

Viktor ZHUKOVSKYY*

НЕОСЯЖНІСТЬ БОГА ТА ЙОГО ІМАНЕНТНІСТЬ У БОГОМИСЛЕННІ МАКАРІЯ ЄГИПЕТСЬКОГО

Проблема інтерпретації взаємовідношення між Богом-Творцем і сотвореним Ним світом – характерна риса богословської думки Отців Церкви. Головний наголос святоотцівське богослов'я ставить на діаметральній протилежності між божественною трансцендентністю й іманентністю¹, де абсолютна віддаленість Бога від світу, недоступність та непізнаваність, з одного боку, збалансовується Його всюдисущністю, всепроникністю і всеосяжністю – з іншого. Богословський синтез цих двох підходів, цілісна інтерпретація онтологічної проблеми взаємозв'язку між потойбічним і поцейбічним Богом та пошук її поняттєво-концептуального вираження, без перебільшення, має першорядне триадологічне значення як з огляду на адекватне розуміння Об'явлення Триєдиного Бога у світі, так і з потреби антропологічно-сотеріологічного обґрунтування можливості богопізнання, участі людини в Божій природі та її Обоження. Центральний пункт цієї проблеми – напруга між абсолютною “іншістю” внутрітроїчного буття (Богом *in Se, ad intra*, Божа *theologia*) й одночасною онтологічною “близькістю” Бога в Його об'явленні у світі (Бог *pro nobis, ad extra*, Божа *oikonomia*) через божественну благодать, силу, енергію. Саме з наголосу на винятковій вагомості та значущості цієї проблеми для богослов'я розпочинають книгу про богослов'я в ХХ ст. С. Гренц та Р. Ослон: “У своїх найкращих виявах християнське богослов'я завжди намагалося знайти рівновагу між двома спорідненими біблійними істинами – божественною трансцендентністю та божественною іманентністю. З одного боку, Бог трансцендентний щодо світу. Він самодостатній та існує незалежно від світу. Бог панує над всесвітом і приходять у наш світ ззовні. [...] З іншого боку, Бог іманентний світу. Це означає, що Він завжди присутній у своєму творінні. Господь приймає найдієвішу участь у всьому, що відбувається у всесвіті та історії людства [...] богослови у всі часи стикались

* Viktor Zhukovskyy, PhD – Chair of Theological Department, Ukrainian Catholic University (Lviv) [Віктор Жуковський, доктор філософії – Завідувач кафедри богослов'я, Український Католицький Університет (Львів)]; e-mail: viktor@ucu.edu.ua.

¹ Така концептуальна полярність в онтології Бога перегукується з платонівським контрастом між сферою наявного буття і сферою приходу всього, що існує, до буття. Див. К. Anatolios, *Athanasius. The Coherence of His Thought*, London – New York 1998, 17.

із необхідністю знайти таке формулювання християнського уявлення про природу Бога, яке би врівноважувало, стверджувало та стримувало у творчій напрузі божественну трансцендентність та іманентність”².

Чіткий наголос на трансцендентно-іманентній двовимірності Божої природи притаманний богословській думці Псевдо-Макарія Єгипетського. Дуже бракує цілісних і систематичних наукових досліджень, де б комплексно було розглянуто як питання апофатичного та катафатичного підходів цього аскетичного письменника до інтерпретації трансцендентності й іманентності Божої природи, так і збалансованого синтезу цих двох методів богословлення. Предметом нашого короткого дослідження є апофатичне й катафатичне богослов’я Псевдо-Макарія Єгипетського. Головною метою – представлення проблеми онтологічного розрізнення та єдності між Богом *ad intra* і Богом *ad extra* та її концептуально-поняттєвого вираження в богословській думці Псевдо-Макарія.

1. Апофатично-катафатична полярність та термінологічна проблематика. Богомисленню Макарія³ властива напруга подвійності між “внутрішнім” і “зовнішнім” як у сфері духовності й антропології, так і в питанні інтерпретації абсолютної іншості Божого Буття щодо світобудови та, водночас, Його надзвичайно близької присутності в усій сотвореній реальності світу й людини. Головним таким поділом в Макарієвому світобаченні, його космології й антропології є чітке розрізнення між Творцем і творінням, невидимим і видимим, духовним і чутливим⁴. Ця подвійність у його творах виявляється як концептуально, так і поняттєво⁵. Макарій не систематичний у представленні свого бачення проблеми розрізнення між недоступною і недосяжною природою Бога та божественними виявами “назовні”. Тексти Макарія насичені поетичними образами, властивими семітській літературі, що, з одного боку, ускладнює

² С. Гренц – Р. Ослон, *Богословие и богословы XX века*, Черкасы 2011, 9.

³ Ми не заторкуватимемо проблеми авторства текстів Псевдо-Макарія і надалі вживатимемо ім’я Макарій. Про наукові дослідження корпусу творів, духовно-аскетичної спадщини і богословської думки Макарія див. K. Ware, *Preface*, в: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ed. and transl. G.A. Maloney, New Jersey 1992, с. XI-XVIII; M. Plested, *A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (Pseudo-Macarius)*, VTQ 47 (2003) 431-440. Огляд та аналіз його богословської думки див. G.A. Maloney, *Introduction*, в: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, с. 1-33; Г.В. Флоровский, *Восточные Отцы V-VIII веков*, Москва 1992, 146-161; Н. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978; E.A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburger Patristische Studien 2, Salzburg – München 1968; P. Hanstein, *Die mystische Theologie Makarius des Aegyptens und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1908.

⁴ Поп. M. Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004, 32-35.

⁵ Поп. A. Golitzin, *A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality*, в: *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood 2002, 129.

систематизацію його підходів, з іншого – допомагає увійти в атмосферу богомислення, характерна риса якого – духоцентричний іманентизм⁶. В текстах Макарія простежуємо неясність і плутанину у використанні термінів οὐσία, φύσις, ἐνέργεια, що характерно для його термінологічно нечіткої богословської доби. Він недвозначно зазначає, що Бог – це схована божественна реальність⁷, недоступна для творінь, хоч люди й покликані до участі в Ньому⁸. У *Besidi* 16 Макарій чітко наголошує на тому, що Божя природа нескінченна і неосяжна⁹:

“Як Божу велич і неосяжність не вмщає у собі ні вишне, ні нижнє, так само й Боже умалення, те, як Він применшує себе до таких, якими є малі й принижені, не можуть досягнути ні вишні світи, ні земні. Бо як велич, так і Боже умалення – неосяжні”¹⁰.

М. Плестед зазначає, що апофатизм Макарія подібний до апофатизму Кападокійських отців, які, полемізуючи з арія́нцями і Євномієм, наголошували на незбагненності Бога. Вони проводили аналогію між незбагненністю Бога і людини, яка є Божим образом. Подібно і Макарій, в своєму апофатичному підході, використовує таку ж аналогію¹¹.

Бог є одночасно схований і об’явлений. Апофатизм Макарія балансує між Божою недоступністю і гострим відчуттям Його проявів *ad extra*¹². Хоч наголос Макарія на неможливості людини взяти участь у недоступній Божій сутності чіткий, використання ж терміна οὐσία доволі

⁶ Пор. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 241.

⁷ Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 1, 1.

⁸ Пор. A. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: The Macarian Homilies and Symeon The New Theologian*, *Analecta Vlatadon* 54, Thessaloniki 1991, 265-266.

