

Viktor ZHUKOVSKYY*

СВЯТИЙ-“ЄРЕТИК” ГРИГОРІЙ ПАЛАМА ПРО ВНУТРІШНЄ БУТТЯ ПРЕСВЯТОЇ ТРІЙЦІ

Ім'я Григорія Палами (1296-1359)¹, святого і звинуваченого в єресі, єпископа і богослова, аскета і полеміста, та його богословсько-аскетичне вчення донедавна були одними з табу в Католицькій Церкві. Римо-католицькі, греко-католицькі, а подекуди й православні богослови з упередженням ставилися до духовної практики ісихазму та богословської доктрини Палами, що відстоювала й обґрунтовувала практику безустанної молитви. До Другого Ватиканського собору в католицькому богослов'ї домінувала схоластична богословська парадигма мислення з широким застосуванням аристотелівської філософської методології, як у розгляді природи Божого Буття, так і в осмисленні природи боголюдських відносин. Богословська думка, що стояла на схоластичних засадах, не могла адекватно проникнути в глибину значення святоотцівського богословського синтезу, здійсненого Паламою, й осмислити його східнохристиянські підходи в богослов'ї та духовності².

Довкола постаті й учення Палами точилася і точиться жвава полеміка, а погляди християнських богословів досі виразно відмінні. Одні розуміють богослов'я Палами в контексті церковного Передання і сприймають його як богословський патристичний синтез. За роль, яку Григорій Палама відіграв в осмисленні патристичного богослов'я, його часто порівнюють із Томою Аквінським, називаючи “Томою Аквінським Східної Церкви”. Інші ж хибно співвідносять ім'я Палами з “новим і незвичайним ученням”, яке він нібито приніс у церковно-догматичну свідомість у період перед остаточним крахом Візантійської імперії. Керуючись давніми стереотипами, не розуміючи богомислення Палами, певна частина богословів оцінюють його поза святоотцівською

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

¹ Про життєвий і творчий шлях святого Григорія Палами див. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.

² Можна згадати й про постать св. Симеона Нового Богослова (949-1022) та його богослов'я, яке не вміщалося в схоластичні рамки богословського мислення.

традицією Церкви, гостро критикують і навіть засуджують його учення як еретичне³.

Класичним прикладом категоричного несприйняття паламового богословлення є фундаментальна стаття, написана 1932 року для “Словника католицького богослов’я” відомим римо-католицьким богословом довоєнного періоду М. Жюжі. Її автор богословську доктрину Палами характеризує не тільки як „серйозну богословську помилку, але і з католицького погляду, як справжню ересь⁴. Для західних і східних католиків ім’я Палами було заборонене, а його богословське обґрунтування покликання людини до обоження – забуте.

У Православних Церквах, особливо в слов’янських країнах, богословське вчення Палами теж не отримало належної уваги, однак це забуття стосувалося переважно науково-академічної сфери, натомість у практичному, духовно-літургійному житті Церкви, у парафіях і монастирях богослов’я та духовність св. Григорія Палами завжди були присутні. Наприклад, у грецькому богослов’ї від XV до XIX ст. вчення святого занедбали головним чином внаслідок турецької окупації та західних богословських впливів, однак практика ісихазму надалі посідала дуже важливе місце в духовному житті багатьох православних, як мирян, так і монашества⁵.

Поступове повернення до богословської спадщини Палами у православному світі почалося в другій половині XIX століття⁶, проте ґрунтовні дослідження з цієї тематики з’являються щойно в 30-ті роки XX століття.

³ Яскравим сучасним прикладом нерозуміння та гострої критики богословської доктрини Палами є присвячений його богослов’ю розділ у праці: С.М. La Cugna, *God for Us, The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1993, 182-183, 199-202.

⁴ M.F. Jugie, *Palamas Grégoire*, DThC XI 1764.

⁵ Пор. D. Reid, *Energies of the Spirit, Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta 1997, 20.

⁶ Серед православних були також богослови, які, з одного боку, приймали богослов’я Палами як православне, а з іншого боку – відкидали ісихазм, захисником якого був Григорій, як ересь XIV століття. Наприклад, С. Булгаков у першому томі “Настільної книги священно-церковнослужителя”, описуючи специфіку богослужіння другої неділі Великого посту, позитивно характеризує постать і богослов’я св. Григорія Палами як захисника “благодатного світла, що осяє людину”, наголошуючи на важливості сутнісно-енергійного розрізнення в природі Бога. Пор. С.В. Булгаков, *Настольная книга для священно-церковно-служителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства*, т. 1, Москва 1993 (репр. вид. 1913), с. 570-571. Водночас у другому томі цієї ж книги автор пише про ісихазм як про “самую странную мечтательность”, повторюючи стереотипні звинувачення ісихастів у ересі. Завершуючи свою коротку довідку про цю “ересь”, ревним захисником якої був Палама, Булгаков пише: “Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению” (*ibidem*, т. 2, с. 1622). Таким чином, за логікою автора “Настільної книги”, святий, якого Східна Церква традиційно, від XIV століття, поминала в другу неділю Великого посту як захисника православної віри, був оборонцем «ересі» ісихазму – чи, за словами С. Булгакова, «вздорного мнения».

Визначальним поштовхом у науковій царині були праці В. Кривошеїна⁷, Г. Флоровського⁸, а особливо – фундаментальне дослідження Й. Мейендорфа⁹. У цей час у православному богослов’ї набуває актуальності поглиблення самоусвідомлення, пошук джерел своєї ідентичності, інтенсивне звернення до святоотцівського богослов’я обоження, яке обґрунтовує реальну можливість онтологічної участі людини в божественному житті Пресвятої Трійці¹⁰.

Вчення Палами було сформоване у богословській полеміці. У ній він обґрунтовував патристичну сотеріологію, відповідно до якої головне покликання людини полягає у причасті до божественної природи (2Пет. 1:4)¹¹. Обороняючи святоотцівське передання про покликання людини стати богом за благодаттю, Палама “підтверджував те, що схоластичне богослов’я заперечувало”¹². Богослов’я Палами, яке ґрунтується на біблійно-патристичній антропології та сотеріології, є “живим”: в його основу покладений живий досвід особового Бого-людського діалогу, який відкривається в Євангелії і є серцевиною святоотцівського передання. Дослідивши богословську проблему розрізнення між внутрішнім Божим життям у сутності та Його об’явленням світу в божественній енергії у святоотцівській традиції, Палама обґрунтував реальність обоження людини, і саме це питання є центральним у його богомисленні. Богословський патристичний синтез Палами, підтверджений на помісному Константинопольському соборі (1351)¹³, прийняли у консенсусі всі Православні Церкви, що належать до однієї візантійської традиції.

⁷ Пор. V. Krivosheina, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, “Eastern Church Review” 3 (1938) 26-33, 71-84, 138-156, 193-214.

⁸ Пор. G. Florovsky, *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, GOTR 2 (1959-1960) 119-131.

⁹ Пор. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Детальніше про головні дослідження богословської спадщини св. Григорія Палами див. D. Stiernon, *Bulletin sur le Palamisme*, REB 30 (1972) 231-337; R.E. Sinkewicz, *Gregory Palamas*, в: *La Théologie Byzantine et sa tradition (XIII-XIX s.)*, ed. C.G. Conticello – V. Conticello, Turnhout 2002, 131-188; Д.И. Макаров, *Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилій)*, Санкт-Петербург 2003; *Исихазм: Аннотированная библиография*, ред. С.С. Хоружий, Москва 2004.

¹⁰ Про богослов’я обоження загалом, і в пізньому візантійському богослов’ї, зокрема див. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006; idem, *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?*, VTQ 4 (2006) 357-379; G. Every, *Theosis in Later Byzantine Theology*, “Eastern Church Review” 2 (1968-1969) 243-52; J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; G.I. Mantzarides, *The Deification of Man*, New York 1984.

¹¹ Про святоотцівське осмислення спасіння як участь в Божественній природі див. N. Russell, “Partakers of the Divine Nature” (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Russell_partakers.html [15.06.2016].

¹² A.N. Williams, *The Ground of Union, Deification in Aquinas and Palamas*, New York – Oxford 1999, 5.

¹³ Ось як синтетично представляє К. Уер основні положення богословської доктрини Па-

Одним із головних відкривачів забутого богослов'я та духовної практики ісихазму став патріарх Української Греко-Католицької Церкви Йосиф Сліпий¹⁴. Завдяки йому західним богословам “відчинилися двері” до позитивного, позбавленого стереотипів минулого, глибокого дослідження та оцінки богословського феномену паламізму¹⁵. Святий папа Іван Павло II, виступаючи на зустрічі православних і католиків, згадав про праці Палами, називаючи цього “єретика”, за словами провідного католицького богослова М.Ф. Жюжі, “святим Григорієм”¹⁶. Як зазначає Д.С. Смолярський, такий “символічний жест [...] зробив для зцілення поділу між Сходом і Заходом більше, аніж цілі серії богословських дискусій”¹⁷.

