

БОГООБРАЗНІСТЬ І БОГОПОДІБНІСТЬ ЛЮДИНИ Й АНГЕЛІВ У БОГОСЛОВ'Ї ГРИГОРІЯ ПАЛАМИ

Розглянуто вчення про образ і подобу Божу в людини й ангелів у богословській думці відомого візантійського богослова та святого XIV ст. Григорія Палами, показано його бачення місця, ролі та значення людини й ангелів у творчому задумі Пресвятої Трійці. Окреслено головні риси пневматологічної антропології Палами як у тріадологічно-сотеріологічному вимірі, так і порівняно з відповідними ангелологічними аспектами. Висвітлено онтологічно-гносеологічний зв'язок, який Палама проводить у своєму богомисленні між природою Трійчного Бога, природою людини і богопізнанням.

Ключові слова: Григорій Палама, образ Божий, подоба Божа, ум, душа, тіло, ангели.

У богословській думці Григорія Палами концепція образу і подоби динамічна й багатостороння¹. Святитель сміливо, з притаманним йому антропологічним оптимізмом і максималізмом змальовує таїну первозданної людини, характеризуючи як наявні, так і потенційні можливості, котрі Бог заклав у її природу. Буттєвий зв'язок з усім творінням, з одного боку, і непрохідна онтологічна прірва між ним і богообразною та богоподібною людиною, з другого боку, унікально виокремлює Богом поставленого володаря всього сотвореного. Людина як вінець творіння водночас залишається у цьому світі, наче прибулець з іншого, божественного світу – Царства Божого, небесного раю. Саме туди цей приходець повинен згодом повернутись, як у наперед призначений для нього дім. Проте вже в земній реальності перед людиною лежить шлях синергійного боголюдського самовідкриття нею особових ресурсів, закладених у неї Богом. Будучи

¹ P. Christou. The Teaching of Gregory Palamas on Man // *Miriobiblos* (www.miriobiblos.gr).

епіцентром трансцендентного й іманентного світу, вона єднає в собі сотворене і божественне, виявляє весь таїнственный творчий задум Троїчного Бога щодо її обоження. Кінцева ціль живої динаміки богоуподібнення – осягнення досконалості Отця Небесного (пор. Мт 5:48). Це стосується як взаємодії різних пластів троїчного буття самої людини, так і її незбагненої здатності до онтологічного діалогу з абсолютно іншим буттям троїчного Творця. Завдяки безпосередньому спілкуванню з божественним архетипом людина покликана дедалі більше переображуватися в малого бога, який, у міру пізнання Великого Бога, долучається до перихоретичного танцю божественної любові Отця, Сина і Святого Духа – долучається цілковито й цілісно: умом, духом, розумом та тілом. У своєму богомисленні Палама гармонійно поєднує тріадологічний вимір з антропологічним, таїнственні глибини Божої *теології* – з Його відкритістю до процесів божественної *ікономії*, на яку людина відповідає своїм духовним подвигом.

При читанні текстів Палами подекуди захоплює дух від його відважних духовних інтуїцій, роздумів та інтерпретацій. Це особливо стосується його богословського гімну людській тілесності, яка також є органічною «частиною» Божого образу і яку Син Божий назавжди зробив своєю та возніс на небо. Завдяки оживотвореному душею тілу і духовному сприйняттю людина здатна безпосередньо, також і чуттєво, переживати взаємні стосунки з Богом. Визначальний фокус пневматологічної антропології Палами – цілісне й багатовимірне спілкування та взаємопроникнення ума і серця, душі і тіла, тілесного і духовного, Божих і людських енергій, людської і божественної троїчності. Це своєрідна єдина й багатовимірна боголюдська матриця комунікації та єдності недосяжного й непізнаного потойбічного Творця і Його поцейбічного, сотвореного на Божий образ і подобу творіння.

Особливої уваги заслуговує оригінальний погляд Палами на богообразність людини в порівнянні з ангелами. Людина, яка створена бути володарем світу, перевищує службових Божих духів (пор. Євр 1:14), оскільки в ній закладено більші можливості пізнавати і творити. Палама порівнює «ангельський» і «людський» Божий образ як через троїчний фокус, так і крізь призму місії Воплоченого Божого Слова – Сина, який став справжньою, тілесною людиною задля людини, а не безтілесним ангелом задля ангелів. Лише людина може наслідувати Христа всією своєю людськістю. Динаміка уподібнення сотвореного Божого образу до несотвореного, яким є Воплочений Син Божий, у житті, страстях і смерті закладена в богоподібності людини. Саме людина, створена на образ Божий, одержала особливий дар свободи і здатна відповідально вибирати шлях постійного поступу в богоуподібненні, який має початок, але не має кінця.

Правильне розуміння глибинної природи людини завжди було важливим і актуальним, тому що саме це Боже творіння було й залишається епі-

центром історії та ікономії спасіння. Таких викликів, як ті, що перед ними християнська антропологія опинилася на початку ХХІ ст., у світовій історії ще не було. Осмислення гідності особи, її свободи, місця у світі та стосунку до іншого – це не абстрактні теоретизування, а гострі конкретні етичні питання суспільних наук, біоетики, медицини тощо. Богословська позиція захисника ісихастів ХІV ст. щодо природи людського буття досить системна й аргументована, а до того ж, як ніколи сучасна і практична. Своїм пафосним антропологічним реалізмом, ніби коментуючи слова з Пс 8:5–6 про славу і честь, якими Господь увінчав людину не менше, ніж ангелів, св. Григорій допомагає нам усвідомити людську велич, покликання та місію.

Головний фокус цієї статті – дослідження основних аспектів антропологічної проблеми буттєвої єдності та віддаленості іманентного і трансцендентного вимірів людини, створеної на образ і подобу Богу, у богословській думці Григорія Палами². Для цього я не тільки розглядатиму внутрішньо-особову тотожність людини, а й порівнюватиму її з богообразною природою ангелів. Мета дослідження – представити основоположні аспекти традиційної і оригінальної інтерпретації біблійно-патристичної антропології в богословській думці Палами.

Людина – мікрокосмос

Давньогрецьку і святоотцівську думку про те, що людина – це малий світ, у якому зосереджене все творіння, підтримує і Григорій Палама. Вся матеріальна і чуттєва реальність сотворена для людини, що її Творець привів до буття останньою, як своєрідну вершину, окрасу всього видимого і невидимого світу. Палама малює грандіозний портрет первісної людини, описуючи як її психосоматичну цілісність і місце у світі, так і христологічну й маріологічну велич її покликання:

Творець і Владика всього [...] сотворив людину, в одній і незначній істоті поєднав, немовби в головних рисах представив, усе діло Свого творіння. З цієї причини Він і сотворив її останньою, яка має частку від одного й від іншого світу та прикрашає той та інший світи, тобто видимий і невидимий.

² Детальніше про антропологію Григорія Палами див.: А. Chouliaras. *The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body*. Amsterdam 2019; Christou. *The Teaching of Gregory Palamas on Man*; N. Russell. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford 2019, с. 189–208; J. Blackstone. *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. Oxford – New York 2018; F. Ivanovic. *Man's Position in Cosmos according to Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas // Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology* / ред. С. Athanasopoulos. Cambridge 2015, с. 180–189; D. Harper. *Becoming Homotheos: St. Gregory Palamas' Eschatology of Body // Triune God*, с. 237–247; К. Керн. *Антропологія св. Григорія Палами*. Москва 1996.

У невимовний спосіб Він поєднав у людині духовне і чуттєве [...], сотворив істоту одночасно духовну і видиму. [...] Щодо світу людина – це скарб. [...] О, наскільки людський ум краший від неба, він – образ Божий і знає Бога. Він – унікалом у всьому світі й разом із собою підносить смиренне тіло. [...] Бог так прикрасив нашу природу, Свою майбутню одягу, бо від Дівственної крові мав зодягнутись у неї і перетворити її на кращу, піднести вище від будь-якого начала, і влади, й імені як у нинішньому віці, так і в майбутньому.³

Людина займає унікальне місце в божественному укладі творіння. У цій ієрархічній драбині вона перебуває поряд із Богом, джерелом і метою всього, та перевершує не лише все творіння, а й ангелів⁴. Маючи першість серед усієї сотвореної природи, людина, як її володар, має також ознаку, діаметрально протилежну до ознак творіння. Належачи до сотвореного світу, вона водночас виходить поза його межі. З огляду на трансцендентну природу Бога, свого первообразу, людина має також потойбічний вимір буття. Її боголюдська двовимірність як наслідок сотворення із землі на образ і подобу Божу показує, що вона не лише володар і вінець природи, а й має потенційну можливість уподібнюватися до Божої досконалості.

Здатність людини до пізнання світобудови і свого буття, до динамічного процесу богоспілкування й унікальна можливість безконечно заглиблюватися в богопізнання залежить від того, що конститутивно закладено в її буття при сотворенні, від місця, яке вона займає в багатовимірності всієї світобудови⁵. Людина як богообразна і богоподібна істота – центр всесвіту. Вона фокусує й об'єднує його в єдину цілість⁶. Для цього унікального Божого творіння відкривається незбагненна можливість не лише розумово-аналітичного пізнання Творця, а й безпосереднього буттєвого входження в те, що пізнаєш, можливість участі в Божій природі (пор. 2 Пт 1:4). Розрізняючи між природним і надприродним пізнанням, Палама зазначає, що перший тип – пізнання зовнішніх наук – не веде людину до спасіння, не очищає духовно-умові здатності її душі та не «відновлює пізнавальну силу душі, уподібнюючи її до божественного архетипу»⁷. До богоподібності веде не при-

³ Gregorius Palamas. *Homillia* 26 (далі – *Hom.*) // PG 151, 332CD. Тут і далі переклад власний. – В. Ж.

