изд. Православного Братства святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. – 171 с. – С. 28-102.
45. Калліст та Ігнатій Ксанфопули. Повчання безмовникам у сотні глав / Калліст та Ігнатій Ксанфопули // Добротолубіє : в 5 т. [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 5. – 454 с.
46. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные / свт. Кирилл Иерусалимский. – М. : Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. – 340 с.
47. Кирил Єрусалимський, свт. Творіння / свт. Кирил, архiep. Єрусалимський / під. ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2012. – 326 с.
48. Кирилл Александрийский, свт. Творения : в 2 кн. / свт. Кирилл Александрийский. – М., 2000. – Кн. 1. – 435 с.
49. Климент Олександрійський. Стромати / Климент Олександрійський ; під. ред. Філарета (Денисенка); [пер. Богословського відділення КПБА при ЧНУ ім. Ю. Федьковича]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2012. – 847 с.
50. Макарий Великий, прп. Духовные беседы, послания и слова / преп. Макарий Великий. – М. : Изд-во Сретинского монастыря, 2004. – 400 с.

51. Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну [Электронный ресурс] / прп. Максим Исповедник // [перев. с греч., архим. Нектарий]. – М. : 2009. – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Isповедник/ambigvy_k_Ioannu/
52. Максим Исповедник, преп. Богословско-полемические сочинения – *Opuscula Theologica et Polemica* / преп. Максим Исповедник; [пер. с древнегр. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; научн. ред., пред. и коммент. Г. И. Беневи́ча]. – СПб : Изд-во РХГА, 2014. – 808 с.
53. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения / прп. Максим Исповедник; [пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневи́ч; отв. редак. Д. А. Поспелов]. – М. : Никая, 2010. – 488 с.
54. Максим Исповедник, преп. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / преп. Максим Исповедник ; [пер. с греч. Г. И. Беневи́ч, А. М. Шуфрин]. – СПб. : 2007. – 564 с.
55. Максим Исповедник, преп. Творения : в 2 кн. / преп. Максим Исповедник; [пер. с греч. С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров]. – М. : Мартис, 1994. – Кн. 2. – 346 с
56. Максим Исповедник, преп. Творения : в 2 кн. / преп. Максим Исповедник ; [перев. с греч. А. И. Сидорова]. – М. : Мартис, 1993. – Кн. 1. – 353 с.
57. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Максим Исповедник, преп.; [вступ. ст., пер. с фр. , прим. архим. Нектария (Р. В. Яшунского)]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.
58. Максим Сповідник, прп. Чотиреста глав про любов / прп. Максим Сповідник // Добротолубіє : в 5 т. [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т 3. – С. 171–240.
59. Марк Подвижник, прп. До тих, які сподіваються виправдатися ділами / прп. Марк Подвижник // Добротолубіє : в 5 т. ; під. ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 1. – С. 572-597.
60. Микита Стифат, прп. Третя сотниця умоспоглядальних глав про любов і досконалість життя / прп. Микита Стифат // Добротолубіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 2. – С. 178–211.

61. Микола Кавасила, прав. Життя в Христі / прав. Микола Кавасила ; [пер. з давньогрец. Дз. Коваль]. – Львів : Свічадо, 2005. – 168 с.
62. Немесий Эмесский, свт. О природе человека / свт. Немесий, еп. Эмесский ; [Пер. с греч. Ф. Владимирский]. – М. : Изд-во : «Канон +». 2011. – 464 с.
63. Никодим Святогорець, прп. Невидима боротьба / прп. Никодим Святогорець [пер. з рос. Б. Матковський]. – Львів : Свічадо, 2007. – 212 с.
64. Нил Синайський, прп. Про вісім духів зла / прп. Нил Синайський // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 2. – С. 245–288.
65. Платон. Алкивиад Первый // Собрание сочинений в IV томах: [пер. с древнегреч. В. С. Соловьева]. Т. 1. – М., 2011. – с. 220–267.
66. Петр Дамаскин, преп. Творения / преп. Петр Дамаскин. – М. : Подворье ТСЛ, 2009. Кн. 1. – 342 с.
67. Серафим Саровский, прп. О цели христианской жизни / прп. Серафим Саровский. – Клин : Христианская жизнь, 2005. – 89 с.
68. Симеон Новый Богослов, преп. Главы богословские, умозрительные и практические / преп. Симеон Новый Богослов [пер. иером. Илариона] // Иларион (Алфеев), иером. преп. Симеон Новый Богослов и православное предание. – 2-е изд. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 158–445.
69. Симеон Новый Богослов, преп. Творения : в 3 кн. Слова и гимны / преп. Симеон Новый Богослов. – М. : Сибир. Благовон., 2011. – Т. 1. – 711 с.
70. Симеон Новый Богослов, преп. Творения : в 3 кн. Слова и гимны / преп. Симеон Новый Богослов. – М. : Сибир. Благовон., 2011. – Т. 2. – 723 с.
71. Фаласій Лівійський, блаж. Про любов, стриманість і духовне життя до пресвітера Павла / блаж. авва Фаласій Лівійський // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – С. 304–334.
72. Феодор Едеський, прп. Сто вельми душокорисних глав / прп. Феодор, еп. Едеський // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – С. 336–365.

73. Філофей Синайський, прп. 40 глав про тверезість / прп. Філофей Синайський // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – С. 422-443.
74. Феоліпт Філадельфійський, свт. Слово, в якому з'ясовується сокровенний у Христі подвиг і у чому полягає головна справа чернечого чину / свт. Феоліпт Філадельфійський // Добротолюбіє : в 5 т. ; під. ред. Філарета (Денисенка) ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 5. С. 176-193.
75. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению / свт. Феофан Затворник // Издание 8-ое. Афон. Рус. Пантелеимон. монастыря. – М. : Благовест, 2002. – 49 с.
76. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1857. – Т. 7. – 2020 p.
77. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1865. – Т. 24. – 1004 p.
78. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1858. – Т. 31. – 1848 p.
79. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1859. – Т. 46. – 1275 p.
80. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – Т. 86. – 1768 p.
81. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – Т. 90. – 1 480 p.
82. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – Т. 91. – 1534 p.
83. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1864. – Т. 127. – 1511 p.

Література:

84. Авдеев Д. Беседы с православным психологом. Вопросы и ответы. Святые отцы о болезнях и здоровье / Д. Авдеев. – М. : Русский хронограф, 2000. – 157 с.
85. Авдеев Д. Наука о душевном здоровье. Основы православной психотерапии / Д. Авдеев. – М. : Русский хронограф, 2001. – 511 с.

86. Авдеев Д. Нервность: ее духовные причины и проявления / Д. Авдеев. – М. : Изво «Омега», 2009. – 320 с.
87. Аверинцев С. С. Максим Исповедник / С. С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия : в 2 т. – М. : Мысль, 2001. – Т. 2. – с. 259-260.
88. Агапов О. Святоотеческая сотериология / О. Агапов. // Христианство и мир. – Самара, 2000. – С. 15-26.
89. Адо П. Духовные упражнения // Духовные упражнения и античная философия / П. Адо; [пер. с фр. при участии В. А. Воробьева; общ. ред. изд. «Логос» (Москва)]; предисл. А. Дэвидсона. – М. : «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – С. 213-226.
90. Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
91. Айвазов И., проф. Догмат Искупления / проф. И. Айвазов. – ЖМП. – 1952. № 1. – С. 86-87.
92. Алексей (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики XIV века (преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила, преподобный Григорий Синаит). / еп. Алексей (Дородницын). – Казань, 1906. – 93 с. .
93. Ананьев В. А. Основы психологии здоровья. Концептуальные основы психологии здоровья / В. А. Ананьев. – СПб. : Речь, 2006. – 384 с.
94. Андрушко В. Ареопагитики в отечественной культуре XV-XVII вв. / В. Андрушко // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 67-78.
95. Аникиев П. П. Мистика преп. Симеона Нового богослова / П. П. Аникиев. – СПб. – 345 с.
96. Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат Искупления / архиеп. Антоний (Храповицкий). – М., 2002. – 245 с.
97. Антоній (Паканич), митроп. Ніякий зовнішній знак не порушує духовного здоров'я людини, якщо не стає наслідком свідомої зради Христу [Електронний ресурс] / митроп. Антоній (Паканич). – Режим доступу : <http://news.church.ua/2016/09/07/niyakij-zovnishnij-znak-ne-porushuje-duhovnogo->

zdorovya-lyudini-yakshho-ne-staje-naslidkom-svidomoji-zradi-xristu-keruyuchij-spravami-upc/

