

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ВНЗ УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра богослов'я

Напрямок підготовки: Християнська педагогіка та організація дозвілля

Магістерська робота

**Богословське вчення про обоження преподобного Симеона
Нового Богослова та його актуальність у сучасному вихованні
молоді**

Студент 6-го курсу: Даниїл Остюк

Науковий керівник: Клара Надія Кобелюх

доктор богослов'я

Львів 2019

Зміст

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. Короткий історичний огляд поняття обоження.....	8
1.1. Поняття обоження в християнстві та його інші релігійні аналоги.....	8
1.2. Від біблійного до святоотцівського розуміння обоження.....	16
РОЗДІЛ 2. Вчення про обоження преподобного Симеона Нового Богослова як основа богословського розуміння спасіння.....	32
2.1. Розуміння обоження і спасіння людини у світлі Боговтілення.....	32
2.2. Тема людини як образу і подоби Божої.....	39
2.2.1. Вплив на людину Божественного світла.....	45
2.2.2. Трансцендентність Бога по суті і Його доступність в енергіях.....	49
2.3. Християнський шлях обоження в контексті Церковного досвіду.....	53
РОЗДІЛ 3. Співдія людини у плані Божого спасіння – це тема минулого чи сьогодення?.....	64
3.1. Есхатологічне розуміння обоження.....	64
3.2. Співпраця людини із Божою благодаттю як реальне втілення дару обоження ще у теперішньому житті.....	68
3.3. Актуальність богословського вчення про обоження.....	73
ВИСНОВОК.....	82
СПИСОК ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	86

Вступ

«Тоді праведники, немов сонце, засяють в Царстві свого Отця» (Мт 13,43). Так Господь Ісус Христос характеризує відповідний стан праведників у прийдешньому віці. Зрозуміло, що йдеться власне про той стан, який буде подаровано їм у вигляді плода викупного подвигу Ісуса Христа і у Святому Письмі можна знайти численні місця, які Отці Церкви пояснювали саме в контексті християнського вчення про обоження людини. Фактично вчення про обоження було логічним вченням Церкви в усі часи. Так для Отців Церкви обоження завжди було не простою ідеєю чи теорією, не лаконічною догмою «Бог став людиною, щоб людина стала Богом»¹, а насамперед – беззаперечним і незмінним фактом їх внутрішнього життя. Саме вчення про обоження, як своєрідний непохитний фундамент, було для них постійною основою вирішення різних суперечливих питань. Цим поняттям вони керувалися при розкритті свого сотеріологічного, етичного і есхатологічного вчення.

Оскільки ідея обоження не є лише результатом містичних прозрінь окремих духовидців, тому й Церква без сумніву сприйняла її як справжню духовну реальність. Так вона молиться про обоження людини і відповідно керує нею на шляху до обоження². І якщо зробити послідовний аналіз богословської спадщини Отців Церкви в плані систематичного розкриття вчення про обоження, то, безумовно, що на перше місце тут необхідно поставити святого Григорія Паламу. Саме у нього це вчення досягнуло свого найвищого розквіту в плані догматичного обґрунтування і системності викладу. Слід наголосити, однак, що якщо говорити власне про багатство вираження самого досвіду обоження, то в цьому нема рівних одному з пізньовізантійських Отців Церкви – преподобному Симеону Новому Богослову (949-1022рр.), подвижницька містика якого передувала ісихазму XIV ст. Перебуваючи цілковито в рамках православного Передання, преподобний Симеон у своїх творах особливо деталізовано описав духовні

¹ Богословська формула обоження вже фігурує у Іринія Ліонського, а його послідовники переймають її і надають їй ще глибшого богословського змісту.

² Див.: К КЕРН, *Антропология св. Григория Палами: вступ. ст. А. И. Сидорова*, Москва: Паломник 1996, 394-395.

