

Віктор Жуковський

## БОГОСЛОВ'Я ЕНЕРГІЙ ГРИГОРІЯ ПАЛАМИ: ГОЛОВНІ АСПЕКТИ І ЗНАЧЕННЯ

*Розглянуто вчення про розрізнення між сутністю й енергією Пресвятої Трійці в богословській думці відомого візантійського богослова і святого XIV ст. Григорія Палами. Представлено важливість цієї богословської проблеми для обґрунтування як творчої присутності трансцендентного предвічного Триєдиного Бога в сотвореній Ним багатоманітності іманентного світу, так і можливості участі людини в Божому житті та її обоження. Окреслено головні аспекти сутнісно-енергійного розрізнення та катафатичного виміру богословської думки Григорія Палами. Розглянуто вчення про божественні енергії та їхні головні характеристики, проаналізовано головні поняття, що виражають динаміку Божої всюдисущності. Особливу увагу присвячено значенню Паламиного «енергійного» підходу в богословленні для різних ділянок богословської науки.*

**Ключові слова:** Григорій Палама, Божа сутність, Божа енергія, трансцендентність, іманентність, розрізнення, участь, обоження.

У богословській думці Отців Церкви проблема онтологічного взаємозв'язку між трансцендентністю єдиного Бога й іманентністю множинного, сотвореного Ним світу, без сумніву, посідає виняткове місце. Її правильне розуміння, адекватна інтерпретація та пошук поняттєво-концептуального формулювання й вирішення набуває першорядного значення з огляду на необхідність богословського обґрунтування фундаментальних істин християнського віровчення. Це стосується осмислення сотворення світу предвічним Богом, природи Божого Об'явлення і дієвої присутності Духа Святого у Святому Переданні, розуміння творчої, життєдайної, підтримуючої і спасительної всюдисущності троїчного Бога, абсолютно іншого,

ніж творіння. Дуже важливою є ця проблема для розуміння еклезіологічно-сакраментологічної правди про Церкву – Містичне Тіло Христове і Люд Божий, у якій через таїнства й безмірною величчю та могутністю «Його сили» (пор. Еф 1:19) звершується освячення та обоження людини. Не менш важлива вона й для осмислення антропологічно-гносеологічних засад онтології духовно-молитовного, аскетичного життя християнина, його богопізнання, боговидіння, участі в Божій природі (пор. 2 Пт 1:4) та усиновлення (пор. Йо 1:12; Гал 3:26; 2 Кор 6:18) Пресвятою Трійцею.

Онтологічний вимір новозавітної сотеріології насичений різноманітними образами, в яких Господь привідкриває завісу до нової таїнственої реальності сопричастя й близькості творіння і Творця, людської особи й Осіб Бога-Трійці, яку Отець через Воплоченого Сина Божого у Святому Дусі дарує всьому людству<sup>1</sup>. Боголюдські стосунки – це стосунки Батька і Його дітей, яких провадить Божий Дух: «Усі бо ті, що їх водить Дух Божий, вони – сини Божі. Бо вони не прийняли дух рабства, [...] але прийняли дух усиновлення, яким кличемо: “Авва! – Отче!” Сам цей Дух свідчить, що ми – діти Божі; а коли діти, то й спадкоємці ж Божі – співспадкоємці Христа» (Рим 8:14-17); «Любі! Ми тепер – діти Божі, і ще не виявилось, чим будемо. Та знаємо, що коли виявиться, ми будемо до нього подібні, бо ми побачимо його як є» (1 Йо 3:2).

Христологічно-сотеріологічна тема взаємозв'язку між Воплоченням і обоженням займала центральне місце у святоотцівському богومисленні вже від Іринея Ліонського<sup>2</sup>. Напруження між абсолютною «іншістю» вну-

<sup>1</sup> Христові апостоли, змальовуючи нову боголюдську реальність, яка відкривається для тих, хто у Христа хрестився і в Христа зодягнувся (пор. Гал 3:27), використовують цілу лексичну палітру, щоб висловити реальність нового життя, відкритого у Воплоченому Божому Слові. Християни – це «домашні Божі» (Еф 2:19), громадяни Неба (пор. Фил 3:20), сини та спадкоємці Божі, яким Бог послав у серця Духа свого Сина (пор. Гал 4:5-7), члени одного Божого Тіла, «напоєні одним лише Духом» (1 Кор 12:13), гілки Божої виноградини (Йо 15:5), каміння в Божій Будівлі, «де наріжним каменем – сам Ісус Христос» (Еф 2:20), вівці Божої отари (пор. Йо 10:27-29), «рід вибраний, царське священство, народ святий» (1 Пт 2:9). Єдність із Сином Божим немислима без єдності з Духом Божим, від якого християни народжені (Йо 3:6), хрещені й напоєні (1 Кор 12:13), який живе в нас (Рим 8:9; 1 Кор 6:19) і вливаючи Божою любов'ю даний нам (пор. Рим 5:5). Єдність народженої згори (пор. Йо 3:1-21) людини із Сином і Духом Божим свідчить про її єдність з Отцем «усіх, що над усіма й через усіх і в усіх» (Еф 4:6). Через Христа в одному Дусі всі одержать «доступ до Отця» (пор. Еф 2:18). Онтологічна відокремленість божественного і людського зникає саме завдяки Воплоченню Сина Божого. Єдина у двох природах Божа особа проклала онтологічний міст над буттєвою прірвою між несотвореним і сотвореним, воз'єднала в собі протилежні світи: вічний і дочасний, безмежний і обмежений, божественний і людський.

<sup>2</sup> Про святоотцівський підхід до розуміння обоження людини і зв'язок обоження з Воплоченням Сина Божого див.: N. Russell. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford 2006; N. Russell. *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?* // *St. Vladimir Theological Quarterly* 4 (2006) 357-379; G. Every. *Theosis in Later Byzantine Theology* // *East-*

трішньотроїчного буття (Богом *in Se, ad intra, theologia*) й одночасною онтологічною «близькістю» Бога в Його об'явленні та провіденційній присутності у світі (Бог *pro nobis, ad extra, oikonomia*)<sup>3</sup> через божественну благодать, силу, енергію було й залишається однією з центральних проблем богослов'я<sup>4</sup>. Це потверджує й Катехизм УГКЦ «Христос – наша Пасха», перший розділ якого (п. 18–19) говорить про антиномію самовідкриття непізнаваного в сутності Бога, який запрошує людину до сопричастя:

Віра Церкви ґрунтується на Божому Об'явленні. У цьому Об'явленні невидимий Бог з повноти своєї любові промовляє до людей, щоб покликати їх до сопричастя зі Собою. [...] Об'являючи Себе, Бог, який у своїй сутності є непізнаваним, бажає, щоб люди відповіли Йому, пізнавали Його і любили Його понад усе. Боже Об'явлення здійснюється одночасно через дії і слова, тісно пов'язані між собою, які взаємно освітлюють одні одних.<sup>5</sup>

З цієї ж проблеми розпочинають свою книгу про богослов'я в ХХ ст. Стенлі Ґренц і Роджер Ослон:

У своїх найкращих виявах християнське богослов'я завжди намагалося знайти рівновагу між двома спорідненими біблійними істинами – божественною трансцендентністю і божественною іманентністю. З одного боку, Бог трансцендентний щодо світу. Він самодостатній та існує

---

*ern Churches Review* 2 (1968–1969) 243-252; J. Gross. *La divinisation du chrétien d'après les Peres grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris 1938; G. I. Mantzarides. *The Deification of Man*. New York 1984; P. Nellas. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. New York 1987; *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions* / ред. J. Michael. Grand Rapids 2008; N. Russell. *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood 2009; Petro B. T. Bilaniuk. *The Mystery of Theosis or Divinization* // *Studies in Eastern Christianity*, т. 1. Munich–Toronto 1977, с. 45-67.

<sup>3</sup> Сфера «теології» розглядає природу Бога у «схованості» Його внутрішньотроїчного, сутнісного буття (*in Se*), поза часом, причиною і метою. Сфера ж «ікономії» – це буття Бога в Його «енергійному» об'явленні «назовні» (*ad extra*), діях чи динамічній присутності в сотвореній реальності, у часі та просторі, задля певної причини і мети. Про апофатичний вимір Божого Буття в богословській думці Григорія Палами див.: В. Жуковський. Святий-«еретик» Григорій Палама про внутрішнє буття Пресвятої Трійці // *Vox Patrum* 68 (2017) 569-592. Про апофатичне богослов'я у Східній Церкві див.: М. Р. Begzos. *Apotheism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory* // *The Greek Orthodox Theological Review* 41 (1996) 327-357; V. E. F. Harrison. *The Relation Between Apophatic and Kataphatic Theology* // *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 4 (1995) 318-332.

<sup>4</sup> Пор.: В. Жуковський. Апофатична віддаленість і катафатична всюдисущність Бога в богословській думці Юстина Мученика // *Наукові Записки УКУ*, ч. VIII. Серія: *Богослов'я*, вип. 3. Львів 2016, с. 41. Про проблему «примирення» трасцендентності й іманентності в контексті рішень семи вселенських соборів див.: S. A. Mousalimas. *Immanence and Transcendence through the Seven Councils* // *The Greek Orthodox Theological Review* 42 (1997) 375-380.

<sup>5</sup> *Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос – наша Пасха»*. Львів 2011, с. 21.

незалежно від світу. Бог панує над Всесвітом і приходять у наш світ ззовні. [...] З іншого боку, Бог іманентний світові. Це означає, що Він завжди присутній у своєму творінні. Господь приймає найдієвішу участь у всьому, що відбувається у всесвіті та історії людства. [...] Богослови в усі часи стикалися з необхідністю знайти таке формулювання християнського уявлення про природу Бога, яке зрівноважувало би, стверджувало й утримувало у творчій напрузі божественну трансцендентність й іманентність.<sup>6</sup>

Богословське осмислення онтологічної єдності між безконечною віддаленістю й водночас близькістю триєдиного Бога і людини – важливе завдання для вирішення різних антропологічних проблем. Одне з найвагоміших застосувань концептуального розв'язку цього питання – вирішення давньої богословської проблеми єдності Бога і множинності світу. Проблема онтологічного «мосту» та її «силової» чи «енергійної» концептуалізація – ключ до розуміння духовного шляху людини, світобудови, троїчного Божого життя саме як динамічної реальності. Участь, спілкування, сопричастя різних вимірів енергії – основа для інтерпретації її значення. Розуміння божественного і світового буття як дієвої відкритості до діалогу, взаємного дарування та прийняття на противагу до статичного, закритого в собі, замкнутого буття Бога, людини і світу – це основа для розуміння всього творіння як динамічної гармонії, взаємообміну, синергійної єдності. Тут енергія життя – це енергія онтологічного спілкування й особової участі один в одному.

Одним із богословів, які суттєво спричинилися до розв'язання цієї проблеми, був Григорій Палама (1296–1359)<sup>7</sup>. Його богослов'я викристалізувалося в полеміці, відомій як ісихастські дискусії<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> С. Гренц, Р. Ослон. *Богословие и богословы XX века* / перекл. з англ. О. Розенберг. Черкаси 2011, с. 9.

<sup>7</sup> Про життєвий і творчий шлях св. Григорія Палами, головні аспекти його богословського вчення див.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas* / перекл. G. Lawrence. Crestwood 1998; G. C. Papademetriou. *Introduction to Saint Gregory Palamas*. New York 1973; R. E. Sinkewicz. *Gregory Palamas // La Théologie Byzantine et sa tradition (XIII–XIX s.)*. Turnhout 2002, с. 131-188; D. Stiernon. *Bulletin sur le Palamisme // Revue des Etudes Byzantines* 30 (1972) 231-337; C. Kern. *Les Eléments de la Théologie de Grégoire Palamas // Irénikon* 20 (1947) 6-33, 164-193; V. Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // The Eastern Church Quarterly* 3 (1938) 138-156; G. Barrois. *Palamism Revisited // St. Vladimir Theological Quarterly* 19 (1975) 211-235.

<sup>8</sup> Про історичну й богословську канву ісихастської полеміки див.: J. Meyendorff. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problem*. London 1974; R. Flogaus. *Palamas and Barlaam Revised: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium // St. Vladimir Theological Quarterly* 42 (1998) 1-32; J. S. Romanides. *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960–1961) 186-205; 9 (1963–1964) 225-270; K. Ware. *The Debate about Palamism // Eastern Church Review* 9 (1977) 45-63.

Палама обґрунтовував патристичну сотеріологію, згідно з якою головне покликання людини полягає в її причасності до божественної природи (2 Пт 1:4)<sup>9</sup>. Обстоюючи святоотцівське передання про покликання людини стати богом за благодаттю, Палама «стверджував те, що схоластичне богослов'я заперечувало»<sup>10</sup>. Його богомислення ґрунтувалося на біблійно-патристичній антропології<sup>11</sup> і сотеріології та виражало живий досвід особового Бого-людського діалогу, що відкривається в Євангелії і є серцевиною святоотцівського передання<sup>12</sup>. Дослідивши святоотцівську традицію щодо розрізнення між внутрішнім Божим життям у сутності і його об'явленням світові в божественній енергії, Палама обґрунтував реальність богопізнання<sup>13</sup> та обоження<sup>14</sup> людини. Це питання є центральним у його

<sup>9</sup> Про святоотцівське осмислення спасіння як участі в божественній природі див.: N. Russell. "Partakers of the Divine Nature" (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition // *Myriobiblos* ([www.myriobiblos.gr](http://www.myriobiblos.gr)).

<sup>10</sup> A. N. Williams. *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*. New York–Oxford 1999, с. 5. Щодо подібностей і відмінностей між паламізмом і схоластицизмом див.: A. de Halleux. Palamisme et Scolastique, Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // *Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 409-442.

<sup>11</sup> Про антропологію Григорія Палами див.: Архимандрит Киприан Керн. *Антропология святого Григория Паламы*. Париж 1950; Д. И. Макаров. *Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*. Санкт-Петербург 2003.

<sup>12</sup> В. Жуковський. Святий Григорій Палама і проблема його церковної легітимізації УГКЦ // *Наукові Записки УКУ*, ч. I. Серія: *Богослов'я*, вип. 1. Львів 2009, с. 149. Про святоотцівські джерела богословського вчення Палами див.: J. V. Rossum. *Palamism and Church Tradition: Palamism, Its Use of Patristic Tradition, and Its Relationship with Thomistic Thought*: Dissertation / Fordham University. Ann Arbor 2003; M. Aghiorgoussis. Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God // *The Greek Orthodox Theological Review* 1 (1978) 15-41; L. C. Contos. The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation // *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967) 283-294; T. Damian. A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition // *The Patristic and Byzantine Review* 15 (1996) 101-112; A. De Halleux. Palamisme et Tradition // *Irénikon* 68 (1975) 479-493; L. H. Grondijs. The Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God // *Studia Patristica* 5 (1962) 323-328; G. Habra. The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies // *The Eastern Church Quarterly* 12 (1958) 244-252; G. Patacsi. Palamism before Palamas // *Eastern Church Review* 9 (1977) 64-71; C. Kern. The Spiritual Ancestors of St. Gregory Palamas. An Attempt at a Mystical Genealogy // *Богословская мысль: Труды Православного богословского института в Париже* 4 (1942) 102-131.

<sup>13</sup> Про пізнання Пресвятої Трійці в богословській думці Палами див.: С. N. Tsirpanlis. Epistemology, Theognosis, The Trinity and Grace in St. Gregory Palamas // *The Patristic and Byzantine Review* 13 (1994) 5-27.