⁴ Пор.: R. E. Sinkewicz. Gregory Palamas // *La Théologie Byzantine et sa tradition (XIII–XIX s.)*, т. II / ред. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout 2002, с. 167. Як зазначає Роберт Сінкевіч, такий підхід сформувався в богословській думці Палами під впливом Псевдо-Діонісія Ареопагіта (там само).

⁵ Пор.: V. Krivoshein. The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // *The Eastern Church Quarterly* 3 (1938) 28.

⁶ Там само.

⁷ Gregorius Palamas. *Pro sanctis hesychastis* (далі – *PSH*) I, 1, 22; див.: Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes* / ред. J. Meyendorff. Louvain 1959, с. 63.

родний, а божественний дар⁸. Духовне пізнання як дар благодаті згори відновлює образ Божий у людині⁹, в якій – саме у сотворенні – Творець заклад потенційну здатність синергійно приймати і розвивати цей дар. Виняткове онтологічне покликання й об'єднавчу місію людини Палама описує так:

Людина удостоїлася від Бога такої промислительної турботи, що весь цей чуттєвий світ був приведений у буття до неї і заради неї. Водночас від сотворення світу до людини і задля неї є приготоване Царство Небесне; до неї і задля неї відбулася [Предвічна Троїчна] Рада, і вона [людина] була сотворена Божою рукою на образ Божий. На відміну від інших живих істот, вона мала не лише тіло і не походила виключно з матерії і чуттєвого світу. Її душа має свій початок у понадсвітовій реальності, тобто походить від самого Бога через невимовне вдихання як щось велике, чудесне і всеперевершувальне, здатне все споглядати, всім керувати, пізнавати і приймати Бога та краще, ніж будь-що інше, здатне свідчити про надзвичайну велич Художника. Людська душа спроможна не лише приймати Бога через подвиг і благодать, а й поєднуватися з Ним у єдиній іпостасі.¹⁰

Троїчне рішення на Предвічній Раді стосувалося Воплочення Сина Божого і появи у світі Боголюдини, а не богоангела. У другій особі Пресвятої Трійці Божа природа поєдналася з людською, а не з ангельською. Божа природа у Христі обожила людську природу і відкрила можливість людині, а не ангелу, стати богом за благодаттю. Як наслідок, християнська благовість про спасіння стосується обоження людини, яка у Воплоченому Слові єднає божественне і сотворене. Крім того, великий людський світ перебуває в малому, до якого належать усі інші, підлеглі людині виміри творіння¹¹. З цього випливають покликання і відповідальна місія людини, які конститутивно й неповторно закладені Творцем у її богообразності та богоподібності:

З усіх земних і небесних істот лише одна людина була сотворена на образ Творця, для того щоб могли споглядати й любити Його, бути втаємниченою та поклонятися одному Богові, вірою і прихильністю до Нього зберегти свою власну красу. Все ж інше, що несе на собі земля і небо, вважати нижчим і повністю позбавленим ума.¹²

⁸ Пор.: *PSH* I, 1, 22, с. 61–63.

⁹ Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 166.

¹⁰ Gregorius Palamas. *Capita physica, theologica, moralia et practica CL* (далі – *Cap.*) 24 // Saint Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ред. R. E. Sinkewicz. Toronto 1988, с. 106, 108.

¹¹ Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 28.

¹² Пор.: «μόνος γὰρ ἀπάντων ἐγγύειν τε καὶ οὐρανίων ἐκτίσθη κατ' εἰκόνα τοῦ πλάσαντος, ὡς πρὸς ἐκεῖνον ὀρέψῃ καὶ αὐτὸν ἀγαπήσῃ, κάκεινον μόνου μύστης καὶ προσκυνητῆς εἶη, καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν πίστει καὶ νεύσει καὶ διαθέσει τὴν οἰκείαν καλλονὴν συντηροίη· πάντα δὲ ἅλλα, ὅσα γῆ καὶ οὐρανὸς ὅδε φέρει, κατώτερα ἑαυτοῦ εἶδειν καὶ νοῦ παντάπασιν ἄμοιρα» (*Cap.*, 26, с. 110).

Григорій Палама завжди розрізняє між «Божим образом» і тим, що сотворено «на образ Божий»¹³. Подібно до інших Отців Церкви й церковних письменників, він називає людину образом Божим, водночас наголошуючи, що людина – це «затъмарений» образ Божий. Лише Син Божий – незмінний і точний Його Образ¹⁴.

Ум і душа – образ Божий

Богословлячи в річищі александрійської традиції, Палама бачить образ Божий насамперед в умі як найвищій частині людської природи. На підставі аргументу, що образ Божий має бути саме в найвищій частині творіння, він також зазначає, що ангели як умові істоти теж богообразні:

Знання того, що ми сотворені на образ Творця, не дозволяє нам обожнювати також пізнаваний світ. З огляду на те, що цей образ посідає не зовнішнє влаштування тіла, а справжню природу ума, то й у нашій природі немає нічого вищого, ніж ум. Адже якби й було щось вище, то саме в ньому і був би образ. Оскільки ж найвище в нас – ум (νοῦς), то хоч він і божественний образ (εἰκόνα θεῖαν), але все-таки сотворений Богом. [...] Отож кожна умова природа (νοερά φύσις) – наш співслужитель і сотворена на образ Творця (εἰκόνα τοῦ κτίσαντος), хоч [ангели] більше гідні честі як безтілесні й ближчі до цілковито безтілесної і несотвореної природи.¹⁵

Палама використовує поняття «ум» у двох значеннях. З одного боку, ум – це вся душа, сотворена на Божий образ і подобу, з другого – це одна із сил душі, поряд із розумом і духом. Ці три сили душі уподібнюють людину до триєдиного Бога, який також є Ум, Розум і Дух¹⁶. Після сотворення людини

очі ангелів побачили іншого бога – людську душу, поєднану з почуттям і тілом, земне творіння, [...] одне і те ж, у тілі й умі, яке, завдяки надлишку божественної благодаті, переображене Божою благодаттю. Так що вона [людина] є тілом, умом і духом, а її душа досконало посідає божественний образ і подобу, залишаючись єдиною в умі, слові та дусі.¹⁷

¹³ Про це говорив іще Ориген у полеміці з Цельсом: «Образ Божий – це Первенець усього творіння [...] людина ж сотворена на образ Божий» (Origenes. *Contra Celsum* 6, 63 // PG 11, 1393B).

¹⁴ Пор.: Gregorius Palamas. *Theophanes* // PG 150, 949AB.

¹⁵ *Cap.* 27, с. 242.

¹⁶ Пор.: И. Вламос. *Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души*. Сергиев Посад 2004, с. 118.

¹⁷ Пор.: «Ἐώρων οἱ τῶν ἀγγέλων ὀφθαλμοὶ τότε τὴν αἰσθήσει καὶ σαρκὶ συνημμένην τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν καὶ θεὸν ἄλλον ἑώρων, μὴ γεγενημένον μόνον ἐπὶ γῆς δι' ἀγαθότητα θεῖαν, νοῦν τε καὶ σάρκα τὸν αὐτόν, ἀλλὰ δι' ὑπερβολὴν ταύτης καὶ κατὰ θεοῦ χάριν μεμορφωμένον, ὡς εἶναι τὸν αὐτὸν σάρκα καὶ νοῦν καὶ πνεῦμα καὶ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεῖαν τὴν ψυχὴν ἔχειν ἐντελῶς ὡς ἐνιαίαν οὖσαν ἐν νῷ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι» (Gregorius Palamas. *De processione*

Коментуючи цей текст, Єротей Влахос зазначає, що, з одного боку, душа сотворена на Божий образ, а з другого – ум інколи ототожнюють із душею, а ще в інших випадках його розглядають як її самостійну силу¹⁸.

Єдність і троїчність Божого первообразу та людського образу

Богообразна душа людини троїчна – має ум, розум і дух. Ум, який часто ототожнюють із душею, динамічно посідає теж три сили. У своїй троїчній єдності він, звертаючись до себе, підноситься і поєднується зі своїм божественним архетипом – Трійцею-Одиницею¹⁹. Душа людини як образ Трійці відображає в собі троїчних осіб²⁰. Це, перш за все, стосується всеохопного троїчного виміру людського пізнання, яке містить три пізнавальні здатності: духовно-інтуїтивну (ума), раціонально-дискурсивну (розуму) і чуттєву (тіла)²¹. Відштовхуючись від догми про єдність і троїчність Бога, Палама наголошує на троїчній природі людини. Саме тому як Пресвятій Трійці, так і богообразній людині притаманна триєдність: ум, розум-слово і дух²². Для Палами людина сотворена на образ і подобу не безликого божественного абсолюту, а на образ єдиносущного Триособового Бога – Отця, Сина і Святого Духа. Сотворена єдиною і водночас троїчною енергією, вона може прийняти від свого Триєдиного Творця божественне світло. Ум, розум і дух людини онтологічно успадкували свою триєдину цілісність від осіб Трійці, які є Ум, Слово і Дух Божий. Як у внутрішньотроїчних божественних стосунках Ум породжує Слово, а Дух – це любов Ума до Слова²³,

spiritus sancti orationes duae (далі – DPSS) 2, 9, 13–19; див.: Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 2, 9, 13–19 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* / ред. P. K. Chrestou, т. 1. Thessalonica 1962, с. 85).

¹⁸ Влахос. *Православная психотерапия*, с. 119.

¹⁹ Там само.

²⁰ Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 169.

²¹ Пор.: *Сap.* 63, с. 158, 156.

²² Роберт Сінкевіч зазначає, що Палама доволі традиційний у пошуку антропологічно-тріадологічних аналогій, коли говорить про ум, слово і дух. Дослідник вбачає тут вплив на Паламу праці Августина *De Trinitate* (Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 169, прим. 121). Також див.: R. Flogaus. Palamas and Barlaam revised: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of XIVth Century Byzantium // *St. Vladimir Theological Quarterly* 42 (1998) 1–32.