Центральний пункт богослов'я Григорія Палами, його доктрина божественних енергій, з одного боку, є синтезом попередніх богословських підходів у вирішенні проблеми онтологічної дистанції між Божою

лами, які він відстояв у тривалій і важкій полеміці та які були підтверджені в “Синодальному томосі” Константинопольського собору: “1. У Бозі є розрізнення (*diakrisis*) між сутністю (*ousia*) та 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, оскільки самі 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, і це світло споглядають святі у своєму молитовно-містичному житті, і цим світлом засяють і будуть осяяні праведники під час Воскресіння в Останній день. Це світло має есхатологічний характер, тобто це є Світло майбутнього віку” (K. Ware, *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, “Eastern Churches Review” 2:1975, 130).

¹⁴ Про роль Патріарха Йосифа Сліпого у справі легітимізації постагі та вчення святого Григорія Палами в Східних католицьких церквах див. В. Жуковський, *Святий Григорій Палама і проблема його церковної легітимізації УГКЦ*, “Наукові записки УКУ” 1 (2009) 145-159.

¹⁵ Я. Пелікан у своїй книзі про патріарха Йосифа Сліпого зазначає: “Для Східної традиції Літургія була, як це Сліпий сказав у посланні, виданому в січні останнього року його життя, «учителем нашої віри». І це не був виключно український вклад, а ще менше виключно український католицький, як Сліпий мав нагоду це прояснити, коли до нього звернувся архієпископ Загребу з питанням про його погляд на законність почитання, виявлюваного католиками східного обряду перед православними святими, які не отримали західно-католицької канонізації. Він цитував прецедент «Петербурзького Синоду» східних католиків з 1917 р., який схвалив був таке почитання. Конкретно, він висловив погляд, що почитання св. Григорія Палами було оправдане, хоч він і не був канонізований і насправді засуджений в Римо-Католицькій Церкві; Сліпий опер цю інтерпретацію Паламового богослов'я на творах православних вчених Георгія Флоровського і Йоана Меєндорфа. Це був доказ і прецедент, що їх він міг добре навести ще в багатьох інших місцях” (Я. Пелікан, *Ісповідник віри між Сходом і Заходом: Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого*, пер. з англ. В. Ящун, Київ 1994, 269).

¹⁶ Про це згадує Д. Смолярський у книзі: D.C. Smolarski, *How not to Say Mass. A Guidebook for All Concerned about Authentic Worship*, New York 1986, 13.

¹⁷ Ibidem.

трансцендентністю й іманентністю, з іншого боку – це вже поглиблене розуміння енергії у контексті його вчення про присутність трансцендентного Бога у створеному світі. Щоб розгорнути своє вчення про енергію Бога, необхідно було перш за все осмислити онтологію Божої природи, тобто розглянути “внутрішній”, “схований”, сутнісний вимір буття Бога. Аналіз цього питання Паламою перегукується з попередньою святоотцівською богословською традицією, яка категорично наполягає на повній недоступності й недосяжності Божої сутності, що є джерелом Його енергії. Палама в своєму осмисленні Божественного Буття обґрунтовує існуюче розрізнення у Божій природі. Це стосується розрізнення між сферою “теології”, яка розглядає природу Бога у “схованості” його внутрітрімного, сутнісного буття (*in Se*), поза часом, причиною і метою; і сферою “ікономії”, для якої головним виміром є буття Бога у його “енергійному” об’явленні “назовні” (*ad extra*), діях чи динамічній присутності у сотвореній реальності світу, у часі і просторі, задля певної причини і мети. Предметом нашого дослідження в цій статті є апофатичне богослов’я Григорія Палами, а метою – представлення головних аспектів Паламової інтерпретації внутрішнього буття Пресвятої Трійці (*ad intra*), та його зв’язок з дією Бога *ad extra*.

1. Апофатичний підхід Палами. Апофатичне богослов’я, центральний наголос в якому стоїть на абсолютній трансцендентності Бога, є стартовою позицією у доктрині Божого Буття, яку розвиває у своєму богословському вченні Григорій Палама. Бог “схований”, повністю недоступним і недосяжним у собі (*in se*), у своєму “внутрішньому” бутті (*ad intra*). Він понад світовою сотвореною реальністю і не існує жодного терміна, поняття, визначення, атрибута (стверджуючого чи заперечуючого), за допомогою якого можна було б хоч приблизно означити тайнство божественної сутності Пресвятої Трійці. В. Лоський, наголошуючи на апофатичному¹⁸ вимірі Буття Бога, зазначає, що Він не лише не є частиною цього світу, але навіть перевершує своє власне об’явлення¹⁹. Потверджуючи цей, головний, постулат апофатичного підходу, Григорій Палама акцентує на абсолютній “іншості” природи Бога:

“Кожна [сотворена] природа (φύσις) повністю віддалена від божественної природи (θείας φύσεως) і чужа їй. Бо якщо Бог – природа (φύσις), то [все] інше нею не є (οὐκ ἔστιν φύσις), а якщо [все] інше – природа, то Він нею не є. Якщо [все] інше – це буття, то Бог не є ним, а якщо Він – буття, то [все] інше не є ним (εἰ δ’ ἔστιν ἐκεῖνος ὄν, τὰλλα οὐκ ἔστιν ὄντα). Це стосується премудрості (σοφίας), доброти (ἀγαθότητος)

¹⁸ Про апофатичний і катафатичний підхід в осмисленні Божої природи також див. В.Н. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие, Москва 1991, 66.

¹⁹ Поп. V. Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood 1978, 31.

і всього того, що є навколо Бога (περὶ Θεοῦ). Якщо розумієш так, то богословиш правильно, і згідно зі святими”²⁰.

В. Кривошеїн, осмислюючи взаємовідношення Триєдиного Бога і сотвореної реальності у богословській думці Палами, підкреслює, що Бог “як Творець буття [...] неспівмірний з ним і безконечно перевершує його”²¹. Апофатизм Палами у доктрині про буття Бога відображає глибоку залежність його *via negativa* від апофатичного підходу Псевдо-Діонісія Ареопажіта. Подібність між двома богословами у цьому питанні можна чітко прослідкувати особливо тоді, коли Палама обґрунтовує всеперевершуючу велич божественної природи у відношенні до множинності сотвореного буття. В нього бачимо поєднання способу заперечення (οὐκ) з окресленням повного перевершення (ὕπερ) Богом всього сотвореного буття.

“Бог не є природа (οὐκ ὦν φύσις), бо Він понад будь-якою природою (ὕπερ πᾶσαν φύσιν). Він не є буття (οὐκ ὦν ὄν), бо Він понад усіма буттями (ὕπερ πάντα τὰ ὄντα). Він не є образ і не має образу (οὐδ’ ἔχων εἶδος), тому що Він понад [будь-яким] образом (ὕπερ εἶδος ὄν). Але у такому випадку, як ми можемо наблизитись до Бога? Хіба що наближаємось до Його природи (φύσει)? Але жодна з усіх сотворених сутностей не має і не матиме [якогось] спілкування або близькості з найвищою природою (ἀνωτάτω φύσιν)”²².

З гносеологічного погляду, те, що божественне, не має жодного адекватного людського вираження, тому що воно “перевершує слово, внаслідок своєї вищості. Воно поза словом не внаслідок своєї неповносправності, а поза словом, яке перебуває у нас самих і яке ми також вимовляємо для того, щоб чули інші”²³. Іншими словами, всі форми буття, видимі та невидимі, у найвищій мірі чужі й безмежно віддалені від глибини Божого Буття в Його сутності. Ця сутність Бога, як Його “внутрішнє життя”, є “тотальною іншістю” стосовно всіх вимірів сотвореного буття, які можна емпірично чи духовно досвідчити, назвати і помістити у певні раціонально-логічні рамки. Тому Боже Буття – це таїнство, *mysterium tremendum*²⁴. Згідно з Паламою, лише Бог, у всій своїй повноті – істинне Буття, діаметрально протилежна реальність до всього іншого буття, яке без Бога не існує. Людські мірила чи парадигми осмислення абсолютно безпомічні на шляху до осягнення, чим Він є. Наголошуючи на абсолютній трансцендентності Бога, Григорій послідовно вибудовує типово апофатичний метод осмислення Божої іншості:

²⁰ Gregorius Palamas, *Capita* 78, 1-7, ed. R.E. Sinkewicz: Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Studies and Texts 83, Toronto 1988, 172.

²¹ Krivoshein, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, с. 138.

²² Gregorius Palamas, *Capita* 78, 13-18, ed. Sinkewicz, с. 174.

²³ Ibidem 80, 6-10, ed. Sinkewicz, с. 176.

²⁴ Pop. K. Ware, *The Orthodox Way*, Crestwood 1995, 14.