98. Бабій В. М. Вчення про Теозис (Обоження) у творах преподобного Симеона Нового Богослова: христологічно-пневматологічний аспект : автореф. дис. .. канд. богослов. наук / В. М. Бабій; КПБА УПЦ КП. – К., 2013. – 22 с.
99. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки: критический анализ / В. У. Бабушкин. – М. : Наука, 1985. – С. 13-100, 174-188.
100. Балух В. О. Преподобний Єфрем Сирін / В. О. Балух // Богословський вісник: збірник наукових праць. – Чернівці : ЧНУ, 2011. – №4. – С. 40-49.
101. Бальтазар Г. У. Вселенская литургия: Преподобный Максим Исповедник / Г. У. фон Бальтазар // Альфа и Омега. – М., 2003. – № 2 (36), – 715 с.
102. Барон Й., еп. Крест и христианство: теология Креста для человека, Церкви и ее единства / еп. Й. Барон. – СПб. : Алетейя, 2007. – 344 с.
103. Белорусов С. Православие и психотерапии от него производные [Электронный ресурс] / С. Белорусов. – Режим доступа : <http://hpsy.ru/public/x2408.htm>
104. Беневич Г. Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Исповедника / Г. Беневич. // Вестник РХГА, 2011. – Т. 12. – Вып. 1 – С. 190–197.
105. Беневич Г. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Г. Беневич, А. Шуфрин. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
106. Бернацкий М. Присутствие Христа в Евхаристии «по сущности (kat' ousian)»: К вопросу об интерпретации и источниках одного места из гомилии о Евхаристии Георгия (Геннадия) Схолария / М. Бернацкий // Богословские труды. М. : Изд-во Московской патриархии, 2009. – С. 169–182.
107. Бирюков Д. С. Стойки и принцип идентичности индивида / Д. С. Бирюков. – СПб., Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 350–381.
108. Бирюков Д. С. Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст / Д. С. Бирюков // Богословские труды. – Вып. 42. – М. : Изд-во Московской патриархии, 2009. – с. 87–109.

109. Богачевська І. В. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І. В. Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.
110. Болонников А. Святоотеческое учение об искуплении в изложении архиепископа Полтавского Феофана (Быстрова) / А. Болонников // журнал Андреевский вестник / Одесская духовная семинария. – Одесса, 2000. – Вып.1. – С. 23-29.
111. Бондаренко В. Современное православие: тенденции эволюции / В. Бондаренко. – Симферополь : Таврия, 1989. – 176 с.
112. Бродецкий О. Є. Етичний і сотеріологічний елементи в релігійному та атеїстичному екзистенціалізмі / О. Є. Бродецкий // Релігія та Соціум. – Чернівці : ЧНУ, 2012. – № 1(7). – С. 19–25.
113. Бутаков П. Роль иррационалистической аргументациях в творениях Григория Назианзина / П. Бутаков // Вестник Новосибирского Государственного Университета. Серия: Философия. 2012. – Т. 10, № 2 – С. 163–171.
114. Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви / В. В. Бычков. – М. : Ладомир, 1995. – 593 с.
115. Варфоломей (Городцев), митроп. Воплощение Сына Божия в плане Домостроительства нашего спасения / митроп. Варфоломей (Городцев). – Новосибирск, 1996. – С. 221–225.
116. Василий (Кривошеин), археп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Богословские труды: 1952–1983 гг. : Статьи, доклады, переводы / археп. Василий (Кривошеин); [сост., оформл., изд. братства во имя св. князя Александра Невского]. – Нижний Новгород : изд. брат-ва во имя князя Александра Невского, 1996. – С. 230–241.
117. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов / архиеп. Василий (Кривошеин). – Нижний Новгород : Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. – 445 с.
118. Василий (Осборн), еп. Антропология Дионисия Ареопагита / еп. Василий (Осборн) // Альфа и Омега, – М., 2002. – №1 (31). – С. 71–85.

- 119.Василий (Осборн), еп. Философский дискурс и богословская интуиция (Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник) / еп. Василий (Осборн) // Богословие и философия: аспекты диалога. – М., 2001. – С. 88–96.
- 120.Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі : монографія / І. В. Васильєва. – К. : Книга плюс, 2009. – 345 с.
- 121.Вертеловский А. Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству: Историческое исследование / А. Вертеловский – Харьков : 1888. – Вып. 1. – 305 с.
- 122.Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Эмессаго, в их отношении к древней философии и патристической литературе / Ф. С. Владимирский. – Житомир, 1912. – 464 с.
123. Возняк В. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: монографія / В. Возняк. – Дрогобич: ДДПУ ім. І. Франка, 2008. – 346 с.
- 124.Волоконский А. К учению преподобного Максима Исповедника о двух грехах в Адаме и о восприятии Христом прародительского осуждения / А. Волоконский // Андреевский вестник. – 2003. – № 7. – С. 17–18.
- 125.Гаврилюк Т. В. Актуальні питання католицької антропології після Другого Ватиканського собору / Т.В. Гаврилюк // Науковий вісник ЧНУ ім. Ю. Федьковича. Випуск 646 – 647. Філософія. – Чернівці: ЧНУ, 2013. – С. 169–173.
- 126.Гаврилюк Т. В. Особливості антропології ісихазму / Т. В. Гаврилюк // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 62 – 63. – С. 88–96.
- 127.Гаврилюк Т. Священне в структурі релігійної свідомості: антропологічний контекст / Т. Гаврилюк // Вісник Прикарпатського ун-ту. Філософські і психологічні науки. – 2011. – Вип. 15. – С. 114–120.
- 128.Гаврилюк Т. В. Актуалізація сутнісного потенціалу людини в християнській антропології / Т. В. Гаврилюк // Світогляд – Філософія – Релігія: Зб. наук. праць. – Суми: ДВНЗ "УАБС НБУ", 2012. – Вип. 2. – С. 152–160.
- 129.Гаврилюк Т. В. Запити сучасної християнської антропології та криза сучасної людини / Т. В. Гаврилюк // Релігія та Соціум. – Чернівці: ЧНУ, 2013. – № 1 (9). – С. 92–97.

130. Гаврилюк Т. В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. ... д-ра філос. наук. : 09.00.11 / Тетяна Вікторівна Гаврилюк ; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди. – Київ, 2015. – 395 с.
131. Галуйко Р. Софіологічний аспект догмату іконошанування у концепції Сергія Булгакова / Р. Галуйко // Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки». – Вип. 15. – 2012. – С. 227–234.
132. Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении / архим. Георгий (Тертышников). – М. : Правило веры, 1999. – 568 с.
133. Гиронимус А., прот. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника / прот. А. Гиронимус // Православное учение о человеке: Избранные статьи. – М. : Клион, 2004. – С. 109–116.
134. Глущенко А., диак. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики / диак. А. Глущенко. – К. : Издательский отдел УПЦ, 2013. – 296 с.
135. Глущенко А., диак. Концепция «образа» и «подобия» Божия в человеке в богословской системе преп. Максима Исповедника / диак. А. Глущенко // Христианская мысль. – 2004. – № 1. – С. 38–42.
136. Гнедич П. В., свящ. Догмат Искупления в русской богословской науке / свящ. П. В. Гнедич. – М. : Изд-во Сретенского мон-ря, 2007. – 496 с.
137. Голубинский Ф. А. Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии / Ф. А. Голубинский. – СПб., 2006. – 364 с.
138. Горохолінська І. В. Післякантівські орбіти філософської інтерпретації змісту віри (С. К'єркегор та К. Ясперс) // Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні: матеріали Міжн. наук.-практ. інтернет-конф., 30-31 травня 2013 р. / за заг. ред. проф. Докаш В. І. – Чернівці: ЧНУ, 2013. – С. 249-255.
139. Горошок І. Духовне життя для священників і мирян / І. Горошок. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2009. – 936 с.
140. Гостев А. К проблеме концептуально терминологического перевода святоотеческих описаний психологических реалий / А. А. Гостев, В. А. Елисеев,

А. Г. Фомин // Психология. – НИУ «Высшая школа экономики». – М., 2007. – № 4. – С. 35–45.

141. Гостев А. Святоотеческая мысль как источник историко-психологического анализа / А. Гостев, А. Елисеев, А. Соснин // Современная психология: состояние и перспективы исследований. Ч. 4. «Методологические проблемы историко-психологического исследования». – М., 2002. – С. 39–66.

142. Григорьев Г. И. Духовно-ориентированная психотерапия в форме целебного зарока: теоретические основы, организационная структура информационно-аналитического обеспечения / Г. И. Григорьев, Р. В. Мизерене, Е. А. Мильчакова. – СПб. : МИРВЧ ; ВМедА, 2004. – 150 с.

143. Грилихес Л., священник. Библейский взгляд на причины болезней и заболевания / священник Л. Грилихес // Альфа и Омега, – М., 2004. – №3 (41). – С. 5–10.

144. Гурий (Степанов), архиепископ. Богозданный человек: опыт православной теодицеи жизни / архиепископ Гурий (Степанов) // Богословские труды. Сб. 12. – М. : Изд-во Московской Патриархии, 1974. – С. 121–127.

145. Давыденков О., иерей. Понятие «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии / иерей Давыденков О. // Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М. : ПСТБИ, 2002. – с. 5–31.

146. Давыденков О., иерей. Спор о границах богопознания в XIV веке / иерей Давыденков О. // Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М. : Изд-во ПСТБИ, 2002. – с. 53–72.

147. Давыденков О., прот. Догматическое богословие / прот. О. Давыденков. – М. : ПСТГУ, 2012. – 622 с.

148. Давыденков О., прот. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви / прот. О. Давыденков. – М. : ПСТБИ, 1998. – 206 с.