стани людини на вершинах її сходження до Бога в земному житті, які переважно замовчувалися його попередниками. Усі елементи богословського вчення преподобного Симеона глибоко вкорінені в Передання, але саме Передання він пропускає через себе, інтегрує у свій власний досвід і говорить про цей досвід більш відверто й оригінально, ніж інші Отці Церкви³.

Отже, метою даної роботи є розкрити вчення про обоження преподобного Симеона та вказати на його актуальність у сучасному вихованні молоді. Так необхідно підкреслити, що у його творах воно відноситься не лише до царини есхатології, як вчення про стан блаженства праведників тільки у прийдешньому віці. Саме це є особливо характерним для богослов'я преподобного Симеона, який вважав, що людина має реальну можливість і необхідність бути причасною до Бога уже в земному житті. Ось чому розглядати вчення преподобного Симеона про обоження поза його антропологічними і сотеріологічними поглядами, ізольовано від усього богословського вчення – неможливо. Саме воно як остаточна ціль людського буття є тим стержнем, який пронизує все богословське вчення преподобного і сприяє його цілісності. Звідси актуальність теми дослідницької праці, продиктована глибоким особистим інтересом до обоження як цілі людського буття.

Для досягнення мети у цій дослідницькій дипломній роботі ми ставимо перед собою наступні завдання: виявити основні характерні риси богословського вчення про обоження преподобного Симеона Нового Богослова; навести приклад із його творів та показати актуальність його вчення сьогодні.

Отже, робота складається з вступу, трьох розділів, висновку та списку використаної літератури. В першому розділі покажемо як поняття обоження набувало в часі характерних рис цілого богословського вчення з окремими внесками різних християнських авторів. У другому – досліджуватимемо особливості вчення про обоження преподобного Симеона Нового Богослова як

³ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, Санкт-Петербург: Алетей 2001, 442.

основи богословського розуміння спасіння. Тоді як у третьому розділі скеруємо наші намагання на те, щоб показати його актуальність у сучасному вихованні молоді.

Під час дослідження буде використано описовий, аналітичний, історичний та порівняльний методи.

Основу нашого дослідження становить, насамперед, багата творча філософсько-богословська спадщина преподобного Симеона. Це 3-и Богословських Слова, 15-ть Моральних Слів, 34-и Оголошуючих Слова, 2-і Подяки, 225-ть Глав, 58-м Гімнів і 4-и Послання. А оскільки, усі ці твори пронизує тема обоження, то ми відповідно, будемо звертатися до всіх вище згаданих творів преподобного по мірі необхідності розкриття даної теми нашої магістерської роботи. Повне їх дослідження уже здійснив ігумен Іларіон (Алфеев) у своїй монографії про преподобного Симеона⁴, та наше ж завдання полягає у тому, щоб зібрати й представити найцікавіші ідеї Симеона Нового Богослова щодо обоження та показати їх актуальність.

У нашому дослідженні ми будемо використовувати твори преподобного Симеона, які сьогодні перекладені на російську мову. Так, його Слова цитуватимемо по репринту видання 1890-1892 рр., як найбільш повному зібранню творів преподобного в російському перекладі. Але перевагу віддаємо найбільш точному, здійсненому архієпископом Василієм (Кривошеїним). Гімни цитуємо з видання 1917 р. (ієромонаха Пантелеймона), часом – з перекладу вибраних Гімнів, здійсненому ігуменом Іларіоном (Алфеевим). Щодо Глав, то використовуємо видання 2001 р., також в перекладі ігумена Іларіона.

Необхідно наголосити, що на сьогоднішній день існує небагато наукової літератури, присвяченої вченню про обоження преподобного Симеона. Ось чому, особливу наукову цінність для нас представляють такі праці, як: дві монографії архієпископа Василя (Кривошеїна) – «Преподобний Симеон

⁴ Див.: І. АЛФЕЕВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 2-е вид., Санкт-Петербург: Алетейя 2001, 38-47.