<sup>14</sup> Про обоження в Григорія Палами див.: A. Williams. *The Ground of Union*; В. Жуковський. Онтологічний реалізм Обоження людини як ключова парадигма біблійно-патристичної антропології згідно з богомисленням Григорія Палами // *Формування основ християнської моралі в процесі духовного відродження нації: Матеріали III Всеукраїнської міжконфесійної*

богослов'ї<sup>15</sup>. Патристичний синтез Григорія було схвалено на помісному Константинопольському соборі 1351 р.<sup>16</sup> Центральний пункт Паламиного богословлення – вчення про божественні енергії – є, з одного боку, синтезом попередніх богословських підходів до цієї проблеми, а з іншого – значно поглибленою та розвинутою концепцією<sup>17</sup>. Паламин аналіз цього питання перегукується з попередньою святоотцівською богословською традицією<sup>18</sup>, у якій можемо бачити чітке розрізнення між сферою теології і сферою ікономії.

---

*християнської науково-практичної конференції, 15-17 січня 2009 р. Кам'янець-Подільський 2010, с. 153-161.*

<sup>15</sup> Пор.: В. Жуковський. Святий Григорій Палама і проблема його церковної легітимізації УГКЦ, с. 149.

<sup>16</sup> Ось як представляє Калліст Уер ключові положення богословської доктрини Палами, що їх Григорій відстояв у тривалій і важкій полеміці та які були потвержені в «Синодальному томосі» Константинопольського собору: «1. У Бозі є розрізнення (*diakrisis*) між сутністю (*ousia*) і енергією (*energeia*) чи енергіями. 2. Божа енергія є несотворена (*aktistos*). 3. Розрізнення між несотвореною сутністю і несотвореними енергіями жодним чином не порушує божественної простоти, оскільки в Бозі немає складності (*synthesis*). 4. Поняття “божество” (*theotis*) може застосовуватися не лише до сутності Бога, а й до енергій. 5. Сутність має першість чи вищість щодо енергій – у значенні того, що енергії походять від сутності. 6. Людина може брати участь не в Божій сутності, а в Божественних енергіях. 7. Людина може отримати досвід Божественних енергій у формі світла – нематеріального й несотвореного світла, яке можна споглядати людськими очима. Саме це несотворене світло було об'явлене апостолам на горі Тавор під час Преображення Христового; це світло споглядають святі у своєму молитовно-містичному житті; цим світлом засяють і будуть осяяні праведники під час Воскресіння в Останній день. Це світло має есхатологічний характер, тобто це є Світло майбутнього віку» (К. Ware. *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction // Eastern Churches Review* 2 (1975) 130). Пор.: J. Meyendorff. *A study of Gregory Palamas*, с. 98.

<sup>17</sup> Детальніше про богослов'я Божих енергій у Палами див.: G. A. Maloney. *A Theology of “Uncreated Energies”*. Milwaukee 1978; T. L. Anastos. *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God // The Greek Orthodox Theological Review* 38 (1993) 335-349; D. Coffey. *The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // St. Vladimir Theological Quarterly* 32 (1988) 329-358; M. E. Hussey. *The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas // St. Vladimir Theological Quarterly* 18 (1974) 22-43; R. D. Zimany. *The Divine Energies in Orthodox Theology // Diakonia* 11 (1976) 281-285; J. Van Rossum. *The λόγος of Creation and the Divine ‘Energies’ in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // Studia Patristica* 27 (1993) 213-217; K. Ware. *God Hidden and Revealed*, с. 125-136.

<sup>18</sup> Про значення цих понять і використання їх Отцями Церкви для вирішення проблеми онтологічної дистанції між Божою трансцендентністю й іманентністю див. мої статті: В. Жуковський. Апофатична віддаленість і катафатична всюдисущність Бога в богословській думці Юстина Мученика, с. 40-60; Творець і творіння, Бог і людина, сутність й енергія в богословській думці Атанасія Олександрійського // *Vox Patrum* 67 (2017) 743-765; Неосяжність Бога та Його іманентність у богومисленні Макарія Єгипетського // *Vox Patrum* 65 (2016) 783-800; Viktor Zhukovskyy. *Antiochia i Aleksandria, czy zawsze teologiczna polaryzacja? Problem*

Предметом дослідження в цій статті є проблема сутнісно-енергійного розрізнення і катафатичний вимір у богословській думці Григорія Палами, а метою – представити головні аспекти Паламиного вчення про божественні енергії Пресвятої Трійці<sup>19</sup> та значення «енергійного» підходу в богословленні для різних ділянок богословської науки.

Протягом тривалого філософського й богословського розвитку такі поняття, як «енергія», «сила», «благодать», що виражають спосіб концептуалізації онтологічного зв'язку між трансцендентністю й іманентністю Бога<sup>20</sup>, охоплювали широкий спектр значень і поступово набирали того сенсу, який ми розглядатимемо в цьому дослідженні через призму богослов'я Григорія Палами. Ці й подібні до них поняття – не просто термінологічні інструменти для окреслення певних реалій у якійсь одній вузькій богословській сфері. Вони важливі для правильного осмислення й інтерпретації всієї філософської<sup>21</sup> та богословської специфіки проблеми виявлення нутра природи назовні, явлення глибини її внутрішньої таємничості та відкритості до спілкування й діалогу з енергійним виявом іншої природи. Розглядаючи Паламине обґрунтування абсолютної іншості Бога *in Se*, захисника ісихастів жодним чином не можна звинуватити в агностицизмі. Для нього найкращим «доказом» божественного «існування» поза «внутрішньою схованістю» є прямий, реальний та особовий досвід участі людини в Божественному

---

transcendenci oraz immanencji Boga w teologii Cyryla Aleksandryjskiego oraz Jana Złotoustego // *Vox Patrum* 58 (2012) 91-106.

<sup>19</sup> Про тріадологічний і пневматологічний аспекти богослов'я Григорія Палами див.: А. Radovitch. Le Mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas // *Message de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale* 91-92 (1975) 159-170; М. Hussey. The Palamite Trinitarian Models // *St. Vladimir Theological Quarterly* 16 (1972) 83-89; М. Kotiranta. The Palamite Idea of Perichoresis of the Persons of the Trinity in the Light of Contemporary Neo-Palamite Analysis // *Byzantium and the North: Acta Byzantina Fennica* 9 (1999) 59-69; J. Lison. *L'Esprit Répandu, la Pneumatologie de Grégoire Palamas*. Paris 1994; J. Meyendorff, M. A. Fahey. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas*. Brookline 1977.

<sup>20</sup> Тема розрізнення між трансцендентним й іманентним Богом була запозичена з філософії та розпрацьована християнськими богословами, і тема Воплочення відіграє тут головну роль. В. Шодель зазначає: «...ідея, про те, що Єдиний, який вмщав, став Єдиним, якого вмщили, була набагато парадоксальнішою, ніж те, що знаходимо у Філона» (W. R. Schoedel. *Enclosing, Not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God* // *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant* / ред. W. Schoedel, R. Wilken. Paris 1979, с. 85).

<sup>21</sup> Про філософський вимір учення Палами про розрізнення між Божою сутністю й енергією див.: D. I. Trethowan. Irrationality in Theology and the Palamite Distinction // *Eastern Church Review* 9 (1977) 19-26; R. D. Williams. The Philosophical Structures of Palamism // *Eastern Church Review* 9 (1977) 27-44; S. Yangazoglou. Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas // *The Greek Orthodox Theological Review* 1 (1996) 1-18.

Бутті<sup>22</sup>. «Щодо Його сутності, то Бог є поза участю в Ньому будь-кого. Проте Він стає доступним для участі в інший спосіб»<sup>23</sup>.

Учення про онтологічний, а отже, і гносеологічний енергійний (силовий, благодатний) «міст» між Божою трансцендентністю й іманентністю наголошує на ікономічному об'явленні Бога, який у своєму внутрішньотроїчному бутті є абсолютно недоступний і «скритий». «Вихід Бога назовні» випливає з Його природи. Бог не закривається у своїй внутрішній абсолютній божественній самодостатності, а «виходить» у відмінний від Нього світ, творить і турбується про все сотворене й абсолютно віддалене від Нього буття, провадить його до остаточного звернення у повноті Божого задуму. Триєдиний Бог відкриває людині свою онтологічну іншість, дає себе пізнати, пропонує кожному динамічно брати участь у Його природі, входячи у вічнотривалий процес обоження. Євангельські істини служать критерієм для «енергійного» обґрунтування «позитивного» погляду на Бога, який не лише безконечно віддалений від світу і людини, а й безконечно присутній у світі, всюди є і все наповняє, конститутивно пронизує глибинним сенсом кожен елемент всесвіту. Енергія, наче своєрідна божественна ланка, пов'язує предвічного потойбічного Бога з множинністю дочасних, поцейбічних творінь. Через цей буттєво-божественний комунікаційний канал всесвіт перебуває в тісному спілкуванні зі своїм Творцем. Це сопричастя не з якимсь Його «меншовартісним» виявом, а з повнотою божества, оскільки енергія Пресвятої Трійці – це сам об'явлений у світі Бог. Він не приходить лише в якусь окрему мить, звідкись здалеку, немовби «в гості» до сотвореного Ним колись світу, а від початку появи всесвіту постійно перебуває своєю дієвою любов'ю в усіх творіннях та уприсутнює в них найвище божественне благо.

### Розрізнення між Божою сутністю і енергією

Реальна можливість участі в бутті Троїчного Бога через Його енергію за абсолютної недоступності Божої сутності – головна проблема богословської полеміки Палами з його тогочасними опонентами<sup>24</sup>. Абсолютна «скритість» Бога була для Григорія необхідною передумовою розгортання фундаментального вчення про божественні енергії. У своїй головній поле-

<sup>22</sup> J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 210.

<sup>23</sup> Gregory Palamas. *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite* (далі – *Dial.*) 43 / ред. C. Burroughs, J. Chaffee. Binghamton 1999, с. 82.

<sup>24</sup> Про історично-богословську канву цієї полеміки див.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 2-113. Щодо головних аспектів сучасної критики богословського вчення Палами див.: С. М. La Cugna. *God for Us. The Trinity and Christian Life*. San Francisco 1991, с. 181-205.



мічній праці «Триади на захист святих ісихастів» Палама так коментує антиномічну реальність неучасті-участі в Бозі:

Оскільки людина може брати участь у Богові (τὰ μετέχοντα Θεοῦ), а понадсутнісна сутність Бога (ὑπερουσίος οὐσία τοῦ Θεοῦ) повністю недоступна для участі (παντάλασιν ἀμέθεκτος) в ній, це означає, що існує щось між непричасною сутністю й учасниками (τῶν μετεχόντων), завдяки чому останні стають причасними Богові (δι'οὗ ταῦτα τοῦ Θεοῦ μετέχουσιν). І якщо ти забереш те, що є між недоступним Богом і учасниками (τὸ μεταξὺ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ τῶν μετεχόντων), то [...] ти відокремиш нас від Бога, руйнуючи сполучну ланку, і покладеш велику й непрохідну прірву між Богом, з одного боку, і творінням та керуванням ним, з іншого. Тоді нам потрібно шукати іншого Бога – не лише самодостатнього (οὐκ ὄντα μόνον αὐτοτελῆ), самодіяльного (αὐτενέργητον), який себе через себе ж обожує (αὐτόν ἑαυτόν δι'ἑαυτοῦ θεώμενον), та ще й благого. Тоді Він не задовольнятиметься простим рухом самоспоглядання – як того, що не має потреби, так і переповненого достатком (ὑπερπληλέστατον). Тоді, зі своєї доброти, бажаючи творити добро, Він не буде безсилим (οὐκ ἀδύνατος); не лише нерухомий (μηδ'ἀκίνητον), а й Той, хто рухається (κινούμενον). Тоді він для всіх буде присутній своїми творчими і промислительними виходами й енергіями (ταῖς δημιουργικαῖς καὶ ποιοτικαῖς προόδοις τε καὶ ἐνεργείαις). [...] Нам потрібно шукати Бога, у якому ми зможемо брати участь, щоб кожний по-своєму брав у Ньому участь і щоби в міру нашої участі ми існували, жили й обожувалися (τὴν τῆς μεθέξεως ἀναλογίαν, ὄντες καὶ ζῶντες καὶ ἔθνεοι ἐσόμεθα).<sup>25</sup>

Розрізнення між сутністю й енергією уможлиблює живий динамізм боголюдських взаємин, який включає досвід пізнання буття Бога, споглядання Його через немислимий контакт із таїною триіпостасного божественного життя. Для Палами Божа природа має бінарний вимір, тобто Бог є одночасно *Deus absconditus* і *Deus revelatus*. Божа сутність – недоступна і недосяжна «сторона» Божественного Буття, тимчасом як Божа енергія (сила, дія, благодать, виходи), об'являючи Бога, відкриває всьому творінню можливість брати участь у повноті Божества (θεότης), яке в такий спосіб стає доступним і досяжним.

Коли ти чуєш висловлювання Отців про те, що Божа сутність – поза участю в ній, то треба розуміти сутність як недоступну і необ'явлену. І навпаки, коли вони говорять про те, що в ній можна брати участь,

<sup>25</sup> Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* (далі – PSH) III, 2, 24 // Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes* / ред. John Meyendorff [= Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 30-31]. Louvain 1959, с. 687.

то розумій це як властиві Богові за природою вихід, об'явлення та енергію.<sup>26</sup>

Григорій, одночасно з обґрунтуванням незрозумілості й непізнаності Божої сутності, говорить про Божий «виступ» чи «вихід» «назовні» (πρόδος) як певний «тип незагнаної позачасової дії, через яку, поза своїм необ'явленим і схованим станом, Бог маніфестує себе світові, виступаючи назовні, і так стає певною мірою доступним творінню, яке має стосунки з Божеством завдяки Його виступу назовні, або [...] Його енергії»<sup>27</sup>. Отже, трансцендентний Бог, який перевершує будь-які йменування та досвід участі в Ньому, через енергії відкривається для персональних взаємин із людиною. Своїми енергіями Він дає людству загалом і кожній особі зокрема можливість брати участь у божественному житті, єднаючись із Ним і безмежно зростаючи в уподібненні до Нього та пізнанні Його:

Бог – природа всіх суцх (φύσις τῶν ὄντων πάντων ὁ θεός), і як така має до них стосунок. Відповідно, все бере участь (πάντων μετεχόντων) у Ньому й завдяки цій участі отримує існування. Не через участь (μεθέξει) у Його природі (φύσεως) (жодним чином!), а [через участь] у Його енергіях (ἐνεργείας). Адже, таким чином, Він – Першоначало суцх, Образ в образах як Первообраз (εἶδος ἐν τοῖς εἶδεσιν ὡς εἰδεάρχης), Мудрість мудрих (σοφία τῶν σοφισμένων) і, просто кажучи, усе всього (τὰ πάντα πάντων).<sup>28</sup>

Енергії – це прояв Бога у світі, Його самооб'явлення, самоманіфестація. Енергії – це присутність Божої благодаті, Його дії та сили у світі. Це діяльність *ad extra* (кат' οἰκονομίαν) живого Бога, а не абстрактної божественної сутності<sup>29</sup>. Енергії означають «Бог із нами» чи «Бог для нас» (*pro nobis*), і вони виявляють творчу й дбайливу Божу всюдиприсутність<sup>30</sup>. «Це сутність у дії, а отже, сутність, яка здатна себе проявити»<sup>31</sup>, залишаючись повністю непізнаною. Наголошуючи на динамічності живих енергійних богоявлень, Палама звертає увагу на те, що енергія виражає божественну життєву екзистенцію, і без активної маніфестації в сотвореній реальності природа Бога була б абсолютно схована від світу й, фактично, відсутня в ньому:

<sup>26</sup> Gregorius Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica CL* (далі – *Cap.*), 107 // Saint Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ред. R. E. Sinkewicz [= *Studies and Texts*, 83]. Toronto 1988, с. 204.