149. Дамте Д. Ойген Древерман и его взгляд на проблемы взаимодействия психологии и теологии [Электронный ресурс] / Д. Дамте. – Режим доступа : <http://www.sfi.ru/statja/oigen-dreverman-i-ego-vzgljad-na-problemy-vzaimodeistvija-psikhologii-i-teologii/>

150. Дворецкая М. Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: Психологический аспект. / М. Я. Дворецкая. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2004. – 250 с.
151. Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника / иером. Дионисий (Шлёнов) // Богословский сборник. – М. : ПСТБИ, 2001. – С. 115–126.
152. Дідківський А. А. Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації : автореф. дис ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Анатолій Андрійович Дідківський. – Житомир, 2015 . – 16 с.
153. Докаш В.І. Нова ортодоксія як рух за модернізацію есхато-сотеріологічних доктрин християнського вчення / В. І Докаш // Релігія та Соціум. – Чернівці: ЧНУ, 2013. – № 2 (10). – С. 5–14.
154. Документи Другого Ватиканського собору. – Львів: Свічадо, 1996. – 608 с.
155. Духовно ориентированная психотерапия патологических зависимостей / под ред. Г.И. Григорьева. – СПб. : ВМедА, 2008. – 504 с.
156. Епифанович С. Л. Главные направления древне-церковной мистики / С. Л. Епифанович. – Сергиев Посад : ТСЛ, 2011. – Репр. изд. (Киев, 1916). – 86 с.
157. Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – Сергиев Посад : ТСЛ, 2011. – Репр. изд. (Киев, 1915). – 144 с.
158. Ершов С. А. К вопросу о теории и практике православной психотерапии/ С. А. Ершов, Г. И. Григорьев, В. Ф. Зверев // Вестн. психотерапии. – 1995. – № 2 (7). – С. 111–121.
159. Етимологічний словник української мови: В 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 1985. Т. 2 : Д – Копці / Укл. : Н. С. Родзевич та ін. – 1985. – 572 с.
160. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / гол. ред. О. С. Мельничук. – К. : Наук. думка, 1983. Т 6: У – Я / Уклад. : Г. П. Півторак та ін. – 2012. – 568 с.
161. Жуковський В. Антиномічний метод Григорія Палами у його вченні про Божественну енергію / В. Жуковський // Університет. – 2008. – С. 93 – 99.

162. Жуковський В. Ісихазм і християнська містика / В. Жуковський // Київська Старовина. – К., 1996. – № 1. – С. 110 – 124.
163. Жуковський В. Концепція розрізнення між Божественною сутністю і енергією в філософсько-богословській думці Григорія Палами / В. Жуковський // Наук. записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Філософія. № 9. Тернопіль, 2003. – С. 51-56.
164. Жуковський В. Проблема “energeia” у філософському вченні Григорія Палами : автореф. дис. .. канд. філос. наук: 09.00.05 / Віктор Жуковський, МОНУ, ЛНУ ім. І. Франка. – Львів., 2009. – 198 с.
165. Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии) / [религиозно-философская б-ка М. А. Новоселова. – Вып. 1]. – Вышний-Волочек : Тип. В. С. Соколовой, 1902. – 69 с.
166. Завершинский Ю. Пневматология святого Григория Паламы и святоотеческая традиция / Ю. Завершинский // Альфа и Омега. – М., 1999. № 1 (19). – С. 36-41.
167. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Е. Зайцев. – М. : ББИ, 2007. – 320 с.
168. Зайцев М. О. Людська індивідуальність у смисловому полі християнства та ісламу / М. О. Зайцев // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І.Шинкарука та сьогодні (до 80-ліття від дня народження). Частина 1. (Інститут філософії НАН України) // Філософські діалоги'2010: [зб. наук. пр.]. – К., 2010. – С. 241-247.
169. Зарин С. М. Аскетизм по православно-християнському учению. Этико-богословское исследование / Сергей Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с.
170. Зенько Ю. М. Феномен сердца: сравнительный анализ / Ю. М. Зенько // Психология религии. – СПб., 2009. – С. 306–324.
171. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла / архим. Ианнуарий (Ивлиев). // Альфа и Омега, – М., 2002. – №1 (31). – С. 17–31.
172. Иванов Н., свящ. «И сказал Бог...» Библейская онтология и библейская антропология / свящ. Николай Иванов. – Клин : Христианская жизнь, 2005. – 478 с.

- 173.Иерофей (Влахос), митроп. Православная духовность / митроп. Иерофей (Влахос) ; [пер. с новогреч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра]. – Сергиев Посад : ТСЛ, 1999. – 226 с.
- 174.Иерофей (Влахос), митроп. Православная психотерапия / митроп. Иерофей (Влахос) ; [пер. с новогреч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра]. – Сергиев Посад : ТСЛ, 2012. – 368 с.
- 175.Иларион (Алфеев), еп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина / еп. Иларион (Алфеев). – СПб. : Алетейя, 2005. – 288 с.
- 176.Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и творения Преподобного Симеона / еп. Иларион (Алфеев) // Преподобный Симеон Новый Богослов. Прииди, Свет истинный : Избранные гимны. – СПб. : Алетейя, 2004. – С. 5–49.
- 177.Иларион (Алфеев), еп. Православие. Том 1 / еп. Иларион (Алфеев). – М. : Изд-во Сретенского мон-ря, 2008. – 864 с.
- 178.Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание / еп. Иларион (Алфеев). – СПб. : Алетейя, 2001. – 674 с.
- 179.Иларион (Алфеев), игум. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие / игум. Иларион (Алфеев). – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2000. – 351 с.
- 180.Иларион (Троицкий), свмч., Творения в 3-х томах. Т.2. Богословские труды / свмч. Иларион (Троицкий). – М. : Изд-тво Сретенского монастыря, 2004. – 392 с.
- 181.Иннокентий (Борисов), архиеп. Нравственная антропология [Электронный ресурс] / архиеп. Иннокентий (Борисов) // Сочинения. – СПб. ; М., 1875. – Т. 10. – С. 216–278. – Режим доступа : <http://www.xpa-spb.ru/libr/Innokentij-Borisov/nravstvennaya-antropologiya.html>
- 182.Иоанн (Шаховской), архиеп. Апокалипсис мелкого греха / архиеп. Иоанн (Шаховской). – М., 2002. – 92 с.
- 183.Иоанн Волощук, прот. Сравнительный анализ учения о божественной икономии в богословской мысли XIX-XX века : дис. .. д-ра. богослов. наук / прот. Иоанн Волощук. – Ужгород, 2014. – 456 с.

184. Иоанн Максимович, свт. Илиотропион, или сообразование человеческой воли с Божественной волей / свт. Иоанн Максимович. – М. : Благовест, 2012. – 544 с.
185. Иустин (Попович), преп. Догматика православной Церкви: Пневматология / преп. Иустин (Попович), [пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева]. – М. : Издательский совет РПЦ, 2007. – 537 с.
186. Иустин (Попович), преп. Догматика православной Церкви: Экклесиология / преп. Иустин (Попович), [пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева]. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 288 с.
187. Иустин (Попович), преп. Догматика православной Церкви: Эсхатология / преп. Иустин (Попович), [пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева]. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 144 с.
188. Иустин (Попович), преп. На Богочеловеческом пути // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / преп. Иустин (Поповича), [пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 89-147.
189. Иустин (Попович), преп. Пути Богопознания // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / преп. Иустин (Поповича), [пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 233-381.
190. Иванчић Т. Діагностика душі й агіотерапія / Т. Иванчић [пер. з хорв. О. Гладкий]. – Львів: Свічадо, 2010. – 296 с.
191. Інформаційний лист організації 4-го Міжнародного наукового тренінгу з агіотерапії [Електронний ресурс] / Zajednica Molitva i Riječ. – Режим доступу : http://www.zmr.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=149&Itemid=114&lang=en
192. Іоан (Яременко), митроп. Їжа – не релігія, але саме через неї матимемо здорове тіло, а отже – душу [Електронний ресурс] / митроп. Іоан (Яременко). – Режим доступу : <http://velychlviv.com/mytropolyt-cherkaskyj-i-chygyrnskyj-ioan-yizha-ne-religiya-ale-same-chez-neyi-matymemo-zdorove-tilo-a-otzhe-dushu/>

193. Іоан Павло II. Бог, багатий милосердям (Dives in misericordia): [Енцикліка про Божу любов до людини (30 листопада 1980 р.)] / Папа Іоан Павло II; [пер. з італ.]. – К. : Місіонер, 2008. – 64 с.
194. Каждан А. П. Никита Хониат и его время / А. П. Каждан. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – 544 с.
195. Каждан А. П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона / А. П. Каждан // Byzantinoslavica. – № 28. – 1967. – С. 1-38.
196. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. Г. Вдовина]. – М. : ББИ, 2001. – 375 с.
197. Калліст (Уер), еп. Внутрішнє Царство / еп. Калліст (Уер). – К. : Дух і літера, 2003. – 256 с.
198. Калліст (Уер), еп. Мій ворог і помічник: тіло у грецькому християнстві / еп. Калліст (Уер). – Журнал «Дух і літера». – К. : ДіЛ, 2006. – № 15-16. – С. 352-370.
199. Калліст (Уер). Православний шлях / Калліст (Уер), еп.; [пер. с англ. С. Зденянчин] – К. : Дух і Літера, 2003. – 176 с.
200. Каптан І. Христос как второй Адам в богословии преподобного Максима Исповедника / Илья Каптан ; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.bogoslov.ru/text/4574482.html>
201. Каптен Г. Ю. Воля в сотериології св. Максима Исповедника / Г. Ю. Каптен // Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения. – СПб. : 2006. – С. 26–30.
202. Карсавин Л. П. История эстетической мысли. Святые отцы и учителя Церкви / Л. П. Карсавин. – М. : МГУ, 1994. – 176 с.
203. Карташев А. В. Вселенские Соборы / А. В. Карташев. – М. : Эксмо, 2006. – 671 с.
204. Катехизм Католицької Церкви. – Жовква : ВПП „Місіонер”, 2002. – 772 с.
205. Качмар С. Л. Проблема співвідношення віри і знання в ученні Климента Олександрійського / С. Л. Качмар // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Івано-Франківськ: Прикарпатський ун-т імені В. Стефаника. – 2013. – Вип. 17. – С. 102-108.