Новий Богослов»⁵ й вище цитована праця ігумена Іларіона (Алфеева) «Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання». Так, найкращим посібником для ознайомлення з життям і вченням вище згаданого Отця Церкви є саме книга архієпископа Василя (Кривошеїна). Тут автор дуже послідовно, глибоко обґрунтовано, систематизовано і з використанням численних відповідних цитат із творів преподобного (які досконало переклав з грецького тексту XI-XVII ст., взятого із французького видання 1958-1973 рр.), розкриває істинне значення його богословсько-містичного вчення, зокрема вчення про обоження. На жаль, в даній праці дуже мало уваги приділяється таким аспектам як вченню про участь тіла в обоженні, питанню сутності з'єднання з Богом. І архієпископ Василій (Кривошеїн) й ігумен Іларіон (Алфеев) у своїх творах традиційно розміщують главу про обоження в кінці книги, що на нашу думку не зовсім відповідає своєму значенню. Адже вчення про обоження преподобного Симеона практично неможливо виділити в окрему главу, оскільки реально воно становить основу його світогляду в цілому і наскрізно пронизує усе його богословсько-містичне вчення загалом. Звідси й відповідна мета нашого дослідження.

Щодо монографічної праці ігумена Іларіона (Алфеева) про преподобного Симеона, то необхідно наголосити, що саме він значно доповнив працю архієпископа Василя (Кривошеїна), детально розглянувши численні аспекти вчення преподобного з огляду на їх відповідність православному Переданню. Єдиний на нашу думку недолік полягає в тому, що автор приділив недостатньо уваги певним суттєвим і вагомим аспектам вчення преподобного Симеона. Це стосується насамперед тих аспектів, які наділяють його особливою оригінальністю та самобутністю. У цьому плані в першу чергу слід відзначити вчення про свідомий характер обоження та його початок в земному житті людини.

Таким чином, саме християнське вчення про обоження як цілі людського життя в силу свого значення й заслуговує на поглиблене і всестороннє

⁵ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, Нижній Новгород: Братство св. кн. Олександра Невського 1996, 445.

вивчення. Адже поняття обоження є дуже важливим для сучасної людини й особливо молоді. І це стало актуальним саме в наш час, коли в перенасичених бездуховними благами сучасної цивілізації людях, все більше зростає прагнення духовності. Таким людям, які шукають істину, але поряд не бачать істинних духовних багатств Церкви ми повинні пропонувати шлях, який і вказує нам вчення преподобного Симеона. Так, сучасні молоді християни, звернувшись до вчення Симеона Нового Богослова про активну участь людини в обоженні знайдуть для себе відповідний дороговказ для духовного життя й вказівку як здобути той необхідний духовний досвід і те глибоке пізнання Бога, що зробить їх справді вільними. І лише тоді, саме така справжня свобода Божих дітей стане насправді непохитною і незнищимою.

Слід вказати, що нами не досліджувалася література французькою чи іншими мовами. Це можемо спростувати тим, що хотілося подати лише основи вчення про обоження та виділити ті елементи, які є важливими для сучасної людини без того, щоб входити у деталізований богословський диспут.

РОЗДІЛ 1

КОРОТКИЙ ІСТОРИЧНИЙ ОГЛЯД ПОНЯТТЯ ОБОЖЕННЯ

1.1. Поняття обоження в християнстві та його інші релігійні аналоги

Кожна релігія безперечно містить у собі своєрідний містичний момент, оскільки ціль людського життя вона властиво вбачає саме в тісному спілкуванні з Божеством. В усіх світових релігіях є відповідно основна тенденція так званого містичного досвіду. Її суть полягає в особливому тяжінні людського духа до безпосереднього спілкування з Божеством, до Його споглядання як абсолютної Основи усього існуючого⁶. Ось чому кожна світова релігія має свою ціль, а саме, скерувати і привести людину до відповідного стану споглядання і єднання, перемагаючи земну сторону свого буття. Так християнство, як одна із вагомих світових релігій, не є виключенням у цьому плані. Воно також проповідує обоження як останню заключну ціль людського буття.