<sup>27</sup> B. Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 139.

<sup>28</sup> *Cap.* 78, с. 172, 174.

<sup>29</sup> G. Barrois. *Palamism Revisited*, с. 223.

<sup>30</sup> K. Ware. *God Hidden and Revealed*, с. 129.

<sup>31</sup> D. Coffey. *The Palamite Doctrine of God*, с. 332.

Якщо сутність (οὐσία) не має енергії (ἐνέργειαν), яка відрізняється (διαφέρουσαν) від самої сутності, то це значить, що така сутність зовсім не матиме самостійного іпостасного буття (ἀνυπόστατος) та [є] лише концепцією розуму (διανοίας μόνον θεώρημα).<sup>32</sup>

У богословській думці Палами абсолютна сутнісна скритість Бога таїнственно і повноцінно співіснує з Його всюдиприсутністю у світі та відкритістю до участі творіння у бутті свого Творця.

### Головні характеристики Божої енергії

Осмислюючи природу Божої енергійної присутності у світі, Григорій Палама подає головні характеристики Його енергії. Вони окреслюють онтологічний вимір самого буття Бога й дозволяють краще збагнути буттєву глибину божественного таїнства. Кожна ознака енергії Бога має онтологічну вагу, що є основою для розкриття її богословського значення.

#### *Божественна енергія – сам Бог*

Енергія є у Богові, і вся повнота божества перебуває в енергії. Це означає, що кожна божественна сила чи дія – це не частина божества, а сам Бог у Його повноті (πλήρωμα). Це твердження є таке важливе, що Палама не втомлюється постійно наголошувати на ньому. В одному з текстів він зазначає:

Ні несотворена доброта (ἡ ἀκτίστος ἀγαθότης), ні вічна слава (ἡ αἰδιος δόξα), ні життя та їм подібне не будуть [...] безпосередньо понадсутнісною сутністю Бога (ὑπερουσίος οὐσία τοῦ Θεοῦ). Бог як причина (αἴτιος) підноситься понад усім цим. Ми називаємо Його життям, благом (ἀγαθότητα) і подібним до цього, але даємо Йому ці імена лише з огляду на енергії і сили Його понадсутності (ἐνέργειων τε καὶ δυνάμεων τῆς ὑπερουσιότητος), які Його об'являють [...] Оскільки Бог цілковито присутній у кожній із богодостойних енергій (τῶν θεοπρετῶν ἐνέργειων), ми називаємо Його відповідно до кожної з них. [...] Бо як за наявності багатьох богодостойних енергій весь Бог повністю й нероздільно перебуває в кожній з них, так і в кожній з них Його цілковито споглядають.<sup>33</sup>

Тому, як зазначає Йоан Меєндорф, у Палами «кожна божественна сила і кожна енергія є самим Богом (ἐκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια αὐτός ἐστιν ὁ Θεός)»<sup>34</sup>. Для Григорія дуже важливо показати, що божественні енергії –

<sup>32</sup> Cap. 136, с. 242.

<sup>33</sup> PSH III, 2, 7, с. 657.

<sup>34</sup> J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 214.

це діяльність одного живого Бога, який через свої теофанії повноцінно, цілковито й неподільно виявляє своє істинне Божественне Буття. З одного боку, сутність та енергія належать до однієї природи Бога, а з іншого – сутність означає божественну «понадсутність», яка перебуває «понад, у скритих місцях», тоді як енергія – це «божественне сяяння і діяльність, які відрізняються» від сутності. У сутності Бог залишається «недоступним для участі в Ньому, невидимим і неіменованим», а в енергіях і через них Бог об'являється багатьма способами та стає доступним для участі в Його житті. Ці два діаметрально протилежні виміри Божественного Буття не відокремлені один від одного, а виявляють одну божественну реальність, оскільки «є один Бог у сутності й енергії: Отець, Син і Святий Дух»<sup>35</sup>. Розрізнення між цими двома «сторонами» Божої природи не означає, що вони мають абсолютно відмінні характеристики. Палама показує, що є спільним для сутності й енергії та в чому полягає специфіка кожної з них. Їхня «окремішність» жодним чином не означає радикального відокремлення чи протиставлення. Однією з найважливіших спільних ознак сутності й енергії є їхня несотвореність. Йосиф Рая, підсумовуючи свої роздуми над проблемою сутнісно-енергійного розрізнення у вченні Палами про Бога, перш за все наголошує на неподільності в Богові Його «укритого» «внутрішнього» буття і божественної відкритості назовні. Це не просто Божа дія, а сам Бог у Його дії, який виявляє себе людям, щоб ті могли Його споглядати. Бог увиходить у людську любов, залишаючись у своєму скритому вимірі. Ця присутність є найреальнішим перебуванням Всевишнього Творця у своєму творінні, Його відношенням до того, що не є Ним. Енергії Бога – це не «речі», що існують поза Богом, ані Його «дари». Енергії – це Сам справжній та істинний Бог у своїй багатоманітній творчій діяльності<sup>36</sup>. «Бог [...] виходить поза Себе Самого і, щоб по-справжньому виявляти Себе, стає “всюдісяючим”. Отож, сутність і енергія Бога – це не “частини” Бога, а два шляхи, через які людина може споглядати те, ким Бог є»<sup>37</sup>. Бог у своїй сутності й енергії є тим самим у своїй повноті.

### ***Божественна енергія як вияв найвищого добра***

У 34-й главі Палама описує енергійну теофанію як вияв найвищого Божого блага:

Верховний Ум, найвище Благо, понаджива і понадбожественна природа, з огляду на повну й абсолютну неможливість містити протилежності,

<sup>35</sup> *Dial.* 37, с. 76.

<sup>36</sup> Пор.: J. M. Raya. *The Face of God: An Introduction to Eastern Spirituality*. Denville 1976, с. 37.

<sup>37</sup> Там само.

очевидно має добро не як якість, а як свою сутність. [...] [Бог – це] Добро і понадблагє Добро. [...] Благість усе охоплює, об'єднує і вмщує у повній простоті. [...] Вона – це те єдине, істинне Благо, яке лише можна осмислити або сказати про неї. Це Добро – не лише те, що справді про нього думають [...], а й те, що є невимовне, неосяжне та все перевершує [...] Творець і Владика творіння – абсолютне Благо, що все перевершує, сутнісно посідає добро і звернений до творінь своїми енергіями, [через які] Його пізнають та іменують.<sup>38</sup>

Роберт Сінкевіч, коментуючи цей текст, зазначає, що, зовсім неподібно до того, як володіють своєю природою розумні творіння,

божественна природа посідає добро як свою субстанцію. Добро, яке ми знаємо зі сотворених реальностей, є відображенням божественної доброти, хоч вона нескінченно перевершує те добро, яке ми можемо збагнути. У Божій природі не існує розрізнення добра, оскільки божественна благість обіймає всіх у своїй єдності. Отже, божественне добро водночас непізнаване у його трансцендентності й пізнаване через його енергії, що спрямовані до творіння.<sup>39</sup>

Таким чином, енергії як вияв Божого добра є головною благістю, яку пропонує Джерело добра у своїй сутності. Це можливість пізнавати Всеблагого Бога в Його енергіях.

### ***Несотвореність божественної енергії***

Однією з головних божественних ознак, спільних для «скритої» сутності й «відкритої» енергії, є їхня несотвореність. Про Божественне Буття можна говорити як про «подвійну» божественну і несотворену реальність, у якій існує тільки єдина й безначальна Божа сутність і лише єдина безначальна, всюдисуща й усенаповнююча промислительна Божа енергія та сила.

Безначальна не лише божественна сутність (μόνον ἄναρχον ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ), а й кожна з [...] її сил (δυνάμειων). [...] Подібно до того, як лише одна сутність – сутність Бога – є безначальною (Μία δὲ ἄναρχος οὐσία, ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ), а всі сутності, що поза нею, мають сотворену природу, оскільки виникли поза єдиною безначальною сутністю, яка одна здатна творити інші сутності, так само єдина промислительна сила – безначальна і божественна (μία προνοητικὴ δύναμις ἄναρχος, ἢ τοῦ Θεοῦ), а все, що поза нею, має сотворену природу.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Сар.* 34, с. 116, 118.

<sup>39</sup> R. H. Sinkewicz. *General Context // Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*, с. 17.

<sup>40</sup> *PSH* III, 2, 5, с. 651, 653.

Якщо твердження про несотвореність божественної сутності не викликало в опонентів Палами запитань, то проблема несотвореності божественної енергії чи благодаті була ключовим пунктом тогочасної богословської полеміки<sup>41</sup>. Григорій наголошував на тому, що божественна енергія несотворена, тому що у природі Бога немає нічого, що належало би до творіння, – так само, як і не існує нічого поза Богом, що було б несотвореним.<sup>42</sup> Немає нічого сотвореного в Божій природі, бо це вело би до абсурду: Бог був би «сотвореним Богом». Палама зазначає:

Божа енергія (ή τοῦ θεοῦ ἐνέργεια) не є і не приписується Божим творінням, [...] творіння – наслідок божественної енергії (τὰ τῆς θεϊκῆς ἐνεργείας). [...] Бог – відвічно діяльний (ἐνεργής) і всемогутній (παντοδύναμος). Не Божа енергія (θεοῦ ἐνέργεια), а її витвори й наслідки, хоч би як вони називалися, є творінням. Божа енергія – несотворена і співвічна Богу (ή δὲ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια ἄκτιστός ἐστι καὶ συναΐδιος θεῷ).<sup>43</sup>

Бог також має несотворену енергію (τὴν ἐνέργειαν ἄκτιστως), хоч енергія (ἐνέργεια) і відрізняється (διαφέρει) від сутності (οὐσίας). Коли ми говоримо про єдине божество (μίαν θεότητα), то говоримо про все те, ким Бог є, тобто і одним, і другим: сутністю й енергією (τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν). [А наші противники] нечесливо розділяють єдине божество Бога на сотворене (κτίστα) і несотворене (ἄκτιστα).<sup>44</sup>

Обстоючи несотвореність творчої Божої енергії, Палама підкреслює, що вона – не сутність, але ум людини осягає її із сотвореного світу не просто як одну енергію, а як багатоманіття енергійних виявів Творця<sup>45</sup>. Божі несотворені об'явлення (енергії, сили, благодать, виходи)<sup>46</sup> «не є ні сутністю, ні іпостассю»<sup>47</sup>. Щодо походження від божественного Джерела двох типів реальності Палама пояснює, що один – це Боже творіння, а інший – це те, що несотворене, але також походить від Творця:

Отримання існування (від Бога) означає лише прихід до існування (тих речей), а не шлях, яким вони прийшли в буття. Отож, про існування тих

<sup>41</sup> Про полеміку Палами з Варлаамом і його послідовниками див.: J. S. Romanides. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960–1961) 186–205, 9 (1963–1964) 225–270.

<sup>42</sup> L. Contos. The Essence-Energies Structure, с. 291.

<sup>43</sup> *Сар.* 140, с. 244.

<sup>44</sup> *Сар.* 126, с. 230.

<sup>45</sup> *Пор. Сар.* 82, с. 180.

<sup>46</sup> *Пор. Сар.* 85–88, с. 182, 184, 186.

<sup>47</sup> *Сар.* 90, с. 188.

речей можна було би сказати подвійно: те, що існує, сотворене Богом, і те, що існує, не сотворене Богом.<sup>48</sup>

Вибудовуючи свою аргументацію на захист несотвореності божественної енергії, Григорій зазначає, що, оскільки природа Бога – несотворена, то Його енергія, яка належить до цієї природи, теж – несотворена. «Жодна розумна людина не розглядатиме благодать, яка відрізняється від божественної природи, сотвореною»<sup>49</sup>. З одного боку, божественно-енергійне явління Бога у світі несотворене, а з іншого – енергія, будучи приналежною до тієї самої неподільної божественної природи, перебуває також у всіх фізичних, сотворених речах, надаючи їм їхній справжній конститутивний характер, який і виявляється людям<sup>50</sup>. Усі сотворені речі – це плід діяльності несотворених Божих енергій (ή τοῦ θεοῦ ἄκτιστος ἐνέργεια)<sup>51</sup>. Леонід Контос, коментуючи Паламине розрізнення між несотвореною енергією і сотвореним наслідком Божої дії у світі, підкреслює, що всі явища чудес, про які йдеться в біблійних старозавітних оповідях, – це результати творчої дії несотвореної енергії Бога<sup>52</sup>. Григорій робить чітке розрізнення між несотвореною причиною (αἴτιον), тобто Божими енергіями як божественною дією поза скритим внутрішнім буттям Бога, і сотвореним наслідком (αἰτιατόν) усепроникної божественної дії у часово-просторовій реальності всесвіту. Бог проявляє свою життєдайну і несотворену енергію (ζωαρχικήν ἐνέργειαν) через сотворені матеріально-тілесні середники<sup>53</sup>.

Ще одна причина, через яку Палама відкидає ототожнення Божої сутності й енергії, – глибока переконаність у тому, що творіння може брати участь в енергії Бога, але не в Його сутності<sup>54</sup>. Повнота Божества і Його цілісність перебуває як у внутрішній скритості Бога, так у різноманітних зовнішніх обожуючих енергійних виявах Божої сили і благодаті. «Не лише Його сутність – несотворена, а й також усі Його сили. [...] Обожуюча благодать, яка також має те саме ім'я, [...] – одна з таких сил, вона теж конче несотворена»<sup>55</sup>. Безкомпромісність і категоричність у наполяганні Палами на несотвореності божественних енергій – це не лише справа логічної необхідності. Це насамперед питання справжньої єдиносущності Бога. «Несотвореність –

<sup>48</sup> *Dial.* 23, с. 63.

<sup>49</sup> *Сар.* 108, с. 204.

<sup>50</sup> Пор. *Dial.* 5, с. 49.

<sup>51</sup> *Сар.* 140, с. 244.

<sup>52</sup> L. Contos. *The Essence-Energies Structure*, с. 291.

<sup>53</sup> Там само, с. 291

<sup>54</sup> Пор. *Dial.* 42-43, с. 82.

<sup>55</sup> *Dial.* 56, с. 91

це не лише те, що понад усе зберігає єдність Божества»<sup>56</sup>, це також спільність дії Трійчного Бога, чия діяльність *ad extra* – єдина енергійна участь у світі, єдине трійчне турботливе проникнення в кожен елемент творіння. Одна-єдина перихорезисна спільнота любові осіб Пресвятої Трійці – джерело входу Бога в часово-просторову дійсність та участі в ній.

***Несотвореність божественної енергії  
і проблема сотвореної благодаті***

Розглядаючи проблематику несотвореності божественної енергії, не можна не зачепити згадуваного вже вище питання сотвореності і несотвореності Божої благодаті. Поняття «благодать» Палама використовує як синонім до понять «енергія» і «сила». Питання походження і природи благодаті було дуже важливим у контексті тогочасної полеміки з противниками несотвореності її природи. Григорій підходить до вирішення цієї проблеми зважено й збалансовано. Він чітко розрізняє два види благодаті: несотворену (ἀκτίστου) «обожуючу благодать» (ἡ χάρις ἡ θεοποιός) і сотворену (κτιστοῦ) «благодать природи» (ἡ χάρις ἡ φύσεως). Для Палами звично й нормально використовувати слово «благодать» у сенсі сотвореної і несотвореної енергії.<sup>57</sup> З одного боку, Григорій говорить про сотворені Богом речі як про Його благодатний дар, а з іншого – про несотворену дію Божої благості, яка є головною причиною й агентом появи цих сотворених дарів Бога<sup>58</sup>. Калліст Уер, коментуючи рішення «Синодального томосу», прийнятого в Константинополі 1351 р.<sup>59</sup>, зазначає, що в цьому документі проведено чітку грань між чотирма головними термінами, які, маючи джерелом свого походження слово «енергія», відрізняються один від одного залежно від діяча, діяльності та її адресата. Він пише:

Необхідно знати, що енергія (ἐνέργεια) – це одна річ; те, що діє (τὸ ἐνεργητικόν), – інша; те, що приймає дію на себе (τὸ ἐνεργημα), – інша річ; і той, хто діє (ὁ ἐνεργῶν), – ще інша річ. Отож, енергія – це активний і сутнісний рух, що походить від природи (φύσις). Те, що діє, – це природа, від якої походить енергія; те, що перебуває під впливом дії, – це наслідок

<sup>56</sup> L. Contos. *The Essence-Energies Structure*, с. 291.