206. Кашменский Стефан, прот. Святоотеческая христология и антропология / прот. Стефан Кашменский. – Пермь : Православное общество «Панагия», 2002. – 264 с.
207. Ким Н., свящ. Рай и человек : Наследие преподобного Никиты Стифата / свящ. Н. Ким. – СПб. : Алетейя, 2003. – 304 с.
208. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / архим. Киприан (Керн). – К. : Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2006. – 433 с.
209. Кирилл (Говорун), архим. Сближение богословия и науки – святоотеческий подход [Электронный ресурс] / архим. Кирилл (Говорун). – 2009. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/512758.html>
210. Китромилидис П. Эпоха Просвещения в Греции / П. Китромилидис [пер. с греч. М. Грацианского] – СПб. : Алетейя, 2007. – 424 с.
211. Клеман О. Истоки : Богословие отцов Древней Церкви / О. Клеман. – М. : Путь, 1994. – 383 с.
212. Климков О., иерей. Сердце в православной антропологии / иерей. О. Климков // Православный летописец Санкт-Петербурга, 2000. – №. 1. – С. 65-77.
213. Ковалив П. Богословие Креста и Миссия Церкви / П. Ковалив // Богословские Размышления. Спецвыпуск УЕТС. – Киев; Одесса, 2012. – С. 101-129.
214. Колодний А. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. Колодний // Християнство доби постмодерну: Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К. , 2005. – С. 5-33.
215. Коломієць Н., прот. Здоров'я і хвороби [Електронний ресурс] / прот. Н. Коломієць. – Режим доступу : http://www.pravdar.org.ua/page8/9/news_parafya_sv__pravednogo_oanna_kronshtadtskogo_vzme_uchast_u_svyatkovih_zahodah_prisvyachenih_dnyu_peremogi/
216. Кондратьева І. В. Інституції орієнтального християнства в умовах домінування інших конфесій: дис. ... д-ра філос. наук. : 09.00.11 : захищена 2013 / Ірина Владиславівна Кондратьєва; МОН України, Нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2013. – 350 с.
217. Копплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Копплстон. – М. : Энигма, 1997. – 501 с.

218. Коржевский В., свящ. Пропедевтика аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии / свящ. В. Коржевский. – М. : Центр Информационных Технологий Информатики и Информации, 2004. – 645 с.
219. Коршунов О. Правда и ложь в теологических, философских, психологических и социальных воззрениях Эриха Фромма : дис. ... канд. богословия / Олег Коршунов. – Киев: КДА, 2004. – 236 с.
220. Космос и душа: учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века / [под об. ред. В. В. Петрова, П. П. Гайденок]. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 147-271.
221. Крокош М. Богопізнання і філософія в східному богослов'ї з особливим врахуванням теології св. Григорія Палами / М. Кроком // Філософська думка-Sententiae: спецвипуск. – Вінниця : ВНТУ, 2011. – № 2. – С. 28-37.
222. Кузнецов А. В. Государство и церковь в богословии Максима Исповедника / А. В. Кузнецов // Проблемы исторического познания. – М., 1999. – С. 286-289.
223. Кузнецов А. В. Человек, общество, история в сочинениях Максима Исповедника : автореф. дис. ...канд. ист. наук: 07.00.03 / Алексей Валерьевич Кузнецов; Институт исторического образования Государственного университета гуманитарных наук. – М., 2005. – 28 с.
224. Кулініченко В. Л. Філософсько-методологічний аналіз процесу зміни парадигм у сучасній медицині та охороні здоров'я: автореф. дис. .. д-ра філос. наук: 09.00.09 / В. Л. Кулініченко; Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2002. – 32 с.
225. Лазарь (Швец), митроп. «Терапия души» – исцеление тела [Электронный ресурс] / митроп. Лазарь (Швец). – Режим доступа : http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/dopovidi_ta_promovi/2008/11/19/20494.html
226. Ларше Ж.-К. Бог не хочет страдания людей / Ж.-К. Ларше ; [пер. с франц. С. М. Бичуцкого, П.К. Доброцветова]. – М. : Изд-во «Паломник», 2014. – 156 с.
227. Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Ж.-К. Ларше; [пер. с франц.]. – М. : Изд-во Сретенского мон-ря, 2007. – 224 с.

228. Ларше Ж.-К. Прп. Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом / Ж.-К. Ларше; [пер. с франц. О. Николаевой; вступ. ст. А. Сидорова]. – М. : Изд-во Сретенского мон-ря, 2004. – 271 с.
229. Лаут Э. От христологии к образу Христа: преподобный Максим Исповедник о Преображении Господнем / Э. Лаут // Альфа и Омега. – М., 2002. – № 3 (33). – С. 34-47.
230. Лебедев А. П. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков. С приложениями к «Истории вселенских соборов» / А. П. Лебедев. – СПб. : Изд-во О. Абышко, 2004. – 332 с.
231. Леонов В., прот. Понятия “Ум”, “Разум”, “Рассудок” в святоотеческой традиции / прот. В. Леонов // Психологическая наука и образование, 2011. – № 31. – С. 1-9.
232. Лисенко О. «Фаворське світло» як смислообраз православного ідеалу людини : автореф. дис. .. канд. філос. наук: 09.00.11 / Олександр Лисенко ; МОНУ, Житомирський державний університет ім. І. Франка. – Житомир, 2016. – 196 с.
233. Лисенко О. Ідея першородного гріха як умова обоження в християнській культурі / О. Лисенко // Pro et Contra. – 2003. – С. 100 – 110.
234. Лисенко О. Любов в контексті обоження / О. Лисенко // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К. : Видав. центр КДЛУ, 2001. – С. 229-236.
235. Лисенко О. Питання щодо проявлення «містичного світла» на прикладі давньоцерковної християнської містики / О. Лисенко // Університетська кафедра. Культурологія. Аксиологія. Філософія. Етнологія. Дискусії. Рецензії. Анотації : альм. / М-во освіти і науки України ; ДВНЗ "Київ. нац. екон. ун-т ім. В. Гетьмана" ; Ін-т приклад. та проф. етики ; [голов. ред. Ю. Вільчинський]. – Київ : КНЕУ, 2015. – № 4. – С. 47–62.
236. Логиновский С. Специфика святоотеческой гносеологии : Религиоведческий анализ. автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.13 / Сергей Логиновский; Челябинский ГПУ. – Челябинск., 2005. – 154 с.

237. Лоргус А., свящ. Православное учение о личности // Значение христианской антропологии перед лицом современных общественных задач и проблем / свящ. А. Лоргус. – М. : Индрик, 2003. – с. 11-54.
238. Лоргус А., свящ. Православная антропология / свящ. А. Лоргус. Курс лекций. – М. : Граф-Пресс, 2003. – 216 с.
239. Лосский В. Н. Догматическое богословие / В. Н. Лосский.. – М. : СЭИ, 1991. – 288 с.
240. Лосский В. Н. Святой Дионисий Ареопагит и святой Максим Исповедник / В. Н. Лосский // Христианское чтение. 1991. № 6. – С. 50-63.
241. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – М : Изд-во АСТ, 2006. – 768 с.
242. Лосский В. Н. Мистическое богословие / В. Н. Лосский. – К. : Путь к истине, 2010. – 364 с.
243. Лот-Бородина М. Благодать обожения через таинства на христианском Востоке / М. Лот-Бородина // ВРХД. – 1953. – № 26. – С. 12-16.
244. Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Сердце как орган высшего познания / архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий) // Человек. 1991. – №. 6. – С. 104-115.
245. Лурье В. История византийской философии: Формативный период / В. Лурье. – СПб. : Аxiома, 2006. – 553 с.
246. Любак де А. Парадокс и тайна церкви / А. де Любак. – Милан : Христианская Россия, Б. г. – 144 с.
247. Макарий (Булгаков), митроп. Православно-догматическое Богословие. Введение в православное Богословие. / митроп. Макарий (Булгаков). – СПб. : Общество памяти игумении Таисии, 2011. – 1768 с.
248. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий) / Д. И. Макаров. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 544 с.
249. Макаров Д. И. Учение Григория Паламы об очищении человека (по трактату «три главы о молитве и чистоте сердца») и некоторые параллели в поздневизантийской мистике / Д. И. Макаров // Мир православия. – 2000. – Вып. 3. – С. 61–67.