⁹ Макарій в цій гомілії розгортає очевидний антиномічний підхід до розуміння природи Бога, наголошуючи на Його неописаності й неохопності, з одного боку, і всеохопності та всюдиприсутності, з іншого: “Бог неописаний і неохопний, являє Себе скрізь: і на горах, і в морі, і на дні безодні, не переходячи з одного місця на інше. [...] Він і на небі, Він і тут. [...] Бог безпристрасний, і все обіймає, тому що неописаний. [...] А якщо не стверджуєш, що Бог охоплює все – і геєну, і сатану, то цим дозволяєш зробити висновок, що Його можна описати тим місцем, в якому перебуває лукавий, і цим змушуєш шукати іншого бога, який вищий від Нього. Тому що Богові необхідно бути скрізь, вище всього. Проте, з огляду на таїнственність і витонченість Божества, темрява, яку Він обіймає, Його не охоплює” (Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 16, 5, ed. G.A. Maloney: *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and The great letter*, с. 131); Тексти Макарія подаю у власному перекладі. “Небо, сонце і гори перебувають у самому Бозі й Ним звершуються” (*ibidem* II 7, 2, ed. Maloney, с. 132).

¹⁰ *Ibidem* II 32, 7, ed. Maloney, с. 199.

¹¹ Пор. Plested, *The Macarian Legacy*, с. 55. Макарій наприклад зазначає, що так як Бог незбагнений, так само і душа людини та її ум непізнавані. Див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 18, 7, 1; II 49, 4. Людина не може порохувати думки, які в ній протягом дня, то як вона може претендувати на пізнання Божих думок. Пор. *ibidem* II 12, 2.

¹² Пор. Plested, *The Macarian Legacy*, с. 57.

проблематичне. Автор *Духовних гомілій* декілька разів використовує цей термін у загальному сенсі Божої природи (φύσις), коли говорить про участь у ній людини¹³. Цікавий його коментар на *Євангеліє від Луки*, де він говорить про дари, якими Господь обдарував Марію (Лк. 10, 40-42). Макарій зазначає:

“Марії, яка полюбила Його і сиділа біля Його ніг, було дано не просто плотський дар, але Він дав їй від своєї сутності (ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας) певну сокровенну силу. Слова, якими Бог із миром промовив до Марії, були духом і певною силою. Ці слова ввійшли в серце, стали душею в душі, духом у дусі, й божественна сила наповнила її серце, тому що там, де витає ця сила, вона перебуває як невід’ємне осягнення. [...] Але згодом і [...] Марта [...] прийняла божественну силу у свою душу”¹⁴.

Як бачимо, з одного боку, вжито термін οὐσία, з іншого – автор декілька раз наголошує на таїнственній божественній силі, яку приймають у своє серце, душу і дух Марія та Марта. У цьому випадку сутність (οὐσία) означає радше природу (φύσις)¹⁵ Бога, в якій бере участь людина, як про це сказано в *Посланні апостола Петра* (Пт. 1, 4).

В іншому уривку Макарій подібно говорить про святих, які своїми умами беруть участь у Божій “сутності і природі”¹⁶. Це стосується як загального сенсу в розумінні сутності Бога, так і у вужчому значенні сутності Святого Духа й Ісуса Христа¹⁷.

“Тому і названий Він Христом, щоб і ми, будучи помазані тим самим елеєм, яким Він був помазаний, могли стати Христами, у єдиній з Ним сутності (τῆς μιᾶς οὐσίας) і єдиному тілі”¹⁸.

У першій колекції творів Макарія знаходимо подібні вислови, в яких, наприклад, автор зазначає, що:

¹³ Пор. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, с. 267-268.

¹⁴ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 12, 16, ed. Maloney, с. 103-104.

¹⁵ Пор. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, с. 268.

¹⁶ Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 15, 38, 542. М. Горяча (*Блаженства як основа духовного росту християнина. Духовна екзегеза Мт. 5, 3-8*, “Наукові Записки Українського католицького університету” V, серія “Богослов’я” 2 (2015) 145-163), розглядаючи антропологічне вчення Макарія про об’явлення Божої благодаті в духовному житті подвижника, зазначає, що “душа може сутнісно (οὐσιῶσει) досвідчувати божественне світло”. М. Horyacha, *The Journey within the Heart. The Dynamic Anthropology of Pseudo-Macarius*, Leuven 2012 (Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven), 365. Як приклади, Макарій наводить видіння Павла на шляху до Дамаска, видіння первомученика диякона Стефана (Див. 2Кор. 3, 18; Дії. 9, 3; 26, 13; 7, 56; Йо. 14, 21). Благодать відкриває можливість пізнати Бога “в сутності й іпостасі (ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει)” божественного світла, яке з’являється і світить у людській душі, пор. *ibidem*.

¹⁷ Пор. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, с. 267-268.

¹⁸ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 43, 1, ed. Maloney, с. 219.

“божественне світло сяє сутнісно й іпостасно в серцях¹⁹ вірних [...] божественне і сутнісне світло, яке з’являється і сяє у душах, є більшим, ніж сонячне світло”²⁰.

Один із найцікавіших художніх засобів, які використовує Макарій на означення можливості людини перебувати в Бозі, – це образ “божественних крил”²¹, які одержує душа для того, щоб літати в “божественному повітрі”, чи “повітрі Божества”.

“Кров, принесеного в жертву Христа, окропила і зробила нас окриленими, давши крила Святого Духа, щоб ми могли вільно літати в повітрі Божества (ἀέρα τῆς θεότητος)”²².

“[Людина] прагне злетіти в божественне повітря, у свободу Святого Духа, але не може, доки не одержить крил. Тому молімо Бога, щоб дав нам «крила, як у голубки» Святого Духа, щоб ми полетіли до Нього і відпочили (Пс. 54, 7)”²³.

Цим поетичним образом “божественного повітря”, в якому повинна літати “окрилена” людська душа, Макарій ілюструє головну мету людини – єднання з Богом, де душа співдіє з благодаттю²⁴ Духа Свято-

¹⁹ Саме в серці відбувається, за Макарієм, боротьба між Божою силою і гріхом. Про місце серця та сердечну молитву у святоотцівському богослов’ї і духовності загалом та сирійській традиції зокрема пор. J.A. Mc Guckin. *The Prayer of the Heart in Patristic and Early Byzantine Tradition*, в: *Prayer & Spirituality in the Early Church*, ed. P. Allen – W. Mayer – L. Cross, vol. 2, Queensland 1999, 69-108; S. Brock, *The Prayer of the Heart in Syriac Tradition*, “Sobornost” 4 (1982) fasc. 2, 131-142; K. Ware, *Prayer in Evagrius of Pontus and the Macarian Homilies*, в: *An Introduction to Christian Spirituality*, ed. R. Waller – B. Ward, London 1999, 20-26.

²⁰ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 17, 1-3, ed. Maloney, с. 135-136.

²¹ Походження цього образу непевне. Це може бути неоплатоністичний образ польоту в Єдине, яке знаходимо у Плотіна (*Enneades* VI 9, 77 - 10, 28), як також поетичні образи орла і голуба в Юдействі. Пор. S. Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication*, GOTR 44 (1999) 320.

²² Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 47, 2, ed. Maloney, с. 233.

²³ *Ibidem* II 2, 3, ed. Maloney, с. 45.