²³ Див.: *Сap.* 37, с. 122, 124. Для вираження тайни динамічного любовного взаємопроникнення іпостасей Трійці Палама використовує незвичний для східнохристиянського богослов'я образ Святого Духа як радості й любові між Отцем і Сином. Тобто він говорить не лише про предвічне ісходження Духа від Отця і послання Його від Отця і Сина в часі, але й про Духа як взаємну «радість» Отця і Сина та предвічну взаємочасту у Святому Дусі інших двох іпостасей. Святий Дух відвічно походить від Отця, як і Син супроводжує Його, відвічно народжуючись від Отця. Поняття «ерос» можна розуміти лише в цілісному контексті Паламиного богослов'я. У ньому відкривається вся таїнствена динаміка

так і в людській природі від ума походить розум, а дух – це любов ума до розуму²⁴. Подібно до того, як Святий Дух звершує життєдайну функцію у світі, людський дух оживляє тіло²⁵. Тому, як зазначає Панайотіс Хрісту, можемо також стверджувати, що образ Божий стосується цілісної людини, разом з її тілом²⁶. Завдяки богообразності в людині закладено здатність зростати до повноцінної духовної особи, на образ Божий, і стати малим богом (*microtheos*). Така есхатологічна спрямованість людського потенціалу більше відповідає гідності людини, ніж малий космос (*microcosmos*). Безконечне уподібнення до Бога – кінцева мета людського поступу до досконалості. Вона первозданно, на Троїчній Раді, задумана й закладена у природу людини²⁷.

Буттєве призначення людини, що відображає конститутивну основу особовості, можна окреслити трьома головними рисами її покликання:

- 1) бути в повноті сопричастя зі своїм божественним архетипом²⁸;
- 2) поєднатися з Богом в одній природі²⁹ настільки, що

повноті безначального діла Пресвятої Трійці, вічної динаміки «нерухомого руху» і «повернення до Себе Самого» Божественного буття. Палама не каже дефінітивно, що Дух – це взаємна любов Отця і Сина, а радше образно уподібнює його «до певного еросу». І це нагадує одне з іменувань самої іпостасі, тобто енергію Духа, яка Його відкриває. Святий Дух – це предвічна «спільна» «любов» та «радість» Отця і Сина, а Син також є «спільне» Отця і Духа, як і сам Отець – «спільне» двох інших іпостасей. Об'явлення Бога в часі – це і є об'явлення предвічного й невимовного взаємопроникнення (*περιχώρησις*) іпостасей. Детальніше про вплив богослов'я Августина на Паламину триадологію і пневматологію див.: R. Flogaus. *Inspiration – Exploitation – Distortion: The Use of St Augustine in the Hesychast Controversy* // *Orthodox Readings of Augustine* / ред. А. Papanikolaou, G. E. Demacopoulos. Crestwood 2008, с. 63–80; J. D. Wilkins. “The Image of This Highest Love”: The Trinitarian Analogy in Gregory Palamas’s *Capita 150* // *St. Vladimir Theological Quarterly* 47:3–4 (2003) 383–412; E. Hussey. The Palamite Trinitarian Models // *St. Vladimir Theological Quarterly* 16:2 (1972) 83–89; J. Lössl. Augustine’s “On the Trinity” in Gregory Palamas’ “One Hundred and Fifty Chapters” // *Augustinian Studies* 30:1 (1999) 69–81; Amphiloque Radovic. *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*. Paris 2012.

²⁴ Пор.: Christou. The Teaching of Gregory Palamas on Man.

²⁵ Пор.: *Cap.* 35–39, с. 118–127.

²⁶ Пор.: Christou. The Teaching of Gregory Palamas on Man.

²⁷ Там само.

²⁸ Пор.: *PSH* I, 1, 22, с. 61, 63.

²⁹ Пор.: *Cap.* 24, с. 108: Людина одержала від свого Творця «здатність пізнавати та приймати Бога і більше, ніж будь-хто інший, свідчити про те, що вона – витвір Митця неймовірної величі. Людська душа може не лише приймати Бога, а й здатна через подвиг і благодать єднатися з Богом у єдиній іпостасі» – «τὴν δὲ ψυχὴν ἐκ τῶν ὑπερκοσμίω, μᾶλλον δὲ παρ’ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ δι’ ἐμφυσημάτων ἀπορρήτου, ὡς μέγα τι καὶ θαυμαστὸν καὶ τοῦ παντὸς ὑπερέχον καὶ τὸ πᾶν ἐποπτεῖον καὶ τοῖς πᾶσιν ἐπιστατοῦν καὶ θεοῦ γνωστικὸν ἄμα καὶ δεκτικὸν καὶ δεκτικὸν παντὸς μᾶλλον τῆς ὑπερανψικισμένης τοῦ τεχνίτου μεγαλειότητος ἀποτελεσματικὰ καὶ μὴ ὅτι θεοῦ δεκτικὸν δι’ ἀγῶνος καὶ χάριτος, ἀλλὰ καὶ δυνατὸν ἐνωθῆναι τούτῳ κατὰ μίαν ὑπόστασιν».

3) людину можна називати «іншим богом», якого побачили ангели після творіння (θεὸν ἄλλον ἑώρων)³⁰. Цей «інший бог», одягнувшись у божественну славу, став учасником божественного сяйва³¹.

Палама проводить чітку паралель між взаємолюбов'ю, взаєморадістю та взаємопізнанням Отця, Сина і Святого Духа – Пресвятої Трійці в Її внутрішньому бутті – і ума, розуму та духа у внутрішньотроїчному вимірі людини. Тобто динаміка любовного взаємопроникнення іпостасей всеблагото Бога-Трійці у простоті й досконалості закладена й у внутрішньоособові процеси розвитку людини.

Бог-Слово, [народжене] від Бога, має Святого Духа, який походить разом із Ним від Отця. [...] Дух найвищого Слова подібний до невимовної Любові Отця до самого невимовно родженого Слова. Цією ж Любов'ю послуговується і сам возлюблений Син, Слово Отця, маючи Її до Отця як ту, що походить разом із Ним від Отця і в Ньому самому поєднано перебуває. [...] Предвічна радість Отця і Сина – спільний для обох Святих Дух. [...] Тому обидва посилають Святого Духа тим, хто гідний. Він має своє буття лише від одного Отця і походить від Нього одного. Також і наш ум, оскільки сотворений на Божий образ, посідає образ найвищої любові щодо пізнання, яке постійно існує від нього та в ньому. І любов походить від нього та в ньому перебуває разом з унутрішнім словом. Невгамовне прагнення людей до пізнання – дуже чітке свідчення цього навіть для тих, хто не в стані досягнути сокровенні глибини самих себе.³²

Як бачимо, на перший погляд Паламина тріадологія нагадує підхід Августина³³, який говорить про третю особу Трійці, Святого Духа, як спільну любов Отця і Сина³⁴. Втім, Григорій «застосовує» Августинову мову не в контексті інтерпретації походження третьої особи, а для вираження спільної радості сопричастя любові в лоні Троїчного Бога. Така тріадологічна модель може служити засадою і для відповідного антропологічного бачення людської природи, де дух людини – це любов її ума до розуму. Саме тому людина прагне здобути знання, саме тому несамовито хоче пізнати себе як образ Божий і свого Творця як Первообраз. З цієї причини не можна відділяти її бажання богопізнання від прагнення любові до Бога

³⁰ Пор.: DPSS 2, 9, 13–19, с. 85.

³¹ Пор.: Christou. The Teaching of Gregory Palamas on Man.

³² *Сар.* 36–37, с. 122. Подібний спосіб богословлення щодо паралелей між Триєдиним Богом і людиною, сотвореною на Його триєдиний образ, див.: Theodoretus. *Quaestiones in Genesim* 20 // PG 80, 108AB; Basilius Seleuciensis. *Oratio* 1, 3 // PG 85, 36A; Joannes Damascenus. *Expositio fidei* 6–7 // PG 94, 801C–805C.

³³ Див.: Hussey. The Palamite Trinitarian Models.

³⁴ Детальніше про Святого Духа як взаємну любов Отця і Сина див.: D. Coffey. The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son // *Theological Studies* 1 (1990) 193–229.

і людини. Любов до Бога і Його пізнання – це не два різні методи, де один підлеглий іншому чи один вищий і глибший, а інший нижчий і поверховий. Пізнання і любов – це один цілісний особовий шлях духу, ума й розуму. Любити іншого – це глибинно взаємопізнавати, а пізнання неможливе без взаємної любові. Це взаємопроникний божественний онтологічний процес як у Божому Первообразі, так і в Його сотвореному образі. Якщо такої внутрішньої перихоретичної динаміки нема, то людина не відповідає своїй богообразності, тобто істинній людськості, і, як наслідок, страждає від ущербності та нереалізованості закладеного в ній потенціалу.