<sup>57</sup> J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 164. В іншому місці Палама продовжує розвивати цю ж ідею: «Існує сотворена благодать й інша – несотворена, [...] але оскільки дар, який отримують святі та яким вони обожуються, є ніщо інше, як сам Бог, то як вони [опоненти Палами] можуть твердити, що це також сотворена благодать?» (там само).

<sup>58</sup> Пор.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 164.

<sup>59</sup> Про історично-богословську канву собору див.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 86-101.



(ἀποτέλεσμα) енергії; той, хто діє, – це особа (ὕποστασις), яка застосовує енергію.<sup>60</sup>

«Еνέργημα», як наслідок дії несотвореної і вічної Божої енергії, – це вже ефект, який виявляється у сотвореному світовому порядку. Важливо чітко розрізняти між несотвореною, вічною енергією Бога і наслідком її дії у сотвореному часово-просторовому та причинно-наслідковому вимірах<sup>61</sup>.

### **Божественна енергія як несотворена благодать Бога**

Вище вже було згадано про взаємозамінне використання в текстах Палами понять «благодать» і «енергія». Несотворена Божа енергія – це також і Його несотворена благодать, яка відкриває людині реальну можливість безпосередньої участі в Божій природі. Це «обожуюча благодать» (ἡ χάρις ἡ θεοποιός), дар Бога тим, хто його гідний<sup>62</sup>, тобто тим, хто очищає свої серця<sup>63</sup>. Анна Вільямс зазначає, що центральним твердженням Палами в цьому питанні є те, що благодать не може зробити людину божественною, «якщо вона сама не є божественною, і вона не може бути істинно божественною, якщо вона не є несотвореною»<sup>64</sup>. Тому Божа благодать обоження – несотворена, не має початку (ἀνάρχου)<sup>65</sup> і є вільним Божим даром тим, хто стає «цілковито богом» за благодаттю<sup>66</sup>. Говорячи про цілісне обоження людини, поряд із поняттями «благодать», «енергія» та «сила» Григорій часто використовує також поняття «божественне сяяння блаженної слави» (θείαν τῆς μακαρίας δόξης λαμπρότητα) Бога<sup>67</sup>, ставлячи знак рівності між Божою енергією, Його славою і світлом.

Обожуюча несотворена благодать підносить людину понад людську природу. Ця благодать перевершує будь-яку сотворену Богом природу, а також є понад усім, що можна характеризувати як те, що «вище від природи, вище від чесноти і знання», та провадить людину до таїнственої, невимовної єдності з Богом<sup>68</sup>. Благодать, як основа особових взаємин

<sup>60</sup> K. Ware. *God Hidden and Revealed*, с. 131.

<sup>61</sup> Там само, с. 131-132. Калліст Уер зазначає, що в ранній патристиці в деяких текстах, де йдеться про Божі енергії, під ними розуміють просто сотворені ефекти божественної активності. Однак уже в період пізньої патристики бачимо чітке розмежування між сотвореною і несотвореною енергіями (див. там само).

<sup>62</sup> PSH III, 1, 27, с. 609.

<sup>63</sup> Пор. PSH I, 3, 17; I, 3, 20-25; III, 1, 29-31, с. 145, 147; 153-165; 611-619.

<sup>64</sup> A. Williams. *The Ground of Union*, с. 122.

<sup>65</sup> Пор. PSH III, 3, 8-9, с. 709, 711, 713.

<sup>66</sup> Пор. PSH II, 3, 52; III, 3, 13, с. 491, 493; 719, 721.

<sup>67</sup> PSH III, 3, 13, с. 721.

<sup>68</sup> Пор. PSH III, 1, 27, с. 609.

між людиною і Богом, є «обожуючим даром, який уможливило понадприродне причастя і єднання» людини і Бога<sup>69</sup>. Йоан Меєндорф, розглядаючи динамічний вимір поняття «благодать» у богословській думці Палами, зазначає, що благодать – це «відношення» (σχέσις) самого Божественного Буття до буття людини. Такі стосунки виражаються в Божому надприродному дарі обоження, який водночас є відношенням і не є ним (σχέσις ἄσχετος)<sup>70</sup>. Іншими словами, це є квазівідношення, оскільки дане поняття не може бути адекватним для вираження присутності несотвореної благодаті Бога в онтологічному боголюдському особовому діалозі. Отож, аналізуючи наслідки спасіння, Палама робить розрізнення між «сотвореною благодаттю, тобто первинною красою сотвореної природи людини, і обожуючою несотвореною благодаттю – за умови, що перша не існує без другої та що друга – це реальність, яку досвідчують тут, у Церкві»<sup>71</sup>.

Благодать – це динамічне персональне відношення, свого роду божественна атмосфера живого спілкування людини з Отцем, Сином і Святим Духом, а не статичний дар Бога людському реципієнтові, що приймає його, наче якийсь об'єкт, даний згори безконечно віддаленим Подателем благ<sup>72</sup>. Несотворена благодать (χάρις) Бога, відмінна від Його сутності (οὐσία), відрізняється також і від інших видів благодаті. З одного боку, вона – обожуючий Божий дар, енергія (ἐνέργεια) самого Бога, а з іншого боку, як слушно зауважує А. Вільямс, ця «благодать [...] не співвідноситься прямо з Богом не тому, що вона не є правдиво божественною, а тому, що вона не охоплює повноти Бога»<sup>73</sup>. Отже, божественна благодать як енергія Бога – це саме божество, але ця благодать не є абсолютно ідентичною недосяжній Божій природі<sup>74</sup>, оскільки благодать-енергія – це божество у повноті, але не виявляє цієї повноти в сотвореному всесвіті. У «Тріадах» Палама постійно наголошує на тому, що не можна ідентифікувати природу (сутність) Бога з благодаттю, оскільки «божественна благодать (ἡ θεία χάρις) понадчуттєвого світла – це не безпосередній Бог у своїй природі (τὴν φύσιν ὁ Θεός)»<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> PSH III, 1, 29, с. 611, 613.

<sup>70</sup> Пор.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 163.

<sup>71</sup> Там само.

<sup>72</sup> Пор. там само, с. 164.

<sup>73</sup> A. Williams. *The Ground of Union*, с. 121.

<sup>74</sup> Пор. там само.

<sup>75</sup> PSH I, 3, 23, с. 161. Поняття «Божа природа» використовують у двох сенсах: 1) загальному, де природа Божа – це сутність і Його енергія, і, відповідно, ця природа одночасно і доступна, і недоступна для участі в ній творіння; 2) вузькому, коли йдеться виключно про недоступність Божої природи, і в цьому випадку природа – це синонім сутності Бога.

**Сотворена «благодать природи» (χάρις ἡ φύσις)**

Коли мова йде про обстоювання Паламою несотвореності благодаті (енергії), то часто випускають з уваги інше, не менш важливе питання: чи існує сотворена благодать? А якщо так, то який її зв'язок із несотвореною Божою творчою енергією у світі? У цьому контексті Григорій, постійно наполягаючи на несотвореності Божої благодаті, водночас розглядав питання онтологічної дистанції між трансцендентним Творцем і сотвореною природою<sup>76</sup>. Поняття «благодать» (χάρις) має різні значення, у тому числі й пов'язані із земною реальністю, бо можемо також говорити про сотворену природну благодать (ἡ χάρις ἡ φύσις).

Деколи це даром даний об'єкт, який називають благодаттю, а деколи це сама дія дарування. В інших випадках жодне з цих значень не застосовують до слова «благодать», яке означає, так би мовити, красу, чудесну з'яву, прикрасу та славу кожної природи, і в цьому сенсі ми говоримо про благодать слів і розмови.<sup>77</sup>

Автор наведених слів, Йоан Меєндорф, аналізуючи Паламіні думки з цього питання, зазначає, що Григорій не мав труднощів у тлумаченні значення «сотвореної благодаті». Він легко «приймає ідею “сотвореної благодаті” але це в жодному сенсі не означає, що він відкритий до концепції “сотвореного надприродного”. [...] “Надприродне” може лише означати реальність, яка сутнісно відрізняється від творіння, тобто саме божественне життя»<sup>78</sup>.

Жак Лізон, коментуючи підхід Палами до розуміння поняття «сотворена благодать», зазначає, що «можливість сотвореної благодаті має місце радше в його думці, з боку духовних дарів – як, наприклад, нове серце і дух. Проте ці дари – наслідки не постання *ex nihilo*, а відновлення творіння. Сотворена благодать можлива через діючу присутність енергії Духа, несотвореної благодаті, і це залишається первинним»<sup>79</sup>. Григорій відкидає «сотворене надприродне», тому що лише Бог перебуває понад і поза всією сотвореною реальністю, тобто Він – «надприродний». Якщо ж гіпотетично допустити існування «сотвореного надприродного», це призведе до того, що «сотворене надприродне» буде «сотвореним Богом»<sup>80</sup>. Категорично наголошуючи на приматі несотвореної благодаті над сотвореною, Палама цим самим засвідчує глибинну онтологічну істину природи Божественного Буття<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Пор. *Сар.* 77-79, с. 172, 174.

<sup>77</sup> J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 163.

<sup>78</sup> Там само.

<sup>79</sup> J. Lison. *L'Esprit Répandu*, с. 132.

<sup>80</sup> D. Coffey. *The Palamite Doctrine of God*, с. 333.

<sup>81</sup> Там само, с. 356.

**«Вище» і «нижче» божество**

Порівнюючи два різні виміри єдиної і неподільної Пресвятої Трійці, Палама чітко наголошує, що «Бог у своїй сутності перебуває за межами навіть несотворених енергій, оскільки підноситься в ній понад будь-яким твердженням і запереченням»<sup>82</sup>. Такий антиномізм типовий для патристичного стилю богомислення Палами. З одного боку, Бог – єдиний, простий і неподільний, а з іншого – Він Бог «у Своїй сутності» та Бог «у Своїй енергії». Божа сутність та енергія – один і той самий Бог, і водночас Божа сутність нескінченно перевершує Його енергію, вона первинна щодо неї. Понадсутнісну сутність Бога не можна ідентифікувати з енергіями, навіть якщо брати до уваги, що енергія, як і сутність, є предвічною<sup>83</sup>.

Григорій Палама, розглядаючи специфіку розрізнення сутності й енергії в Божій природі та шукаючи способів поняттєвого вираження цієї особливості Божої природи, використовує термінологію, подібну до тієї, котру вживає Григорій Богослов, який говорить про «першу» (πρώτην) і «другу» (τελευταία) природи Божого Буття<sup>84</sup>. Палама ж окреслює сутність та енергію Бога як «вище» (ὕπερκεκμένη) і «нижче» (ὕφεκμένη) Божество.<sup>85</sup> Як доречно зазначає Жорж Габра, дуже дивно констатувати, що Паламу гостро критикували за цей поділ, звинувачуючи в політеїзмі, а Григорія Богослова – ні<sup>86</sup>. Використана термінологія не означає «применшення Бога в Його енергіях». Вона, радше, недвозначно ілюструє те, що сутність – «причина енергій» і в цьому сенсі є «дещо вища»<sup>87</sup>. Хоча Божа сутність – причина енергій, вона залишається абсолютно трансцендентна, недоступна й недосяжна. З огляду на це енергії – «нижчі» (ὕφεκμένα) щодо сутності<sup>88</sup>.

<sup>82</sup> PSH III, 2, 11, с. 663.

<sup>83</sup> Поп.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 216, 218.

<sup>84</sup> Жорж Габра наводить слова Григорія Богослова, який пише про «першу і чисту природу Трійці, яка пізнає себе в собі, і останню, яка досягає до нас» (G. Habra. *The Sources of the Doctrine*, с. 296).

<sup>85</sup> G. Maloney. *A Theology of "Uncreated Energies"*, с. 64. Стосовно використання понять «вище» і «нижче» божество див. також: G. Habra. *The Sources of the Doctrine*, с. 296. Йоан Меєндорф наголошує, що ці терміни використовував теж Псевдо-Діонісій Ареопатит у «Листі до Гая», де зазначав, що «"Понад-Бог" (ὕπερθεος) перевершує божество, у якому можна брати участь. [...] Як і Палама, Діонісій говорив у цьому уривку про розрізнення між сутністю й енергією у лоні одного, єдиного Бога» (J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 218-219). Водночас один із піонерів у дослідженні паламізму, Кипріан Керн, вважає розрізнення між «вищим» і «нижчим» божеством, яке робить Григорій, «занадто сміливим, якщо не сказати поганим» (C. Kern. *Les Eléments de la Théologie de Grégoire Palamas*, с. 190).

<sup>86</sup> Поп.: G. Habra. *The Sources of the Doctrine*, с. 296

<sup>87</sup> B. Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 142

<sup>88</sup> Поп.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 218.

Заперечення такого «причинного верховенства» сутності над енергією призвело би до порушення божественної єдності<sup>89</sup>. Чітка позиція Палами в цьому пункті відображена в актах собору 1351 р., де говориться про «причинне верховенство» сутності Бога над Його енергією і водночас про «причинний примат» Бога-Отця як джерельного божества (πρωταία θεότης) щодо двох інших іпостасей Бога<sup>90</sup>. Оскільки розрізнення між сутністю й енергією в бутті Бога треба розуміти як «різницю між причиною і її наслідком»<sup>91</sup>, то в сенсі причинності триіпостасна Божа сутність як трансцендентна причина перевищує божественну енергію, яка «близька» до сутності, але не є самою сутністю. Жак Лізон висловлює ту саму думку, коли зазначає, що енергія, як вічне сяйво, оточує божественну сутність і водночас відмінна й навіть нижча від сутності, з якої вона походить<sup>92</sup>.

### **Божа енергія як «квазіакцидент»**

Для того, щоб пояснити специфіку відмінності божественної енергії від сутності, Палама іноді послуговується такими філософськими термінами, як «субстанція», «акцидент», «квазіакцидент» чи «природні атрибути»<sup>93</sup>. Однак він зазначає, що ці поняття є дуже умовні, неточні та приблизні. Їх доречніше повноцінно використовувати для опису мінливого буття, яке має

<sup>89</sup> Пор.: В. Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 142. Меєндорф зазначає, що «ця трансцендентність сутності-причини у відношенні до спричинених енергій не руйнує єдності Бога, подібно, як і “вищість” Отця у відношенні до Сина жодним чином не запламовує Його» (J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 218).

<sup>90</sup> Пор.: L. Contos. *The Essence-Energies Structure*, с. 294.

<sup>91</sup> *Dial.* 32, с. 71.

<sup>92</sup> Пор.: J. Lison. *L'Esprit Répandu*, с. 98. Як підкреслює Анна Вільямс, існують сумніви щодо автентичності текстів, у яких ми знаходимо порівняння сутності й енергії з більшим і меншим божеством (A. Williams. *The Ground of Union*, с. 139). Проте вона не подає точних посилань на документальні джерела своїх сумнівів, а навпаки, зазначає, що «обережний і співчутливий Лізон також, здається, розглядає вислів про більші й менші божества як автентичний» (там само, с. 197; див.: J. Lison. *L'Esprit Répandu*, с. 98).