²⁴ Антропологічно-аскетичний вимір у розумінні природи і дії благодаті визначальний для Макарія. Він багато уваги приділяє характеристиці благодаті. Перш за все її дарує Бог не одноразово, а поетапно. Благодать діє поступово і різноманітно, очищає душу та ніколи не залишає людину. Дехто одержує її швидко чи, навіть, раптово, а дехто повинен довго трудитись, щоби прийняти цей дар. Окрім того, для Макарія існують різні рівні сприйняття і дії благодаті: від короткого первинного досвіду до замешкання благодаті Духа в повноті відчуття і досвідчення. Благодать може зростати та зменшуватися, виявляти себе сильніше і слабше. Пор. Noryacha, *The Journey within the Heart*, с. 355-363. У Макарія можна виокремити чотири етапи у сприйнятті, пережитті та співдії благодаті, які, фактично, є етапами богопізнання й обоження. До них належать: сприйняття, видіння, просвітлення та об’явлення, див. *ibidem*, с. 363-366. Детальніше про вчення Макарія про благодать, пор. А. Катанский, *Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцев и учителей церкви до бл. Августина. Историко-догматическое исследование*, “Христианское Чтение” 2 (1901)

го²⁵. Ще одним цікавим і характерним образом, який використовує Макарій для того, щоб описати близькість та інтимність дії Святого Духа в людині є материнський характер цієї діяльності. Розуміння присутності і служіння Духа як “небесної матері” є наслідком сирійських християнський впливів на його богословсько-аскетичну думку²⁶. Святий Дух “приходить у душі, яка Його шукає, і бере їх у свої руки життя, зігріває духовною, небесної їжею смачного, жаданого, святого, духовного і чистого молока”²⁷.

2. Божественне світло, благодать, сила й енергія. Макарій належить до перших богословів, які, осмислюючи природу Божої діяльності у світі, наголошують на несотвореності Божої благодаті світла²⁸. Для нього динамічна божественна присутність у світі загалом і в боголюдському спілкуванні зокрема – це просвітлювальна і переображувальна дія божественного світла. Це одна з центральних тем автора, і він багато про це роздумує в гоміліях, часто ставлячи знак рівності між поняттями благодать і світло Бога. Наприклад, у *Гомілії 8* він, пояснюючи, що відбувається з подвижником у процесі молитовного сходження до досконалості²⁹, прирівнює природну, невіддільну, неперервну і вкорінену в людині дію благодаті з постійною динамікою саява вогненного божественного полум’я в людському естві. Інтенсивність цього божественного сяяння в людині залежить від її духовного стану, потреб і динаміки боголюдської синергії³⁰. Марія Горяча в дослідженні антропології Макарія зазначає, що

137-171; И.В. Попов, *Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1905, 101; П.С. Казанский, *Учение о благодати преп. Макария Египетского*, “Прибавления к творениям святых отцов” 3 (1845) 125-146; J.S. Popovitch, *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d’Egypte, Isaac le Syrien, Symeon le Nouveau Theologien*, Lausanne 1998, 74-89.

²⁵ Поп. Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius*, с. 320.

²⁶ Поп. Plested, *The Macarian Legacy*, с. 43.

²⁷ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 47, 2, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980, 324. Іншим важливим уривком в якому Макарій описує буттєво близькі, інтимні взаємовідношення між благодаттю Духа і душею людини в якій поселяється Бог, є Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 13, 2, 1-4.

²⁸ Поп. G. Mantzarides, *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, “Eastern Churches Review” 9 (1977) 15. А. Golitzin (*A Testimony to Christianity as Transfiguration*, с. 137-138) проводить паралель щодо значення поняття “несотворений”, яке використовується для того, щоб охарактеризувати природу Божої слави і Таворського світла, в текстах Макарія та Григорія Палами (1296-1359). Він називає низку місць, де Макарій наголошує на несотвореності божественних виявів “назовні” у вигляді “вічного світла”, “несотворених вінців”, “божественної сили і вогню”, які “чужі нашій природі”. Діяльність “світла Святого Духа” також “надприродна”.

²⁹ Детальніше про містичний досвід боголюдського спілкування в духовно-аскетичній думці Макарія див. Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius*, с. 309-327.

³⁰ Про використання терміна “sunšgeia” в текстах Отців Церкви див. Lampe, с. 1323-1324.

порівняно з іншими Отцями Церкви він значно звужує поняття благодаті, розуміючи її як божественну силу, яка, співпрацюючи з людською волею, допомагає подвижнику на духовному шляху до спасіння. Ця божественна сила, яка спасає, вже об'являлася у Старому Завіті як провідник пророків і праведних. Її Макарій називає також силою Духа, силою Христа чи силою Духа Христового, наголошуючи на єдності цієї сили, яка належить усім особам Трійці. Саме завдяки єдиній силі Христа і Святого Духа людина одержує дар богопізнання, спасіння і вічного життя³¹.

У богومисленні Макарія божественне світло – це світло Господнього Переображення, Його божественної слави³², в яке учасник Божого життя одягається і сяє, подібно як Христос засяяв на горі Тавор³³.

“Це світло, являючись у серці, відкривало внутрішнє, глибинне і сокровенне світло. З цієї причини людина, цілковито поглинута цією солодкістю і спогляданням, не володіла вже собою”³⁴.

Для Макарія участь християн в “єдиній природі” Бога – це саме участь у божественному світлі:

“Як вогнем запалюють багато світильників і палаючих свічок, та всі свічки і світильники пломеніють й світять тим, що за природою єдине, так само й християни спалахують і сяють єдиним за природою божественним вогнем Сина Божого. І вони мають у своїх серцях палаючі свічки, і, перебуваючи ще на землі, світять перед Ним, подібно до Нього Самого”³⁵.

Нескінчений шлях прогресу в досконалості, яким таїнственно простує людина, полягає саме в постійному досвідному зростанні у сприйнятті та переживанні в собі дії божественного світла³⁶. У *Гоміліях* він стверджує, що вінці, які одержують святі як нагороду за свої земні подвиги, – це

³¹ Пор. Horyacha, *The Journey within the Heart*, с. 355.

³² Божа слава (δόξα) – одне з тих центральних понять Макарія, якими він, інтерпретуючи різні біблійні тексти, називає теофанію у світі. Для прикладу див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 58, 1-2; I 17, 1; I 29, 2; I 2, 3; I 2, 14; II 12, 14; I 47, 1; I 29, 1; I 33, 2; I 4, 7; II 15, 38; III 16, 4; III 28, 2.

³³ Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* 8, 2. Про Макарієве розуміння Божої слави й божественного світла через призму антропологічної та христологічної інтерпретації старозавітних образів слави, яку мав Адам перед гріхопадінням і сяяння лица Мойсея, який зустрівся з Богом на горі Синай, а також світла божественної слави, якою засяяв Христос на горі Тавор під час Переображення, див. А.А. Orlov, *Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies*, “Christianskij Vostok” 10 (2002) fasc. 4, 740-755.

³⁴ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 8, 3, ed. Maloney, с. 82.

³⁵ Ibidem II 43, 1, ed. Maloney, с. 219.