Така притаманна для Паламиного богословлення любовна гносеологія безпосередньо пов'язана з його практичним богослов'ям, із золотим шляхом християнського молитовного подвигу – ісихазмом. Для головного захисника ісихастів любити ісихію означає любити і пізнавати Бога. Інших варіантів нема³⁵. Троїчна природа людини – наслідок творчої дії Бога-Трійці. В Божому образі і подобі, як і в Троїчному Первообразі, присутній певний «закон» збереження свого чину. Це свого роду внутрішньообуттева впорядкованість природи людини і Бога, яка безпосередньо пов'язує триадологічний і антропологічний виміри з аскетичним шляхом внутрішньої духовної практики, боговидінням, боговіданням, перебуванням у постійній пам'яті про Бога, любові до Нього й осягненні божественного сяйва. У духовно-аскетичному поступі Божий образ і подоба людини реалізується динамічно, а не статично. У цьому синергійно-динамічному чині людина може бути нижчою лише від свого Творця-архетипа й тільки

Йому одному підкорятися, Йому бути підвладною і слухняною, Його одного споглядати, прикрашати себе постійною пам'яттю про Нього, спогляданням, жагучою і полум'яною любов'ю до Нього. Цим чудесним способом людина приваблює Його до себе чи, краще сказати, може інколи залучити до себе таїнственне і невимовне сяяння цієї [Божої] природи. Тоді вона правдиво посідає образ і подобу Божу (κατ' εικόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ὡς ἀληθῶς ἔχει) і через це [сяяння] сповнюється милістю, мудрістю та божественністю (ἐπίχαρις καὶ σοφῆ καὶ θεία).³⁶

Щоби зберегти ідентичність Божого образу й розвивати богоподібність, треба закрити доступ до ума будь-якої омани, гріха чи помилки та піднятися вище від усього плотського і мирського. Ум, залишаючись у собі єдиним і троїчним, покликаний підноситися в молитві до Бога й перебувати

³⁵ Про зв'язок між ісихією і богопізнанням див.: R. Swinburne. Gregory Palamas and Our Knowledge of God // *Studia Humana* 3/1 (2014) 3–12; P. Calvário. Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas' Criticism of Greek Philosophy // *Revista Portuguesa de Filosofia* 73/2 (2017) 783–792.

³⁶ *Сар.* 40, с. 126, 128.

з Ним³⁷. Палама закликає: «Поставмо ум у троїчний стан, щоб він зберігав у молитовному діянні свою тотожність»³⁸.

Від сутності й енергії Троїчного Бога до сутності й енергії троїчної людини

Триадологічну концепцію щодо розрізнення між непізнаваною Божою сутністю і доступною для пізнання Божою енергією Палама проектує і на антропологічну площину. Оскільки Триєдиний Бог – це недоступна сутність й об'явлена енергія, душа (ум) людини, сотворена на Божий образ і подобу, також має сутність та енергію. Палама проводить триадологічно-антропологічну паралель між сутністю й енергією Бога і людини. Він робить розрізнення між умом людини і енергією ума, яка виявляється через думки та інтуїцію. Цю енергію не можна ототожнювати з умом, від якого вона походить, як і відокремлювати від нього. Енергія виражає ум, водночас відрізняючись від його сутності, як наслідок – від причини³⁹.

Палама робить розрізнення між внутрішнім, схованим, виміром Божого образу в людині, її сутністю, і його енергійним виявом «назовні». Для нього сутність душі й ума людини – серце, а її енергія – думки. Душа – це своєрідна, єдина і багатовимірна сила, яка використовує тіло як інструмент. Ум і всі душевні помисли перебувають у серці, звідти виходять і туди мають повертатись як у їхній внутрішній центр⁴⁰. Щобільше, Палама зазначає, що потрібно «вводити ум не лише всередину тіла і серця, а й усередину його самого»⁴¹. Тим, хто критикує цю тезу, запитуючи, як можна ввести всередину ум, який і так невіддільно пов'язаний з душею, Палама чітко й рішуче заявляє, що треба розрізнити між сутністю ума і його енергією: «Одна річ – це сутність ума, а інша – його енергія»⁴². Про це захисник ісихастів згадує також у «Трьох главах про молитву і чистоту серця»:

Умом називаємо і його діяльність (ἐνέργεια), яка полягає в думках і розумінні. Ум – також і сила (δύναμις), від якої це все походить, названа в Писанні серцем. Завдяки цій силі ума – найголовнішій з усіх сил – наша душа мислить. [...] Дія ума полягає в мисленні. [...] Душа – єдина, яка посідає багато сил. [...] Кожна з цих сил має свою діяльність.⁴³

³⁷ Пор.: Gregorius Palamas. *De oratione et puritate cordis capita tria* (далі – *ДОРС*) 2 // PG 150, 1117C, 1120A-B.

³⁸ *ДОРС* 2 // PG 150, 1120B.

³⁹ Gregorius Palamas. *Epistulae* 4, 5; див.: Πρὸς Δανιὴλ Αἴβνου 5 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* / ред. P. K. Chrestou, т. 2. Thessalonica 1966, с. 378.

⁴⁰ Пор.: *PSH* I, 2, 3, с. 79, 81.

⁴¹ *PSH* I, 2, 4, с. 83.

⁴² «ὄτι ἄλλο μὲν οὐσία νοῦ, ἄλλο δὲ ἐνέργεια» (*PSH* I, 2, 5, с. 83).

⁴³ Пор.: *ДОРС* 3 // PG 150, 1120–1121 BD.

Щоб очистити свою людську сутність, серце і ум, Палама радить лікувати всі сили душі – кожен відповідним засобом. Діяльну силу душі потрібно очищати духовною діяльністю, думаючи – пізнанням, споглядальну – молитвою⁴⁴. Він виокремлює два типи діяльності ума: прямий і круговий. Пряма дія – це безпосереднє зосередження на тому, що необхідне. Натомість кругова – це повернення до себе і споглядання свого внутрішнього стану. Для Палами другий вид діяльності ума відповідніший, бо саме круговий рух дає уму можливість уникнути всіляких блукань, перевершити самого себе та поєднатися з Богом. Ум виходить із себе та безпосередньо концентрується на зовнішньому світі. Водночас він мусить завжди повертатися до себе й через себе самого підноситися до Бога⁴⁵. Подібно Палама характеризує божественну енергію⁴⁶ як рух Бога з глибин Його сутнісної недоступності й непізнаваності⁴⁷ «назовні», щоби творити, спасати, освячувати та обожувати людину і світ. Як і в образі Божому, у Його Первообразі божественна «енергія – дієвий і сутнісний природний рух (ἐνέργεια μὲν ἐστὶ, φησὶν, ἡ δραστηκὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησης)»⁴⁸. Антропологічно-тріадологічний підхід Палами невіддільно пов'язаний з ісихастською практикою внутрішньої молитви серця, мета якої полягає в гармонійному єднанні духовного і тілесного: ум вводиться в тіло – чи, точніше, в духовно-тілесний центр особи – і зберігається там⁴⁹. Наслідок такого психосоматичного молитовного процесу єднання та піднесення душі до Бога – преображення і піднесення тіла до спілкування з Богом, який робить людську тілесність своїм помешканням⁵⁰.

Богообразність людини й ангелів

Окрім тріадологічно-антропологічних паралелей, Палама особливо наголошує на подібностях і відмінностях у творчому задумі Бога щодо ангелів і людини. Його порівняльний підхід до розуміння природи ангелів і людини

⁴⁴ Пор.: *DOPC* 2 // PG 150, 1120 В.

⁴⁵ Пор.: *PSH* I, 2, 5, с. 85.

⁴⁶ Детальніше про характеристики Божої енергії як творчого виходу Бога *ad extra* див.: В. Жуковський. Богослов'я енергій Григорія Палами: головні аспекти і значення // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 6 (2019) 163–205.

⁴⁷ Детальніше про внутрішньотроїчне буття Бога *in Se* див.: В. Жуковський. Святий-«єретики» Григорій Палама про внутрішнє буття Пресвятої Трійці // *Vox Patrum* 68 (2017) 569–592.

⁴⁸ *Сар.* 129, с. 232–234.

⁴⁹ Палама цитує визначення ісихаста з «Ліствиці» Йоана Ліствичника: «Ісихаст – це той, хто всіма силами намагається ввести безтілесне в тілесний дім. [...] У своєму полюванні він пильнує мишу, умосяжну мишу – думку ісихаста» (Joannes Climacus. *Scala Paradisi* 27 // PG 88, 1097В). Пор.: *PSH* I, 2, 6, с. 87. Детальніше про духовну практику введення ума в тіло і зберігання його там див.: *PSH* I, 2, 7–12, с. 87–101.

⁵⁰ Пор.: *PSH* I, 2, 9, с. 93.

як богоподібних та богообразних творінь відомий як доволі оригінальний внесок святителя в богословську антропологію. Григорій глибоко розвиває своє вчення про людину й ангелів у декількох напрямках. Перш за все, він детально аналізує вияви троїчності Бога в душі людини, яка має більші можливості пізнавати та творити, і в цьому полягає її перевага над ангелами. У 63-й главі Палама пише:

Троїчність нашого пізнання (τὸ τριαδικὸν τῆς ἡμετέρας γνώσεως) показує, що ми більше, ніж ангели, сотворені на образ Божий (κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ). Не лише тому, що наше пізнання троїчне, а й тому, що воно охоплює всі види пізнання. Адже з усіх творінь лише ми разом із пізнанням умом і розумом маємо ще й здатність відчувати (τῷ νοεῖν τε καὶ λογικῷ καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἔχομεν). Вона природно поєднана з розумом, що відкриває розмаїту множину мистецтв, наук і пізнання: землеробство, будівництво, створення з нічого, хоч і не з абсолютного нічого (що притаманне Богові). [...] Тільки людям Бог дарував можливість не лише поєднувати невидиме слово ума з повітрям, щоби сприймали його слухом, – завдяки писанню воно може бути видимим також через тіло й разом із тілом. Тим самим Бог провадить нас до ясної віри у прихід та об'явлення Всевишнього Слова через плоть, ангели ж у цьому не беруть жодної участі.⁵¹

У цьому тексті бачимо глибокий христологічний вимір Божого образу в людині. Слово Боже воплочується, стає людиною, яка також богообразна. Людина ж «дає» Богові свою людськість. Людина і Бог, на відміну від ангелів, мають тілесну спільність. Саме сотворене Богом тіло, яке має людина і якого не мають ангели, прийняв у Воплоченні Син Божий⁵². Щобільше, на відміну від ангелів, Бог має в собі повноту досконалої і цілісної людськості, у яку Він воплотився назавжди.