“Понад-сутнісна природа Бога не може бути ні виражена словом, ні охоплена думкою чи зором, бо віддалена від усього, що існує, і більш ніж непізнанна [...] непізнанна і невимовна для всіх і назавжди. Нема імені ні в цьому віці, ні в майбутньому, щоб її назвати, ні слова, знайденого душею і висловленого мовою, нема якогось чуттєвого чи понадчуттєвого дотику, немає образу, який міг би передати про неї якісь відомості, окрім повної непізнанності, яку ми сповідуємо, заперечуючи все, що існує й може мати ім’я. Ніхто не може назвати її сутністю, чи природою у власному значенні слова, якщо він дійсно прагне істини, яка понад усякою істиною”²⁵.

Палама, апофатично інтерпретуючи недоступність сутності (οὐσία) Бога, часто використовує вислови притаманні богословській термінології Ареопагіта, а саме: понад-сутність (ὑπερούσιος), понад-життя (ὑπέρζωος), понад-бог (ὑπέρθεος), понад-добро (ὑπεράγαθος)²⁶. Цим він наголошує на схованому (τὸ κρυφίον), непізнанному вимірі Божої природи (φύσις). Григорій окреслює Бога як Того, хто “не виходить із себе” і “не проявляє себе”²⁷. Водночас, богослов зазначає, що використання *via negativa* як апофатичного способу божественного пізнання, не дає право нам говорити про можливість досягнення своєрідного заперечного споглядання божественної таїни.

“Невимовність [Бога] не означає, що ум торкнеться до того, що вище ума, через одне лише заперечення. Звичайно, сходження через заперечення теж є деяким розумінням того, чим Бог не є, і воно теж несе у собі образ незбагненого видіння і споглядальної повноти ума, але тільки не в цьому сьому видіння”²⁸.

Палама звертається до досвіду ченців-подвижників, коли наголошує на абсолютній потойбічності Божої сутності, яка повністю невимовна, безіменна, недосяжна, незрозуміла, поза стосунками і об’явленням. Це означає, що сутність поза та понад усіма можливими сотвореними чуттєво-емпіричними й нечуттєвими типами буття. Відповідно, вона є поза пізнавальними і комунікаційними здатностями психосоматичної цілості людського буття. Більше того, “Бог не лише понад усіма створеними речами, а й навіть понад Божеством”, і Він є “не лише понад усіма твердженнями, а й понад усіма запереченнями”. Отож, Палама наполягає на тотальній та абсолютній “відокремленості” сутності Бога, чи радше понад-сутності.

²⁵ Gregorius Palamas, *Theophanes*, PG 150, 937A.

²⁶ Пор. idem, *Capita* 106, 1-2, ed. Sinkewicz, с. 200: “Ὁ ὑπερούσιος καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρθεος καὶ ὑπεράγαθος φύσις, ἣ ὑπεράγαθος ἐστὶ καὶ ὑπέρθεος καὶ τὰ τοιαῦτα”.

²⁷ Krivoshein, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, с. 139.

²⁸ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* I 3, 19, ed. J. Meyendorff: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30, Louvain 1959, 151.

“Божественна сутність (τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ) перевищує навіть те, що недосяжне для будь-якого чуття, тому що Сущий над усім сущим (ὕπερ τὰ ὄντα ὄν) не лише Бог, а й Понад-бог (ὕπερθεος). Велич того, хто перевершує (ὕπεροχῆ) всі речі, височить не лише над усім ствердженням (ὕπερ πᾶσαν θέσιν), а й понад усім запереченням (ὕπερ πᾶσαν ἀφάρεσιν), перевищуючи будь-яку мислиму умом велич”²⁹.

Як уже згадували раніше, Григорій використовує термінологію Ареопагіта³⁰, в якій визначальним словом є “ὕπερ”. Т.Л. Анастос називає таке запозичення “радикалізацією божественної трансцендентності”:

“Заміна «сутності» «понад-сутністю» мовно драматизувала недоступність Бога. [...] «Понад-сутність» для Палами означає, що Бог абсолютно трансцендентний і недоступний, поза стосунками й участю в Ньому, і ці аспекти визначають Божественне Буття, як воно є. Понадсутнісна сутність Бога перевершує всі мовні розрізнення, включаючи те, що є між буттям і небуттям. [...] Радикалізація трансцендентності божественної сутності [...] – необхідна реакція на [...] застосований [...] Паламою підхід радикалізації природи доступності Бога в божественних енергіях. [...] Використання прикметника «понадсутнісний» у паламістичній моделі означає/окреслює новий рівень недоступності, що дає можливість успішно обходити цю небезпеку. Концептуально, термін «понадсутнісний» радикально окреслює трансцендентну сутність Бога, яка визначає божественну форму буття. [...] Логічно «понадсутність» функціонує, як [...] означувач для того виміру Бога, який цілковито й абсолютно недоступний, у тому, ким Бог є [у собі]”³¹.

Одним із найбільш промовистих і термінологічно близьких Ареопагіту текстів Палами, де він вкотре застосовує класичний святоотцівський апофатичний метод (δι ἀποφάσεων), ілюструючи абсолютну “іншість” Божественного Буття *ad intra*, є глава 106 з його “Сто п’ятдесяти глав”. У цій праці Григорій подає широкий спектр ознак, змальовуючи абсолютну схованість Божественного Буття *in Se*:

“Понадсутнісна (ὕπερούσιος), понаджива (ὕπερζωος), понадбожественна (ὕπερθεος), понадблага природа (ὕπεράγαθος φύσις), [...] не може бути виражена словом (οὔτε λέγεται), осягнута думкою (οὔτε

²⁹ Ibidem II 3, 8, ed. Meyendorff, с. 403.

³⁰ Алюзії до богословського методу і поняттєвого апарату Ареопагіта можна бачити в: Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* I 3, 4; II 3, 8. Про вплив Псевдо-Діонісія Ареопагіта на богословську думку Палами див. R.D. Williams, *The Philosophical Structures of Palamism*, “Eastern Church Review” 9 (1977) 27-44; M. Aghiorgoussis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 1 (1978) 15-41; L.H. Grondijs, *The Patristic Origins of Gregory Palamas*, StPatr 5 (1962) 323-328.

³¹ T.L. Anastos, *Gregory Palamas’ Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, GOTR 38 (1993) 346-347.

νοεῖται), або якимось чином об’явленою в спогляданні (οὐτε ὅλως πως θεωρεῖται), тому що саме ця природа все перевершує (ἐξήρημένη), перебуває вище від усякого пізнання (ὑπεράγνωστος). [...] Вона повністю неосяжна (ἄληπτος) для всіх і завжди невимовна (ἄρρητος). Бо немає для неї імені (οὐδὲ γὰρ ὄνομα) у нинішньому віці. І в майбутньому вона також не буде названа іменем (ὄνομαζόμενον); нема [для Неї] слова (οὐ λόγος), що виникає в душі чи вимовляється устами; нема жодного дотику чи сопричастя (οὐκ ἐπαφή τις καὶ μέθεξις), чуттєвого чи умового (αἰσθητὴ ἢ νοερά) [з нею], і [її] зовсім неможливо уявити (οὐδὲ φαντασία). [...] [Вона] повністю перевершує все те, що є, або те, про що висловлюється. І той, хто знає, яка істина, що перевершує будь-яку істину (ὑπὲρ πᾶσαν ἀληθειαν ἀληθείας), не дозволить [собі її] називати, іменуючи у властивому значенні слова, ні сутністю (οὐσίαν), ні природою (φύσιν) [Божою]”³². “Сутність Бога (οὐσία τοῦ θεοῦ) повністю безіменна (ἄνώνυμος), оскільки вона повністю неосяжна (ἄπερινόητος)”³³.

Отож, Палама категорично наполягає на радикальній іншості внутрібожественного виміру природи Бога. Повнота Божої трансцендентності стосується не лише сотвореної часово-просторової реальності, а й вічності. “Найближчим шляхом” до Божої сутності, яка понад і поза всім, що не є Богом, є апофатичний спосіб (δι’ ἀποφάσεων). Водночас, Григорій, вірний послідовник традиції святоотцівського богомислення, не був в’язнем есенціалістського агностицизму, як це сталося з головним його опонентом Варлаамом Калабрійським³⁴. Палама чітко наголошує на тому, що апофатизм Псевдо-Діонісія Ареопагіта – це лише стартова позиція для розвитку позитивної концепції божественної природи. Григорій, вибудовуючи свій *via positiva*, звертає увагу на інше важливе поняття, що характеризує Божественне Буття як *ad intra*, так і *ad extra*, а саме поняття *ὑπόστασις*.

2. Відношення між Божою οὐσία й ὑπόστασις. Паламова богословська концепція внутрішнього божественного життя не обмежена виключно сутнісним виміром. “Закрита” природа сутності (οὐσία) Бога не означає, що вона – абстрактна метафізична категорія. Навпаки, абсолютна тайна божественної сутності “прикриває” внутрішній живий взаємозв’язок божественних іпостасей (ὑπόστασις)³⁵. Іншими словами,

³² Gregorius Palamas, *Capita* 106, 1-14, ed. Sinkewicz, с. 200-202.