³⁶ Пор. Russell, *The Doctrine of Deification*, с. 244. Для Макарія вчення про божественне світло займає особливе місце. Суттєвою особливістю його апофатичного богослов'я є те, що він не приділяє уваги розгляду питання божественної темряви у яку увійшов Мойсей, споглядаючи Бога на горі Синай. Для Макарія важливішим є світло божественної слави, яким

“несотворені речі”³⁷. Макарій часто наголошує на несотвореності різноманітних божественних виявів “назовні”. У його творах можна побачити, на перший погляд, суперечливі твердження щодо взаємовідношення між життям людини і Бога та ролі, яку в цьому відіграє Божя благодать³⁸. З одного боку, між людською душею та Богом існує абсолютна відмінність й безконечна онтологічна відстань. З іншого – Бог, замешкуючи у своїх творіннях, долає цю буттєву прірву між Ним і світом.

“Це – Бог, душа ж – не Бог. Це – Господь, а то – слуга. Це – Творець, а то – творіння. Це – майстер-виробник, а то – виготовлена річ. Немає нічого спільного між Божою природою і тією, що має душа. Але завдяки Його [...] любові і співчуттю, Йому приємно замешкувати в цих сотворених речах”³⁹.

Такий антиномізм віддаленості й доступності Божої предвічної природи щодо сотвореного буття притаманний для богословської думки Макарія.

3. Досвід боголюдської синергії і шлях до досконалості. Автор *Гомілій* подає визначальну вимогу для такого божественного “замешкання” в сотворених речах. Нею є трансформація людської особи в абсолютно інший, божественний, статус. Макарій пише:

“Наша душа повинна змінитись, трансформувавшись із теперішнього стану до нового – божественної природи”⁴⁰.

Два протилежні твердження, які виражають одночасну недоступність і доступність природи Божого Буття, можливі. Це пояснюється тим, що Бог цілком інший від усього сотвореного і, водночас, у Ньому можна брати участь через енергії, які переображують людську душу⁴¹. Пізнання Бога через Його енергії має у богослов’ї Макарія конкретне духовно-практичне значення і стосується синергійного процесу боголюдського

сяяло обличчя Мойсея після розмови з Богом. Див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 5, 10. Детальніше про це див. Plested, *The Macarian Legacy*, с. 56.

³⁷ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 6, 7, ed. Maloney, с. 78.

³⁸ Детальніше про богословську думку Псевдо-Макарія див. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen*, passim.

³⁹ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 49, ed. Maloney, с. 243: “ἀλλ’ ἐνταῦθα θεώρει καὶ διάκρινον καὶ σύνες, πῶς ἄκουσον. οὗτος θεός, αὕτη οὐ θεός. οὗτος κύριος, αὕτη δούλη. οὗτος κτίστης, αὕτη κτίσμα. οὗτος ποιητής, αὕτη ποίημα. οὐδὲν κοινὸν τῆς αὐτοῦ φύσεως καὶ αὐτῆς τυγχάνει”. Також див. L.C. Contos, *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 283.

⁴⁰ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 44, 8, ed. Maloney, с. 225: “Δεῖ τοίνυν ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀπὸ τῆς νῦν καταστάσεως εἰς ἑτέραν κατάστασιν καὶ φύσιν θεῖαν”.

⁴¹ Pop. M. Aghiorgoussis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 19-20.

спілкування, в якому кардоцентричний вимір займає одне з визначальних місць у його аскетично-богословській думці. Саме

“серце того, хто схиляє коліна в молитві, наповнюється Божою енергією (τῆς θείας ἐνεργείας)”⁴².

У цьому живому діалозі людини й Бога важливою є саме мудра дієва присутність Божої енергії в особі:

“Духовна енергія Божої благодаті (τοῦ θεοῦ πνευματικῆ τῆς χάριτος ἐνεργεία) з великою мудрістю і терпінням діє в душі, торкаючись ума”⁴³.

В іншому місці він зазначає, що “сила Божої благодаті перебуває в людині”⁴⁴. Ця динаміка перебування не може бути односторонньою, без відповіді людини на дієву присутність енергії Божої в ній, а звершується лише в зустрічному синергійному процесі.

В особі Макарія бачимо перш за все аскетичного подвижника, богослова-практика, якого цікавить досвідний, духовно-практичний вимір особових боголюдських стосунків, у яких Бог об’являється⁴⁵. Божа мета – цілісне переображення людської природи у сопричастя з енергією Святого Духа. Така участь у бутті Бога неможлива без очищення серця, знищення гріховних пристрастей, які є головною перепоною на шляху до повноти цієї синергії⁴⁶, і набуття чеснот:

“Він [Господь] хоче, щоб душа прийняла в себе Господа, причастилась його Духа й стала одним духом із Ним, щоб серце відновилося і преобразилося, пристрасті були погашені та знищені, і щоб у нас перебувала енергія Святого Духа (ἐνεργεία δὲ πνεύματος ἁγίου) та діла чеснот”⁴⁷.

Християнин-подвижник:

“очікує Господнього приходу, щоб Той, з’явившись, очистив його від гріха, що перебуває в ньому. Насправді він не самотній у своїй праці, в тому

⁴² Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 8, 1, ed. Maloney, c. 81: “Εἰσέρχεται τις κλίνει γόνυ, καὶ ἡ καρδία πληροῦται τῆς θείας ἐνεργείας”

⁴³ Ibidem II 9, 1, ed. Maloney, c. 83: “Ἡ τοῦ θεοῦ πνευματικῆ τῆς χάριτος ἐνεργεία ἐν ψυχῇ γιγνομένη μετὰ πολλῆς μακροθυμίας καὶ σοφίας καὶ οἰκονομίας νοὸς μυστικῆς κατεργάζεται”.

⁴⁴ Ibidem II 9, 8, ed. Maloney, c. 85: “ἡ τοῦ θεοῦ τῆς χάριτος ἐν ἀνθρώπῳ γινομένη ἐνεργεία καὶ τὸ χάρισμα τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου”

⁴⁵ Детальніше про духовно-аскетичний вимір богослов’я Макарія пор. Golitzin, *A Testimony to Christianity as Transfiguration*, c. 129-156.

⁴⁶ Пор. J.C. English, *The Path to Perfection in Pseudo-Macarius and John Wesley*, “Pacifica” 11 (1998) 54-64.

⁴⁷ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* III 16, 53-57, SCh 275, 196: “ἵνα δεξαμένη ἡ ψυχὴ τὸν κύριον ἐν ἑαυτῇ καὶ κοινωήσασα τῷ πνεύματι αὐτοῦ γένηται μετ’ αὐτοῦ εἰς ἓν πνεῦμα, καὶ ἀνακαινισμὸς καὶ ἀλλοίωσις τῆς καρδίας γένηται καὶ παθῶν κατάργησις καὶ σβέσις, ἐνεργεία δὲ πνεύματος ἁγίου καὶ ἀρετῶν ἔργα ἐν ἡμῖν εὐρεθῆ”.

способі життя, який провадить, оскільки отримує те, на що надіється, адже Господь приходить і замешкує у ньому, в повноті досвіду й енергії Духа (*ἐνεργεία πνεύματος*)⁴⁸.

Наслідки ж такої боголюдської співпраці можуть виявлятися вже в земному житті. Боголюдська синергія веде до абсолютно нового типу існування людей, які причастилися Божої природи, в радості нового життя, “бо перебуваючи ще в тілі, вони насолоджуються приемним смаком солодкості й енергійною дією сили (*τὴν ἐνέργειαν ἐκείνην τῆς δυνάμεως*)”⁴⁹. Енергія божественної сили – посередник, своєрідний Божий агент, в боголюдських взаємовідносинах.