<sup>93</sup> Палама стверджував, що термін «акцидент» не був відповідним описом божественної енергії. Проте дехто з Отців використовував термін «квазіакцидент», але з єдиною метою – наголосити, що енергія є у Богів, але не є субстанцією (пор.: R. Sinkewicz. *Introduction*, с. 47). Т. Даміан, обговорюючи термін «квазіакцидент», твердить, що Палама подає уривок із тексту Кирила Александрийського, який для того, щоб чітко підкреслити сутнісно-енергійне розрізнення, називає енергії акцидентами. Роблячи це дуже обережно, Григорій точно визначає, що використовує це слово не в сучасному для нього філософському сприйнятті, а як аналогію, з огляду на брак кращого терміна. Коли він говорить про божественні енергії в цьому контексті, щоби підкреслити, що енергії є вічні й несотворені, то однозначно наголошує на тому, що енергії подібні до акцидентів або діють як акциденти. Саме тому енергії належать до божественної природи, але не вводять у неї чогось нового, чи чужого, чи «акцидентного», або штучного (пор.: T. Damian. *A Few Considerations on the Uncreated Energies*, с. 107).

початок і кінець свого існування, ніж для окреслення божественної енергії, яка вічно існує та виражає абсолютно незмінну і предвічну природу Бога. Божественна несотворена енергія не є чимось, що тепер присутнє, а потім зникає, ані тим, що іноді збільшується, а потім зменшується. Тому не можна беззастережно застосувати аристотелівський термін «акцидент» (συμβεβηκός) як однозначний і відповідний синонім на означення божественної енергії. З одного боку, Палама використовує цей термін, щоб відрізнити божественну енергію від сутності Бога, а з іншого – наголошує, що енергія – це не акцидент, а тільки подібна до акцидента (πῶς συμβεβηκός; *accident aliquatenus*), чи квазіакцидент. Тут можемо простежити деякі «видимі знаки боротьби за звільнення від аристотелівських категорій»<sup>94</sup>. Григорій пише про це так:

Бог має те, що не є сутністю (μὴ ἔστιν οὐσία). Проте це не означає, що те, що не є сутністю, є акцидентом (συμβεβηκός). [...] Це не акцидент (οὐ συμβεβηκός), оскільки абсолютно незмінне, і не сутність (οὐδὲ οὐσία), тому що не належить до того, що існує само по собі. Тому [...] називаємо це нібито [квазі-] акцидентом (συμβεβηκός πῶς) лише для того, щоби показати, що це не сутність (οὐκ ἔστιν οὐσία).<sup>95</sup>

В іншому місці Палама ще детальніше пояснює, у якому значенні можемо вживати терміни «акцидент», «природний атрибут» чи «квазіакцидент» для означення специфіки поняття «енергія»:

Акцидент (συμβεβηκός) – це те, що з'являється і зникає. Виходячи з цього, ми розуміємо і невіддільні акциденти (τὰ ἀχώριστα συμβεβηκόντα). Однак буває такий акцидент, який властивий будь-чому природним чином (πῶς συμβεβηκός καὶ τὸ φυσικῶς προσόν) і який може зростати та зменшуватись, як пізнання у розумній душі. Нічого подібного немає у Богові, тому що Він – абсолютно незмінний. Тож Йому не можна приписувати все, що відповідає акциденту (συμβεβηκός). [...] Божественна енергія (ἡ θεία ἐνέργεια) не є ні сутністю, ні акцидентом (οὔτε γὰρ οὐσία ἔστιν οὔτε συμβεβηκός). І якщо [...] її називають квазіакцидентом (συμβεβηκός πῶς), то лише для того, щоби показати, що вона у Богові, але не є сутністю.<sup>96</sup>

Божественна енергія Бога не є ні субстанцією, ні акцидентом і не належить до неіснуючих речей. [...] Отже, Бог має те, що є сутністю, і те, що нею не є. Це є божественна воля й енергія, навіть якби їх можна було назвати акцидентами.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> L. Contos. *The Essence-Energies Structure*, с. 293.

<sup>95</sup> *Сар.* 135, с. 240.

<sup>96</sup> *Сар.* 127, с. 230.

<sup>97</sup> *Сар.* 135, с. 240.

На підставі цих текстів Христос Яннарас робить висновок: замість приписувати Паламі «визначення божественних енергій як акцидентів», такі його тексти, натомість, мають «чітко протилежне значення»<sup>98</sup>. У 128-й главі своїх «150 Глав» Палама розвиває ту саму ідею щодо енергії Бога як акцидента, водночас наголошуючи на абсолютній простоті Його Буття<sup>99</sup>. У питанні божественної простоти захисник ісихастів безкомпромісний. Ніщо не може порушити Божу простоту і внести складеність у Боже-ственне Буття.

Хоч Божественну енергію деколи й називають акцидентом, її споглядають у Богові, і вона не вносить [у Нього] складності. [...] Але яким чином енергія, яку споглядають у Богові, не призводить до складності? – Тому що Він єдиний посідає найбезпристраснішу енергію, оскільки лише Він діє і не підлягає дії. У Ньому нічого не виникає і не змінюється.<sup>100</sup>

Отже, щоби показати відмінність між божественною сутністю і енергією, Палама іноді толерує, задля ясності розуміння богослов'я енергій, використання класичних термінів «акцидент» і «атрибут». Проте він обережний у цьому слововжитку та постійно застерігає від зловживань цією термінологією, оскільки вона неточна, а тому – недостатня. Саме з цієї причини для Григорія поняття «квазіакцидент» є значно адекватнішим для опису сутнісно-енергійного розрізнення в Божій природі<sup>101</sup>.

### **Енергія як рух Бога**

Услід за Йоаном Дамаскином Палама характеризує божественну енергію як рух Бога. Божественна «енергія – дієвий і сутнісний природний рух

<sup>98</sup> C. Yannaras. *The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology* // *St. Vladimir Theological Quarterly* 19 (1975) 232-246, тут с. 233.

<sup>99</sup> Про проблему простоти Божого буття у богословській думці Палами див.: C. Lialine. *The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity* // *The Eastern Church Quarterly* 6 (1946) 266-287; V. Grumel. *Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scharioris devant le problème de la simplicité divine* // *Echo d'Orient* 34 (1935) 84-96; R. P. Guichardan. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scharioris*. Lyon 1933.

<sup>100</sup> *Cap.* 128, с. 232. У цій главі Палама наводить слова Григорія Назіанського про субстанцію й акциденти стосовно Святого Духа (з його 5-го слова про богослов'я; див.: *Gregorius Nazianzenus, Orationes* 31.6 // *PG* 36, кол. 140A).

<sup>101</sup> Коментуючи використання Паламою поняття «*συνεβηρικός πῶς*» для означення «іншості» Божої енергії у відношенні до Його сутності, Л. Контос зазначає, що такий компромісний термін є «одним із невдалих виразів Палами, невідповідність якого явно турбувала його». Очевидно, що це призводило також до неправильного розуміння Паламиної думки його опонентами: як сучасниками, так і теперішніми західними антипаламітами. L. Contos. *The Essence-Energies Structure*, с. 293.

(ἐνέργεια μὲν ἐστὶ, φησὶν, ἡ δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις)»<sup>102</sup>. У «Синодальному томосі» рішення Константинопольського собору 1351 р. також знаходимо опис божественної енергії як сутнісного руху Бога: «Ми знаємо цю енергію як субстанційний і сутнісний рух Бога та кажемо, що вона походить і струменіє з божественної сутності як із переповненого джерела»<sup>103</sup>. Божественна енергія об'являє Бога динамічного, який, як джерело руху, приводить у рух усе творіння, наповнює кожний елемент всесвіту пульсацією життя і розвитку.

### ***Божа енергія у творінні***

Розрізнення між Божою сутністю й енергією дозволяє глибше осмислити спосіб творчої і турботливої присутності Творця у світі. За словами Йоана Меєндорфа, дуже важливо усвідомити два типи божественної дії: дію походження і дію творення<sup>104</sup>, оскільки «властивість походити належить природі, а творити – енергії» (Τῆς μὲν γὰρ φύσεώς ἐστὶ τὸ γεννᾶν, τῆς δὲ ἐνεργείας τὸ ποιεῖν)<sup>105</sup>. Родження Бога-Сина від сутності Бога-Отця (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς) абсолютно відрізняється від творчої діяльності, яка є дією Божої волі (θελήματι αὐτοῦ)<sup>106</sup>. Палама пояснює:

Бог творить волею, а не природою. Відповідно, воля – це одна річ, а буття за природою – інша. [...] Божественна воля відрізняється від Божественної природи. [...] Оскільки воля у Богові відрізняється від природи і не є сутністю, [...] вона існує і належить Богові, який має не лише сутність, а й волю, відповідно до якої Він і творить.<sup>107</sup>

І знову ж таки, ця відмінність між «пасивною» божественною сутністю і «активною» божественною волею й енергією не вносить жодної складності та зміни в буття Бога.

Розвиваючи й поглиблюючи патристичне розуміння Божої енергії як творчого «агента» «внутрішнього» Бога, Палама розглядає творчу діяльність і підкреслює, що «дія творіння, в якій Бог розпочинає і завершує, є природною і несотвореною Божою енергією»<sup>108</sup>. Творець творить світ своєю активною сутнісною енергією, яка, сама будучи несотвореною, є причиною всієї сотвореної дійсності.

<sup>102</sup> *Сар.* 129, с. 232-234.

<sup>103</sup> M. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 24.

<sup>104</sup> J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 222.

<sup>105</sup> Там само, с. 221.

<sup>106</sup> Пор. там само, с. 222.

<sup>107</sup> *Сар.* 135, с. 240.

<sup>108</sup> *Сар.* 130, с. 234.



У богослов'ї Палами Бог у своїй «всесильній енергії» чи «вседержительній силі» – активний Творець в абсолютному й унікальному значенні. Він не потребує творіння і не страждає від якоїсь незреалізованості чи обмеженості своєї сили. Це було би виявом слабкості й браку цілісності Божественного Буття<sup>109</sup>. Мало того, це не був би Бог. Якби Він був лише сутністю, то не міг би вільно застосовувати свою творчу енергію, якою звершив діло творіння та продовжує утримувати все у бутті. Така думка Палами тісно пов'язана з головною ідеєю 134-ї глави, де він дає відповідь тим, хто ідентифікує істинне і несотворене Боже Буття виключно з Його сутністю:

Бог – понадсутнісна сутність (οὐσία ὑπερουσιός), у якій споглядають лише відношення і дії, а вони не створюють у ній жодної складності (σύνθεσιν) та зміни. [...] Ті, хто говорить, що Бог – лише сутність, у якій ми нічого іншого не спостерігаємо, уявляють Бога таким, що не може творити, діяти й мати стосунок до чогось. Якщо ж вони вважають, що Бог не має цього, то це значить, що Він – бездіяльний, не є Творцем і не має енергії (οὐδὲ τὸ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν). Тоді Він також не є ні Началом, ні Творцем, ні Владикою, ні нашим Отцем за благодаттю. Адже як Він міг би бути цим, якби не мав у собі самому відношення і дієвості, які споглядають у Його власній сутності?<sup>110</sup>

Отже, через божественні, творчі енергії вся багатовимірна реальність сотвореного світу поєднана з єдиним Богом і підтримується в бутті Його енергією й силою. Бог, творячи світ, «зобов'язується» до постійної дбайливої присутності в ньому, до зберігання його в бутті та скерування його до повноти досконалості. Саме тому в богословському баченні Палами немає радикального розділення між надприродним і природним світом, який не може бути незалежним і замкнутим у собі. Іншими словами, для нього немає розділення між сакральним і профанним. Навпаки, сотворена природа перебуває у тісному зв'язку з несотвореною божественною реальністю і залежить від неї. Тому творіння є справжнім буттям і посідає своє онтологічно-конститутивне ядро, будучи середовищем енергійної творчості предвічного Майстра, що все проникає і все наповнює<sup>111</sup>.

### ***Божа енергія як божественна слава***

Божественна слава – ще одна з альтернативних назв енергії Бога, яку людина може споглядати. Божа слава відрізняється від Його сутності. Палама часто використовує термін «Божа природа» (φύσις Θεοῦ) у вужчому значенні Божої сутності. З одного боку, «слава відрізняється від божественної природи»,

<sup>109</sup> Пор. *Сар.* 133, с. 238.

<sup>110</sup> *Сар.* 134, с. 238, 240.

<sup>111</sup> Пор. М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 31.

а з іншого боку, вони «невіддільні одна від одної». Божественна енергія як «слава Святого Духа» (τὴν δόξαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος)<sup>112</sup> доступна людській природі й водночас трансцендентна до всього, що існує в часі та просторі. Вона належить до божественної природи у невимовний спосіб. Саме тому слава Бога, як Його енергія, – це сам Бог, і «споглядати славу Бога» означає «споглядати самого Бога». Палама пояснює зв'язок між славою, енергією і природою Бога так:

Людській природі Він [Бог] також дав славу божественності (τὴν δόξαν [...] τῆς θεότητος), але божественної природи не дав. Отже, божественна природа (φύσις Θεοῦ) – це одна річ, а її слава (δόξα) – інша, хоч вони не відокремлені одна від одної. Поряд із цим, хоч слава відрізняється від Божої природи (τῆς θείας φύσεως), її не можна відносити до речей, які існують у часі (χρόνον οὖσιν), тому що вона перевищує існування і невимовним чином належить природі Бога. Цю славу, що перевершує все існуюче, Бог дарував [...] учням. [...] Він захотів, щоби й учні її бачили. Завдяки цій славі ми маємо Бога в собі та, у властивому значенні цього слова, бачимо Його.<sup>113</sup>

Отож, божественна слава – це об'явлення і відкритість до богоспілкування й участі в божественному житті<sup>114</sup>. Палама зазначає, що «у своїй надприродній силі Бог одночасно й повністю перебуває у Собі та повністю живе в нас, таким чином передаючи нам не свою природу, а свою славу і сйиво (τῆς οἰκειᾶς δόξης τε καὶ λαμπρότητος)»<sup>115</sup>. Розглядаючи антропологічний вимір божественної слави, Григорій пояснює, що Адам перед гріхопадінням «був одягнений в одягу слави»<sup>116</sup>, яку через гріхопадіння втратив і став «оголеним зі слави»<sup>117</sup>. Анна Вільямс, коментуючи поняття «слави Бога» у Палами, зазначає, що втрата слави призвела до відокремлення від Бога, тимчасом як повернення Його слави означає спасіння, зцілення та вдосконалення природи людини<sup>118</sup>.

### **Божа енергія як божественна σοφία і божественні λόγοι**

Григорій Палама зазначає, що Творець присутній у світі також через «вкладену у творіння Божу мудрість (Θεοῦ σοφίαν)»<sup>119</sup>, яка відрізняється

<sup>112</sup> PSH I, 2, 2, с. 79.

<sup>113</sup> PSH II, 3, 15, с. 419.

<sup>114</sup> Пор.: А. Williams. *The Ground of Union*, с. 118.

<sup>115</sup> PSH I, 3, 23, с. 159.

<sup>116</sup> *Сар.* 67, с. 160.

<sup>117</sup> *Сар.* 48, с. 140.

<sup>118</sup> Пор.: А. Williams. *The Ground of Union*, с. 119.

<sup>119</sup> PSH I, 1, 20, с. 57.