250. Малая медицинская энциклопедия : в 6 т. – М. : Сов. энцикл., 1991. – Т. 2 : Грудь – Кюммеля болезнь. – 624 с.
251. Малеванский Г., священник. Человек в ряду существ природы как образ Божий / священник Г. Малеванский // Труды КДА. – № 9. – 1867. – С. 298-460.
252. Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия / прот. Н. Малиновский. – М. : ПСТГУ, 2003. – 250 с.
253. Малков П. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви / П. Малков // Православное учение о человеке: Избранные статьи. – М. ; Клин : Христианская жизнь, 2004. – С. 88-113.
254. Мандзаридис Г. Обожение человека. По учению святого Григория Паламы / Г. Мандзаридис. – Сергиев Посад : ТСЛ, 2003. – 128 с.
255. Мартич Р. В. Генеза ранньохристиянських основ осмислення концепту живого / Р. В. Мартич // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К.: Видавничий центр КНЛУ. – 2010. – Вип. 25. – С. 351–358.
256. Мартич Р. Генеза розуміння живого у православній традиції / Р. Мартич // Вісник "Переяслав-Хмельницький держ. пед. у-т ім. Г. Сковороди". – Переяслав-Хмельницький, 2009. – № 18. – С. 333-337.
257. Мартич Р. Інтерпретація сутності живого у філософії східної патристики : автореф. дис. .. канд. філос. наук: 09.00.11 / Руслана Мартич ; МОНУ, Житомирський державний університет ім. І. Франка. – Житомир, 2011. – 177 с.
258. Марчук М. Парадигма здоров'я людини з погляду сучасної гуманітарно-наукової методології / М. Марчук, Р. Слухенська // Науковий вісник ЧНУ ім. Ю. Федьковича. – Вип. 602-603. Філософія. – Чернівці, 2012. – С. 64-69
259. Марчук О. Т. «Πάθος»: структурно-функціональні аспекти осмислення здоров'я душі в антропології східної патристики / О. Т. Марчук // Антропологічні виміри філософських досліджень : матеріали 5-ої міжнародної наукової конференції, Дніпропетровськ, 14-15 квітня 2016 р. – Дніпропетровськ : ДНУЗТ, 2016. – С. 58–60.
260. Марчук О. Т. Богословсько-антропологічні методи агіотерапії / О. Т. Марчук // Матеріали Міжнар. наук. конф. студентів та аспірантів "IX Харківські студентські філософські читання". – 25-26 квітня 2013 року. Харків, 2013. – С. 56–57.

- 261.Марчук О. Т. Задоволення, печаль, страх: ознаки здоров'я в смисловій інтерпретації мислителів східної патристики / О. Т. Марчук // International Scientific-Practical Conf. Actual questions and Problems of development of Social Sciences : Conf. Proceed., June 28-30, 2016. – Kielce : Holy Cross University, 2016. – P. 39–42.
- 262.Марчук О. Т. Ісус Христос: патристичний концепт сотеричної толерантності природ / О. Т. Марчук // Світоглядно-ціннісне самовизначення людини. Толерантність: соціально-смислові варіації та євроінтеграційний контекст. Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції молодих науковців (8-9 травня 2015 року). – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2015. – С. 50–54.
- 263.Марчук О. Т. Концептуально-денотативні виміри поняття «агіотерапія» / О. Т. Марчук // Хист. Всеукраїнський медичний журнал молодих вчених. Матеріали X Ювілейної міжнародної медико-фармацевтичної конференції студентів та молодих учених «Актуальні проблеми медицини та фармації» (27-28 березня 2013 р., м. Чернівці). – Чернівці : БДМУ, 2013. – Вип. 15. – С. 287.
- 264.Марчук О. Т. Концепція насолоди в антропології здоров'я східної патристики / О. Т. Марчук // «Дні науки філософського факультету – 2016», 20–21 квітня, 2016 р. : редкол.: А. Є. Конверський. – К. : ВПЦ «Київський ун-т», 2016. – Ч.8. – С. 35–37.
- 265.Марчук О. Т. Наукове знання та релігійний світогляд: проблеми співвідношення / О. Т. Марчук // Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти: Матеріали III Міжнародної конференції молодих науковців 28 – 29 жовтня 2010 року. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С. 227–230.
- 266.Марчук О. Т. Ознаки здоров'я органів чуття : східнопатристичний підхід до осмислення / О. Т. Марчук // Філософська антропологія, психоаналіз та арт-терапія: перспективність взаємодії: підхід філософської антропології як метаантропології : зб. наук. праць Міжнародної науково-практичної конференції, 30–31 березня 2016 р. / За ред. Хамітова Н. В. – К. : Інтерсервіс, 2016. – С. 200–202.
- 267.Марчук О. Т. Пневмотерапевтичність релігійності в аналізі богословсько-антропологічних розробок Матіаса Бека / О. Т. Марчук // Матеріали Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції «Соціокультурні виміри релігійних

процесів у світі та Україні» (30-31 травня 2013 р. , м. Чернівці). – Чернівці, 2013. – С. 59–60.

268.Марчук О. Т. Праксиопотенциальность агитотерапии в анализе концепта богословско-антропологических методов врачевания / О. Т. Марчук // Материалы XIX Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, посвященных Дням славянской письменности и культуры. – Минск : Изд-во Белорусского гос. унт-та культуры и искусств, 2013. – Вып. 18. – С. 324–325.

269.Марчук О. Т. Релігія та наука: проблеми коадаптації / О. Т. Марчук // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту. – Вип. 512–513. Серія «Філософія». – Чернівці : ЧНУ, 2010. – С. 177–184.

270.Марчук О. Т. Структурно-концептуальні засади агіотерапії / О. Т. Марчук //«Дні науки філософського факультету – 2013», 16–17 квітня, 2013 р. : / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : ВПЦ «Київський ун-т», 2013. – Ч.5. – С. 175–176.

271.Марчук О. Т. Феномен агіотерапії: підхід до досягнення / О. Т. Марчук // Шевченківська весна: матеріали Міжнародної міждисциплінарної науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених. – К. : Логос, 2013. – Вип. XI, ч. 2. – С. 445–446.

272.Марчук О. Т. Феномен християнського релігійного лікування у світлі аналізу сучасних рецепцій елементів ранньохристиянських терапевтичних практик / О. Т. Марчук // «Дні науки філософського факультету – 2012», 18–19 квітня, 2012 р. / редкол. : А. Є. Конверський. – К. : ВПУ «Київський ун-т», 2012. – Ч. 5. – 68–69.

273.Марчук О. Т. Досвід становлення агіотерапії (за працями Т. Іванчіча) / О. Т. Марчук // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту: Зб. наук. праць. Вип. 646-647. Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 193–199.

274.Марчук О. Т. Здоров'я розуму: східнопатристичний концепт структурно-функціональних особливостей / О. Т. Марчук // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпропетровськ : Дніпропетровський нац. ун-т імені О. Гончара, – 2016. – Вип. 3 (12). – С. 134–143.

275.Марчук О. Т. Концепт «терапевтичної теології» у працях європейських науковців ХХ – початку ХХІ століття. Ексцентрика єдності в галузевому

дослідницькій багатовекторності наукових розробок римо-католицьких учених / О. Т. Марчук // Релігія та Соціум. – Чернівці : ЧНУ, 2013. – С. 77–87.

276. Марчук О. Т. Патристичні принципи здоров'я: цілісність як концепт досконалості / О. Т. Марчук // Научный взгляд: материалы VIII (XLVIII) Международной научно-практической конференции по философским, филологическим, юридическим, педагогическим, экономическим, психологическим, социологическим и политическим наукам (21-22 августа 2014 г.). – Горловка : ФЛП Пантюх Ю. Ф., 2014. – С. 6–7.

277. Марчук О. Т. Принципи здорового функціонального устрою пристрасної сили душі в антропологічних синтезах східної патристики / О. Т. Марчук // Актуальні проблеми філософії та соціології. – Одеса : НУОЮА, 2015. – Вип. 7. – С. 86–89.

278. Марчук О. Т. Феноменаліз здоров'я у системі патристичних принципів досконалості. Частина I. Атрибути ідеальних моделей у перспективах холистичної актуалізації / О. Т. Марчук // Гілея. – К. : ПП Вид-во “Гілея”, 2014. – Вип. 88 (9). – С. 189–194.

279. Марчук О. Т. Феномени задоволення та страждання в ідейній системі антропології здоров'я східної патристики (Частина I) / О. Т. Марчук // Гілея. – К. : ПП Вид-во “Гілея”, 2016. – Вип. 110 (7). – С. 245–249.