4. Участь в божественній енергії й онтологія богопізнання. У богословській думці Макарія Ісус Христос й енергія Божої сили (*τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως*) – головні джерела пізнання божественної мудрості, християнської ідентичності та всієї повноти життя християнина. Гносеологічний вимір містичного входження в божественну реальність – це “правдивий шлях богопізнання через Божу силу й енергію благодаті (*δυνάμεως θεοῦ καὶ ἐνεργείας χάριτος*)”⁵⁰. В осмисленні суті богопізнання Макарій проводить чітку межу між особою Ісуса Христа, Сина Божого, та енергією Божої сили:

“Як неможливо для риби жити поза водою, так для людини неможливо ходити без стіп чи бачити світло без очей, чи говорити без язика, чи чути без вух. Так само без Господа Ісуса та енергії Божої сили (*τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως*) ніхто не може збагатитися пізнанням тайн і мудрості Божої, не може бути християнином”⁵¹.

Лише через внутрішню боротьбу, яка відбувається в серці людини, під проводом “енергії Духа” (*ἐνεργεία πνεύματος*) можна досягнути багатство християнської віри:

“Ми повинні перш за все благувати Бога, з боротьбою у серці й через віру, яку Він нам дарує, відкрити Його багатства, правдиві Христові скарби, в наших серцях у силі та енергії Духа (*ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργεία πνεύματος*)”⁵².

⁴⁸ Ibidem II 14, 1-2, ed. Maloney, c. 105: “καθαρίσει αὐτὸν ἐκ τῆς ἐνοικουήσεως αὐτῷ ἁμαρτίας. οὐκ ἐπελπίζει δὲ ἐπὶ τοῖς καμάτοις αὐτοῦ καὶ τῇ πολιτείᾳ, ἕως οὗ τύχη τῶν ἐλπίζομένων, ἕως οὗ ἐλθῶν ὁ κύριος οἰκίησιν ἐν αὐτῷ ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ ἐνεργεία πνεύματος”.

⁴⁹ Ibidem II 17, 2, ed. Maloney, c. 135-136

⁵⁰ Ibidem II 24, 5, ed. Maloney, c. 159: “οὕτως ἐξ ἀληθείας ἐπιγῶν θεοῦ διὰ *δυνάμεως θεοῦ καὶ ἐνεργείας χάριτος*”.

⁵¹ Ibidem II 17, 10, ed. Maloney, c. 139: “Ὡσπερ γὰρ οὐκ ἔστι δυνατὸν ἰχθὺν ἄνευ ὕδατος ζῆσαι ἢ ἄνευ ποδῶν περιπατήσαι τινα ἢ ἄνευ ὀφθαλμῶν ἰδεῖν φῶς ἢ ἄνευ γλώσσης λαλεῖν ἢ ἄνευ ὠτῶν ἀκοῦειν, οὕτως ἄνευ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ *τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως* οὐκ ἔστι γινώσκειν μυστήρια καὶ σοφίαν θεοῦ ἢ εἶναι τινα πλούσιον καὶ Χριστιανόν”.

⁵² Ibidem II 18, 6, ed. Maloney, c. 143: “πρῶτον ζητῆσαι παρὰ θεοῦ ἐν πόνῳ καρδίας καὶ

Християни, які живуть у співпраці з енергією Святого Духа, наближаються до досконалості. Як зазначає К. Стіуарт, поняття *ἐνέργεια* і *δύναμις* Макарій часто використовує коли говорить про певність відчуття, пережиття подвижником досвіду прийняття ним Святого Духа у єдності з Христом. Говорити про безпристрасність і досконалисть можна, за Макарієм, лише тоді, коли є досвід в енергії (*ἐνέργεια*), і Бог замешкує в нас енергією (*ἐνέργεια*) Святого Духа, а пережиття цього також є досвідом божественної енергії⁵³. Саме тому поняття *ἐνέργεια* і *δύναμις* він часто вживає поряд зі словами, які виражають впевненість у відчутті і досвіді спілкування з Богом який присутній в світі і людській душі⁵⁴. Така “енергійна” співпраця, дуже багата й різноманітна, поступово звершується на різних рівнях людського життя, в міру особисто-буттєвого просування людини назустріч об’явленням Божих енергій, які динамічно діють в людині, її житті та діяльності. Макарій зазначає:

“Енергії Духа (τοῦ πνεύματος ἐνεργήματα) належать людям, які перебувають недалеко від досконалості. Різноманітні вияви благодаті, про які ми говоримо, навіть якщо вони по-різному виражені, все одно діють на людей, що зростають. У цьому одна енергія слідує за іншою (*ἐνεργοῦνται, ἐνέργειαν ἐνεργείας*)”⁵⁵.

Божа сила й енергія відіграють роль своєрідної духовної, небесної, божественної одежі, в яку Господь зодягає душу людини:

“Якщо хтось нагий і йому бракує небесної та божественної одежі, якою є сила Духа (τοῦ πνεύματος δύναμις), [...] нехай він плаче й благає Господа, щоб одержати з Небес духовну одягу та одягнути в неї душу, яка залишилася без будь-якої Божої енергії (*θείας ἐνεργείας*)”⁵⁶.

Богословське вчення Макарія про божественні сили й енергії має глибоко реалістичний і практично-досвідний вимір. У *Гоміліях* він постійно

πίστει, ἵνα δῶ ἡμῖν εὐρεῖν τὸν πλοῦτον αὐτοῦ, τὸν ἀληθινὸν θησαυρὸν τοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος”.

⁵³ Пор. С. Stewart, “*Working the Earth of the Heart*”. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991, 96-97. Див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 17, 12; II 14, 2; I 63, 2, 3.

⁵⁴ Пор. Stewart, “*Working the Earth of the Heart*”, с. 236-237. Окрім вказаних вже текстів також див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 24, 13; I 30, 5; II 16, 1; III 25, 6, 1-2

⁵⁵ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 18, 10, ed. Maloney, с. 145. “Τὰ ὑπὸ τὰ προειρημένα τοῦ πνεύματος ἐνεργήματα μεγάλων μέτρων εἰσὶ τῶν ἐγγὺς τῆς τελειότητος ὄντων αἱ γὰρ προειρημένα τῆς χάριτος ποικίλαι ἀναπαύσεις διαφόρος μὲν λαλοῦνται, ἀδιαλείπτως δὲ εἰς αὐτοὺς ἐνεργοῦνται, ἐνέργειαν ἐνεργείας διαδεχομένης”.

⁵⁶ Ibidem II 20, 1, ed. Maloney, с. 150: “Εἴ τις γυμνὸς ἐστὶν ἀπὸ τοῦ ἐνδύματος τοῦ θεϊκοῦ καὶ ἐπουρανοῦ, ὅπερ ἐστὶν ἡ τοῦ πνεύματος δύναμις [...], κλαιέτω καὶ παρακαλεῖτω τὸν κύριον, ἵνα λάβῃ τὸ ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸν ἔνδυμα, ἵνα ἀμφιασθῇ τὴν ἀπὸ θείας ἐνεργείας γεγομνωμένην ψυχὴν, ὅτι πολλὴν αἰσχύνην ἀτιμίας παθῶν περιβέβληται ὁ μὴ ἐνδεδυμένος τὸ τοῦ πνεύματος ἔνδυμα”.