Розглядаючи це поняття, особливо важливо для його глибокого розуміння зробити порівняльний аналіз обоження в християнстві і його аналогів у нехристиянських релігіях. В цьому плані яскравим прикладом може бути індійське містичне вчення. Так, саме у буддизмі – релігії, в якій відсутнє традиційне поняття Бога, особливо яскраво виражений пантеїзм. Відповідно, шлях містичного сходження це – розчинення людини в Абсолюті, тобто у буддизмі – досягнення нірвани або досягнення нічого, а не особиста зустріч з Богом. Індійська містика трактує людську душу як певний момент еволюції абсолютної Монади. Її виходження і входження в Монаду є суто космічним процесом, який фактично не залежить від злиття з Божеством, який відбувається в надрах Абсолютного, іде своєю чергою. Він однозначно закінчиться апокаліпсисом, тобто поверненням буття і людського духа у

⁶ Див.: П. Міннін, «Головні напрямки древньо-церковної містики» // *Містичне богослов'я*. Київ: Шлях до істини с. 1991, 339.

початкову без-якісну єдність, як першооснову і першопричину. Так, зрозуміло, що тут повністю відсутнє розуміння особистості людини, її свободи і її морального подвигу. Їх місце займає «священна поза», мантри – священні формули і йога, ціль яких – пасивний стан людини⁷. Цікаво, що існує значна подібність між практикою йоги, зокрема, практикою мусульманських дервішів «зікр» і психофізичним станом молитви ісихастів. Дані риси подібності не виходять за межі спільності психофізіологічних характеристик організму людини і не потребують для свого пояснення будь-якого припущення про відповідний вплив⁸. Так, індійська містика стверджує іманентну тотожність двох центрів – власної самості людини з Божественною самістю: «Не те, що я знаходжу в собі Бога, торкаючись до Бога в глибині мого серця, а те, що я сам є Богом, сам – в розумінні ірраціонального центра мого «Я», який співпадає з Божественним центром». Отже, провідна думка Упанішади – «Атман (таємна самість, особисте «Я») є Брахманом: я сам є єдиним Божеством (абсолют, Світовий Дух)»⁹.

Особлива позиція старозавітної релігії у плані відношення до питання обоження. Вона базується на принциповій відсутності ідеї поєднання з Божеством, тобто ідеї обоження. Така позиція виходить з того, що старозавітній Бог Ізраїля трактується дуже особистісно і власно. Він абсолютно недоступний. Його природна глибина цілком завуальована так, що не вимовляється навіть ім'я Його. Мова – тільки від Бога, а від людини – тільки темрява послуху і віри. Так, у розумінні Отців Церкви «богослов'я», властиво, є закритим для Ізраїля¹⁰.

Отже, ми можемо говорити про недосконалість старозавітного закону, який не утверджував людину в її подвигу і не породжував віру у відповідне її призначення, оскільки мав своєрідний погляд на святість і праведність як нагороду за виконання самого закону. Він лише підкреслював слабкість і

⁷ Див.: П. МІНІН, «Головні напрямки древньо-церковної містики», с. 341.

⁸ Див.: І. МЕЙЄНДОРФ, *Життя і праці св. Григорія Палами: Введення у вивчення* / перекл. з англ. Г. М. Начинкіна під ред. І. П. Медведєва і В. М. Лур'є, 2-е вид., виправлене та доповнене для рос. пер., Санкт-Петербург.: Візантиноросика 1997, 442.

⁹ Б. ВИШЕСЛАВЦЕВ, «Серце в християнській та індійській містиці» // *Питання філософії* 4, Москва (1990), с. 85.

¹⁰ Див.: В. Н. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 457.

самотність людини, відкидаючи освячення моральної істоти. Звідси, трактування близькості до Божественного в плані усиновлення Богові отримує у старозавітній релігії зовнішній характер, далекий від преображення сутності людини. Розуміння особистого ж спасіння в усиновленні було на стільки слабо виражене, що повністю розчинялося в надії на спасіння усього вибраного народу, тобто ізраїльського народу¹¹.