280. Марчук О. Т. Феномени задоволення та страждання в ідейній системі антропології здоров'я східної патристики (Частина II) / О. Т. Марчук // Гілея. – К. : ПП Вид-во “Гілея”, 2016. – Вип. 111 (8). – С. 200–204.

281. Мейендорф И., прот. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / прот. И. Мейендорф. – М. : Когелет, 2001. – 256 с.

282. Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / прот. И. Мейендорф. – СПб. : Византинороссика, 1997. – С. 285-288.

283. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / прот. И. Мейендорф. – М. : ПСТБИ, 2000. – 210 с.

284. Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика / прот. И. Мейендорф. – М. : ПСТБИ, 2003. – 291 с.

- 285.Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / прот. И. Мейендорф. – Клин : Христианская жизнь, 2001. – 313 с.
- 286.Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви / Б. М. Мелиоранский. – СПб. 2009. – С. 257-258, 320-324.
- 287.Минин П. М. Главные направления древне-церковной мистики / П. М. Минин. – Сергиев Посад : ТСЛ, 1915. – 87 с.
- 288.Минин П. М. Мистицизм и его природа / П. М. Минин. – К. : Пролог, 2003. – 443 с.
- 289.Михаил (Мудьюгин), архиеп. Спасение христианина в его обожении и оправдании / архиеп. Михаил (Мудьюгин) // Журнал Московской Патриархии, 1977. – № 9. – С. 56.
- 290.Михаил (Мудьюгин), митроп. Введение в основное богословие / митроп. Михаил (Мудьюгин). – М. : ОПУ, 1995. – 226 с.
- 291.Мозговий І. П. Неоплатонизм і патристика, або світло в присмерках великої цивілізації: монографія / І. П. Мозговий. – Суми : УАБС НБУ, 2009. – 471 с.
292. Моргун А. Решение психофизической проблемы в святоотеческом учении о душе (на примере учения византийского мыслителя XIV в. свт. Григория Паламы). / А. Моргун // IV московские встречи : материалы международ. конференции по ист. психолог. – М. : Узд-во «Ин-т психологии РАН», 2006. С. – 409-412.
- 293.Морозова Д. С. Особистість та відбиток. Термін характеру у св. Максима Сповідника / Д. С. Морозова // Наукові записки НаУКМА, – К., 2008. – Т. 75. – С. 17-26.
- 294.Муромець В.Г. Формування ціннісного ставлення до психологічного здоров'я студентської молоді засобами естетотерапії / В.Г. Муромець // Освітологічний дискурс. – К., 2014. – № 4 (8). – С. 199-207.
- 295.Мюллер Й., Бог – Он иной: страдание от ложного образа Бога. Пути к исцелению [Электронный ресурс] / Й. Мюллер; [пер. с нем. Е. Рерих]. – М., 1997. – Режим доступа : <http://www.litmir.net/br/?b=134998>
- 296.Невярович В. Терапия души. Святоотеческая психотерапия / В. Невярович, Воронеж : Модем, 1997. – 240 с.

297. Неллас П. «Кожаные ризы» / П. Неллас; [пер. с англ. Н.Б. Лариновой]. – М., 2000. – 111 с.
298. Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / П. Неллас; [пер. с англ. Н. Б. Ларионова]. – М. : Никея, 2011. – 304 с.
299. Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. / В. И. Несмелов. – СПб. : Общество памяти игумении Таисии, 2013. – 936 с.
300. Никитин В. И. Гнозис и «священное безмолвие» / В. И. Никитин // Урания. – М., 1994. – 231 с.
301. Николай (Лихоманов), прот. Человек – Храм Божий / прот. Николай (Лихоманов). – М. : Сибирская благовонница, 2002. – 67 с.
302. Никольский Е. В. Доктрина преподобного Симеона Богослова о теозисе и богоподобии человека / Е. В. Никольский. – М. : ЛЕНАНД, 2015. – 128 с.
303. Новиков Д. В. Христианское учение о человеке / Д. В. Новиков // Человек. – 2001. – №1. – С. 119–127.
304. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции / Дж. Омэнн; [пер. с англ.] – Рим-Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. – 416 с.
305. Орел Е. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую церковь / Е. Орел // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 1998. – №1/2. – С. 105-112.
306. Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе / И. Орлов. – Краснодар, 2010. – 208 с.
307. Павленко П. Ю. Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології: автореф. дис. .. канд. філос. наук: 09.00.11 // Павло Юрійович Павленко; Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 1998. – 20 с.
308. Панайотис Н. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии / Н. Панайотис. – М. : Изд-во «Никея», 2011. – 304 с.
309. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. / В. В. Петров. – М. : ИФ РАН, 2007. – 200 с.

- 310.Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья: автореф. дис. ...д-ра философ. наук : 09.00.03 / В. В. Петров; ИФ РАН. – М., 2008. – 52 с.
- 311.Плакида (Дезей), архим. Познание Бога и место богослова в Церкви / архим. Плакида (Дезей) // Альфа и Омега, 2001. – № 2. – С. 149-164.
- 312.Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие / прот. М. Помазанский. – М. : Дар, 2005. – 435 с.
- 313.Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви / И. В. Попов // Вопросы философии и психологии. – М., 1906. – С. 165-213.
- 314.Попов К. Учение блаженного Диадоба «Об отношении подвижников к врачеванию телесных болезней» / К. Попов // Труды КДА. – 1903. – № 2. – С. 319-342.
- 315.Поспелов Д. А. Преподобный Максим Исповедник – диспут с Пирром. / Д. А. Поспелов. – М. : Храм Софии Премудрости Божией, 2004. – 528 с.
- 316.Постовалова В. И. Афонский спор об Имени Божиим и святоотеческое учение об обожении человека / В. И. Постовалова // Ежег. Богосл. конф. ПСТБИ. – М., 2003. – С. 79-90.
- 317.Предко О. І. Психологія релігії: формування та утвердження релігієзнавчої парадигми: автореф. дис. .. д-ра філос. наук: 09.00.11 / Олена Іллівна Предко; МОН України, Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2006. – 36 с.
- 318.Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : «Пневма», 2002. – 880 с.
- 319.Савельев В., прот. Христианский кардиоцентризм / прот. В. Савельев // Труды КДА, 2008. – № 7. – С. 301-309.
- 320.Самодурова З. Г. Система подготовки врачей в Византии в VII–XII вв. / З. Г. Самодурова // ВО. – 1996. – С. 25-39.
- 321.Сарычев В. Д Святоотеческое учение о богопознании / В. Д Сарычев. – М. : Изд-во Московской Патриархии, 1964. – 61 с.

- 322.Светлов П. Я., свящ. Недостатки западного богословия в учении об Искуплении и необходимость при объяснении этого догмата держаться святоотеческого учения / свящ. П. Я Светлов. – Сергиев Посад : ТСЛ, 2009. – 302 с.
- 323.Сергей (Троицкий), иером. Учение свт. Льва о Боговоплощении / иером. Сергей (Троицкий) // Святоотеческая христология и антропология. Сб. статей. Вып. 2. – Пермь: Панагия, 2002. – С. 21-27.
- 324.Сергий (Страгородский), митроп. Православное учение о спасении / митроп. Сергий (Страгородский). – М. : Общество памяти игумении Таисии, 2010. – с. 442.
- 325.Середа Н. В. Духовно-моральный розвиток особистості в умовах ВНЗ [Електронний ресурс] / Н. В. Середа. – Режим доступу : <http://eprints.kname.edu.ua/39151/1/152-154.pdf>
- 326.Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник : Эпоха, жизнь, творчество / А. И. Сидоров // Творения Максима Исповедника. М. : Мартис, 1993.– С. 7- 74.
- 327.Сидоров А. И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника / А. И. Сидоров // Византийский временник. – М., 1986. – С. 109-124.
- 328.Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. У. фон Бальтазара / А. И. Сидоров // Альфа и Омега. – М., 1997. – С. 18-24.
- 329.Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт Православного догматического богословия / архим. Сильвестр (Малеванский). – М. : Общество памяти игумении Таисии, 2009. Т. 3. – 533 с.
- 330.Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия / Г. Г. Сильницкий // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М. : Изд-во «Ди-Дик» 1995. – 129 с.
- 331.Симеон (Гаврильчик), иером. О домостроительстве нашего спасения: учение о человеческой природе Христа в творениях отцов православной церкви / иером. Симеон (Гаврильчик) // Ежегод. богослов. конф. ПСТБИ. – М., 2000. – С. 23-32.
- 332.Соловьев В. С. Максим Исповедник. Христианство / В. С. Соловьев // Энциклопедический словарь. – М., 1993. Т. 1. – С. 422-430.
- 333.Столяров А. А. Патрология и патристика: Краткое введение / А. А. Столяров. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : ГЛК, 2004. – 156 с.