³³ Ibidem 144, 1-2, ed. Sinkewicz, с. 248.

³⁴ Про агностицизм Варлаама Калабрійського див. J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: historical theological and social problems*, London 1974, 47-64 (*Un mauvais théologien de l’unité au XIV^e siècle: Barlaam le Galabrais*).

³⁵ Тут використовуємо радше, грецький термін *ὑπόστασις* ніж латинський *persona*. Історично складалось так, що поняття *ὑπόστασις* на початках свого розвитку означало те саме, що й *οὐσία*. Патристична традиція Кападокійського напрямку ввела розрізнення між двома первинно синонімічними поняттями, для того, щоб відзначити за допомогою

у богословській думці Палами Божа сутність не відчужене, статичне чи мертво буття, яке не має жодної внутрішньої динаміки й стосунку до сотвореної реальності світу. Д. Бароїз підкреслює, що божественна сутність у Палами,

“хоч незрозуміла і недоступна, проте не може бути нежиттєвою абстракцією. Вона у собі, енергійна. [...] Ми [говоримо] не стосовно божественної сутності в її абстрактності (*deitas*), а про те, як вона є, як вона діє, живучи у енергіях, потрійно іпостасно і конкретно дієво *ad extra*, κατ’ οἰκονομίαν. Одна річ – це незбагненна таємниця божественної οὐσία [...] (ὕπερουσία у Діонісієвих працях), а інша річ – жити досвідом віри, позитивним об’явленням божественних атрибутів, які невіддільно відрізняються від сутності”³⁶.

Є декілька головних аспектів у поясненні Паламою внутрішнього буття Бога. Перш за все, внутрісутнісне життя – це динаміка повноти (πλήρωμα) буття. Так Палама, посилаючись на біблійний діалог Мойсея з Богом на горі Синай, зазначає, що

“бесідуючи з Мойсеєм, Бог не сказав «Я є сутність» («ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία»), а «Я є суцїй» («ἐγώ εἰμι ὁ ὄν») (Вих. 3, 14), адже не від сутності Суцїй (ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὄν), а від Суцього сутність (ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία): Суцїй (ὁ ὄν) охопив у собі все буття”³⁷.

Й. Меєндорф, коментуючи цей вимір божественної сутності, зазначає, що Палама далекий від ідентифікації всієї Божої природи з Його сутністю. Іншими словами “Бог не є одне буття (чи сутність) між багатьма у світі, але як всесвітнє Джерело буття, трансцендентує буття у сутності”³⁸. Для Палами “сутність неминуче є буттям, але буття не є неминуче сутністю”³⁹. Тобто, “буття (ὄντοτης), будучи первинним, передує не лише сутності (οὐσίας), а й усьому існуючому”⁴⁰. Тут ми спостерігаємо типово Паламову інтерпретацію внутрішнього життя Бога, згідно з якою Бог/Господь у своєму бутті, в певному сенсі, “більший”, ніж Його сутність, і Він не може бути обмежений лише до “сутності” чи до “іпостасей”⁴¹.

οὐσία (сутність) те, що є спільне (κοινόν) у Богові, і те, що є властиве (ἴδιον) кожній із трьох Божих осіб (ὕπoστασις). Іпостась – єдиний шлях існування однієї реальності (сутності та енергії) Бога. Пор. Aghiorgoussis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers*, с. 17.

³⁶ G. Barrois, *Palamism Revisited*, VTQ 19 (1975) 223.

³⁷ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 12, ed. Meyendorff, с. 665..

³⁸ Ibidem I 3, 18, ed. Meyendorff, с. 149.

³⁹ J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood 1998, 213.

⁴⁰ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 7, ed. Meyendorff, с. 655: “ἡ ὄντοτης, ἐπεὶ μὴ τῆς οὐσίας μόνης, ἀλλὰ καὶ παντὸς ὄντος προηγείται ἡ ὄντοτης, πρῶτον γάρ ἐστιν”.

⁴¹ Пор. Т.Л. Анастос також наголошує на абсолютно недоступній понадсутнісній сутності Бога, яку не можна зводити до будь-якої вербальної, позитивної чи негативної дефініції Бога. “Божественна понадсутність, [...] «більш ніж Бог», більш ніж енергійне об’явлення Бога, іс-

У Паламовій доктрині про Божественне Буття простежується баланс між персоналістичною та есенціалістичною методологіями у інтерпретації теогнозії. Ця рівновага стосується найперше внутрібожого буття, а також Його “виступу” *ad extra*. Конкретна божественна іпостась (а не сутність) є вихідною позицією для осмислення природи Троїчного Бога, і у цьому твердженні Палама дотримується кападокійської тринітарної моделі. Коментуючи це, Й. Меєндорф підкреслює:

“Палама наслідує традицію Кападокійців, коли розглядає божественні іпостасі «вмістилищами» Божественного Буття, «у яких» проявляється сутність, а не просто внутрішніми відношеннями чи іпостасними особливостями, тотожними з цією сутністю”⁴².

Як зазначає Й. Меєндорф, Палама прояснює відмінність між іпостасними ідіомами та самими іпостасями, наголошуючи на тому, що “іпостасні особливості – не іпостасі, а – характеристики іпостасей”⁴³. Водночас, іпостасне Божественне Буття поєднане в одній і неподільній сутності. Й. Меєндорф акцентує на важливості іпостасності у Божественному Бутті, що веде своєю чергою до персоналістичної моделі Бога⁴⁴. Зовсім інший акцент робить А. Де Альо, який, критикуючи підхід Й. Меєндорфа, наполягає на тому, що персоналістичний і есенціалістичний виміри божественної природи – це дві сторони однієї істини, тому дуже важливо зберігати баланс між ними⁴⁵. А. Радовіч, обговорюючи цю ж проблему у триадології Палами, зазначає, що візантійський богослов вірний

нуючого понад усіма твердженнями і запереченнями. Бог є у двох значеннях. «Бог» як сума імен, що приписуються Богу, які базовані на божественних енергіях, і [Бог як] «більш ніж Бог», понадсутнісна божественна сутність” (Anastos, *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, с. 349.

⁴² Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, с. 214.

⁴³ Ibidem, с. 214-215.

⁴⁴ Ibidem, с. 212-213.

⁴⁵ Детальніше про це див. А. De Halleux, *Orthodoxie et Catholicism: du Personnalisme en Pneumatologie*, RTL 6 (1975) 3-30; idem, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse*, RTL 17 (1986) 129-155, 265-292. В.Н. Лосский чітко наголошує на досконалій “симетрії” у внутрітринітарній антиномії між божественною сутністю та іпостасями: “відношення згідно з походженням, [...] вказують на іпостасне розрізнення Трьох, але вони не у меншій мірі зазначають і їх сутнісну тотожність. [...] Нема безособової сутності, як і нема не єдиносущних осіб. Єдина природа і три іпостасі одночасно представлені нашому уму, і ні перша не є первинною щодо других, ні другі щодо першої. Походження іпостасей, [...] не безособове, проте, його також не можна осмислювати поза спільним посіданням, трьома розділяючими, єдиною нероздільною сутністю” (В.Н. Лосский, *По образу и подобию*, пер. с фран. В.А. Решикова, Москва 1995, 81). Сучасний грецький філософ Х. Янарас (*Вера Церкви. Введение в православное богословие*, пер. с новогреч. Г.В. Вдовина, Москва 1992, 61-64) пропонує радикальнішу інтерпретацію концепції тринітарного персоналізму, коли наполягає на онтологічному першенстві божественної іпостасі у відношенні до сутності. Такий сучасний підхід, очевидно, веде до диференціації між οὐσία та ὑπόστασις.

само персоналістичній концепції Бога й дотримується в цьому біблійно-патристичного підходу. Водночас, він однаково відкидає будь-яку диспропорцію, тобто перенаголошення і домінування чи то персоналізму, чи есенціалізму. Палама постійно підкреслює таїнство “понадсутнісної сутності” й одночасно наголошує на тому, що “навколо неї” є доступні не лише природні атрибути Бога, але і Його іпостасні прояви⁴⁶. У главі 135 ми зустрічаємо виразне твердження стосовно розрізнення між божественною сутністю (οὐσία) та іпостасями (ὑπόστασις), згідно з яким кожна з іпостасних властивостей і самі іпостасі не є сутністю. Бог містить у своїй природі те, що є Його сутністю і те, що нею не є. До останнього належать його незмінні та невідповідні іпостасні властивості, які існують не самі в собі, а в Божій сутності, Божій волі (θεῖαν βουλήν) та енергії (θεῖαν ἐνέργειαν)⁴⁷.