Ангели і люди, як розумові істоти, посідають життя, але між ними є в цьому дуже суттєва відмінність. Для ангелів життя – лише ознака їхньої сутності, тоді як людина посідає життя не тільки сутнісно, а й дієво чи енергійно. Ця життєва енергія – життєдайна сила, яка животворить людське тіло⁵³. З таїни творіння людини і Боговоплочення впливає наступна – мабуть, найголовніша – перевага людини над ангелами. Божий образ у людині виражений сильніше, ніж в ангелів, оскільки людська душа животворить поєднане з нею тіло.

Людина як ум, розум і дух, який животворить тіло, – це істота, унікальна у своїй єдиній і троїчній, за образом Пресвятої Трійці, природі. Змальовуючи специфіку місця і ролі людини в Божому творчому задумі, особливо ж її більшу, ніж в ангелів, богообразність, Палама зазначає, що, на відміну від

⁵¹ *Сар.* 63, с. 156, 158.

⁵² *Пор.:* *Сар.* 62, с. 156.

⁵³ *Пор.:* Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 169.

безтілесних посланців Бога, людина «має в собі утримуючу й животворну (ζωοποιόν) силу». Вона, як і ангели, може «служити та слухатися», але кардинально відмінна від них, бо посідає у своїй природі закладену Творцем здатність «панувати й керувати», як Бог.

Людина сотворена на образ Божий більшою мірою, ніж ангели, не тільки тому, що має в собі утримуючу і животворну силу (συνεκτικὴν τε καὶ ζωοποιὸν ἔχει δύναμιν ἐν ἑαυτῷ), а й тому, що здатна панувати. У природі нашої душі, з одного боку, присутня властивість панувати й керувати (τὸ μὲν ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν), а з другого – служити і слухатися. Бажання, прагнення, почуття і загалом усе те, що йде після ума (νοῦν), сотворене Богом разом з умом, хоч ми, інколи спонукані нашою волею до гріха, бунтуємося не лише проти Бога Вседержителя, а й проти властивої нам за природою панівної сили. Однак, завдяки нашій здатності панувати, Бог дарував нам владу над усією землею. Натомість ангели не мають пов'язаного з ними тіла (σῶμα), яке підпорядковувалося б уму (τῷ νῷ). [...] Вседержитель поставив добрих ангелів пильнувати земні справи після нашого падіння.⁵⁴

Царська гідність людини виявляє ще один унікальний Божий дар богообразній людині, якого не мають ангели⁵⁵, покликані служити не лише Богові, а й людині. Не тілесна людина служить духовним ангелам, а навпаки. Те, що ангели служать також і людині, підносить природу людини та її поклонання майже на один рівень з її Творцем. Важлива риса богообразності людини, за Паламою, – поклонання успадкувати спасіння. Хоч ангели

і перевершують нас за гідністю, але все-таки підлягають Його велінням щодо нас, «всі вони служебні духи, що їх посилають до послуг тим, які мають успадкувати спасіння» (Євр. 1:14). [...] Ангели багато в чому перевищують нас, але де в чому нижчі [...], а саме в тому, що ми – образ Творця (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος) і, як наслідок, стали більшими, ніж вони, за образом Божим (κατ' εἰκόνα θεοῦ).⁵⁶

Служінням ангелів є виконувати Божі веління, а людина як Божий партнер поставлена панувати над усім творінням⁵⁷. Місія ангелів, визначена Богом, – «у міру сил служити Творцю, [...] бути лише під владою, а панувати

⁵⁴ Сар. 62, с. 154, 156.

⁵⁵ Пор.: Керн. *Антропология*, с. 363.

⁵⁶ Пор.: «Καὶ οἱ ἄγγελοι γάρ, εἰ καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς εἰσι τὴν ἀξίαν, ἀλλ' ὑπηρετοῦνται καὶ οὗτοι τοῖς ὑπὲρ ἡμῶν ἐκείνου βουλευμασι, διάκονοι γάρ εἰσιν ἀποστελλόμενοι διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν». [...] Καὶ πλεονεκτοῦσι μὲν ἡμῶν ἐν πολλοῖς, ἔστι δ' ἐφ' ὧν ἡμῶν ἀποδέουσιν, ὡς ἔφημέν τε καὶ λέξομεν, πρὸς τὸ τελεῖν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος· δι' ἃ καὶ μᾶλλον ἐκείνων ἡμεῖς κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγόναμεν» (Сар. 43, с. 132).

⁵⁷ Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 28. Роберт Сінкевіч також наголошує на цьому аспекті богослов'я Отців Церкви, особливо антиохійських, які вважали місію управління земним творінням важливою ознакою богообразності людини, див.: Saint

над тим, що було сотворене опісля, їм не дано. [...] Людина ж одержала призначення не лише перебувати під владою, а й панувати над усіма земними творіннями»⁵⁸. У Паламиній антропології образ Божий в ангелах відображає лише іманентне життя Пресвятої Трійці. Натомість у людині цей образ вказує як на внутрішньотроїчні стосунки Бога, так і на Його ікономію. Завдяки тілесності людини її богообразність не тільки пневматологічна, а й христологічна. Тому в людській природі міститься відображення внутрішнього Божого буття і його Троїчного об'явлення в Божому Слові та Святому Дусі⁵⁹.

Божественна тілесність Божого образу і подоби

Інша ознака унікальності образу Божого в людині – її тілесність. Палама уважно ставиться до розкриття виняткового значення тіла в богоспількуванні. Він категорично відкидає будь-який маніхейський дуалізм та наголошує, що образ Божий у людині – це не лише душа, а й тіло⁶⁰. Образ притаманний усій психосоматичній єдності. Палама присвячує цій важливій темі окремих «Діалог душі і тіла»⁶¹, категорично відкидаючи будь-який спиритуалізм з його твердженнями, що тіло спонукає душу до гріха, і думку про те, що зв'язок із тілом є причиною гріховності душі⁶². Для нього безсумнівно, що назва «людина» «стосується не окремо душі чи тіла, а обох їх відразу, оскільки вся людина сотворена на образ Божий»⁶³. Щобільше, саме завдяки тілесності образ Божий більше виявляється в людині, ніж в ангелах як чистих духах. Тілесність відкриває унікальну можливість богоспількування через матеріальність, тілесну чуттєвість, простір і час, чим обділені безтілесні духи⁶⁴.

Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ред. R. E. Sinkewicz. Toronto 1988, с. 135, прим. 67.

⁵⁸ Пор.: «Υπηρετεῖν ὀρισμένων δυνατῶς τῶν ἀγγέλων τῷ κτίσαντι καὶ μόνον ἄρχεσθαι κληρωσαμένων, ἄρχειν δὲ τῶν μετ' αὐτοῦ οὐ ταχθέντων, εἰ μὴ ἄρα πεμφθεῖεν εἰς τοῦτο παρὰ τοῦ κρατοῦντος τῶν ὄλων, [...] ἐπεὶ δὲ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἄρχεσθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄρχειν τέτακται τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων, βασκάνοις ὄμμασι τοῦτω προσιδῶν ὁ ἀρχέκακος, πάση μηχανῇ χρῆται τοῦτον τῆς ἀρχῆς καθελεῖν» (Сар. 44, с. 134).

⁵⁹ Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 170.

⁶⁰ Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 29.

⁶¹ Див.: Gregorius Palamas. *Dialogus animae et corporis* // PG 150, 1347–1372. Мартен Жюжі сумнівається в належності цього діалогу Григорію Паламі. Див.: F. M. Jugie. Palamas Grégoire // *Dictionnaire de Théologie Catholique* / упоряд.: A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, т. 11, част. 2. Paris 1932, кол. 1749.

⁶² Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 29.

⁶³ Gregorius Palamas. *Dialogus animae et corporis* // PG 150, 1361 С.

⁶⁴ Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 29.

Воплочений Син Божий об'являється в божественному світлі, виявляючи свою енергію вибраним апостолам на горі Тавор під час Переображення (пор. Мт 17:1–8). Тут можна виділити два антиномічні аспекти. З одного боку, людина не здатна споглядати Бога тілесно, а з другого – апостоли тілесними очима споглядають це світло завдяки особливому Божому дарові, котрий Палама описує як «духовне відчуття» (νοερά αἴσθησις)⁶⁵. Бог обдаровує людину засобом нового бачення Його світла – духовним сприйняттям⁶⁶. Саме завдяки уму людська душа здатна до споглядання Бога. Ця здатність актуалізується в міру очищення душі й осягнення безпристрасності через динамічну присутність «сили Божого Духа» (τοῦ θεοῦ Πνεύματος δυνάμειος)⁶⁷. Бог дає споглядальникам Його світла духовні очі – «ум Христовий» (1 Кор 2:16). Як очільник і провідник на шляху богопізнання Він вкладає себе самого в людину, яка йде цим шляхом⁶⁸.

Палама особливо наголошує на унікальності тілесної участі в благодаті, яка наповнює ум людини. Тілесне стає причасним до духовного пережиття душі. На тілесно-чуттєвому рівні споглядальник відчуває

духовне тепло, солодкість, благодатні радісні сльози, [...] тіло долучається до дії благодаті в умі, перелаштовується у згоді з нею, само наповнюється певним спільним відчуттям сокровенних таїн душі та дає зовнішнім спостерігачам можливість якось відчутти, що саме в цю мить діється в тих, хто одержує благодать.⁶⁹

Такий тілесно-чуттєвий вимір духовного пережиття боголюдських стосунків притаманний багатьом текстам ісихастів про споглядальний досвід⁷⁰. Вони описують цей досвід як пережиття духовної радості, невимовної приємності, відчуття тепла й особливий сердечний трепет⁷¹. Відбувається

⁶⁵ PSH I, 3, 31, с. 177.

⁶⁶ Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 157. Детальніше про духовне сприйняття як духовно-тілесний Божий дар людині див.: R. Sinkewicz. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' *First Triad in Defence of the Holy Hesychasts* // *Християнський Восток* 1(7) (1999) 374–390.

⁶⁷ PSH I, 3, 17, с. 145.

⁶⁸ Пор.: PSH I, 3, 16, с. 143, 145.