На особливу увагу в цьому плані заслуговує вчення Філона Александрійського (пом. 50 р.), яке вважається вершиною дохристиянської богословської мудрості. Його вчення мало великий вплив на неоплатонізм і християнство, оскільки дуже природно поєднало ідеї юдейської та древньогрецької думки, поборовши, зокрема, грецький інтелектуалізм і натуралізм. На відміну від Плотіна, який говорив про споглядання, властиве лише людині, Філон стверджує в цьому плані незмінну дію Бога на її душу. Він вважає одкровення Божою благодаттю¹². Саме людина займає найвищий рівень у вченні Філона. Тут він стверджує: «Серед земних речей нічого не є найбільш священним і найбільш богоподібним від людини, бо вона є прекрасним відбитком прекрасної ікони, яка створена по образу ідеального прообразу»¹³ (вплив платонізму). Так, Філон говорить про особливе призначення людини в досягненні богоподібності, тобто обожнення, яке має лише інтелектуальний характер. Адже, не в не богоподібному тілі людини – темниці душі, а саме в розумі й дусі він шукає образ і подобу Творця. І лише у поєднанні людської душі з Творцем Філон вбачає обожнення. Він пише, що «істинний Бог один, але багато-численні ті, хто називаються богами по користуванню цим обожненням». Таким чином, не зрозуміло чи обожнення в розумінні Філона – це індивідуальне причастя Божественному Духові, в якому душа не зникає, чи безмежне злиття з Ним¹⁴. Але те, що він трактує душу як частинку Світової Душі й відблиск Божественного Розуму, все ж говорить про послідовний і беззаперечний вплив пантеїзму на філонівське вчення.

¹¹ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 390.

¹² Див.: Там само, 104.

¹³ К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 105-106.

¹⁴ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 107.

Далі містичне вчення античності і, зокрема, неоплатонізм зробили вагомий внесок у розуміння обожнення і заснування його терміну в еллінських містеріях. Їх ціль – досягнення людиною причастя до Божественної природи, яка й позначена була терміном обожнення¹⁵. Але саме у вченні неоплатоніків християнська містика досягнула свого найвищого розквіту, суттєво вплинувши на погляди християнських Отців Церкви. Адже святоотцівське вчення про Бога як Світло і вчення про з'єднання з Богом як Світлом, характерне насамперед для преподобного Симеона, було розвинене ще в неоплатонізмі.

А щоб глибше зрозуміти богословську суть даного вчення у його історичній перспективі, нам необхідно звернутися до його витоків. Так, Плотін (пом. 270 р.) як найвидатніший представник даної філософської течії, вважає, що Бог або Ен – це Єдине, надчуттєве, над-розумне, над-духовне, без-якісне, непереможне і в той же час усе із себе створююче і усе в собі утримуюче буття¹⁶. Він також говорить, що Всесвіт випромінюється з Єдиного подібно як світло від сонця. І як послаблюється інтенсивність світла при віддаленні від першоджерела, так і усе буття – це ряд нисхідних сходинок, які при віддаленні від Першооснови, втрачають відповідно свою досконалість. В розумінні Плотіна це дух, душа, матерія з негативною характеристикою, подібною до несправжнього буття, що близьке нехристиянській містиці. Так, людина причасна світовому Божественному розуму завдяки своїй душі, а завдяки тілу – матерії. Відповідно, життя людини духовне або чуттєве залежить від звернення її душі до Божественного розуму або до матеріального світу. Спасіння ж людини повністю залежить від нехтування чуттєвістю й «повернення» її в лоно Єдиного, як першоджерела та цілі буття. Звідси, «повернення» зумовлюється відмовою від чуттєвого буття, мислення і злиттям з Єдиним, як стан повного перемагання множинності та крайнього спрощення, що й складає суть моральної діяльності людини¹⁷. Плотін вважав, щоб побачити Єдиного, слід викинути з душі усе погане і добре, й усе щоб не було¹⁸. Так, Плотін стверджує,

¹⁵ Див.: П. МІНІН, *Містицизм і його природа*, Сергіїв Посад 1913, 11.