Подібне наголошення особливого характеру божественної сутності у троїчному Богові Палама пропонує в першій тріаді, кажучи, що “ми почитаємо божество у трьох (іпостасях) як одне. [...] Сутність існує незалежно, і у всіх відношеннях є понад осмисленням”⁴⁸. В. Кривошеїн, аналізуючи відношення між Божою сутністю та іпостасями у богословській думці Палами, акцентує на тому, що Божество, яке трансцендентно непізнаване і невимовне “у собі”, є триединим Богом. Не відділяючи іпостасі від субстанції (ціле Божество перебуває у кожній з іпостасей), Палама не ідентифікує їх з нею і наголошує на існуванні “певного роду неподільного розрізнення між іпостасями і субстанцією”⁴⁹.

Отже, по-перше, можна говорити про певне розрізнення між поняттям “Божественне Буття”, з одного боку, і “Божою сутністю” та “іпостасями” – з іншого, де буття Бога не є обмежене до сутності чи до іпостасей. По-друге, існує розрізнення між самою сутністю та іпостасями⁵⁰. Водночас, треба бути свідомим того, що завжди існує певна небезпека “порушити” сутнісно-іпостасний баланс у таїнственній схованості Божої троїчної понадсутності, перенаголошуючи первинність іпостасей щодо сутності чи *vice versa*⁵¹. Дуже важливо у розгляді Паламової тріадологічної моделі

⁴⁶ Поп. А. Radovitch, *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, “Messager de l'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale” 91-92 (1975) 165.

⁴⁷ Поп. Gregorius Palamas, *Capita* 135, 1-26, ed. Sinkewicz, с. 240.

⁴⁸ Idem, *Pro sanctis hesychastis* I 1, 23, ed. Meyendorff, с. 65-66.

⁴⁹ Кривошеїн, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, с. 141.

⁵⁰ К. Керн (С. Kern, *Les Eléments de la Théologie de Grégoire Palamas*, “Irenikon” 20:1947, 27) у своєму дослідженні богословської думки Палами також підкреслює розрізнення між сутністю Бога і трьома іпостасями. Він, інтерпретуючи текст глави 135, зазначає, що “ці іпостасі, тобто сама Божественна Трійця, не є його сутністю”.

⁵¹ Інший сучасний грецький дослідник святоотцівського підходу до осмислення природи Божественного Буття, Й. Зізіулас, обговорюючи тему “симетрії” між онтологічним виміром божественної сутності та іпостасності через призму онтологічного виміру монархії Бога-Отця зазначає, що “остаточне потвердження онтології у Богові пов'язується не з єдиною сут-

Божественного Буття, особливо – для адекватного осмислення богословського вчення про божественні енергії, розглянути його концепцію внутрішньобожественних взаємин трьох іпостасей в одній, єдиній, спільній для іпостасей, і неподільній Божій сутності.

3. Внутрітроїчні іпостасні відношення. Внутрібожественне життя – це, перш за все, сопричастя у повноті життя і любові між Божими іпостасями. Повнота божественної природи “перебуває у сопричасті божественних осіб”⁵². Божа сутність осмислюється не лише в негативно-заперечному вимірі. Існують додаткові характеристики для “абсолютної іншості” божественного внутрітроїчного сутнісного буття. По-перше, сутність еднає божественні іпостасі у “середовище” взаємного досконалого сопричастя у любові. Це синергія любові, і одним із найважливіших термінів, що характеризує таку єдність і також динаміку любові, є класичне патристичне поняття *περιχώρησις*⁵³ (взаємопроникнення, взаємобмін). Цей термін означає взаємну іманентність Божих іпостасей, їхню взаємну “внутрішність”, та їхню постійну живу і динамічну присутність одна в одній. Палама, висловлюючи цю думку, зазначає:

“Богословиться про кожну з трьох Осіб (τριῶν προσώπων), що Вони, за іпостассю (ὑπόστασιν), середне між Двома [іншими] (ἐτέρων δύο μέσον). [...] Кожна у відношенні до інших володіє тим самим, чим і у відношенні до Самої Себе”⁵⁴.

Таким чином, *περιχώρησις* означає досконале взаємне вселення і найглибше взаємопроникнення трьох Божественних іпостасей, у постійному і вічному взаємобміні божественним життям, любов’ю. Кожна іпостась відвічно має божественну природу в повноті. У цьому контексті

ністю Бога, а з Отцем, тобто з іпостассю, чи особою. Таке ототожнення найвищого буття Бога з особою, а не з сутністю, не лише уможливило існування біблійного вчення про Бога, [...] а й розв’язує проблеми, притаманні *homoousion* [єдиносущності], наприклад, щодо стосунку Сина до Отця. Приймаючи Отця як «основу» Божого Буття – чи першопричиною існування, – богослов’я сприйняло своєрідне підпорядкування Сина Отцю, не зводячи Логос до рівня чогось сотвореного. Але це стало можливим лише внаслідок того, що інакшість Сина спиралась на ту саму сутність. Отже, якщо виникає питання про онтологічні стосунки між Богом і світом, ідея іпостасі, яка онтологічна у найвищому сенсі, має бути доповнена ідеєю сутності, якщо ми не хочемо знову впасти в онтологічний монізм” (Й. Зізіулас, *Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви*, пер. з англ. В. Верлока – М. Козуб, Київ 2005, 89).

⁵² Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, с. 30.

⁵³ Детальніше про проблематику та використання терміну *περιχώρησις* у богословській думці Палами див. 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.

⁵⁴ Gregorius Palamas, *De processione Spiritus Sancti orationes duae* I, Epilog 26-27, ed. В. Bobrinsky – P.K. Chrestou, *Λόγοι ἀποδεικτικοί δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, в: Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα, vol. 1, Thessalonica 1962, 75.

Григорій, розглядаючи радикальне розділення між сотвореною і несотвореною природою, підкреслює:

“Несотворена природа (ἄκτιστος φύσις) є триіпостасною (τρισυπόστατος), і її всю нероздільно можна споглядати в кожній із трьох іпостасей (ύποστάσεων), і [незалежно від того] за якою з трьох зрощених іпостасей (τριῶν ἐμφύτων ύπόστάσεων) ти її не назвеш, ти будеш говорити про всю триіпостасну природу (τρισυπόστατον φύσιν)”⁵⁵.

Палама, використовуючи термін περιχώρησις, наголошує на нерозривному зв’язку між іпостасями:

“Бог – той самий у Собі Самому (ἐν ἑαυτῷ), так як три божественні іпостасі природним чином (τριῶν θεϊῶν ύποστάσεων φυσικῶς), цілісно (ὁλικῶς), вічно (ἀϊδίως), [...] а також незмішанно і незлитно (ἀφύρτως καὶ ἄσυγχύτως) співвідносяться одна з одною, проникаючи одна в одну (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας), оскільки вони мають одну енергію (τὴν ἐνέργειαν)”⁵⁶.

Для Палами περιχώρησις означає єдність божественних іпостасей, через яку і в якій вони посідають спільну енергію. Отже, можна ствердити, що три іпостасі мають одну енергію, оскільки є περιχώρησις енергії. Таїнственні перихорезисні стосунки виявляють радикальну взаємну відкритість, яка є однією з найголовніших ознак взаємної участі в спільній божественній природі⁵⁷. Така відкритість означає взаємне дарування і прийняття один одного в абсолютній повноті (πλήρωμα) вічної божественної любові. Отож, найглибший зміст перихорезисних взаємовідношень іпостасей Бога виражає розуміння божественного буття як спілкування⁵⁸. Саме тому людську “особовість можна “вловити” лише в особовому спілкуванні, у взаємності, яка аналогічна до взаємного спілкуванню іпостасей Трійці”⁵⁹. Взаємопроникнення божественних іпостасей у динаміці перихорезису вказує на ідентичність і невичерпне багатство троїчного

⁵⁵ Ibidem II 35, 2-6, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 110.

⁵⁶ Idem, *Capita* 112, 1-4, ed. Sinkewicz, с. 210.

⁵⁷ В. Лосський, коментуючи внутрібожественну взаємну іпостасну відкритість, наголошує, що “кожна особа існує, не виключаючи інших, не через протиставлення «не я», а через відкидання володіння природою для себе. [...] Особисте існування передбачає відношення з іншими; одна особа існує «до» або «у напрямку» до іншої [...] особа може бути повністю особистісною лише настільки, наскільки вона не має нічого, чим прагнула б володіти для себе, виключаючи інших, тобто коли вона має спільну з іншими природу” (V. Lossky, *In The Image and Likeness of God*, New York 1974, 106).

⁵⁸ Поп. P.M. Collins, *Trinitarian Theology: West and East, Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas*, Oxford 2001, 211.

⁵⁹ Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 215.