334. Стояно О. О. Екзистенціали людського буття у філософських поглядах Сьорена К'єркегора / О. О. Стояно // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2015. – № 9 (125). – С. 145-150.
335. Суханова М. А. Преображение как центр в мистике исихазма / М. А. Суханова // Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. – СПб., 2000. – VERBUM. – Вып. 3. – с. 256–262.
336. Титаренко Е. С. Символ сердца в толкованиях Климента Александрийского / Е. С. Титаренко // Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения. – СПб. : 2006. – С. 94-102.
337. Тихон (Софийчук), игумен. Внутренняя целостность и Богопознание / игумен. Тихон (Софийчук) // Труды КДА. – № 2. – К., 1999. – С. 59-134.
338. Тишкевич Б. Порівняльно-богословський аналіз пастирського душпівкування в православ'ї, католицизмі та протестантизмі / Б. Тишкевич // Волинський благовісник : Богословсько-іст. наук. жур. – Луцьк, 2013. – № 1. – С. 31-41.
339. Тлумачний словник української мови : у 20-и т. [Електронний ресурс]. – Т. 4. (Д – ЖУЧОК). – Режим доступу : <http://lcorp.ulif.org.ua/ExplS/>
340. Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника / Л. Тунберг; [пер. с англ. М. В. Чернышева]. – М., 2000. – С. 507-527.
341. Туренко В. До питання про онтологічний аспект християнської філософії Григорія Нісського / В. Туренко // Наук. часопис Нац. пед. у-ту ім. М.П. Драгоманова. – № 15. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2007. – С. 56-61.
342. Туренко В. Феномен любові: філософсько-антропологічні виміри східнопатристичної традиції : дис. .. канд. філос. наук: 09.00.04 / Віталій Туренко. – К., 2014. – 200 с.
343. Туренко В. Філософсько-антропологічне вчення Григорія Богослова / В. Туренко // Практична філософія – 2008. – № 30. – С. 127–131.
344. Туренко О. Августинова версія страху – істинні й хибні орієнтири вільного вибору між іманентним і трансцендентним / О. Туренко // Схід. – 2014. – № 1. – С. 207-211.

345. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х т. / М. Фасмер; [пер. с нем. Russisches etymologisches Wörterbuch / Перевод и дополнения О. Н. Трубачёва. – 4-е изд., стереотип]. – М. : Астрель – АСТ, 2004. – Т. 2. – 671 с.
346. Федотова М. С. “Аскетический текст” как тип текста / М. С. Федотова // Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. – СПб., 2000. – С. 498-501.
347. Феофан (Быстров), архиеп. Творения. / Феофан (Быстров), архиеп. – СПб. : Общество свт. Василия Великого, 1997. – 419 с.
348. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви / архиеп. Филарет (Гумилевский). – М. : БИ., 1998. – Т. 3. – 276 с.
349. Филиппович Л. А. Философско-этический анализ православно-богословской концепции нравственных качеств человека: дис. .. канд. филос. наук: 09.00.11 / Л. А. Филиппович. – К., 1989. – 188 с.
350. Філарет (Кучеров), єп. Взаємодія Церкви та медичної галузі є невідкладною [Електронний ресурс] / єп. Філарет (Кучеров). – Режим доступу : <http://orthodox.org.ua/article/%D1%94piskop-drogobitskii-f%D1%96laret-pro-suchasni-etap-vza%D1%94mod%D1%96%D1%97-tserkvi-ta-meditsini>
351. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Двенадцать писем о теодицее Бога / Павел Флоренский, свящ. – Т. 1, ч. 1. – М.: Прогрес, 1990. – 490 с.
352. Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви / Г. В. Флоровский. – М. : АСТ, 2002. – 592 с.
353. Флоровский Г. В. Св. Григорий Палама и предание Отцов / Г. В. Флоровский // Избранные богословские статьи. – М. : Пробел, 2000. – С. 284-285.
354. Флоровский Г. Догмат и история / Г. Флоровский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. – 487 с.
355. Хадзопулос А. Между ересью и православием: о значении бесстрастия в патристике / А. Хадзопулос. – М. : Путь Православия, 1993. – № 2. – С. 52-66.
356. Хоружий С. С. Исихазм / С. Хоружий // Новая философская энциклопедия. Под ред. А. Гусейнова. – М. : Мысль, 2010.

- 357.Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии / С. С. Хоружий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://otechnik.narod.ru/nravstven29.htm>
- 358.Хоружий С. С. Сердце и ум / С. С. Хоружий // Московский психотерапевтический журнал, 1992. – № 1 (январь- март). – С. 137-159.
- 359.Хоружий С. С. Феномен «умных чувств» в мистике православия / С. С. Хоружий // Психология и христианство. Сборник. – М., 1995. – С. 78.
- 360.Хорьков М. Л. Учение о единстве души в антропологии Немезия Эмесского / М. Л. Хорьков // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. – М. : 2003. – С. 42-44.
- 361.Хрестовоздвиженські реколекції для медичних працівників Київської архієпархії УГКЦ [Електронний ресурс] / о. М. Латинник. – Режим доступа : http://oranta.org/index.php?option=com_content&view=article&id=56:hrestovozdvizhenski-rekolekciji-dlja-medychnyh-pracivnykiv-kyjivskoji-arhyeparhiji-&catid=27:gk-v-ukrajini-cat&Itemid=57 ; <https://dzerkalo.media/prikarpatskih-svyashhenikiv-navchali-agioterapiyi/>
- 362.Христокін Г. Екзистенціалістська інтерпретація Христом Янарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») / Г. Христокін // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142-150.
- 363.Христокін Г. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. Христокін // Українське релігієзнавство. – 2007. № 43. – С. 61-69.
- 364.Христокін Г. Призначення філософії згідно з поглядами ап. Павла, Іустина Філософа та Климента Олександрійського / Г. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 1 (19). – С. 172-180.
- 365.Христокін Г. Проблема еллінізації християнства в світлі теорії універсального одкровення Климента Олександрійського / Г. Христокін // Людина – світ – культура. – К., 2004. – С. 573-575.
- 366.Христу П. С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании / П. С. Христу // Альфа и Омега, 2001. – № 3. – С. 120-128.

367. Черній А. Онтологія духовності : Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі / А. Черній. – К. : Укр. пропілеї, 1996. – 228 с.
368. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка / П. Я. Черных. – М. : Русский язык, 1999. – 1182 с.
369. Чистякова О. В. Концепция Богопостижения в восточной патристике: Экзистенциальный, сверхпонятийный и аскетический гнозис / О. В. Чистякова // Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. – СПб., 2000. – Вып. 3. – С 112-157.
370. Чорноморець Ю. Діяльність Бога в Самому Собі за Максимом Сповідником / Ю. Чорноморець // Практична філософія. – 2006. – № 3 (21). – С. 163-169.
371. Чорноморець Ю. Основні категорії патристичної метафізики / Ю. Чорноморець // Мультиверсум. – 2004. – Вип. 42. – С. 36-47.
372. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Ю. П. Чорноморець. – К., 2001. – 200 с.
373. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія: монографія / Ю. П. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.
374. Чорноморець Ю. П. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського. – Ч. I. [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець // Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/1813-osobistist-i-teologiya-otcy-georgiya-florovskogo.html>
375. Чурсанов С. А. Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований. / С. А. Чурбанов // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. – М., 2006. № 15 – С. 168-186.
376. Швед З. В. Релігієзнавчий аспект інтерпретацій свободи в філософії / З. В. Швед // Вісник Київського нац.університету ім Т.Шевченка. – К. : Нац. ун-т ім. Т. Шевченка, 2010. – №.97. – С. 34-37.
377. Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы / К. Шёнборн; [пер. с нем. Е. Верещагина]. – Милан-М. : Христианская Россия, 1999. – 231 с.

- 378.Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма / П. Шервуд // Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
- 379.Шеховцова Л. Ф. Элементы православной психологии : Монография / Л. Ф. Шеховцова, Ю. М. Зенько. – Сергиев Посад : ТСЛ, 2012. – 252 с.
- 380.Шмалий В. В., свящ. Апофатическое (отрицательное) богословие / свящ. В. В. Шмалий // Православная энциклопедия. – М. : ЦНЦПЭ. – Т. 3. С. 43-62.
- 381.Шмалий В. В., свящ. Проблематика пола в свете христианской антропологии / свящ. В. В. Шмалий // Правосл. уч. о чел.: избр. ст. – М. : Клин, 2004. – С. 182-221.
- 382.Шпідлік Т. Духовність християнського сходу / Т. Шпідлік ; [пер. з італ. М. Прокопович]. – Львів : Вид-во ЛБА, 1999. – 496 с.
- 383.Шугаєва Л. М. Феномен юродства у східній і західній християнській традиції : компаративний аналіз / Л. М. Шугаєва // Мультиверсум. – К., 2009. – № 81. – С. 213-222.
- 384.Шуфрин А. М. Другой Максим / А. М. Шуфрин // Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
- 385.Юнг К. Бог и бессознательное / К. Юнг; [пер. с нем. В. Терина]. – М. : АСТ-ЛТД, 1998. – 480 с.
- 386.Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
- 387.Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 7-88.
- 388.Ярема Р. , свящ. Вчення преподобного Єфрема Сиріна про чесноти (за аскетичними творами) / свящ. Р. Ярема; [пер. с рос.]. – К. : ІПЦ КПА, 2007. – 52 с.
- 389.Яцкевич К. В. Методологические основы нравственно-ориентированной христианской психологии [Электронный ресурс] / К. В. Яцкевич. – Минск : 2014. Режим доступа : https://www.b17.ru/blog/ot_avtora/
- 390.Baltazar H. Mein Werk Durchblicke / Hans Urs von Baltazar. – Einsiedeln – Freiburg, 1990. – 113 s.