⁶⁹ PSH I, 3, 31, с. 177, 179.

⁷⁰ Про ісихастську концепцію богоспоглядання, умове ділання і просвітлення Божим світлом у богословській думці Григорія Палами див.: H. Gunnarsson. *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis*. Göteborg 2001, с. 152–252.

⁷¹ У Григорія Палами є низка яскравих текстів, у яких він описує тілесно-емоційну складову містичного пережиття спілкування з Богом. Це особливе серцебиття (PSH I, 3, 2 с. 109); хвилювання серця (PSH I, 3, 25, с. 163; I, 3, 32, с. 179); сердечна молитва (PSH I, 3, 31, с. 177); тілесне тепло під час молитви (PSH I, 3, 25, с. 163; I, 3, 32, с. 179); пережиття духовної приємності під час молитви (PSH I, 3, 2, с. 109; I, 3, 31, с. 177; I, 3, 32, с. 181). Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 172, прим. 126.

своєрідне подвійне відчуття невимовної Божої таїни, яку переживає душа і тіло⁷². Між духовним сприйняттям і тілесно-емоційним відчуттям існує певна аналогія, оскільки в обох досвідах присутній прямий контакт із тією реальністю, причасність до якої людина переживає⁷³.

Говорячи про важливу роль тіла у боговидінні, Палама водночас виразно наголошує на тому, що дія Божої благодаті як невимовної надприродної божественної енергії аж ніяк не може бути сприйнятою як щось матеріальне, тілесне й пізнаване розумом. Тіло лише чуттєво переживає наслідки духовного сприйняття умом, тобто «очима душі» чи «зором ума», у який вселяється сила Духа і відкриває до споглядання Божі дари⁷⁴.

В есхатологічній перспективі тіло переобразиться і силою Духа стане духовним, бачитиме духовно і духовне. Це одухотворення означатиме своєрідне поглинання (κατάλοσις) духом плоті⁷⁵, тобто всього грубого, тілесного, матеріального, що прив'язувало людину до земних реалій⁷⁶. Мета такої переміни, переходу із земної і матеріальної тілесності в духовну одна – все більше уподібнення до Бога. Усе плотське набуде витонченого стану, не протиставлятиметься панівним енергіям ума, а переображені тілесні відчуття братимуть участь у Божому світлі⁷⁷. У прийдешньому віці природа ума і природа тіла стануть настільки спорідненими, що «також і тілесними відчуттями людина ясно бачитиме неприступне Боже світло»⁷⁸. Те, що статиметься в душі людини в часі її земного життя, у майбутньому віці відбудуватиметься й у тілі. Якщо тепер божественне світло просвітлює очищений ум, то в прийдешньому віці він наповнятиме й тіло, яке ставатиме все більш богоподібним і небесним. Уже в цьому житті святі не лише душевно споглядають Боже світло, а й отримують передсмак чуттєвого тілесного досвіду Божих дарів в есхатологічній перспективі⁷⁹.

Як уже зазначено, Палама категорично відкидав негативний підхід до тіла як до витвору зла і джерела гріха. Воно не лише здатне, а й покликане Творцем разом із душею до духовних переживань і безпристрасності. Тут мова йде про поступ не до знищення тілесних пристрастей⁸⁰, а до переміни їх

⁷² Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 158.

⁷³ Там само.

⁷⁴ Пор.: PSH I, 3, 34, с. 185.

⁷⁵ PSH I, 3, 33, с. 183.

⁷⁶ Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 158–159.

⁷⁷ PSH I, 3, 36, с. 189.

⁷⁸ PSH I, 3, 37, с. 191.

⁷⁹ Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 159.

⁸⁰ Безпристрасність – це не тотальне знищення пристрасної частини душі. Таке розуміння мети аскетичного очищення людини від гріховних недуг і культивування чеснот заперечило б можливість участі тіла в блаженстві майбутнього віку. Осягнення безпристрасності – це

у нову, кращу, енергію. Тому тіло не лише після воскресіння, а вже тепер може брати участь у благодатному житті духа⁸¹. У Святогорському томосі Палама згадує про «духовні стани, які відображаються в тілі завдяки благодатним дарам духа і властиві тим, хто душею виріс у Бозі»⁸². Якщо після Воскресіння

тіло разом із душею братиме участь у невимовних благах, то, без сумніву, і тепер, наскільки це можливо, може брати участь у благодаті, яку Бог таїнственно й невимовно дає очищеному умові. Тіло саме в собі отримує досвід божественного, якщо пристрасна сила душі не вмерла, а перемінилася та освятилася і в душевно-тілесній єдності освячує дії тіла.⁸³

Одна з визначальних рис величі людського тіла – це можливість тілесно співстраждати і вмирати разом із Воплоченим Богом, Ісусом Назарянином. Палама риторично запитує: «Хто з ангелів зміг би наслідувати Божі страсті та смерть так, як це змогла людина?»⁸⁴. Без тілесності годі вповні наслідувати кенотичний шлях Сина Божого. Воскресіння Христове також немислиме без пережиття тілесних страстей і смерті. Тож тілесність є одним із визначальних рівнів божественної ікономії спасіння. Воскресіння як подія і водночас як процес, який очікує весь усесвіт в есхатоні, пов'язане з тілесністю, яку Воплочений Син Божий уже возніс із собою і посадив праворуч Отця. Після оновлення тіло возз'єднається з душею в одній природі й особі в єдину, Богом задуману повноту сотвореного образу.

У пневматологічному підході до антропології Палама детально пояснює животворну функцію людського духу щодо тіла:

Умова і розумна природа ангелів посідає ум і слово, яке походить від ума, і любов ума до слова. Ця любов походить від ума й завжди співіснує з ним та словом. Її можна назвати духом, оскільки за природою вона супроводжує слово. Проте цей дух не животворний, позаяк природа ангелів не одержала від Бога тіла, поєднаного ним [духом] і взятого із землі, щоб мати животворну і підтримувальну силу. [...] Людський дух, який животворить тіло (σώματος ζωοποιόν), – це любов, що походить від ума і слова, в умі й слові перебуває та утримує в собі ум і слово. Завдяки йому душа має природний зв'язок із власним тілом і ніколи не хоче покидати його.⁸⁵

радше переображення й освячення пристрасної частини душі й тіла, яке починається в цьому житті та продовжуватиметься в майбутньому. У міру переображення пристрасней дарується благодать також тілесної участі в невимовних Божих дарах, які даються очищеному уму. Пор.: Sinkewicz. Gregory Palamas, с. 161.

⁸¹ Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 30.

⁸² Gregorius Palamas. *Hagioriticus Tomus* // PG 151, 1233B.

⁸³ Там само, PG 151, 1233B–C.

⁸⁴ Gregorius Palamas. *Dialogus animae et corporis* // PG 150, 1370B.

⁸⁵ *Cap.* 38, с. 124.

Лише умова і розумна природа душі посідає ум, слово і животворний дух. Тільки вона одна була сотворена на образ Божий більшою мірою, ніж нетілесні ангели. Це посідання образу – незмінне⁸⁶.

Очевидно, динамізм образу Божого полягає не в самій автономній тілесності, а в життєдайній дії духу людини на тіло. Саме завдяки тілесності можна споглядати цю дію, адже тіло її виявляє. Щобільше, тілесність не лише не є перешкодою для творчого поступу людського духу, а й служить безпосереднім інструментом його вияву. Ангели ж не мають такої животворної дії духу в собі та позбавлені можливості наслідувати своєю творчістю Творця⁸⁷.

Григорій Палама проводить паралель між ангелологією й антропологією, порівнюючи специфіку місця перебування ангелів і душі людини. Подібно до людської душі, ангели як безтілесні сутності не мають одного визначеного місця перебування, але й не є всюдисущими. Душа ж, у якій перебуває образ Божий, не має окремо визначеного місця, присутня в усьому тілі, оживляє та утримує його⁸⁸.

Подібно до того, як Бог утримує світ і своїм духом дає йому життя, ум людини своїм духом оживляє й утримує тіло. Незважаючи на те, що ангели – чисті духи, образ Божий у людини досконаліший, ніж в ангелів, які теж мають ум, розум і дух, але не мають тіла. Можна провести аналогію між образом Божим у людині й ангелах. Як Святий Дух – Податель життя (τὸ ζωοποιόν) і життєдайної сили, так і людська душа має ту саму функцію щодо свого тіла. Дух же ангелів не посідає творчої сили, яка животворить і підтримує матеріальне тіло. Тому, на думку Палами, дух ангелів нижчий від духу людини. Людський дух своєю любов'ю животворить тіло, з яким гармонійно й цілісно пов'язана душа. Образ Божий динамічно просочує всю людину, в якій єдність фізичного і духовного не приводить до їхнього змішання. Саме тому образ Божий стосується всієї людини – як душі, так і тіла, яке вона оживляє. У такому цілісному баченні людської природи Палама наслідує антропологічний підхід Іринія Ліонського⁸⁹.

Унікальність людської природи щодо всього творіння представив ще Григорій Нисський⁹⁰. Палама ж, порівнюючи людину й ангелів, оригінально

⁸⁶ Пор.: «Ἡ νοερά καὶ λογικὴ φύσις τῆς ψυχῆς, μόνη νοῦν ἔχουσα καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ζωοποιόν, μόνη καὶ τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων μᾶλλον κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ παρ' αὐτοῦ δεδημιούργηται» (Сар. 39, с. 126).

⁸⁷ Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 29.

⁸⁸ Пор.: Влахов. *Православная психотерапия*, с. 108.

⁸⁹ Див.: Irenaeus. *Adversus haereses* 5, 6 // PG 7, 1137A.