життя Бога⁶⁰. Сучасний неопаламіст В. Лоський, глибоко осмислюючи концепцію перихорезисних взаємин у троїчному бутті Бога, зазначає:

“Іпостасі [...] безконечно єдині та безконечно різні – вони є божественною природою; проте жодна з них, маючи природу, нею не «володіє», не розбиває її для того, щоб нею завладіти, саме тому, що кожна іпостась розкривається назустріч іншим, саме тому, що вони розділяють природу без обмежень, і вона залишається нерозділеною. І ця нерозділена природа дає кожній іпостасі її глибину, підтверджує її досконалу неповторність, проявляється у цій єдності єдиних, у цьому спілкуванні, де кожна особа без змішування цілісно причасна двом іншим: природа тим більше єдина, чим більше різняться особи, бо ніщо зі спільної природи від них не втікає; особи тим більше різні, чим більше вони єдині, бо їхня єдність – це не безособова одноманітність, а плідна напруженість безумовного розрізнення, надлишок «взаємопроникнення без змішання чи домішки»⁶¹.

Й. Меєндорф, у свою чергу, підкреслює, що “таїнство Трійці Палама осягає як єдність трьох іпостасей, кожна з яких реально зберігає особову ідентичність, але кожна з яких не є «частиною» Бога, оскільки повнота Божества живе у кожній з них”⁶².

4. Божественна *theologia* та *oikonomia*. Григорій Палама у своїй доктрині Бога, наслідуючи патристичний тріадологічний підхід, чітко розмежовує два виміри буття Бога, а саме: *theologia* і *oikonomia*, або іншими словами: *intra*-божественний і *extra*-божественний. На рівні божественної ікономії всі три іпостасі можна розглядати як причину й начало щодо творення і підтримки всього в бутті. Це своєрідна маніфестаційна площина божественної реальності *ad extra*, яка виражає божественну діяльність у часі та просторі, що має певну мету і причину. У цьому випадку кожна іпостась – “співавтор” у творчих, підтримуючих, спасаючих і направляючих до повноти досконалості діях Трисединого Бога. Саме у цьому сенсі всі три іпостасі є первинною причиною всього, що постало з небуття до буття. Натомість, під поняттям *theologia* розуміємо внутрітроїчний або сутнісний вимір буття Бога *in se*⁶³. У цій площині буття Бога виключно Бог-Отець є джерело, причина і єдине начало Божественного Буття.

“Не у відношенні до безначального Духа [Отець є] передуюча і перша Причина (πρώτων αἰτίων), [...] а у відношенні до тих, які прийняли початок у часі (χρονικήν ἀρχήν), і у відношенні до яких і Син є співпричиною (συναίτιος) разом з Отцем. Але, звичайно, у відношенні до тих, для кого Отець є у власному значенні слова першою Причиною (πρώτων

⁶⁰ Поп. Radovitch, *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, с. 167.

⁶¹ Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 214.

⁶² Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, с. 216.

⁶³ Поп. Radovitch, *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, с. 159.

κυρίως αἰτίον), тобто – створінь, не благочестиво буде говорити, що ми називаємо творіння [творінням] Сина, але не називаємо його [сущим] від Сина. [...] Бо Отець так називається через нас, створених через Сина, саме тому і кожний є нашим Творцем, воістину й Отцем. І хоч стосовно нас говориться про одного Творця і Отця – Отця з Сином, але це тому, що Вони багаті однією і тією ж творчою силою (δημιουργικὴν δύναμιν). А там цілковито і повністю один Отець, один винуватець, бо властивість народжувати не належить обидвом, а лише одній Джерельній Божественності (μία πηγάια θεότης) – Отцю⁶⁴.

Такий подвійний підхід до Божої природи, перш за все, викликаний полярністю між вічністю та нескінченністю Його буття з одного боку, і обмеженістю часом і простором сотвореної ним світової реальності – з іншого. Це певне протиставлення двох вимірів динаміки Божественного Буття: вічного внутрібожественного, нічим і ніким не зумовленого Бога, і дієвого, дочасного прояву Божої природи “назовні” задля якоїсь цілі, з певної причини чи “необхідності”. Таким чином, бачимо чітке розрізнення між таїнственным відвічним внутрішнім життям Бога і Його входженням, присутністю у багатоманітній множинності світу.

Григорій порівнює єдність у сутності (οὐσία), в одній природі (φύσις) і троїчність (τριάς) Божих іпостасей, з єдністю людської природи і множинністю людських іпостасей:

“Оскільки [...] Трійця є однією природою (μία φύσις) у трьох іпостасях (ἐν ὑποστάσεσι τρισίην), то те, що має іпостась від сутності (ἐκ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν), не є від інших іпостасей, а від якоїсь однієї з них, тобто Отцівської [...], відповідно, не від іншої, а оскільки від однієї, то й від єдиної. І це видно на прикладі людей: адже кожний з нас є від сутності (ἐκ τῆς οὐσίας) Адама, але не від його іпостасі (ἐκ τῆς ὑποστάσεως), оскільки сутність (οὐσία) у людей одна, а іпостасей (ὑποστάσεις) багато”⁶⁵.

Палама, наполягаючи на цій відмінності, тим не менше, категорично відкидає будь-яке розділення в одній, єдиній і неподільній Божій природі.

Проблема розрізнення між рівнем теології та ікономії має пряме відношення до розрізнення між сутнісними та особовими властивостями (ідіомами) Бога. На рівні божественної ікономії триєдиний Бог “природно”

⁶⁴ Gregorius Palamas, *De processione Spiritus Sancti orationes duae* II 33, 25-31; 1-11, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 107-108. Ж.К. Ларш, коментуючи цей текст, зазначає: “Отець є первинною і першою основною (*kata*) першопричиною (*arktikos*) [...] іпостасі Сина і Духа [...] (не є «започаткованою причиною»). [...] Троє є тієї самої честі і, співпредвічні”. Далі він додає: “Син є «деміургом» через делегування, і це є здатність природи. Тут слово «автор» краще, ніж «творець» (*ktistes*). Дух також є автор” (J.-C. Larche, *Introduction*, до: G. Palamas, *Traité Apodictique sur la Procession du Saint-Esprit*, trad. par E. Ponsoye, Paris 1995, 189).

⁶⁵ Gregorius Palamas, *De processione Spiritus Sancti orationes duae* II 66, 2-11, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 138.

творить, піклується і веде до повноти досконалості увесь всесвіт⁶⁶. Одне, єдине та всемогутнє Божество проявляє “назовні” спільну для всіх іпостасей і природну для Бога енергію (силу). Три іпостасі необхідно розглядати як одну, єдину причину і начало світу, його підтримки і сходження до повноти буття, що звершується у часі й просторі у співавторстві всіх іпостасей. Отож, з одного боку, є іпостасні ідіоми, з іншого – природна єдиносущність осіб Триєдиного Бога, яка виявляє природні, тобто спільні для всіх трьох іпостасей характеристики. Якщо б не було такого розрізнення, то можна було б говорити не лише про триіпостасне Божество, але також про Бога, який має три природи, а це вело б до тритеїзму⁶⁷. Палама, постійно акцентуючи на ідіомах, водночас, наполягає на взаємній участі один в одному іпостасей, як “носіїв” ідіом, в одній, єдиній і спільній божественній природі. Якщо у природній єдності Божі іпостасі, як один, єдиний і неподільний Бог, творять, підтримують і ведуть до повноти буття цілий світ, то внутрітринітарний вимір божественної природи найкраще характеризується онтологічною таїною іпостасних перихорезисних взаємин, де природний (сутнісний) та іпостасний виміри буття чітко розрізняються. Те,

“що спільне для Отця і Сина, є спільне також і для Духа, [і є доказом того], що Сину не належить [властивість] бути джерелом походження [Духа], бо тоді це було б [властивістю] і Духа. Тут [...] вони [опоненти Палами] не розрізняють природні [властивості] від іпостасних (ἀδιάφορα τοῖς φυσικαῖς τὰ ὑποστατικά); а якщо так, то і божественну природу – від [...] Іпостасей (ὑποστάσεσι τῆν θεῖαν φύσιν)”⁶⁸.

В іншому місці Палама потверджує ту саму думку, наголошуючи на тому, що

“у скільки безглуздостей впадає той, хто чуючи, що Син володіє всім, що належить Отцю, не розуміє, що мова йде лише про те, що стосується природи, і змішує те, що стосується іпостасних [ознак] з природними”⁶⁹.

З цього огляду три божественні іпостасі – первинна і триєдина причина і джерело божественної енергії (сили чи духа), яка ікономічно уприсутнює Божественне Буття у множинності сотвореної реальності. На відміну від ікономії, онтологічний вимір внутрітроїчного буття Бога характеризується відсутністю подібної “зовнішньої” активності в часово і просторово обумовленій реальності, йому властивим є іпостасні перихорезисні відносини, які є поза і понад іманентною, щодо світу, динамікою Бога. У цьому вимірі абсолютно трансцендентної божественної реальності виключно

⁶⁶ Поп. *ibidem* I 15-19, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 43-48.

⁶⁷ Поп. *ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem* I, Epilog 15, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 74.

⁶⁹ *Ibidem* II 39, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 114.

єдиний Отець є джерелом, причиною і началом Божественного Буття. “Цілковито і повністю один Отець, одна причина, [...] одне лише Джерело Божественності (μία πηγαία θεότης, ὁ πατήρ) – Отець”⁷⁰.