391. Baltazar H. Theologie [3 vols.] / Hans Urs von Baltazar. – Einsiedeln, 1985-1987. – Bd I. Wahrheit der Welt. – Einsiedeln, 1985. – 376 s.
392. Baltazar H. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik [Bd 1–3] / Hans Urs von Baltazar. – Einsiedeln, 1961-1969. – Bd II. Schauer Gestalt. – Einsiedeln, 1961. – 298 s.
393. Basile de Cesaree. Sur l'origine de l'homme / Basile de Cesaree; [Ed. Par A. Smets et M. Van Esbroeck]. – Paris, 1970. – 344 p.
394. Beck M. Der Krebs und die Seele : Gen, Geist, Gehirn, Gott / Matthias Beck. – Paderborn ; Wien [u.a.] : Schöningh, 2004. – 261 s.
395. Beck M. Seele und Krankheit : psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie / Matthias Beck. – [3., erw. Aufl.]. – Paderborn – Wien [u.a.] : Schöningh, 2003. – 409 s.
396. Beinert W. Heilender Glaube / W. Beinert. – Mainz, 1990. – 342 s.
397. Biser E. Kann Glaube heilen? Zur Frage nach Sinn und Wesen einer therapeutischen Theologie / E. Biser. – Der Deutsche Apotheker, 1993.
398. Chapp L. The God Who Speaks : Hans Urs von Balthasar. Theology of Revelation / Larry S. Chapp. – Bethesda, Md., 1996. – 250 p.
399. Constitution of the World Health Organization: Principles [Электронный ресурс] : . – Режим доступа : <http://www.who.int/about/mission/en/>
400. Danielou J. Platonisme et theologie mystique / J. Danielou // Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. – Paris, 1954. – 326 p.
401. Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie I. Angst und Schuld / Eugen Drewermann. – Grünewald, 1996. – 205 s.
402. Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie II. Wege und Umwege der Liebe / Eugen Drewermann. – Grünewald, 1996. – 313 s.
403. Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie III. An den Grenzen des Lebens Liebe / Eugen Drewermann. – Mainz : Matthias, 1997. – 280 s.
404. Drewermann E. Strukturen des Bösen [3 Bde] / Eugen Drewermann. – [6., erw. Aufl.]. – Paderborn – München – Wien – Zürich, 1988. – Bd. 2. – 432 s.
405. Dumeige G. Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles / G. Dumeige // Rivista di archeologia Cristiana. – 1972. – № 48. – P. 115- 141.

- 406.Ivančić T. 33 meditacije. Na putu do smisla / T. Ivančić. – Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1989. – 33 s.
- 407.Ivančić T. A vi ovako molite / T. Ivančić. – Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1992. – 185 s.
- 408.Ivančić T. Agresivnost i povjerenje / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 2000. – 85 s.
- 409.Ivancic T. Bete, und du wirst leben / T. Ivancic. – Neuler : OBV, 1991. – 126 s.
- 410.Ivančić T. Duh sveti i karizmatiski pokret / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 2000. – 51 s.
- 411.Ivančić T. Duhovna medicine – hagioterapija : prirucnik za radnike u Centru za duhovnu pomoc / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1997. – 64 s.
- 412.Ivančić T. Duhovno pomoci covjeku / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1997. – 236 s.
- 413.Ivančić T. Hagioterapija i pastoral crkve / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1996. – 99 s.
- 414.Ivančić T. Korueni hagioterapije / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1997. – 134 s.
- 415.Ivančić T. Lijeciti brak i obiteu / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1997. – 146 s.
- 416.Ivančić T. Molitva koja liječi : mala kućna ljekarna s lijekovima za liječenje duha sakupljenim na seminarima prof. dr. Tomislava Ivančića / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1994. – 83 s.
- 417.Ivančić T. Otkríce duhovne terapije / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1998. – 125 s.
- 418.Ivančić T. Ovisnost i sloboda / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 2000. – 177 s.
- 419.Ivančić T. Podi sa mnom / T. Ivančić. – Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1996. – 135 s.
- 420.Ivančić T. Profil evangelizatora : prirucnik za vodenje evangelizacijskih seminara / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 1995. – 187 s.
- 421.Ivančić T. Smjernice za duhovni zivot zajednice „Molitva i rijec” / T. Ivančić. – Zagreb : KS, 1997. – 92 s.
- 422.Ivančić T. Susret sa zivim Bogom / T. Ivančić. – Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 2000. – 265 s.
- 423.Ivančić T. Vnutorne oslobodenie a uzdravenie / T. Ivančić. – Zvolen : JAS. – 88 c.
- 424.Ivančić T. Tko je Bog? / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 2000. – 150 s.
- 425.Ivančić T. Tko je covjek? / T. Ivančić. – Zagreb : Teovizija, 2000. – 198 s.

- 426.Ivanka E. Plato Christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaeter / E. Ivanka. – Einsiedeln, 1964. – 495 s.
- 427.Janini J. La Antropologia y a la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa / J. Janini. – Madrid, 1946.
- 428.Jores A. Der Mensch und seine Krankheit / A. Jores. – Klett, 1956. – 173 s.
- 429.Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu / Vasilios Karayiannis; Paris, 1996. – 488 p.
- 430.Larchet J.-C. La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur / J.-C. Larchet. – Paris : Cerf, 1996. – 764 p.
- 431.Larchet J.-C. Salut et guérison selon l'Écriture et les Pères / J.-C. Larchet // Bulletin de l’Institut des sciences religieuses de Nancy. – 1994. – P. 3-15.
- 432.Larchet J.-C. Santé, maladies et guérisons spirituelles selon les Pères grecs / J.-C. Larchet // Santé et maladies chez les pères. (Connaissance des Pères de l'Eglise № 52). Paris, 1993. – P. 5-24.
- 433.Larchet J.-Cl. Terapia delle malattie spirituali Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa / J.-Cl. Larchet. – Milano : Ediz. Paolo, 2014. – 814 p.
- 434.Lechler W. Gesund ist, wer noch krank werden kann – Lebensschule nach dem Bad Herrenalber Modell (Interviews, Vorträge, Schriften) / Walther Lechler. – Goch : Santiago Verlag, 2004. – 304 s.
- 435.Marchuk O. Jesus Christ: Eastern Patristic Concept of Nature`s Therapeutic Synergy / Oleksandr Marchuk // International Journal of Economics and Society. – Memphis (Tennessee, USA) : ICES. – Issue 1, 2015. – P. 270–274.
- 436.Mateljan A. Zdrava bolest i bolesno zdravlje. Temelji kršćanskog poimanja zdravlja i bolesti / A. Mateljan // Glasnik Hrvatskoga katoličkoga liječničkog društva (1330-5657X). – 2001. –№ 3. – S. 13-22.
- 437.O’Donovan L. A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner’s Theology / Leo J. O'Donovan. – Georgetown : Georgetown University Press, 1995. – 214 p.
- 438.Oakes E. Pattern of Redemption : The Theology of Hans Urs von Balthasar / Edward Oakes. – 2d rev. ed. – New York, 1997. – 352 p.

- 439.Ott J. Die Bezeichnung Christi als iatros in der urchristlichen Literatur / J. Ott. // Der Katholik. – 1910.– № 90. – S. 454-458.
- 440.Rahner K. Schriften zur Theologie [16 vols.] / Karl Rahner. – Einsiedeln : Benziger Verlag, 1984. – E 2 vol. – 560 s.
- 441.Romanides J. At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics / J. Romanides. – Rollinsford : Orthodox Research Institute, 2004. – 153 p.
- 442.Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / N. Russell NY, Oxford University Press, 2004. – 418 p.
- 443.Schindler D. Hans Urs von Balthasar : His Life and Work / David Schindler. – San Francisco : Ignatius Press, 1991. – 350 p.
- 444.Seraphim (Rose), Fr. Report on the new interpretation of the Dogma of Redemption / Fr. Seraphim (Rose). The Orthodox World. – N. 175 (6). – 1994. – P. 29-41.
- 445.Sorabji R. Emotion and the Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation / R. Sorabji. – Oxford : Oxford University Press, 2000. – 528 p.
- 446.Thunberg L. Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor / L. Thunberg. – New York: St Vladimirs Seminary Press, 1984. – 184 p.
- 447.Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor / L. Thunberg. – Lund, 1965. – 500 p.
- 448.Vorgrimler H. Understanding Karl Rahner : An Introduction to His Life and Thought / Herbert Vorgrimler. – New York : Crossroad Publishing Company, 1986. – 176 p.
- 449.Zohar D. Marshall J. Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence / D. Zohar J. Marshall. – London-Berlin-New York : Bloomsbury, 2000. – 324 p.
- 450.Ρωμανίδου Ι. πρωτοπρ., Πατερική Θεολογία [Електронний ресурс] / πρωτοπρ. Ι. Ρωμανίδου. – Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Παρακαταθήκη, 2004. – Режим доступа : <http://www.paterikiorthodoxia.com>