⁹⁰ Про антропологію Григорія Нисського див.: J. Zachhuber. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden – Boston– Köln 2000; Л. Карфікова. *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*. Киев

поглиблює і розвиває вчення про особливість людської природи та значення тілесності⁹¹. Порівнюючи «образ» і «подобу» людини й ангелів, він зазначає, що, хоч за «образом» людина перевершує ангелів, за «подобою» вона поступається їм, оскільки ангели зодягнені в сяйво Божої благодаті, поступаючись своїм сяянням лише Богові. Безтілесні ангели – морально і духовно досконалі істоти. Вони мають більшу від людини гідність, ближчі до Творця і перевершують людину в її теперішньому стані⁹². Добрі ангели богоуподібнюються через божественне сяяння, яке походить від Бога. Саме тому їх називають «другими світлами», які одержують своє сяяння від Першого Світла⁹³. Відсутність тілесних відчуттів у природі ангелів «компенсує» наявність божественної сили (θεοειδεῖ δυνάμει), якою вони пізнають чуттєві речі.

Якщо за образом Божим ми більші, ніж ангели, то за подобою, особливо тепер, значно поступаємося добрим ангелам. [...] Досконалість буття за Божою подобою звершується через божественне сяяння, яке походить від Бога. [...] Злі ангели позбавлені цього сяйва, оскільки перебувають у пільмі. Натомість божественні уми насичуються ним, і тому їх називають «другим світлом і витокom Першого Світла».⁹⁴

Добрі ангели також мають здатність пізнавати чуттєві речі. Вони розуміють їх не чутливою і природною силою, а радше пізнають за допомогою божественної сили (θεοειδεῖ δυνάμει), від якої нічого ні тепер, ні в минулому чи майбутньому не може бути приховане.⁹⁵

Ті, хто бере участь у цьому сяйві (τῆς ἐλλάμψεως οἱ μετέχοντες), певною мірою посідають його і мають пізнання сущих. [...] Ангели також є причасниками цього несотвореного сяяння, яке відрізняється від Божої сутності (ἡ θεῖα οὐσία οὐκ ἔστι).⁹⁶

2012, с. 127–157, 183–201; M. Hart. Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage // *Theological Studies* 51 (1990) 450–478; E. Ferguson. God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa // *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 59–78; C. Roth. Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection // *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 20–30; E. Peroli. Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul // *Vigiliae Christianae* 51 (1997) 117–139; J. W. Smith. The Body of Paradise and the Body of the Resurrection: Gender and the Angelic Life in Gregory of Nyssa's De Hominis Opificio // *Harvard Theological Review* 92:2 (2006) 207–228.

⁹¹ Пор.: Krivoshein. *The Ascetic and Theological Teaching*, с. 28.

⁹² Пор.: *Сар.* 27, с. 110.

⁹³ Пор.: *Сар.* 64, с. 158. Можливо Палама запозичив учення про Бога як Перше Світло й ангелів (Божі уми) як другі світла, похідні від Першого, у Григорія Богослова, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Йоана Дамаскина. Про це див.: Керн. *Антропологія св. Григорія Палами*, с. 358.

⁹⁴ Палама посилається тут на Григорія Богослова (Gregorius Nazianzenus. *Orationes* 40, 5 // PG 36, 364B).

⁹⁵ *Сар.* 64, с. 158.

⁹⁶ *Сар.* 65, с. 158.

Дар свободної волі: свобода до життя чи смерті?

Одна з найважливіших ознак богообразності людини – дар свободної волі. Людина має свій початок у Бозі й відображає Його як своїм існування, так і сповненням місії, поступом у досконалості та все більшим наближенням до свого Первообразу⁹⁷. Це свободна особова динаміка руху людини до все більшого зростання в Божій подобі (пор. Бут 1:26).

Палама не наполягає на розрізненні між образом і подобою, хоч у деяких випадках зазначає, що те, що «за образом», належить усім людям, а те, що «за подобою», – потенційна можливість, яка закладена в кожному і до якої потрібно постійно наближатися. Людина може свободно відкинути Божу волю, як Адам, і залишитися без сяяння божественної слави, у якій до гріхопадіння перебувала перша людина. Свавілья як спотворення справжньої свободи, якою Бог обдарував свого партнера у свободі, призвело до руйнації подоби Божої в первозданній людині.

Лише духовна і розумна природа душі посідає ум, слово та животворний дух, лише вона одна – більше, ніж безтілесні ангели – сотворена на образ Божий. Посідання образу незмінне, хоч ця природа може й не усвідомлювати своєї гідності, думаючи та живучи недостойно щодо Того, хто сотворив її на свій образ. Так і після переступу прародичі в раю, [...] відкинувши життя за божественною подобою (καθ' ὁμοίωσιν εἶναι θεῖον), не зруйнували образу.⁹⁸

Свавілья як спотворення справжньої свободи привело до руйнації лише подоби Божої у первісній людині. Для Палами переступ означає радше втрату сопричастя з Богом, повноти участі в Його житті, яку уможливила животворна божественна енергія (θεῖον ἐνέργεια), сила і світло Духа, наділяючи причасника «світлом божественної природи» (θείας φύσεως λαμπρότης) чи «світлом понадсутності» (ὑπερουσιότητα), яке також споглядають ангели⁹⁹. Віддалення людської душі від животворного Божого духа привело до її смерті¹⁰⁰. Істинне й вічне життя людини можливе лише в близькості до Бога. Проте душа залишається безсмертною навіть після відпадиння від Нього. У цьому виявляється жахливий парадокс, бо найгірша смерть – буття без Бога. На відміну від тваринної душі, яка посідає лише дію життя і вмирає разом із тілом, людська душа – безсмертна, бо має як життєдайну, так і сутнісно життєву функцію. Палама щодо цього зазначає:

⁹⁷ Пор.: *Hom.* 16 // PG 151, 204A; *Hom.* 57, 1 // PG 151.

⁹⁸ *Сар.* 39, с. 126. Пор. *Hom.* 16 // PG 151, 220A.

⁹⁹ Gregorius Palamas. *Orationes antirrheticae contra Acindynum* 2, 7, 18; див.: *Ἀντιρρητικῆς πρὸς Ἀκίνδυνον* 2, 7, 18 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγραμμάτων* / ред. P. K. Chrestou, т. 3. Thessalonica 1970, с. 97–98.

¹⁰⁰ Пор.: *Hom.* 16 // PG 151, 196A.

Душа кожної нерозумної тварини – це життя одушевленого нею тіла, і кожна тварина має це життя не за сутністю, а як енергію (οὐκ οὐσίαν, ἀλλ' ἐνέργειαν ἔχει ταῦτα τὴν ζωὴν), бо вона – не самобутня, а залежить від Іншого. Очевидно, що душа не посідає нічого, крім дії, яка відбувається за посередництвом тіла, а тому коли розкладається тіло, то разом із ним те саме відбувається і з душею. [...] Душа вмирає разом зі смертним тілом. Душа ж кожної людини – це також життя одушевленого нею тіла, і її розглядаємо відносно того, що вона оживляє, володіючи животворною енергією (ζωοποιὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν). Проте вона має життя не лише як енергію (ἐνέργειαν), але також і як сутність (οὐσίαν ἔχει τὴν ζωὴν), бо живе сама по собі. [...] Вона володіє розумовим і умовим життям, яке відрізняється від життя тіла й різних його проявів. [...] Її не розглядають лише відносно Іншого, оскільки вона сутнісно посідає життя саме в собі (ἀλλ' οὐσίαν ἔχουσα τὴν καθ' αὐτὴν ζωὴν).¹⁰¹

Отож правдиво жива людська душа – безсмертна, розумна й наповнена Божою благодаттю – живе повнотою свободи. Натомість без благодаті душа стає злою, поневолюється свавіллям і вмирає¹⁰². Смерть душі, яка дає життя тілу, спричинює хвороби, тління та тілесну смерть. Бог – не творець смерті душі та тіла¹⁰³. Смерть – не Божа воля, а наслідок гріха, який через смерть керує світом¹⁰⁴. Через смерть кінець часів уже присутній у світі, а завершення його буде в час Другого пришествя¹⁰⁵. Богообразна і богоподібна людина має закладену божественну здатність свободної життєдайності як у своєму внутрішньому бутті, так і в зовнішньому творчому вияві свободи будувати життя навколо себе. І ця свобода безконечно зростати у повноті божественного життя дітей Божих (пор. 1 Йо 3:2) постійно перебуває у відповідальній напрузі перед постійною небезпекою виродитись у свавілля, яке веде до смерті.

Висновок

У своєму вченні про образ і подобу Божу в людині й ангелах Григорій Палама поглибив богословську думку Отців Церкви щодо природи Божого образу в людині, зосередивши увагу на онтологічно-гносеологічному зв'язку між богообразністю людини і її здатністю до богопізнання й обоження.

У Паламиному осмисленні природи, місця і місії людини у всесвіті та її ролі у Троїчній ікономії спасіння нема якоїсь статички чи штучного теоретизування. Для Григорія богообразність людини – це динамічний шлях,

¹⁰¹ *Сар.* 31–32, с. 114, 116.

¹⁰² Пор.: *Нот.* 16 // PG 151, 208 А.

¹⁰³ Пор.: *Сар.* 51, с. 142, 144. Також див.: *Нот.* 31 // PG 151, 396 С–397 В.

¹⁰⁴ Пор.: *Нот.* 27 // PG 151, 344 В; *Нот.* 39 // PG 151, 492 В.

¹⁰⁵ Пор.: *Нот.* 27 // PG 151, 345 В.

на якому відбувається жвава внутрішньоособова комунікація між різними вимірами людської істоти: умом, серцем, розумом, тілом. Це безпосередньо пов'язане з процесами активного співжиття у спілкуванні між Троїчним Богом і троїчною людиною. Усе видиме і невидиме Боже творіння на різних буттєвих рівнях бере участь у цьому боголюдському епіцентрі особового взаємоприйняття і взаємовіддання.