наголошує на вирішальній ролі живого досвіду в боголюдських стосунках, де людина повинна докладати зусиль, щоби брати участь у божественному житті через “енергію Святого Духа (τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἁγίου πνεύματος)”⁵⁷ чи “енергію божественної благодаті (χάριτος θείας ἐνέργεια)”⁵⁸. Для Макарія

“християнство подібне до глибокого смакування, споживання і пиття істини, а їсти і пити можна в міру сили й енергії (δυνάμεως καὶ ἐνέργειας). Це подібно до джерела, коли хтось дуже спраглий починає з нього пити. Потім, підчас пиття, його хтось відволікає і не дає досхочу напитися. Опісля ж, засмакувавши воду, спраглий ще більше запалюється бажанням втамувати спрагу і посилено шукає пиття. Так само й у духовному житті людина засмакувала та причастилася небесної поживи, але раптом під час їди її забирають, і ніхто не дає їй насититися вповні”⁵⁹.

Макарій висловлює такий самий християнський реалізм живої участі в божественній силі й енергії ще чіткіше в *Гомілії 7*, де фактично дає визначення християнству, порівнюючи його з силою та енергією Святого Духа:

“Християнство – це не визнання словами простої віри, а сила й енергія Духа (δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ πνεύματος)”⁶⁰.

Він часто наголошує на прихованому вимірі божественної енергії, яка, неначе таїнственный божественний агент, діє на різних рівнях сотвореного світу. У людині божественні енергії об’являються в чеснотливому житті, для якого вони служать основою і натхненням. У людину “входить Божя сила й охоплює її члени і серце, полонить ум Божою любов’ю”⁶¹. Відбувається взаємне замешкання Бога в людській душі і умі, а людини у Бозі. Таке взаємопроникнення не приводить до змішання природ⁶². І саме Божя любов вибудовує міст над “онтологічною прірвою між творінням і Творцем”⁶³.

⁵⁷ Ibidem II 27, ed. Maloney, c. 179.

⁵⁸ Ibidem II 41, 2, ed. Maloney, c. 217.

⁵⁹ Ibidem II 27, 7, ed. Maloney, c. 177: “Τὸ οὖν πρᾶγμα τοῦ Χριστιανισμοῦ τοιοῦτόν τι ἐστὶ· γεῦσις ἀληθείας, βρῶσις καὶ πόσις ἐξ ἀληθείας, φαγεῖν ἐστὶ καὶ πιεῖν διὰ δυνάμεως καὶ ἐνέργειας. ὡσπερ ἐὰν ἡ πηγὴ, καὶ ὢν τις ἐκεῖ διψῶν ἄρχηται πίνειν, εἶτα ἐν τῷ μεταξύ ἀποσπάσῃ τις αὐτὸν καὶ μὴ δῶῃ ἐμπλησθῆναι ὅσον θέλει, λοιπὸν μᾶλλον ἐκκαίεται γευσάμενος τοῦ ὕδατος καὶ ἐπιζητεῖ σπουδαιότερον, οὕτως καὶ εἰς τὸ πνευματικὸν γεύεται τις καὶ μεταλαμβάνει τροφῆς ἐπουρανίου, εἶτα ἐν τῷ μεταξύ ὑποστέλλει καὶ οὐδεὶς αὐτῷ δίδωσιν ἐμπλησθῆναι”

⁶⁰ Ibidem III 7, 6, 39, SCh 275, 132: “ἐνδύμασιν τὴν ψυχὴν κεκοσμημένοι, οἱ οὐχ ὁμολογία καὶ ψιλῆ πίστει ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ πνεύματος τὸν Χριστιανισμὸν κεκτημένοι”.

⁶¹ Ibidem II 7, 3, ed. Maloney, c. 79.

⁶² Пор. ibidem II 1, 2; II 6, 5; II 46, 4; II 49, 4.

⁶³ Plested, *The Macarian Legacy*, c. 31.

Макарій зазначає, що між християнами є такі, які мають небесний скарб Духа з силою. Ці дари – невидимі і сховані для інших – благодатно виявляються в подвижниках, які живуть чеснотливо в пості, чуванні й роздумах, завдяки “енергії і силі Духа (τὴν ἐνέργειαν καὶ δυνάμιν τοῦ πνεύματος)”⁶⁴. Така сама сила й енергія Духа – це джерело будь-якого дару та підтримки для людини. Царство Боже – це ніщо інше, як повнота божественної сили й енергії Духа: “Царство (Боже) приходить у силі й енергії Духа (ἐν δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ πνεύματος)”⁶⁵, у “різноманітних дарах і допомогах енергії та сили Духа (τῆς ἐνέργειας καὶ δυνάμεως τοῦ πνεύματος)”⁶⁶. Отож, “пневматологічний іманентизм” Макарія може бути лише завдяки його енергійній пневматології та христології, а відтак, енергійній тріадології, яка інтерпретує саму можливість будь-якої теофанії.

Сопричастя зі всією еклезіальною спільнотою теж залежить від сопричастя з Божою енергією. Якщо християнин не прийняв божественної енергії і не співдіяв із нею, то він опиняється поза Церквою, поза сопричастям зі Святим Духом і, як наслідок, позбавлений будь-якої можливості християнського почитання та правдивого пізнання Пресвятої Трійці. У цьому випадку досконалість недоступна і будь-які аскетичні зусилля задля участі в Божому житті безплідні, і саме причастя Бога стає ілюзорним. Макарій зазвичай чітко розрізняє між особою Святого Духа і Його особовою силою та енергією. Він тягло пише про силу й енергію Духа, і також використовує термін ἐνέργεια окремо, акцентуючи на єдності та неподільності іпостасей Триєдиного Бога і Його енергій.

“Якщо християнин не прийняв [божественної] енергії (ἐνέργειαν), він залишається іграшкою ілюзій, чужим для небесної Церкви первістків, немає сопричастя з духами праведних і досконалими людьми [...]. Ця людина не почала поклонятись Отцю в душі й істині. Це той, хто не живе в Бозі й навіть не почав пізнавати Його”⁶⁷.

⁶⁴ Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* III 7, 3, 11-19, SCh 275, 122: “οὕτω καὶ ἐν τοῖς Χριστιανοῖς εἰσὶν ἐν δυνάμει τὸν ἐπουράνιον θησαυρὸν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένοι καὶ οὐκ εἰσὶ τοῖς πάσι καταφανεῖς, ἀλλὰ κρύπτουσιν ἑαυτοὺς ὡς μετριάζοντες καὶ μὴ βουλόμενοι ὁ εἰσι γνωρισθῆναι, καὶ εἰσιν ἕτεροι οἵτινες διὰ τινῶν φαινομένων ὀλίγων ἀρετῶν, νηστειῶν ἢ ἀγρυπνιῶν ἢ ἡσυχίας ἢ λόγου «σοφίας» ἢ διὰ τινῶν τοιούτων, νομίζεσθαι βούλονται ὡς πνευματικοί, μὴ ἔχοντες τὴν ἐνέργειαν καὶ δυνάμιν τοῦ πνεύματος”.

⁶⁵ Ibidem II 28, 7, ed. Maloney, c. 186: “«ἀλλ’ ἐν δυνάμει» καὶ ἐνέργειᾳ πνεύματος ἢ βασιλείᾳ τυγχάνει”.

⁶⁶ Ibidem II 50, 4, ed. Maloney, c. 245: “τῶν διαφόρων χαρισμάτων καὶ ποικίλων ἀντιλήψεων τῆς ἐνέργειας καὶ δυνάμεως τοῦ πνεύματος”.