¹⁶ Див.: Там само, 13.

¹⁷ Див.: П. МІНІН, *Містицизм і його природа*, 14-15.

¹⁸ Див.: К. КАЗАНСЬКИЙ, *Містицизм в ісламі*, Самарканд: Типо-літографія «Труд» 1906, 43.

що «в момент споглядання зникає усяка двоякість і споглядаючий настільки ототожнюється із спогляданням, що, властиво, не споглядає його, а зливається з Ним воєдино», а «Бог не є більше перед очима споглядаючого Його, але проникає в душу та наповнює її цілковито»¹⁹. А виявом Божества в душі є її осяяння «Божественним світлом», який виходить від Бога і є Самим Богом. Саме тому душа, яка наповнюється цим «розумним світлом» як невимовним блаженством, стає осяйною та споглядає себе як «чисте, тонке й легке світло»²⁰. Далі вона досягає повного спокою і стає вище життя, тобто з'єднується з Першоєдиним, «стає Богом, або, краще, вона є Бог»²¹, тобто досягає повного обоження. Особистість у Плотіна – це неперсоніфікований кожен, який при сходженні до Ен, з'єднується з ним, розчиняється й втрачає персоналістичну самостійність²². Плотін подає своє розуміння такого екстазу, як результату розумової діяльності та роздумів про Бога.

Молитву Плотін не розглядає як шлях до богобачення у порівнянні з християнськими авторами, у яких споглядання Бога – це плід молитовної праці. Так, для нього досягнутий людиною екстаз – це плід лише людського розуму, чисто інтелектуальний процес, який не передбачає участі тіла. Адже саме тіло є тією темницею і могилою, від якої необхідно звільнитися²³.

Отже, слід відзначити, що вчення неоплатоніків мало великий подальший вплив на християнських авторів, зокрема на Євагрія Понтійського, твори якого були добре знайомі й преподобному Симеону Новому Богослову.

У даному контексті необхідно розглянути також позицію мусульманського містицизму. Як старозавітній релігії, так ортодоксальному ісламу повністю чужа містика й загалом вчення про будь-яку єдність з Богом, оскільки Бог особистий і абсолютно трансцендентний, непізнаний по своїй природі. І оскільки уже в самій людській природі закладене прагнення людини до єдності

¹⁹ П. МІНІН, *Містицизм і його природа*, 21.

²⁰ Див.: Там само, 21.

²¹ Див.: Там само, 23.

²² Див.: К. КЕРН, «Духовні предки Святого Григорія Палами (Досвід містичного родоводу)» // *Православна думка* 4 (1942) 127-128.

²³ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Таїнство віри. Введення в православне догматичне богослов'я*, 222-223.

з Богом, то можемо сказати, що в будь-якій релігії існують містичні течії. Саме суфізм і є такою течією в ісламі.

Суфізм, проникнувши в іслам, отримав найбільший розвиток в Персії. Тут під впливом Індії глибоко вкорінилися ідеї пантеїзму про Втілення Божества, про кінцеве злиття усього існуючого на землі з Богом, й світ як вираження Божества²⁴. Так, найбільш яскраві представники ісламського містицизму вважали, що Бог наповнює увесь всесвіт і увесь світ сповнений Божеством, проявом якого є всесвіт. А отже, їх теорії суттєво пантеїстичні у своїй основі. Адже, як вони вважали, людина прагне від гніту тіла і матерії до поєднання з вищим принципом життя духа, а саме, з божественним началом, до повного із ним ототожнення²⁵. Видатний суфістський містик Аль-Халладж (пом. 921 р.) говорив: «Я є Істина», наголошуючи, що Істина – це одне серед основних імен Божих²⁶. Таке розуміння присутнє й у неоплатонізмі і воно виражає самоототожнення і злиття з Божеством. Звідси, у своєму вченні про поєднання з Богом суфізм особливо не відрізняється від пантеїстичної концепції неоплатонізма.