від «зовнішньої» мудрості. Мудрість Бога «розлита у творінні», вона – «виявлення невидимого, зброя істини, знищувач незнання», нею «пронизаний весь усесвіт»<sup>120</sup>. Божественна мудрість – це «засіб», за допомогою якого світ отримує пізнання самого божественного життя. Божу мудрість (τῆ σοφία τοῦ Θεοῦ) «Творець заклав у свої творіння»<sup>121</sup>. І ця «мудрість Божа перетворює руйнування однієї речі в народження іншої речі»<sup>122</sup>. Палама розрізняє між божественною мудрістю і божественною сутністю, – на відміну від своїх опонентів, які ототожнювали ці два виміри Божого Буття.

Іншим буттєвим «мостом», через який Бог енергійно присутній у сотвореному бутті, є божественні думки, ідеї чи слова (λόγοι), що існували в Богові ще до сотворення. Λόγοι проникають і наповнюють глибинним смислом усі виміри сотвореної реальності так само, як і Божа мудрість цілковито всюдисуща й у все вкладає буттєвий сенс. Споглядаючи розмаїття божественних λόγοι у множинності світу, людина може пізнати енергійну присутність мудрості Бога. У «Тріадах» Палама риторично запитує:

Яким чином ми бачимо славу (δόξαν) божественної природи (τῆς θείας φύσεως) і володіємо нею? Невже досліджуючи закони (τοὺς λόγους) суцього (τῶν ὄντων) і через них схоплюючи знання сили, мудрості та провидіння Бога (Θεοῦ δυνάμεως καὶ σοφίας καὶ προνοίας)?<sup>123</sup>

Міриади божественних енергій можна порівнювати з множинністю божественних ідей, які закладені в кожному елементі Божого витвору<sup>124</sup>. Саме в багатоманітності Божих енергійних проявів беруть участь усі творіння:

Таким чином, між тим, що виникло, і понадсутністю (ὑπερουσιότητος), у якій неможливо брати участь, існує якась реальність. І вона не одна-єдина, – їх так багато, скільки існує учасників. Це, [...] середнє, існує не само собою: це сили понадсутності, яка єдиним і об'єднавчим чином, [...] охопивши в собі всю множинність учасників, у яких вона помножується (πολυπλασιαζομένη) [...], водночас залишається неподільною в непричасності та єдності.<sup>125</sup>

Як підкреслює дослідник богослов'я Палами Юст Ван Россум, «Божі λόγοι та “енергії” об'явлені нам у Його творінні»<sup>126</sup>. Концепцію енергійної присутності Бога у сотворених сутностях через божественну мудрість

<sup>120</sup> PSH I, 1, 13, с. 39, 41.

<sup>121</sup> PSH I, 1, 16, с. 47, 49.

<sup>122</sup> PSH I, 1, 17, с. 49.

<sup>123</sup> PSH II, 3, 16, с. 419.

<sup>124</sup> Поп.: J. Van Rossum. The λόγοι of Creation and the Divine 'Energies', с. 215.

<sup>125</sup> PSH III, 2, 25, с. 687.

<sup>126</sup> J. Van Rossum. The λόγοι of Creation and the Divine 'Energies', с. 215

і вкладені смисли Григорій запозичив із патристичної традиції, де цим поняттям належить одне з головних місць<sup>127</sup>. Палама, як і інші Отці Церкви, також використовує цю термінологію; для нього божественні λόγοι – енергії єдиного Бога, і вони не мають окремого від енергій існування<sup>128</sup>. Саме через осмислення конститутивної ролі, яку божественні λόγοι відіграють у сотворених речах, приходимо до глибшого розуміння об'явлення сили, мудрості та провидіння Бога<sup>129</sup>.

### **Божа енергія як божественні імена**

Ще одним типом енергійного об'явлення Бога є Його імена. Джозеф Рая, розглядаючи підхід Палами до поняття «божественна енергія», зазначає, що несотворені енергії Бога

не мають існування у собі. Вони виявляють нам атрибути Божественного Буття, до яких належить також імена Бога. Цих імен багато, і вони необмежені: Любов, Краса, Мудрість, Сила, Слава, Всезнання тощо. Об'явлення, які стосуються Бога, – нескінченні. Стосовно ж людини, то ці божественні вияви називаються «благодать», «освячуюча благодать», «обоження».<sup>130</sup>

Теодор Даміан вказує, що Паламине вчення про божественні імена залежне від каппадокійської патристичної традиції IV ст., у якій

проблема іменування Бога співвідноситься з ученням про простоту і єдність Божої сутності. [...] Іменуючи Бога, ми не поділяємо божественну

<sup>127</sup> Йоан Меєндорф наголошує, що концепція світу як дзеркала Бога, запозичена Паламою з грецької патристики, базується на вченні про божественні λόγοι які присутні у творінні. Ця патристична концепція походить від Юстина Мученика, а своїм корінням сягає ще до філософії стоїків. Пор.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 119.

<sup>128</sup> Пор. там само; також: PSH III, 2, 24, с. 685, 687. Як пише Юст Ван Россум, Паламіна концепція Божих енергій і λόγοι подібна до вчення Псевдо-Діонісія Ареопігита (J. Van Rossum. *The λόγοι of Creation and the Divine 'Energies'*, с. 215).

<sup>129</sup> Пор.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 59. Палама пише: «У нас є два душевні ока, [...] одним зором ми бачимо приховане у природних речах, тобто Божу силу, Його премудрість і Його промисел щодо нас, досягаємо через велич Його керівництва нами; другим же зором бачимо славу Його святої природи. [...] Божественна природа (φύσις Θεοῦ) – це одна справа, а її слава (δόξα) – інша, хоч вони не відокремлені одна від одної. Поряд із цим, хоч слава відрізняється від Божої природи (τῆς θείας φύσεως), її не можна зараховувати до речей, які існують у часі (χρόνον οὖσιν), тому що вона перевищує існування і невимовним чином належить природі Бога» (PSH II, 3, 15, с. 419). Коментуючи цей текст Палами, Меєндорф зазначає, що автор «протиставляє два типи релігійного пізнання: “природне споглядання” (*physike theoria*), пізнання Бога у творінні і пряме видіння Божих несотворених енергій чи “слави”» (Gregory Palamas. *The Triads* / перекл. N. Gendle; передм. J. Meyendorff. London 1983, с. 132, п. 22).

<sup>130</sup> J. M. Raya. *The Face of God*, с. 38.

сутність, вона залишається простою в собі. [...] Множинність імен також не може виразити божественну природу, [...] але може сформувати кращий образ Божої сутності. [...] Імена мають значення тому, що вони змальовують божественну сутність чи говорять про неї без [...] визначення її.<sup>131</sup>

Імена дають Богу відповідно до енергійних виявів та «екстеріоризації» самого Бога, і ці імена відповідніші й властивіші у використанні їх на означення енергій, аніж «божественної сутності, яка є одночасно невимовна і неіменована»<sup>132</sup>. Отож, у баченні Палами, Божі

імена стосуються того, що довкола Бога, тобто божественних енергій. Вони не описують божественної сутності. Вони лише мають до неї стосунок, але не означають її. Наприклад, ми використовуємо слово «божественний» для Божої сутності, і хоча це ім'я реально її стосується, воно все ж використане невідповідно<sup>133</sup>.

Багатоманітність божественного енергійного об'явлення впливає з величі й невимовності божественної природи. Множинність імен ґрунтується як на суб'єктивності, так і на об'єктивності, що відповідає апофатичному і катафатичному підходам Григорія. Коли в іменуванні Бога починаємо з того, що близьке й зрозуміле для людини в контексті всього творіння, то керуємося суб'єктивною засадою в іменуванні Бога. Проте коли стверджуємо, що всі імена в Богові є одним, то цим самим відштовхуємося від єдиної і всеперевершуючої реальності Бога як об'єктивної підстави для Його іменування. Палама наполягає на гармонійному балансі між суб'єктивним і об'єктивним та, відповідно, апофатичним і катафатичним вимірами в іменуванні Бога, і такий підхід відповідає антиномічному методові його богомислення, у якому він наслідує каппадокійських отців<sup>134</sup>.

Григорій розрізняє між абсолютно неіменованою божественною сутністю і різноманітністю імен Бога відповідно до промислительної божественної дії у світі. Йдучи шляхом апофатичного богословлення, Палама зазначає, що, оскільки сутність Бога (Н οὐσία τοῦ θεοῦ) абсолютно поза розумінням, вона

цілковито безіменна (παντάλασις ἐστὶν ἀνόνομος). Тому її іменують (ὀνομάζονται) відповідно до всіх її енергій (ἐνεργειῶν), і жодне з імен не відрізняється від іншого за значенням. [...] Водночас у кожному з найменувань енергій бачимо різницю значень. [...] Відрізняється одне від одного

<sup>131</sup> T. A. Damian. *Few Considerations on the Uncreated Energies*, с. 110

<sup>132</sup> I. Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 140.

<sup>133</sup> T. Damian. *A Few Considerations on the Uncreated Energies*, с. 110.

<sup>134</sup> Пор. там само, с. 111.

творіння, керування, суд, промисел (τὸ πρῶνοῦσθαι) й усиновлення нас Богом за посередництвом Його благодаті (χάριτος).<sup>135</sup>

В іншому місці він повторює цю саму думку, кажучи:

Трипостасна сутність перевищує іменування, причину, участь, а в Божій енергії, яка походить від цієї сутності, можна брати участь та іменувати її. [...] Коли ми говоримо про єдине божество, то говоримо про все те, ким є Бог, тобто про сутність і енергію.<sup>136</sup>

Слово «божество» може використовуватися для іменування сили Бога, проте «сутність Бога також названа божеством, але вона отримує це ім'я з причини, яка відповідає її діяльності»<sup>137</sup>. Іменування Бога на основі різноманітності творчих божественних енергій у світі відкриває також міру відношення Бога як Начала і Владики до всього, що Ним сотворене. Ця множинність божественних імен виявляє багатоманіття діяльності одного, єдиного і простого Бога<sup>138</sup>. Розглядаючи численність і різноманіття божественних імен, Палама акцентує на їхній рівності стосовно одне одного:

Кожне з них не веде ум до різних богів, а особа, яка використовує ці терміни, вказує ними на одного Бога. [...] Він у собі, коли йдеться про Його природу, а коли Його називають відповідно до різноманітної діяльності, то в усіх тих випадках Він має не одне ім'я, а приймає своє ім'я відповідно до кожної концепції, яка у нас виникає внаслідок цієї діяльності.<sup>139</sup>

Для предвічного Бога-Трійці, який усе перевершує та перебуває понад і поза будь-якою природою сотвореного світу,

неможливо знайти ім'я, яке виявляло би [...] [Його] природу, а всі [...] [Його] імена – це іменування [...] енергій. [...] Понадіменне – не те саме, що іменоване. [...] Божество Бога виявляє, власне, енергію Бога. [...] Хоч і понадіменна сутність Бога (Н ὑπερώνυμος οὐσία τοῦ Θεοῦ) все-таки перевершує й цю енергію настільки ж, наскільки такий діяч – дію (τὸ οὐτως ἐνεργοῦν τοῦ ἐνεργοῦμένου) і, так само, понадіменний – іменоване. Такі істини жодним чином не заважають поклонятися єдиному Богові та єдиному божеству, – так, як нам не заважає сприймати єдиними сонце і його світло те, що ми називаємо «сонцем» також і його проміння.<sup>140</sup>

<sup>135</sup> *Сар.* 144, с. 248, 250. «Сутність Божа (οὐσία τοῦ Θεοῦ), [...] абсолютно безіменна (ἀνόνομος), як та, що перевершує будь-яке ім'я (ὑπερώνυμος)» (*Сар.* 145, с. 250).

<sup>136</sup> *Сар.* 126, с. 230.

<sup>137</sup> *Dial.* 17, с. 59.

<sup>138</sup> *Пор. Сар.* 145, с. 250.

<sup>139</sup> *Dial.* 40, с. 78.

<sup>140</sup> *PSH* III, 2, 10, с. 661, 663.

Щодо «іншості» й неіменованості безіменної Божої сутності, то «не існує для Нього імені ні в цьому, ні в майбутньому світі. Не існує жодного слова, сформованого в душі чи вимовленого язиком»<sup>141</sup>. Ця сама думка щодо абсолютної безіменності божественної сутності була остаточно й урочисто проголошена Константинопольським собором 1351 р. Згідно з кінцевим формулюванням рішень цього собору, «божественна сутність, як вона є у собі, залишається не окресленою жодним іменем. [...] Ім'я божества описує не сутність, а видиму енергію»<sup>142</sup>.

### *Reductiones ad absurdum у вченні Палами про Божу енергію*

Осмислюючи значення сутнісно-енергійного розрізнення в Божественному Бутті, Григорій не обмежується лише позитивним підходом, що зводиться виключно до ствердних відповідей щодо вчення про енергії Бога. Палама пропонує у дослідженні цієї проблеми також протилежний підхід, виходячи з принципу *reductiones ad absurdum*, і розглядає більше десяти наслідків заперечення існування енергій чи ідентифікації їх із сутністю Бога. Як ми дотепер бачили, Триєдиний Бог, залишаючись повністю трансцендентним, непорушно простим і єдиним у своїй сутності, водночас різноманітно виявляє Себе назовні, творячи та підтримуючи існування множинної часово-просторової реальності<sup>143</sup>. Застосований «негативний» підхід важливий не лише з огляду на тогочасний полемічний контекст і потребу краще випрацювати струнку систему логічної аргументації. Він потрібен і для того, щоби ґрунтовніше окреслити онтологічну і гносеологічну площини богословської необхідності концепції «божественних енергій». Саме тому, коментуючи важливість системного розгляду вчення Палами про енергії, Анна Вільямс зауважує, що насправді заперечення божественних несотворених енергій, які «пов'язують» трансцендентність й іманентність, має руйнівні наслідки, бо призводить до відокремлення людини і світу від Бога, до повного унеможливлення участі творіння у бутті свого Творця, до творення образу байдужого Бога-абсолюта, закритого в собі й відірваного від світу. Натомість енергійний святоотцівський підхід відкриває ясний і чіткий зміст християнських віровчительних істин, бо інакше було б неможливо розв'язати проблему співвідношення, зв'язку та взаємочасті між множинністю сотвореної іманентності і єдністю Божественної трансцендентності<sup>144</sup>. Заперечення енергійного виміру природи Бога вело би

<sup>141</sup> В. Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 139.

<sup>142</sup> Там само, с. 140.

<sup>143</sup> *Сар.* 133-135, с. 238, 240.

<sup>144</sup> Пор.: А. Williams. *The Ground of Union*, с. 147.

до абсурдів під оглядом християнського вчення про Його буття. Палама подає цілу низку можливих наслідків такого заперечення.

а) Заперечення енергійного виміру Божого Буття веде до атеїзму або агностицизму. Якщо Божа сутність нічим не відрізняється від енергії, то Бог не сотворив би світу, оскільки Він не був би здатним це зробити, бо «неможливо діяти без енергії, так само, як існувати без сутності»<sup>145</sup>. У такому разі Бог не володів би жодною творчою, підтримуючою і спасаючою дією щодо іманентної реальності, а тому не був би Богом. Така антипаламітська позиція «знищує» саме Боже Буття, тому що людське богопізнання базується на енергійному виявленні Бога у світі. Саме тому відкидання енергійного виміру буття Бога веде до атеїстичного заперечення Його існування або ж приводить до повного агностицизму щодо можливості богопізнання.