⁶⁷ Ibidem III 8, 1, 8-14, SCh 275, 140: “εἰ γὰρ ἐνέργειαν οὐκ ἐδέξατο, φαντάζεται ὑπὸ λογισμῶν, τῆς ἐπουράνιου ἐκκλησίας τῶν «πρωτοτόκων» ἀλλότριος ὢν, τοῖς «πνεύμασι» τῶν «δικαίων καὶ τετελειωμένων» οὐκ ἐκοινῶνησεν, τῆς «ἄνω Ἱερουσαλὴμ» οὐκ ἐγένετο. οὗτος οὐ προσεκύνησε «τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ». ἐν ᾧ γὰρ οὐκ ἐστὶν ὁ θεὸς κατοικῶν, οὗτος οὐδὲ ἔγνωκε τὸν θεόν”.

Отож, непізнана божественна природа, залишаючись схованою та недоступною, виявляє себе в людському духовному досвіді як божественний енергійний дар іншого божественного світу.

“[А] духовні реалії невимовні, їх не можна висловити людським словом, якщо сам Дух не навчить відважну та вірну душу через досвід і за допомогою його дієвої енергії (ἐνεργεία)”⁶⁸.

Божа енергія – це одночасно саме Божество і божественний інструмент. Усе походить від Бога, а це значить, що все звершується “через” і “в” божественній енергії. У *Гомілії 18* Макарій, розглядаючи сотеріологічний аспект духовного подвижництва, зазначає, що гріх знищується енергією божественної сили (ἐνέργειαν θείας δυνάμεως), і той, хто відчуває і переживає в собі цю енергію божественної сили (δυνάμεως θείας <ἐνέργειαν>), стає ближчим до Божої природи і її причасником, відповідно до слів апостола Петра (γένησθε φύσεως θείας κοινωνοί) (2Пт. 3-4)⁶⁹. Причасник природи стає своєрідним ґрунтом для Божого насіння, яке в ньому засіюється, учасником Святого Духа, який і робить його сином правди⁷⁰. Святий Дух проникає і наповнює цілу людину своєю енергією, яка замешкує та діє в людській природі, таїнственно вміщаючи та відкриваючи божественну істину й обдаровуючи великою радістю, щастям і потіхою. Головна мета цього процесу, щоб Господь перебував у людині

⁶⁸ Ibidem III 16, 3, 8-11, SCh 275, 186: “ἄρρητα γάρ ἐστι τὰ πνευματικὰ μὴ δυνάμενα λόγῳ ἀνθρώπινῳ φρασθῆναι, ἐὰν μὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα πείρα καὶ ἐνεργεία διδάξῃ τὴν ἀξίαν καὶ πιστὴν ψυχὴν”.

⁶⁹ Пор. 2 Пт. 3-4: “Бо його Божа сила дала нам усе до життя та побожності, завдяки спізнанню того, хто нас покликав своєю славою та силою! Завдяки їм нам були даровані цінні й превеликі обітніці, щоб ними ви стали учасниками Божої природи”.

⁷⁰ Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* III 18, 46-54, SCh 275, 222: “ἄλλος γάρ ἐστιν ὁ λόγον ἀκούων καὶ χαροποιοῦμενος καὶ ἄλλος ὁ ἐνέργειαν θείας δυνάμεως αἰσθανόμενος ἐν ἑαυτῷ, δι’ οὗ ἀποκτέννεται ἡ ἀμαρτία. ἄλλος οὗτος καὶ ἄλλος ἐκεῖνος. κάκεῖνο μὲν καλόν, ἀλλ’ ὁ δυνάμεως θείας <ἐνέργειαν> αἰσθανόμενος οὗτος ἐγγίζει καὶ κοινωνεῖ φύσει θεία κατὰ τὸ γεγραμμένον: ὅπως «γένησθε φύσεως θείας κοινωνοί», καὶ «σπέρμα» θεοῦ ἔχων ἐν ἑαυτῷ «πνεύματος ἁγίου» μέτοχος τυγχάνει, ὡσπερ υἱὸς ὢν ἤδη «τῆς ἀληθείας». Пневматологічний вимір визначальний для богословської думки Макарія. Християни, цілим своїм життям, залежать від сили Святого Духа, яка освячує. У діяльності вони покликані співдіяти своєю волею з Його силою. Віра відкриває кожному можливість пізнати дію Духа в душі, яка щодня здобуває досвід відчуття наближення до Христа. Див. ibidem III 10, 1. Живучи і наповнюючись Духом людина еднається з Богом та осягає Його Царство. Н. Рассел (Russell, *The Doctrine of Deification*, с. 241) називає це “духоцентричним іманентизмом” Макарія. Один із типових висловів Макарія, який він часто вживає, пояснюючи іманентну реальність перебування духа Божого в людині, – це фраза: “замешкання Духа в повній достовірності та відчутті”. Пор. Горяча, *Блаженства як основа духовного росту християнина*, с. 152. Детальніше про це див. V. Desprez, *Πληροφορία chez le Pseudo-Macaire: Plénitude et certitude... en pays grec*, “Collectanea Cisterciensia” 46 (1984) 89-111.

своїми силою⁷¹. Силою божественної енергії (ἐνεργεία δυνάμεως) людина занурюється в Духа, переживає захоплення небесними таїнствами (μυστηρίων ἐπουρανίων) і формування в ній божественного ума (νοῦς ἕνθεος)⁷². Енергія Духа – це енергія, яка у правді, справедливості, красі та повному усвідомленні та відчутті творить добро в душі людини⁷³.

“Ті, хто правдиво є дітьми Церкви Христової, виявляються через діла правди та віри і через енергію Божого Духа (ἐνεργεία τινὶ θείου πνεύματος), який приходиться і замешкує в душі, покриваючи її своїм покровом”⁷⁴.

Незважаючи на притаманну як для епохи Макарія, так і для нього самого термінологічну невизначеність, нечіткість та плутанину, в його богословленні простежуємо чіткий акцент на амбівалентності в інтерпретації природи Божого Буття. Макарій розрізняє між невимовним, неосяжним, недоступним і невмістимим для сотворіння величним Богом і тим Богом, який Себе дієво уприсутнює в духовному житті й подвигу християнина. У своєму аскетично-практичному підході духовного подвижника та отця Макарій використовує багату мову, щоб образно й термінологічно означити всеохопну і всенаповнювальну Божу дієву присутність у світі та людині. У його думці концептуально домінує “пневматологічний іманентизм”, який характеризує його богослов’я Божої присутності. Макарій виражає цю присутність через такі поняття, як: “дух”, сокровенна, “божественна сила”, “сила Божої благодаті”, “сила Духа”, яка єдина з “силою Христа”, “божественне повітря”, в якому може літати окрилена “божественними крилами” душа. Особливо важливі поняття, якими Макарій виражає теофанії у світі, – це несотворена “Божа благодать світла”, Його “сяйво” та “божественна слава” й “Божа енергія”, яку він також називає “духовна енергія Божої благодаті”, “енергія Божої сили”, “енергія благодаті”, “духовна енергія”, “енергія Божої сили”, “енергія Духа”, “енергія Святого Духа” й “енергія Божого Духа” тощо. Саме тому “пневматологічний іманентизм” Макарія головно визначається його енергійною пневматологією і христологією. Така енергійна тріадологія протилежна до апофатичних тверджень й антиномічно відображає концептуально єдину тріадологічну систему, глибоко пов’язану з духовно-аскетичною думкою Макарія.