Палама системно й комплексно представляє свою динамічну і пневматологічну антропологію. Почавши з ґрунтового розгляду й визначення ідентичності людської особи, її місця серед усієї світобудови, він зосереджує особливу увагу на унікальних наявних і потенційних можливостях людини перевершувати обмеженість сотвореного буття, зростати до рівня «малого бога» та все більше уподібнюватися до свого Троїчного Первообразу. У людині антиномічно поєднана іманентність і трансцендентність. Залишаючись неосяжно віддаленим від свого Творця онтологічно, людське буття водночас наповнюється Ним і перебуває в Ньому.

Для осмислення виняткової глибини людської особи Палама контрастно порівнює Божий образ та подобу в людині і в ангелах. Завдяки творчому підходу та порівняльній методології він чітко виокремлює унікальні риси богообразної і богоподібної людської особовості. Перша з них – це унікальна конститутивна здатність людини, залишаючись у всьому обмеженим творінням, безконечно обожуватися, зростати до богоподібності, служити буттєвим центром для всього творіння, на яке також поширюється Воплочення Сина Божого, а з ним – і всюдисущність Трійці. Друга – духовний чи умовий вимір людини. Це свого роду джерело богообразності, есхатологічно спрямоване у своїй троїчній цілісності на внутрішньоособове, психосоматичне споріднення, у якому тілесне відчуватиме і переживатиме божественне настільки ж, як душевне. Ще одна риса, котра виокремлює богообразну людину серед усього видимого і невидимого творіння, – розрізнення між її внутрішньою сутністю і енергійним виявом її людськості назовні. Наступна унікальна особливість людської істоти – творча, пізнавальна й животворна здатність, що виявляється як у теперішній даності, так і в закладених потенційних можливостях її іманентності та трансцендентності. Людина в Палами – це унікальна божественна істота, буття якої починається і вкорінене в поцейбічній площині, а есхатологічно продовжується, переображуючись та вдосконалюючись, у вічності.

Без сумніву, одна з найхарактерніших рис богообразності, яка вирізняє антропологію Палами на тлі святоотцівської богословської думки, – розкриття таїнственного значення людської тілесності, можливостей її безмежного поступу в богоуподібненні. Це стосується як наслідування християнськими мучениками страстей і смерті Воплоченого Божого Слова, так і психосоматичного пережиття християнськими подвижниками особового спілкування

з Богом, що, починаючись у часопросторових обмеженнях, спрямовані в безмежність есхатологічної перспективи. Врешті, богообразна людська свобода творить відкритий простір для особової участі в божественному житті Отця, Сина і Святого Духа. Саме свобода осягати повноту людського і божественного життя, яке в міру боголюдського спілкування Троїчних Божих Осіб і людської особи безконечно обожується й уподібнюється до життя Первообразу, є ядром буттєвої тотожності людини.

Бібліографія – Bibliography

Джерела – Sources

- Basilius Seleuciensis. *Oratio 1* // PG 85, 28–38.
- Gregorius Nazianzenus. *Orationes 40* // PG 36, 359–428.
- Cap. = Gregorius Palamas. *Capita physica, theologica, moralia et practica CL* // Saint Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters* / ed. R. E. Sinkewicz [= *Studies and Texts*, 83]. Toronto 1988.
- DOPC = Gregorius Palamas. *De oratione et puritate cordis capita tria* // PG 150, 1117–1122.
- Gregorius Palamas. *Dialogus animae et corporis* // PG 150, 1347–1372.
- Gregorius Palamas. *Epistulae 4 = Πρὸς Δαναὶλ Αἴνου 5* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* / ed. P. K. Chrestou, т. 2. Thessalonica 1966, 375–394.
- Gregorius Palamas. *Hagioriticus Tomus* // PG 151, 1225–1236.
- Hom. = Gregorius Palamas. *Homillia* // PG 151, 9–550.
- PSH = Gregorius Palamas. *Pro sanctis hesychastis* = Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes* / ed. J. Meyendorff [= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents*, 30–31]. Louvain 1959.
- Gregorius Palamas. *Theophanes* // PG 150, 909–960.
- DPSS = Gregorius Palamas. *De processione spiritus sancti orationes duae = Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* / ed. P. K. Chrestou, т. 1. Thessalonica 1962, 7–153.
- Gregorius Palamas. *Orationes antirrheticae contra Acindynum = Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* / ed. P. K. Chrestou, vol. 3. Thessalonica 1970, 39–506.
- Irenaeus. *Adversus haereses 5* // PG 7, 1118–1224.
- Joannes Climacus. *Scala Paradisi* // PG 88, 631–1164.
- Joannes Damascenus. *Expositio fidei* // PG 94, 789–1228.
- Origenes. *Contra Celsum 6* // PG 11, 1287–1422.
- Theodoretus. *Quaestiones in Genesim* // PG 80, 77–226.

Опрацювання – Studies

- Влахос И. *Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души*. Сергиев Посад 2004.
Vlahos I. *Pravoslavnaya psihoterapiya. Svyatootecheskij kurs vrachevaniya dushi*. Sergiev Posad 2004.

- Жуковський В. Святий-«еретик» Григорій Палама про внутрішнє буття Пресвятої Трійці // *Vox Patrum* 68 (2017) 569–592.
Zhukovskiy V. Sviatyi-«ieretyk» Hryhorii Palama pro vnutrishnie buttia Presvia-toi Triitsi // *Vox Patrum* 68 (2017) 569–592.
- Жуковський В. Богослов'я енергій Григорія Палами: головні аспекти і значення // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 6 (2019), 163–205.
Zhukovskiy V. Bohoslov'ia enerhii Hryhoriia Palamy: holovni aspekty i znachen-nia // *Analecta of the UCU: Theology* 6 (2019), 163–205.
- Карфікова Л. *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*. Киев 2012.
Karfikova L. *Svyatitel' Grigorij Nisskij. Beskonechnost' Boga i beskonechnyj put' k Nemu cheloveka*. Kiev 2012.
- Керн К. *Антропология св. Григория Паламы*. Москва 1996.
Kern K. *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*. Moskva 1996.
- Blackstone J. *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. Oxford – New York 2018.
- Calvário P. Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas' Criticism of Greek Philosophy // *Revista Portuguesa de Filosofia* 73/2 (2017) 783–792.
- Chouliaras A. *The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body*. Amsterdam 2019.
- Christou P. The Teaching of Gregory Palamas on Man // *Miriobiblos* (www.miriobiblos.gr).
- Coffey D. The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son // *Theological Studies* 1 (1990) 193–229.
- Ferguson E. God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa // *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 59–78.
- Flogaus R. Inspiration – Exploitation – Distortion: The Use of St Augustine in the Hesychast Controversy // *Orthodox Readings of Augustine* / ed. A. Papanikolaou, G. E. Demacopoulos. Crestwood 2008, 63–80.
- Flogaus R. Palamas and Barlaam revised: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of XIVth Century Byzantium // *St. Vladimir Theological Quarterly* 42 (1998) 1–32.
- Gunnarsson H. *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis*. Göteborg 2001.
- Harper D. Becoming Homotheos: St. Gregory Palamas' Eschatology of Body // *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology* / ред. С. Athanasopoulos. Cambridge 2015, 237–247.
- Hart M. Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage // *Theological Studies* 51 (1990) 450–478.
- Hussey E. The Palamite Trinitarian Models // *St. Vladimir Theological Quarterly* 16:2 (1972) 83–89.
- Ivanovic F. Man's Position in Cosmos according to Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas // *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology* / ed. С. Athanasopoulos. Cambridge 2015, 180–189.

- Jugie F. M. Palamas Grégoire // *Dictionnaire de Théologie Catholique* / ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, vol. 11/2. Paris 1932, 1735–1818.
- Krivoshein V. The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // *The Eastern Church Quarterly* 3 (1938) 26–33.
- Lössl J. Augustine's "On the Trinity" in Gregory Palamas' "One Hundred and Fifty Chapters" // *Augustinian Studies* 30:1 (1999) 69–81.
- Peroli E. Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul // *Vigiliae Christianae* 51 (1997) 117–139.
- Radovic Amphiloque, métropol. *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*. Paris 2012.
- Roth C. Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection // *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 20–30.
- Russell N. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford 2019.
- Sinkewicz R. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' *First Triad in Defence of the Holy Hesychasts* // *Християнський Восток* 1(7) (1999) 374–390.
- Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // *La Théologie Byzantine et sa tradition (XIII–XIX s.)*, vol. II / ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout 2002, 131–188.
- Smith J. W. The Body of Paradise and the Body of the Resurrection: Gender and the Angelic Life in Gregory of Nyssa's *De Hominis Opificio* // *Harvard Theological Review* 92:2 (2006) 207–228.
- Swinburne R. Gregory Palamas and Our Knowledge of God // *Studia Humana* 3/1 (2014) 3–12.
- Wilkins J. D. "The Image of this Highest Love": The Trinitarian Analogy in Gregory Palamas's *Capita* 150 // *St. Vladimir Theological Quarterly* 47:3–4 (2003) 383–412.
- Zachhuber J. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance* [= Supplements to *Vigiliae Christianae*, 46]. Leiden – Boston – Köln 2000.

Viktor Zhukovskyy

**IMAGE AND LIKENESS OF GOD IN THE HUMAN BEING AND ANGELS
IN GREGORY PALAMAS' THEOLOGY**

This article considers the doctrine of the image and likeness of God in the human being and angels in the theological thinking of the famous 14th century Byzantine theologian saint Gregory Palamas. The author presents his concepts of the place and meaning of human persons and angels in the creative plan of the Holy Trinity. He outlines the main aspects of pneumatic anthropology, both in the triadological and soteriological dimension, and in comparison with the corresponding angelologic sphere. Special attention is paid to the significance of the ontological-epistemological connection that Palamas makes in his approach between the nature of the Triune God, the human nature and knowledge of God.

Keywords: Gregory Palamas, image of God, likeness of God, mind, soul, body, angels.