Ті, хто говорить, що Бог – лише сутність, у якій нічого іншого не спостерігаємо, змальовують Бога як такого, що не може ні творити, ні діяти, ні мати до чогось відношення. Якщо ж вони вважають, що Бог не має цього, то значить, що Він не є діяльним, не є Творцем і не має енергії. Він також не є ні нашим Началом, ні Творцем, ні Владикою, ні Отцем за благодаттю. Адже як Він міг би цим бути, якби не мав у самому собі відношення і діяльності, які можна споглядати в Його сутності?<sup>146</sup>

В іншому місці Палама повторює цю ж думку, наголошуючи на розумінні Божої енергії як самоявленні Його існування у провидінні. Заперечення реальності енергії Бога веде до заперечення божественного самооб'явлення в часово-просторовій реальності:

З огляду на факт існування, а не на те, яким воно є, сутність пізнають з енергії, а не енергію – із сутності. Тому [...] й існування Бога пізнають не з Його сутності, а з промислу. Відповідно, енергія відрізняється від сутності, тому що енергія – це те, що виявляє, тимчасом як сутність – це буття, яке виявляється за її посередництвом.<sup>147</sup>

Палама звинувачує своїх опонентів, які заперечували існування божественної несотвореної енергії, в атеїзмі. В апологетиці енергійного виміру Бога Григорій наголошує на тому, що їхній підхід – сутнісно-енергійне змішання у Божій природі – є еквівалентом повного заперечення самого буття Бога, тобто атеїзмом.

Відкидаючи божественну енергію і змішуючи її із сутністю, говорячи, що енергія не відрізняється від сутності, вони [опоненти Палами] роблять

---

<sup>145</sup> *Сар.* 142, с. 246.

<sup>146</sup> *Сар.* 134, с. 238-240.

<sup>147</sup> *Сар.* 141, с. 246.



Бога бездіяльною сутністю. [...] Вони також повністю заперечують саме буття Бога і стають атеїстами. [...] Те, що Бог існує, ми знаємо лише з властивих Йому енергій. Отож, обов'язковим наслідком для того, хто відкидає божественну енергію, [...] є те, що він не знає, що Бог існує.<sup>148</sup>

б) Якщо немає розрізнення між дією Бога в часово-просторовій, причинно-наслідковій сотвореній реальності і скритою внутрішньотроїчною перихорезисною динамікою стосунків іпостасей Пресвятої Трійці, то «творіння нічим не буде відрізнитися від Родженого і Того, хто походить. [...] У цьому випадку Син Божий і Святий Дух нічим не відрізнитимуться від творінь, [...] і, як наслідок, творіння стане божественним, а Бога зарахують до творіння»<sup>149</sup>. Леонід Контос, коментуючи Паламин підхід *reductiones ad absurdum*, зазначає:

Якщо заперечувати справжнє розрізнення між сутністю і енергіями, то сотворений порядок потрібно розглядати як те, що зовсім не відрізняється від несотвореного. Творіння було б тим самим, що й Син і Святий Дух, а Бог одночасно творив би і народжував буття. У такому випадку вся природа була б обожена.<sup>150</sup>

Тому такі предвічні, сутнісні й внутрішньотроїчні відношення, як родження Сина і походження Духа від Отця, не відрізнялись би від Божої творчої дії, яку Він здійснює *ad extra*, у часі та просторі, завдяки спільній для трьох осіб Пресвятої Трійці енергії.

в) Якщо творіння як результат божественної волі й енергії і відношення іпостасей Пресвятої Трійці як внутрішньотроїчні стосунки в Божій сутності – це одне й те саме, то сутність Бога і Його енергія й воля також будуть тим самим. А з цього випливатиме, що Син Божий, який народжується від Отця, буде, крім того, «сотвореним Його волею»<sup>151</sup>.

г) Якщо сутність і енергія Бога – це те саме, а Він виявляє себе в багатоманітності «творчих промислів і благостей, то, значить, Бог має і багато сутностей, – а цього ніхто з християн [...] не може ніколи сказати чи підтримати»<sup>152</sup>. Якщо не відрізнити енергію від сутності Бога, то людина в будь-який момент може поєднатись із самою сутністю Бога і стати Богом за природою. Як підкреслює Клемент Ліалін, «це було б рівнозначним, з одного боку, з пантеїзмом, який стирає поділ між Богом і творінням, а з іншого – не було би вже трьох іпостасей у сутності, а була би множина

<sup>148</sup> *Dial.* 31, с. 70.

<sup>149</sup> *Сap.* 96, с. 196.

<sup>150</sup> L. Contos. *The Essence-Energies Structure*, с. 286.

<sup>151</sup> *Сap.* 98, с. 196.

<sup>152</sup> *Сap.* 99, с. 198.

іпостасей, рівна числу тих людей, які беруть у ній участь»<sup>153</sup>. Леонід Контос, розглядаючи цей аспект в аргументації Палами, зауважує:

...якщо не допустити жодного розрізнення між божественною природою і її енергією, то sacramентальна єдність людини з Христом – фундаментальна передумова спасіння – привела б її до рівності з Христом у всіх аспектах, навіть була б єдністю в сутності. Божественні іпостасі множилися б *ad infinitum*, роблячи Бога *μυριπλόστατος*<sup>154</sup>.

У цьому випадку відношення людини до сутності Бога матиме перспективу повного пізнання того, чим вона є. Мало того, людина матиме змогу безпосередньо тілесно споглядати Божу сутність<sup>155</sup>. Ідентифікація Божої енергії з Його сутністю робить Бога повністю пізнаваним, оскільки Він вважається тотожним і в сутності, і в пізнаваних енергіях (*νοητή ἐνέργεια*). Таке твердження для Григорія є «не меншим злом, ніж політеїзм»<sup>156</sup>.

г) Змішання сутності й енергії веде до такого абсурдного висновку, як заперечення доброти Бога й передбачення Ним майбутнього. Якщо енергія Бога не відрізняється від Його сутності, «то в них не буде розрізнення у відношенні одної до одної. Як наслідок, Божя воля нічим не відрізнятиметься від Божого передбачення. А це означає, що або Бог не передбачає все, оскільки Він не бажає всього, що сталося, або ж Він бажає також і злого, – а це тотожне з твердженням, що Він або не передбачає все, або ж не є Богом»<sup>157</sup>.

д) Передбачення Бога належить до внутрішньотроїчної містерії Божої сутності. Якщо творча енергія Бога, що почала творити в конкретному часі, жодним чином не відрізняється від божественного передбачення, то воно також мало початок. «Але як [Бог] може бути Богом, якщо Він не мав передбачення всього перед віками?»<sup>158</sup>. Якщо енергія не відрізняється від сутності Бога, то

творіння збігатимуться з Божим передбаченням, тобто вони будуть творіннями без початку, як і Він сам творить без початку. [...] Але як може бути Богом той, чий творіння жодним чином не є пізнішими, ніж Він?<sup>159</sup>

е) Якщо енергія не відрізняється від сутності Бога, то «дія творіння, так само, як і передбачення, не підлягає Його волі. Тоді Бог творить не згідно зі своєю волею, а лише тому, що це властиве [Його] природі. Але як може

<sup>153</sup> C. Lialine. The Theological Teaching of Gregory Palamas, c. 277.

<sup>154</sup> L. Contos. The Essence-Energies Structure, c. 286.

<sup>155</sup> Поп.: C. Lialine. The Theological Teaching of Gregory Palamas, c. 277.

<sup>156</sup> B. Krivoshein. The Ascetic and Theological Teaching, c. 145.

<sup>157</sup> *Сар.* 100, с. 198.

<sup>158</sup> *Сар.* 101, с. 198.

<sup>159</sup> *Сар.* 102, с. 198, 200.

бути Богом той, хто творить мимовільно?»<sup>160</sup>. Ще Кирило Александрійський висловив давню патристичну аксіому, згідно з якою творіння – це завдання і наслідок творчої енергії, натомість природа чи сутність Бога – це вже таємнича сфера внутрішньотроїчних взаємин іпостасей Трійці<sup>161</sup>.

е) Якщо енергія і сутність – це те саме, то людина може брати участь у внутрішньотроїчному бутті Бога. Тоді вона, як і кожна сотворена істота, брала б участь у Божій всемогутності й була всемогутньою<sup>162</sup>. У такому разі божественна сутність мала би «стільки іпостасей, скільки існує її причасників», тобто Бог був би вже не троїчний, а «багатоіпостасний»<sup>163</sup>.

ж) Заперечення божественної несотвореної енергії, відмінної від сутності, означає, що Бог не має «іпостасного буття і є лише розумовою концепцією»<sup>164</sup>. Фактично Божа сутність зводиться тоді до простої абстракції.

з) Палама пояснює, що ототожнення Божої сутності з Його енергією внесе в божественну природу складність. Якщо розмаїття властивостей Бога, що їх людина пізнає завдяки енергіям, не відрізняється від сутності, то «єдина сутність стане множиною сутностей, і те, що єдине в сутності, буде в ній множиною, а отже, володітиме багатьма сутностями. Але якщо воно [божество] – єдине і має багато сутностей, то воно – складне»<sup>165</sup>.

### Значення енергійного богослов'я Григорія Палами

Розглядаючи значення богословської концепції розрізнення між Божою сутністю і енергією<sup>166</sup>, Анна Вільямс зазначає:

Сутнісно-енергійне розрізнення – це сильний засіб, функція якого – обґрунтувати одночасне потвердження декількох життєво важливих християнських доктрин. Воно стосується не лише вчення про Бога та богословської антропології, а й учення про освячення і благодать, творіння та об'явлення. Це розрізнення є [...] умовою можливості існування цих доктрин.<sup>167</sup>

Учення про освячення й обоження людини ґрунтується на розумінні природи Божого Буття. Головне антропологічно-сотеріологічне питання таке:

<sup>160</sup> *Сар.* 103, с. 200.

<sup>161</sup> Пор.: L. Contos. *The Essence-Energies Structure*, с. 286.

<sup>162</sup> *Сар.* 108, с. 204.

<sup>163</sup> *Сар.* 109, с. 206.

<sup>164</sup> *Сар.* 136, с. 242.

<sup>165</sup> *Сар.* 119, с. 220.

<sup>166</sup> Стосовно значення для богослов'я вчення про розрізнення між Божою сутністю і енергіями див. також: С. Yannaras. *The Distinction between Essence and Energies*.

<sup>167</sup> A. Williams. *The Ground of Union*, с. 154.

до чого покликана людина в динаміці боголюдського діалогу? Як можна інтерпретувати її покликання, зважаючи на абсолютну онтологічну іншість партнера цього діалогу? Яким є максимум у процесі богоуподібнення? Саме Бог і те, який Він у своєму бутті, є основою і «засобом» максимально можливої участі людини в цілковито іншій – божественній – реальності<sup>168</sup>. Тому твердження про єдність Бога і людини неминуче вимагає єдності богослов'я й антропології<sup>169</sup>.

Якщо християнський шлях духовно-аскетичного подвигу шукає відповіді на питання, як досягнути обоження, то розвиток учення про розрізнення між сутністю і енергіями Бога відповідає на запитання, на яких онтологічних підставах можна стверджувати, що людина покликана й може стати богом завдяки Божій енергії. Анна Вільямс зазначає, що справжня функція богослов'я енергій Григорія Палами – «забезпечити малий, але багатий і блискучий підсумок щодо обоження»<sup>170</sup>.

Отці Церкви ще задовго до Палами використовували та вдосконалювали богословську мову про Божу сутність і енергію – не тільки щоб забезпечити християнське богослов'я поняттєвим інструментарієм, але й концептуалізувати євангельську правду про участь людини в Божій природі (пор. Пт 2:1-4). З одного боку, це давало змогу, зберігаючи монотеїзм, відшліфувати мову для вираження основних тем християнської віри: верховенство Бога і благодаті, яка дається людству; єдність Трійці та спільність божественного життя, до участі в якому покликана людина. З іншого боку, не треба абсолютизувати значення цього вчення та відводити йому автономну роль, оскільки це лише допоміжна, концептуальна модель, мета якої – адекватно інтерпретувати Христову благовість про новий вимір боголюдських стосунків. Усі відмінності в розумінні, дискусії та теоретизуванні навколо питання онтологічності чи гносеологічності сутнісно-енергійного розрізнення «розчиняються перед обличчям Єдиного», для вираження якого вчення Палами про Божу енергію зрештою і служить<sup>171</sup>.

Не говорячи про існування онтологічного життєдайного зв'язку між трансцендентністю й іманентністю Бога за допомогою сили, енергії, благодаті, неможливо адекватно говорити про Боже об'явлення. Енергії – це божественна слава, яка «приховує» сутність і виявляє внутрішню досконалість Бога<sup>172</sup>. Святоотцівська традиція «енергійного» богослов'я, яке в XIV ст. синтезовано ретранслявав Григорій Палама, робить можливим

<sup>168</sup> Пор. А. Williams. *The Ground of Union*, с. 155.

<sup>169</sup> Пор. там само.

<sup>170</sup> Там само, с. 156.

<sup>171</sup> Пор.: А. Williams. *The Ground of Union*, с. 156.

<sup>172</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 29.

осмислення Божого самовідкриття. Богослов'я енергій виражає істину, згідно з якою творіння здатне пізнати Бога, Його вічну силу та божество (пор. Рим 1:19-20). Бог також об'являє себе людському сумлінню, випи-суючи в людському серці свій божественний закон (Рим 2:14-16)<sup>173</sup>. Божі «виходи» *ad extra* – це не безликі еманції абсолюту, а дієві особові об'явлення живого Бога – Отця, Сина і Святого Духа. Особи триєдиного Бога відкриті до спілкування й онтологічного діалогу. Вони пропонують троїчну модель Божого життя як для людських сердець, так і для побудови суспільних стосунків. Якщо людина відкрита до енергійних дарів Бога, то Трійця обдаровує її Божою мудрістю у Святому Дусі (пор. 1 Кор 2:6-13). У Старому Завіті богоявлення здійснювалося через енергії творчого Слова Божого й енергії Духа. З Боговоплощенням розпочалась ера новонароджених у Бозі людей (пор. Йо 3:3). Слово Боже стало воіпостасною Божою Істиною, а Дух – Духом цієї Істини. Пережиття людиною досвіду Істини можливе через віру, яка дається несотвореною благодаттю (енергією) Бога<sup>174</sup>.

Сутнісно-енергійне розрізнення є однією з визначальних концепцій тріадології, що дозволяє розуміти не лише таїнство Божого життя, а й відношення Творця і творіння, Божих осіб і людини. Божа енергія (сила, благодать) – органічна природна цілісність Божого життя, яка виражає особово-троїчну реальність Бога, відкриту до світу і людини. Божі особи троїчного Бога виявляють своє буття через те, що «оточує» Божу сутність. Бог особово «зустрічається» з людиною, входить із нею в глибинне буттєве спілкування, що не має обмежень і звершується від горизонту до горизонту, і так аж до безконечності<sup>175</sup>. Енергійний вимір божественного об'явлення – це особовий вимір боголюдського діалогу. Троїчний Бог виходить зі своєї внутрішньої «скритості» до творіння не просто як еманція єдиної, абстрактної й безликої божественної сутності чи природи, а як особове слово, звернення, сила, енергія, благодать, яка потребує особового відношення та динамічного спілкування у відповідь<sup>176</sup>. Персонально-онтологічний рівень спілкування людини з трипостасним Богом звершується через особові енергії Пресвятої Трійці, які походять від Отця через Сина у Святому Дусі. Троїчне енергійне об'явлення Бога світові – це об'явлення абсолютно нових особових

<sup>173</sup> Там само, с. 32.

<sup>174</sup> Там само, с. 33.

<sup>175</sup> Пор.: Г. Флоровский. *Восточные Отцы IV века*. Москва 1992, с. 129. У своєму антропологічному максималізмі щодо покликання людини Григорій Палама сміливо зазначає, що причасники Божих енергій отримують можливість діяти відповідно до того, що відкриває їм участь у Божій природі. За своєю благодаттю Бог робить їх безпочатковими і безконечними богами. Пор.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*, с. 177.