⁷¹ Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 22, 2, 9.

⁷² Пор. *ibidem* III 22, 3, 24-28, SCh 275, 260: “τὸ πνεῦμα ἔρχεται εἰς τὴν ψυχὴν καὶ ἐναγκαλιζέται εἰς τοὺς κόλπους ἐν πολλῇ ἀναπαύσει καὶ χαρᾷ, καὶ ἐνεργεία δυνάμεως θεϊκῆ καταποθεῖται ὑπὸ τοῦ πνεύματος ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος καὶ ἀρπάζεται καὶ αἰχμαλωτίζεται εἰς αἰχμαλωσίαν μυστηρίων ἐπουρανίων καὶ γίνεται εἰς αὐτὸν νοῦς ἕνθεος”.

⁷³ Пор. *ibidem* III 25, 6, 4-7, SCh 275, 284: “τοῦ πνεύματος ἀγασθεῖσαν καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις τῆς δικαιοσύνης ἐν ἀληθείᾳ καὶ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει καὶ ἐνεργεία τοῦ πνεύματος τῆς ἀγαθότητος ἐνεργοῦντος”.

⁷⁴ *Ibidem* III 25, 6, 11-14, SCh 275, 286: “τὰ δὲ ὄντως τέκνα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ ἐν ἔργοις ἀληθείας καὶ πίστεως ἀποδείκνυνται καὶ ἐνεργεία τινὶ θείου πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καὶ ἐπισκιάζοντος τῆ ψυχῆ”. Також пор. *ibidem* III 28, 1, 22-25, SCh 275, 334.

UNUTTERABLENESS OF GOD AND HIS IMMANENCY
IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF MACARIUS OF EGYPT

(Summary)

In the article the author reflects on the problem of the ontological distinction between the transcendence and immanence of God in the theological thought of Macarius of Egypt. The focus of his analysis is on the apophatic approach to the interpretation of the unutterable, inaccessible and unknowable nature of God and the conceptual and terminological ways in which God's presence is expressed in created being. The main terms by which Macarius expresses God's absolute remoteness from the world, on one hand, and His presence in the world on the other, are analyzed. The researcher considers the spiritual and ascetic dimension of the anthropological and soteriological views of Macarius' theology through the prism of the pneumatology and christology.

NIEWYRAŻALNOŚĆ BOGA I JEGO IMMANENCJA
W TEOLOGICZNEJ MYŚLI MAKAREGO EGIPSKIEGO

(Streszczenie)

Autor artykułu rozważa problem ontologicznego rozróżnienia między transcendencją i immanencją Boga w myśli teologicznej Makarego Egipskiego. W centrum jego analiz leży apofatyczny sposób interpretacji niewyraźalnej, niedostępnej i niepoznawalnej natury Boga, a także pojęciowe i terminologiczne sposoby wyrażania Bożej obecności w stworzonym bycie. Autor analizuje główne terminy stosowane przez Makarego, poprzez które wyraża on z jednej strony absolutne oddalenie Boga od świata, a z drugiej Jego obecność w świecie. Ponadto, poprzez pryzmat pneumatologii i chrystologii, rozpatruje duchowy i ascetyczny wymiar antropologicznych i soteriologicznych poglądów zawartych w teologii Makarego.

Key words: Macarius, apophatism, nature, essence, energy, power, light.

Słowa kluczowe: Makary, apofatyzm, natura, istota, energia, moc, światło.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

PSEUDO-MACAIRE, *Homiliae spiritualis*, ed. V. Desprez: *Oeuvres Spirituelles, Homélie propres à la Collection III*, SCH 275, Paris 1980.

PSEUDO-MACARIUS, *Homiliae spiritualis*, ed. G.A.Maloney: *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, New York 1992.

Література

A Patristic Greek Lexicon, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.

AGHIORGOUSSIS M., *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 15-41.

- ANATOLIOS K., *Athanasius. The Coherence of His Thought*, London – New York 1998.
- BROCK S., *The Prayer of the Heart in Syriac Tradition*, “Sobornost” 4 (1982) fasc. 2, 131-142.
- BURNS S., *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication*, GOTR 44 (1999) 309-327.
- CONTOS L.C., *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 283-294.
- DAVIDS E.A., *Das Bild vom Neuen Menschen: Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburger Patristische Studien 2, Salzburg und München 1968.
- DESPREZ V., Πληροφορία chez le Pseudo-Macaire: Plénitude et certitude... en pays grec, “Collectanea Cisterciensia” 46 (1984) 89-111.
- DÖRRIES H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978.
- ENGLISH J.C., *The Path to Perfection in Pseudo-Macarius and John Wesley*, “Pacifica” 11 (1998) 54-64.
- GOLITZIN A., *A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality*, в: *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood 2002, 129-156.
- HANSTEIN P., *Die mystische Theologie Makarius des Aegypteps und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1908.
- HATZOPOULOS A., *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: The Macarian Homilies and Symeon The New Theologian*, Analecta Vlatadon 54, Thessaloniki 1991.
- HORYACHA M., *The Journey within the Heart. The Dynamic Anthropology of Pseudo-Macarius*, Leuven 2012 (Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven).
- MALONEY G.A., *Introduction*, в: *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ed. and transl. G.A. Maloney, New Jersey 1992, 1-33.
- MANTZARIDES G., *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, “Eastern Church Review” 9 (1977) 1-18.
- MC GUCKIN J.A., *The Prayer of the Heart in Patristic and Early Byzantine Tradition*, в: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, ed. P. Allen – W. Mayer – L. Cross, vol. 2, Queensland 1999, 69-108.
- ORLOV A.A., *Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies*, “Xristianskij Vostok” 10 (2002) fasc. 4, 740-755.
- PLESTED M., *A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (Pseudo-Macarius)*, VTQ 47 (2003) 431-440.
- PLESTED M., *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004.
- POPOVITCH J.S., *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d'Egypte, Isaac le Syrien, Symeon le Nouveau Theologien*, Lausanne 1998.
- RUSSELL N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.
- STEWART C., “Working the Earth of the Heart”. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991.
- WARE K., *Prayer in Evagrius of Pontus and the Macarian Homilies*, в: *An Introduction to Christian Spirituality*, ed. R. Waller – B. Ward, London 1999, 14-30.
- WARE K., *Preface*, в: *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ed. and transl. G.A. Maloney, New Jersey 1992, xi-xviii.

*

ГОРЯЧА М., *Блаженства як основа духовного росту християнина. Духовна екзегеза Мт.5, 3-8*, “Наукові Записки Українського католицького університету” V, серія “Богослов’я” 2 (2015) 145-163.

Гренц С. – Ослон Р., *Богословие и богословы XX века*, Черкассы 2011.

КАЗАНСКИЙ П.С., *Учение о благодати преп. Макария Египетского*, “Прибавления к творениям святых отцов” 3 (1845) 125-146.

КАТАНСКИЙ А., *Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей церкви до бл. Августина. Историко-догматическое исследование*, “Христианское Чтение” 2 (1901) 137-171.

ПОПОВ И.В., *Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1905.

ФЛОРОВСКИЙ Г.В., *Восточные Отцы V-VIII веков*, Москва 1992.