Палама послідовно потверджує і розгортає вчення про розрізнення між божественною ікономією та теологією, коли наголошує на відмінності між двома вимірами розуміння поняття “дух”. По-перше, “давання (τὸ “δῶσει”)” і “посилання (τὸ “πέμψει”)” божественного духа означає божественну динаміку в часі й залежно від певних причин, задля якоїсь мети. Дух у цьому значенні посилається до певної особи чи спільноти, які можуть прийняти його, чи в інших обставинах. Дарування духа божественною благістю, його дія у часово-просторовій реальності причинно-наслідкового світу, є спільною дією всіх трьох іпостасей триєдиного Бога. По-друге, Святий Дух як Божа іпостась відвічно походить від Отця, нічим не спричинений і співвічний з Отцем. Палама зазначає, що

“хоч багато разів сказано «давати (τὸ δῶσει)» і «посилати (τὸ πέμψει)», жодного разу не сказано без [вказівки] причини (αἰτίας) або особи (προσώπου), яка приймає [Святого Духа], заради якої [Він] і посилається, але завжди пов’язаним з причиною подає [його] той, хто є одним [...] Богом, [...] у той час, як тим, хто походить, Він є абсолютно без жодної причини. [...] Бо співвічне і суще без причини послання [...] [належить] лише Отцю, тоді як у відношенні того, що підлягає визначенню часу (ὕπὸ χρόνον) і завжди поєднаного з причиною (αἰτίας), є спільним [для всіх трьох іпостасей]. [...] А спільне (κοινόν) для них не є характерною ознакою божественної іпостасі (θείας ὑποστάσεως οὐκ ἴδιον). Тому бути посланим належить і Сину, і Духу, рівно ж як і посилати – [всім] Трьом, бо [це здійснюється] заради [певної] причини. [...] Бути тим, від кого походить, [...] – не належить і Сину, бо це не є заради [якоїсь] причини. Отже, коли почуєш, що Святий Дух посилається до декого і від Сина або через Сина, або від обох, то розумій це у змісті виступання (πρόοδον), яке обумовлене часом і причиною (ὕπὸ χρόνον καὶ δι’ αἰτίας), а не того безвідносного і понад причину сущого вічного [походження] від Отця”⁷¹.

Отже, коли мова йде про ікономічний вимір дії Духа, то говоримо про “об’явлення у часі” (τὴν φανέρωσιν ὑπὸ χρόνον) і “під часом (ὕπὸ χρόνον)”⁷². Значення слів “посилати”, “давати” і “об’являти” Святого Духа є тим самим, і Палама ідентифікує ці поняття з маніфестаціями Божої сили чи енергії, якою Бог все наповнює, і у все проникає “об’являючи (φανερούμενος) й актуалізуючи енергію благодаті (ἐνεργῶν τὴν τὴν χαρίτων ἐνέργειαν)”⁷³ стосовно конкретних, дочасних обставин. У такий спосіб тесалонікійський

⁷⁰ Ibidem II 33, 10-11, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 108.

⁷¹ Ibidem II 16, 5-33, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 93.

⁷² Ibidem II 60, 21-22, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 132..

⁷³ Ibidem II 17, 16-17, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 94.

єпископ обґрунтовує концепцію повноцінної енергійної присутності Бога у світі, у якій дія енергії однієї з іпостасей Бога у сотвореній реальності не означає автономізації “частини” Божого Буття, але спільну для всіх трьох іпостасей маніфестацію єдиного Бога. Отож, тайна божественної ікономії у світі полягає в енергійному об’явленні, водночас, одного і трьох, або іншими словами – триєдиного Бога. Ікономічну місію однієї з іпостасей неможливо відірвати від тієї ж місії інших двох.

“У тому і полягає таїнство ікономії (οἰκονομίας μυστήριον), щоб увірвали у те, що Бог являється одним і трьома, і що спільною причиною двох є лише одне. З цієї причини у них є (κοινὸν) кожний дар і сила (δόσις καὶ δύναμις), але час від часу вони розділяються один від одного, являючись кожний окремо і разом зі собою завжди являючи інших”⁷⁴.

Таким чином, божественна місія у світі, божественне дихання, послання і дарування, явлення сили, енергії і духа, дар саява (δόσις ἑλλαμψις) світла Божества (φωτὶ τῆς θεότητος)⁷⁵ відрізняються від вічного походження іпостасей Духа і Логоса⁷⁶. З іншого погляду, Бог-Отець, як єдине Джерело Божества на рівні теології (θεολογίας), є водночас першим Джерелом “виступання” божественної любові і Отцівського благовоління (πατρικῆς εὐδοκίας)⁷⁷ стосовно сотвореного світу на рівні ікономії. Проте у другому випадку це вже стосується Його творчої і підтримуючої дії, яка звершується енергією чи силою, що походить від Отця через Сина у Святому Дусі, які мають одну (єдиносущну) божественну природу (θείας φύσεως)⁷⁸.

Отже, ікономічний вимір Божественного Буття характерний божественно-природною дією “назовні”, у якій проявляється одна Божа воля і влада. Натомість теологічному виміру властиві іпостасні перихорезисні внутрішньотроїчні взаємини, які, як незалежні від часовості і причинності, є за межею ікономічного сприйняття⁷⁹.

Григорій Палама також часто використовує поняття “дух” для означення двох реальностей. З одного боку, Святий Дух – Божа іпостась, а з іншого – дух Бога у Палами часто означає божественну енергію, Його “подих”, дар і харизму. Ця відмінність між іпостассю Бога і Його енергією граматично позначається присутністю чи відсутністю артикля. Відсутність артикля є знаком того, що слово “дух” означає не іпостась Святого Духа (μὴ τοῦ πνεύματος τὴν ὑπόστασιν), а силу, дію, Божу енергію

⁷⁴ Ibidem II 18, 19-24, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 95.

⁷⁵ Ibidem II 28, 14-20, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 103.

⁷⁶ Пор. ibidem II 26-27, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 101-103..

⁷⁷ Пор. ibidem II 43, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 116-117.

⁷⁸ Пор. ibidem II 60, 16-19, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 132; тут Палама посилається на Йоана Дамаскина.

⁷⁹ Пор. ibidem II 42-44, ed. Bobrinsky – Chrestou, с. 116-118.

(τοῦ θεοῦ πνεύματος ἐνεργείας), “животворну (ζωοποιόν)”, “енергію (ἐνεργεῖαν)”⁸⁰ Божественного Духа, яка єдина з енергією Сина⁸¹. Для Палами дух Божий часто означає божественну енергію і благодать (τὴν χάριν καὶ τὴν ἐνεργεῖαν), яка, як дар (δωρεά) посилається (πέμπεται) людям через Сина Божого, а не сутність та іпостась Духа (οὐσίαν καὶ τὴν ὑπόστασιν τοῦ πνεύματος)⁸². П. Євдокимов наголошує на ключовій ролі, яку відіграє в осмисленні буття Бога розрізнення між внутрібожественним планом (походженням) і “позабожественним” планом проявлення (життя, одкровення, свідчення у сотвореному світі)⁸³. Отоже, у бутті Троїчного Бога розрізняємо божественні іпостасі у містерії єдиної сутності, єдиносущної природи, поза часом і причиною, від якої походить одна божественна воля, енергія, дар і об’явлення.

5. Бог “за природою” і “за благодаттю”. Григорій Палама, розрізняючи між теологією та ікономією, наголошує на відмінності між Божественним Буттям відповідно до природи (або сутності) та дії, проявом сили і енергії у сотвореному світі. Бог-Отець за природою народжує (φύσει γιννῶται) іпостась Сина та “ізводить” Святого Духа, за природою (φύσει ὧν ἐκ τοῦ θεοῦ), а не за благодаттю (οὐ χάριτι γίνεταί), як “єдине джерело божества (μόνος πηγὴ θεότητος)” або “джерельна божественність (πηγαία θεότης)”⁸⁴. Природно-благодатна чи сутнісно-енергійна “подвійність” буття Бога найповніше характеризує розрізнення Палами між відвічним, позачасовим і позапричинним Божим Буттям *ad intra* і Його самовиявляючою дією *ad extra* у часово-просторовій і причинній реальності⁸⁵.

“Відповідні іпостасні властивості (ὕποστατικά ἰδιώματα) у Богові [осмислюються] співвідносно одні з одними, і [Божественні] іпостасі відрізняються одна від одної, але вони не розрізняються за сутністю (οὐ κατ’ οὐσίαν). Бо Бог – Пресвята Трійця – називається Предвічним, Предначальним, Великим і Благим; але це не означає, що Його можна називати і Отцем, оскільки не кожна з іпостасей, а [лише] одна є Отцем. [...] Проте у відношенні до створіння Він може називатися і Отцем, і Трійцею, оскільки єдиним ділом трьох (ἐν ἔργον εἶναι τῶν τριῶν) [Іпостасей] є приведення у буття [всього творіння] із повного небуття. [...] Тому Отець і Син разом із Духом у відношенні до створіння (ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς μετὰ τοῦ πνεύματος, ὡς πρὸς τὴν κτίσιν) – одне Начало

⁸⁰ Ibidem II 7, 1-8, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 84.