<sup>176</sup> Пор.: M. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 29.

стосунків, для яких немає жодної онтологічної перепони, крім досконалості Отця небесного (пор. Мт 5:48), який, безмежно люблячи людину, пропонує їй цю досконалість.

У сотеріологічно-христологічній площині вчення про трансцендентно-іманентне і сутнісно-енергійне розрізнення в Божій природі дозволяє збалансовано й цілісно заглибитися в інтерпретацію спасительної присутності Христа у світі та антропологічно правильно осмислити головне покликання людини – до обоження – і роль у цьому обожуючої енергії (θεολογόν ἐνέργειαν) Бога. «Енергійне» богослов'я Палами – ключ до розуміння головного таїнства християнської віри, яким є обоження людини. Онтологічне єднання людського життя з Божим – це не психологічний феномен, а екзистенційне, закладене Богом у творінні призначення людини. Стрижнем цього поєднання є динамічне сопричастя божих і людських особових енергій, які відіграють роль агентів-посередників у буттєвому боголюдському спілкуванні<sup>177</sup>. Христологічно-сотеріологічний вимір обоження немислимий без богослов'я енергії. Воплотившись в іпостасній єдності, Божий Син обожив людську природу Ісуса. Через Містичне Тіло Христове, яким є Церква, обоження поширюється на все творіння<sup>178</sup>. «Преображення, трансформація людської природи божественною присутністю – це реальність, яка звершується і наповнює людськість Христа вже в сам момент Його зачаття»<sup>179</sup>. І через Його обожену людськість ця переміна поширюється на всіх, хто бере в ній участь. У таїнстві Воплочення «Христова людськість стала вмістилищем (*perikhoreisthai*) божества, тобто в неї проникли Божі енергії, – так само, як вогонь проникає в залізо, – і вона стала богоподібною, тобто подібною до божественних енергій»<sup>180</sup>. Один із найголовніших образів такого просякнення тіла Ісуса Божими енергіями – Господнє Преображення на горі Тавор, де Син Людський засяяв світлом божественної слави. Східнохристиянська духовно-богословська традиція інтерпретує сяяння променів божественної слави Преображеного Христа саме як маніфестацію Божих енергій, які завжди присутні та виявляються в людськості

<sup>177</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 36.

<sup>178</sup> Див.: Г. В. Флоровский. *Сир Deus Homo? О причине Воплощения // Догмат и история*. Москва 1998, с. 151-164.

<sup>179</sup> М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 34.

<sup>180</sup> Там само. В. Шодель зазначає, що серед Отців Церкви спостерігаємо тенденцію розглядати таїнство Воплочення як найвищий приклад Божої присутності у світі. Тема Воплочення радикально підсилила небажання богословів дозволяти доктрині Божої трансцендентності заперечувати можливість об'явлення і маніфестації божества в часі та просторі. Пор.: W. R. Schoedel. *Enclosing, Not Enclosed*, с. 85.

Ісуса<sup>181</sup>. Це та сама слава Божа, яку учні Христові споглядали під час з'яви Господа після Його Воскресіння. Преображення – це динамічний процес співдії людської і божественної енергії у Воплоченому Слові Божому, а через Нього – в боголюдській синергії кожного християнина. У цьому процесі таїнственно звершується «відновлення образу Божого в людськості Ісуса», яке поширюється «від Христа на християн, від Одного Помазаного до інших помазаників»<sup>182</sup>. Поширення обоження на людину, до чого вона за Божим задумом була покликана від початку<sup>183</sup>, має енергійний вимір, тому що «людська природа Ісуса, будучи *enhypostatos* в іпостасі Логоса, пронизана тими самими *enhypostatoi* енергіями, властивими Богові, що виливаються з божественної сутності»<sup>184</sup>.

Енергійний процес обоження людини – троїчний, оскільки походить від Отця через Воплочення Сина Божого у Святому Дусі. Завдяки «взаємопроникненню (*perichoresis*) осіб Пресвятої Трійці Дух – Помазаник Ісусового тіла. Саме через Духа і в синергії з Ним усе сотворене Логосом приводиться до звершення. Людськість Христа – не виняток»<sup>185</sup>. Людина, завдяки енергії Трійці, поступово уподібнюється до Бога, зростаючи до досконалості Отця небесного (пор. Мт 5:48). Через Боголюдину вона все більше долучається до таїнственного нурту любові осіб Пресвятої Трійці. Стаючи богом за благодаттю, вона енергійно бере участь у троїчних взаємовідносинах і через Церкву свідчить про троїчну модель стосунків на землі. Розглядаючи пневматологічний аспект діяльності трансцендентного Бога в іманентному світі, М. Агіоргуссіс виділяє два «енергійні» пояснення шляхів присутності Святого Духа до і після П'ятдесятниці. По-перше, Дух «застосовує» спасительну й обожувальну енергію Бога-Творця й уприсутнює її в людській природі Ісуса Христа, а через Нього й у Ньому – в кожній людині зокрема. По-друге, спасительна й обожувальна енергія Бога – це свобідний дар божественного життя, який Дух Божий як «джерело освячення (*pege tou hagiastmou*)» дарує людині<sup>186</sup>.

<sup>181</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 34. Також пор. В. Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 148-150.

<sup>182</sup> М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 34.

<sup>183</sup> Про богословське осмислення зв'язку між таїнством Воплочення й Обоження див.: Г. В. Флоровский. *Cur Deus Homo?*, с. 151-164.

<sup>184</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 34. Про походження терміна *enhypostatos* див.: J. Meyendorff. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington 1969, с. 48-49; D. B. Evans. *Leontius of Byzantium*. Washington 1970, с. 69-85.

<sup>185</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 34.

<sup>186</sup> Там само, с. 35.

Іншим важливим аспектом онтологічного енергійного мосту між «далеким» і «близким» до творіння Богом-Творцем є богословська інтерпретація сотворення світу. Енергійне богослов'я дає змогу пояснити, як Бог може творити світ, не об'являючи і не «задіюючи» свою сутність<sup>187</sup>, котра залишається абсолютно недоступною. Бог звершує містерію сотворення без еманції свого внутрішньотроїчного буття, діючи тим, що відмінне від Бога *in se*, що є «навколо» чи «після» Божої сутності: божественною волею, вольовою думкою<sup>188</sup>, силою та енергією, які відіграють роль конститутивного чинника в динаміці творчого процесу<sup>189</sup>. Божа «розумна воля» чи «вольова думка» – основа Божого творіння, а водночас і «призначення» (προορισμός) цього творіння<sup>190</sup>. Творіння – динамічне. Воно прагне досягнути своє «призначення» – уподібнитися до Бога, поєднатися з Ним та обожитися<sup>191</sup>. Природа – не самобутня. Вона залежить від надприродного Бога, творчо-енергійна і життєдайна присутність якого у світі спрямовує все творіння до мети обоження<sup>192</sup>. Божественна енергія необхідна для того, щоб усе сотворене зберігало закладену в ньому автентичність, сповнюючи своє призначення.

Природа, позбавлена благодаті, більше не є справжньою, а рухається в бік несправжнього існування. Єдине правдиве існування природи є тоді, коли вона залежить від Божих енергій. Завдяки їм усе сотворене багатоманіття одержує своє буття та процвітання, і лише від них воно одержує вічне буття в сопричасті з вічним Богом.<sup>193</sup>

Творіння має свою мету поза собою – у Бозі, який вкладає в нього свою енергію любові, щоб воно могло перебувати в постійному русі до Нього<sup>194</sup>. Це особливо стосується людини як образу і подоби Божої, покликаної до обожуючого енергійного сопричастя із Пресвятою Трійцею. Правдиве становлення особистості залежить від досягнення людиною свого призна-

<sup>187</sup> М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 30.

<sup>188</sup> Пор.: Maximus Confessor. *Scholia* // PG 4, кол. 317; *De Ambiguis* 7 // PG 91, кол. 1081С; Joannes Damascenus. *De Fide Orthodoxa* 1, 9 // PG 94, кол. 837. Детальніше про це див.: J. Meyendorff. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York 1983, с. 129-134; V. Lossky. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood–New York 1997, с. 97-99; G. Florovsky. *Creation and Redemption*. Belmont 1976, с. 52-62.

<sup>189</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 30.

<sup>190</sup> Там само, с. 31. Див. також: V. Lossky. *The Mystical Theology of the Eastern Church*, с. 96-97. Поняття προορισμός є у Псевдо-Діонісія Ареопаріта (Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Divinis nominibus* 5, 2, 8 // PG 3, кол. 817, 824).

<sup>191</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 31.

<sup>192</sup> Там само.

<sup>193</sup> Там само.

<sup>194</sup> Там само. Пор. також: Maximus Confessor. *De Ambiguis* // PG 91, кол. 1260С.



чення бути особою згідно з божественним архетипом<sup>195</sup> – особами Отця, Сина і Святого Духа. Тут маємо широку сферу можливих подальших сотеріологічно-антропологічних досліджень богослов'я обоження та антропологічного максималізму Отців Церкви.

Троїчне Божественне об'явлення – це особовий діалог, переживання досвіду присутності Бога, який є посеред нас (Емануїл). Боголюдське взаємовідношення було б нездійсненним, якби Бог у своєму провидінні не уможливив участі людини в Його житті. Тому теофанія – це об'явлення реальної Божої пропозиції жити Божим троїчним життям у Його енергіях<sup>196</sup>. Доречною є заувага Гордона Кауфмана, який, характеризуючи розвинуте Отцями Церкви елліністично-юдейське бачення, згідно з яким Бог, залишаючись непізнаним у своїй сутності, об'являється в сотвореному світі своєю енергією, зазначає, що «міжособове пізнання залежить не від простих спостережень, а від діяльності іншого, тобто від того, що насправді нам недоступне, від того, що ми не можемо своєю волею зробити доступним»<sup>197</sup>. Відповідно, наскільки Бог відкривається у своїй діяльності та є нам доступний, настільки ми Його пізнаємо й беремо в Ньому участь<sup>198</sup>.

Не можна оминати увагою важливість розглянутої проблеми й потребу подальших її досліджень у сфері еклезіології та сакраментології. Завжди відкритими залишаються питання на кшталт: як Воплочене Слово Боже присутнє у світі, у Церкві, своєму Містичному Тілі Христовому, і в кожному християнині? Що означає ця таїнственна присутність Пресвятої Трійці у творінні? Сакраментальність Божої присутності в церковному тілі жодним чином не означає сутнісної присутності. Можливість взаємного особового сопричастя реалізується в Містичному Тілі Христа, в якому життєдайно пульсує енергія осіб Отця, Сина і Святого Духа. Таїнственне життя Церкви – це спосіб, завдяки якому людині дарується нове життя у Воплоченому Слові Божому, спасительна й обожуюча енергія Пресвятої Трійці<sup>199</sup>. «Хрещення водою і Духом вводить людину в нове життя у Христі, тобто в Царство Боже. Це життя участі в таїнствах Господньої смерті і Воскресіння через нову Пасху (Хрещення). Це життя в харизмі П'ятдесятниці через нову П'ятдесятницю (миропомазання – печать дару Святого Духа)»<sup>200</sup>.

<sup>195</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 32.

<sup>196</sup> Там само, с. 33.

<sup>197</sup> G. D. Kaufman. *God the Problem*. Cambridge 1972, с. 74.

<sup>198</sup> Можна навести доволі широкий список новозавітних текстів, які відкривають головну правду Христової благовісті – можливість людини, як Божої дитини, брати участь у Його природі. Див.: Йо 15:5; 17:20-26; 2 Пт 1:4; 1 Йо 3:2; Рим 8:15; Гал 2:20; 3:27; 4:5-7; 1 Кор 12:13.

<sup>199</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Father*, с. 35.

<sup>200</sup> Там само.

У Євхаристійному таїнстві Боголюдина Ісус онтологічно й екзистенційно входить у людське буття<sup>201</sup>. Ту саму енергію божественної слави, яку три апостоли споглядали на горі Тавор, вони бачили й у славному Воскресінні Христа, який не лише як Бог, але і як людина засів праворуч Бога-Отця. Євхаристія – таїнство причастя прославленої людськості Ісуса, яка, будучи незмінно, незлитно, нероздільно й нерозлучно поєднана в одній особі Сина Божого, а через Нього – в Дусі з Отцем, стає «ліком безсмертя» (φάρμακον ἀθανασίας) для тих, хто Його гідно причащається. «Вона стає їжею нового життя у Христі, Його енергією, яка оживляє християнина»<sup>202</sup>. Богослов'я розрізнення між Божою сутністю і енергією – це екзистенційне богослов'я, котре наголошує на якості глибинних стосунків між людиною і Богом. Це персоналістичне богослов'я, де особи мають пріоритет над існуванням, а існування має пріоритет над сутністю<sup>203</sup>. Первинність існування – визначальний принцип богослов'я<sup>204</sup>. Сутність, яка не існує, – мертва, а безособова сутність – це об'єкт. Бог не може бути об'єктом чи, тим паче, якоюсь нежиттєвою сутністю<sup>205</sup>. Проблема онтологічної віддаленості між Божою трансцендентністю й іманентністю, сутнісно-енергійне розрізнення та буттєвий зв'язок між двома полюсами єдиної Божої природи зрозумілі лише тоді, коли їх осмислювати в межах особово-енергійної структури живого боголюдського спілкування<sup>206</sup>. У Воплоченні Сина Божого триєдиний Бог об'являється як особовий Бог, який настільки хоче спілкуватися з людиною, що стає нею, і цим навзаєм дає людині можливість стати богом. Паламин богословський підсумок попередніх святоотцівських моделей вирішення проблеми онтологічної «прірви» між трансцендентністю й іманентністю, між Богом і світом дає богословське обґрунтування цієї головної істини християнської благовісті.

<sup>201</sup> Про енергійний вимір сакраментології і Таїнства Євхаристії, зокрема, див.: J. Meyendorff. *Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIV<sup>e</sup> siècle // Byzantine Hesychnism: Historical, Theological and Social Problem*. London 1974, с. 93-100.

<sup>202</sup> Пор.: М. Aghiorgoussis. *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 35-36. Також див.: V. Lossky. *The Mystical Theology of the Eastern Church*, с. 169-171.

<sup>203</sup> Пор.: J. Meyendorff. *The Holy Trinity in Palamite Theology // J. Meyendorff, M. Fahey. Trinitarian Theology East and West*, с. 37.

<sup>204</sup> Пор.: G. Barrois. *Palamism Revisited // St. Vladimir Theological Quarterly* 19 (1975) 222.

<sup>205</sup> Пор.: J. Meyendorff. *The Holy Trinity in Palamite Theology*, с. 38.

<sup>206</sup> Пор. там само, с. 31.

*Viktor Zhukovsky*

**GREGORY PALAMAS' THEOLOGY OF ENERGIES:  
MAIN ASPECTS AND SIGNIFICANCE**

*This article considers the distinction between the essence and energy of the Holy Trinity in the theological thinking of the prominent 14<sup>th</sup> century Byzantine theologian, saint Gregory Palamas. The author presents the significance of the theological problem for substantiating both the creative presence of the transcendental eternal Trinitarian God, within the manifold immanent world created by Him, and human possibility to participate in God's life and in deification. He outlines the main aspects of the essence and energy distinction and the cataphatic dimension of Gregory Palamas's theological thought. The author also discusses the doctrine of divine energies and their major characteristics, within this context, and also analyses the main notions which express the dynamics of God's omnipresence. Special attention is paid to the significance of Palamas's approach to the concept of "energy" in relation to the various spheres of theology.*

**Keywords:** Gregory Palamas, divine essence, divine energy, transcendence, immanence, distinction, participation, deification.