⁸¹ Пор. ibidem II 6, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 82-83.

⁸² Пор. ibidem II 47, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 120-121.

⁸³ Пор. П. Евдокимов, *Православие*, пер. с фран. С. Гриб, Москва 2002, 198.

⁸⁴ Gregorius Palamas, *De processione spiritus sancti orationes duae* I 10, 17-21, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 37.

⁸⁵ Пор. ibidem II 15-16, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 92-93; II 79, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 149-150.

(μία ἀρχή) один Владика (δεσπότης), один Творець (κτίστης), один Бог (θεός), Отець (πατήρ), Годувальник (προμηθεύς) і Правитель (ἔφορος)⁸⁶.

Підсумовуючи зазначимо, що у Божій природі, згідно з Паламовою думкою, можна розрізняти між двома вимірами божественної життєвої динаміки: відвічно-сутнісною і дочасно-енергійною. У цих двох вимірах божественної триєдності іпостасі – живі й активні у їх любові та відкритості як до сотвореного світу, так і у схованих внутрібожественних перихорезисних взаєминах. Святий Дух походить від Отця, проте Він має ту саму природу, що й Син, оскільки Вони належать до одного, єдиносущного за природою, триіпостасного Бога. Відповідно, можна сказати, що Святий Дух є також від сутності Сина завдяки єдиносущності трьох іпостасей. Водночас, слід пам'ятати, що кожна іпостась, маючи одну, єдину і спільну сутність, а відтак – спільні для трьох божественних осіб природні властивості, також зберігає свої власні іпостасні характерні риси (ідіоми)⁸⁷.

SAINT-“HERETIC” GREGORY PALAMAS ON INNER BEING OF THE HOLY TRINITY

(Summary)

The article examines the figure and the teaching of the famous Byzantine theologian, Hesychast and Church leader of the fourteenth century St. Gregory Palamas. The author considers the problem of the intratrinitarian being of God in the Palamas' doctrine and analyses the key characteristics of this “hidden” dimension of the Holy Trinity. Special attention is paid to the analysis of the apophatic approaches in answering the question: how can God, who is actively present in the created world and filling it, be at the same time completely ontologically removed from created reality. In this context the author analyses the key notions which express the “intradivine” transcendence of God's being: ousia, hipostasis, intratrinitarian relation, theologia, oikonomia.

ŚWIĘTY-„HERETYK” GRZEGORZ PALAMAS O WEWNĘTRZNYM BYCIE TRÓJCY ŚWIĘTEJ

(Streszczenie)

W niniejszym artykule autor analizuje nauczanie św. Grzegorza Palamasa, znanego bizantyńskiego teologa, hezychasty i przywódcy duchowego Kościoła XIV wieku. Autor omawia problem wewnątrztrynitarnego bytu Boga w nauczaniu

⁸⁶ Idem, *Capita* 132, ed. Sinkewicz, c. 236.

⁸⁷ Поп. idem, *De processione spiritus sancti orationes duae* I 6-8, ed. Bobrinsky – Chrestou, c. 33-36.

Palamas i analizuje atrybuty kluczowe tego „ukrytego” wymiaru Trójcy Świętej. Szczególną uwagę zwraca na prezentację podejścia apofatycznego w odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób Bóg, który jest aktywnie obecny w świecie stworzonym i napełnia go, może jednocześnie być całkowicie oddalony od świata stworzonego pod względem ontologicznym? W tym kontekście autor analizuje kluczowe pojęcia, które wyrażają wewnątrztrynitarną transcendencję Bożego bytu: istota, substancja, wewnątrztrynitarna relacja, teologia, ekonomia zbawienia.

Key words: Palamas, apophatism, nature, essence, hypostasis, theologia.

Słowa kluczowe: Palamas, apofatyzm, natura, istota, substancja, teologia.

Ключові слова: Паламас, апофатика, природа, сутність, іпостась, теологія.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

- GREGORIUS PALAMAS, *Capita physica, theologica, moralia et practica CL*, ed. R.E. Sinkewicz: Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Studies and Texts 83, Toronto 1988.
- GREGORIUS PALAMAS, *De processione Spiritus Sancti orationes duae*, ed. B. Bobrinsky – P.K. Chrestou, *Λόγοι ἀποδεικτικοί δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, vol. 1, Thessalonica 1962.
- GREGORIUS PALAMAS, *Pro sanctis hesychastis*, ed. J. Meyendorff: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30-31, Louvain 1959.
- GREGORIUS PALAMAS, *Theophanes*, PG 150, 909-960.

Література

- AGHIORGOUSSIS M., *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 15-41.
- ANASTOS T.L., *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, GOTR 38 (1993) 335-349.
- BARROIS G., *Palamism Revisited*, VTQ 19 (1975) 211-235.
- COLLINS P.M., *Trinitarian Theology: West and East, Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas*, Oxford 2001.
- CUGNA C.M. La, *God for Us, The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1993.
- EVERY G., *Theosis in Later Byzantine Theology*, “Eastern Church Review” 2 (1968-1969) 243-252.
- FLOROVSKY G., *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, GOTR 2 (1959-1960) 119-131.
- GRONDIJS L.H., *The Patristic Origins of Gregory Palamas*, StPatr 5 (1962) 323-328.
- GROSS J., *La divinisation du chrétien d'après les Peres grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938.
- HALLEUX A. De, *Orthodoxie et Catholicism: du Personnalisme en Pneumatologie*, RTL 6 (1975) 3-30.
- HALLEUX A. De, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse*, RTL 17 (1986) 129-155, 265-292.

- JUGIE M.F., *Palamas Grégoire*, DThC XI 1735-1818.
- KERN C., *Les Eléments de la Théologie de Grégoire Palamas*, “Irenikon” 20 (1947) 6-33, 164-193.
- KOTIRANTA M., *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.
- KRIVOSHEINE V., *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, “Eastern Church Review” 3 (1938) 26-33, 71-84, 138-156, 193-214.
- LOSSKY V., *In The Image and Likeness of God*, New York 1974.
- LOSSKY V., *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood 1978.
- MANTZARIDES G.I., *The Deification of Man*, New York 1984.
- MEYENDORFF J., *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood 1998.
- MEYENDORFF J., *Byzantine Hesychasm: historical theological and social problems*, London 1974.
- MEYENDORFF J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
- RADOVITCH A., *Le Mystère de la Sainte Trinité Selon Saint Grégoire Palamas*, “Messenger de l'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale” 91-92 (1975) 159-170.
- REID D., *Energies of the Spirit, Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta 1997.
- RUSSELL N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006.
- RUSSELL N., *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?* VTQ 4 (2006) 357-379.
- SINKEWICZ R. E., *Gregory Palamas*, в: *La Théologie Byzantine et sa tradition (XIII-XIX s.)*, ed. C.G. Conticello – V. Conticello, Turnhout 2002, 131-188.
- SMOLARSKI D.C., *How not to Say Mass. A Guidebook for All Concerned about Authentic Worship*, New York 1986
- STIERNON D., *Bulletin sur le Palamisme*, REB 30 (1972) 231-337.
- WARE K., *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, “Eastern Churches Review” 2 (1975) 125-136.
- WARE K., *The Orthodox Way*, Crestwood 1995.
- WILLIAMS A. N., *The Ground of Union, Deification in Aquinas and Palamas*, New York – Oxford 1999.
- WILLIAMS R.D., *The Philosophical Structures of Palamism*, “Eastern Church Review” 9 (1977) 27-44.

- БУЛГАКОВ С.В., *Настольная книга для священно-церковно-служителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства*, т. 1-2, Москва 1993 (репр. вид. 1913).
- ЕВДОКИМОВ П., *Православие*, пер. с фран. С. Гриб, Москва 2002.
- ЖУКОВСЬКИЙ В., *Святий Григорій Палама і проблема його церковної легітимізації УГКЦ*, “Наукові записки УКУ” 1 (2009) 145-159.
- ЗІЗУЛАС Й., *Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви*, пер. з англ. В. Верлока – М. Козуб, Київ 2005.
- Исихазм: Аннотированная библиография*, ред. С.С. Хоружий, Москва 2004.
- ЛОССКИЙ В.Н., *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Москва 1991.
- ЛОССКИЙ В.Н., *По образу и подобию*, пер. с фран. В.А. Решикова, Москва 1995.
- МАКАРОВ Д.И., *Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*, Санкт-Петербург 2003.

ПЕЛІКАН Я., *Ісповідник віри між Сходом і Заходом: Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого*, пер. з англ. В. Ящун, Київ 1994.

ЯНАРАС Х., *Вера Церкви. Введение в православное богословие*, пер. с новогреч. Г.В. Вдовина, Москва 1992.