Отже, перед тим як перейти до безпосереднього розгляду вчення про обожнення преподобного Симеона Нового Богослова, доцільним буде звернутися до самої суті поняття «обожнення». В даному випадку нам необхідно відповісти на логічне запитання – яку реальність містить в собі саме християнське поняття «обожнення»? І оскільки усі релігії в тій чи іншій формі містять вчення про єднання з Божеством, то важливо виявити характерні відмінності вчення про обожнення саме в християнстві, на відміну від його аналогів в інших релігіях.

Насамперед нам слід підкреслити, що власне термін «обожнення» неможливо сприймати і розуміти в онтологічних категоріях, тобто надавати йому широкого пантеїстичного значення. Це слід розуміти в тому плані, що звичайно людина не може «просто» стати Богом.

²⁴ Див.: С. УМАНЕЦЬ, *Нарис розвитку релігійно-філософської думки в ісламі (досвід історії мусульманського сектантства від смерті Мухаммеда до наших днів)*, Санкт-Петербург: тип. М. М. Стасюлевича 1890, 87.

²⁵ Див.: Там само, 88.

²⁶ Див.: Там само, 100.

Так, М. Лот-Бородіна відзначає щодо цього, що «абсолютна трансцендентність безначального Першоджерела лежить в основі святоотцівського світогляду, який не допускає навіть можливості не вбачати відмінності між сутністю Творця і сутністю творіння»²⁷. Зокрема, архимандрит Кипріян (Керн) пише, що термін «обоження» неможливо звужувати і розуміти психологічно чи моралістично, лише як духовне очищення від спокус і таким шляхом наближення до Бога – Джерела добра. Обоження не є лише ступенем в містичному розвитку, певним досягненням в богопізнанні. Якщо обоження є без ототожнення з Богом за субстанцією або в Іпостасі, так як воно не може бути за сутністю, а тільки в енергіях Божих, через благодать, то ж усвідомлюватися воно повинно не в переносному розумінні, але як можливість реального, благодатного обоження кожної людини²⁸. Очевидно, що дане розуміння обоження в своїй основі бере свій початок у трактуванні його апостолом Павлом, який говорив: «Бо ви храм Бога Живого, як Бог прорік: "Поселюсь серед них і ходитиму, і буду їм Богом, – а вони будуть народом Моїм !"»²⁹. Таким чином, обоження – це максимально повний та потужний зв'язок з Богом. Такий зв'язок відбувається в процесі становлення людини Богом, тобто перетворення її по благодаті в те, чим Бог є по своїй природі. Отже, розуміння обоження включає усю його багатогранність вияву. Це тілесне, душевне й духовне обоження, а також обоження в інтелектуальному, пізнавальному і моральному плані. Але жоден із цих численних і багатоманітних аспектів обоження насправді не повинен перебільшуватися, абсолютизуватися і витіснити собою інші його аспекти³⁰. Отці Церкви трактували обоження в розумінні таємниці особистого єднання. Для них це була особиста зустріч людини з Богом, при якій Божественна присутність ніби пронизує усю повноту людського існування³¹. Це своєрідне «не уявне і не в

²⁷ М. ЛОТ-БОРОДИНА, «Благодать обоження через таїнства на Християнському Сході» // *Вісник Російського Студентського Християнського руху* №26 (1953) 12.

²⁸ Див.: К. КЕРН, «Духовні предки Святого Григорія Палами (Досвід містичного родоводу)», 127-128.

²⁹ Див.: 2 Кор 6,16.

³⁰ Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропологія Отців і Вчителів III-IV століть (в двох томах)*, Канд. Тв. Т.2. Ленінград 1983, 388.

³¹ Див.: Г. ФЛОРОВСЬКИЙ, «Святий Григорій Палама і традиція Отців» // *Флоровський Г. В. Вибрані богословські статті*, Москва: Пробіл 2000, с.289.

переносному значенні розуміння причастя усієї психофізичної природи людини Божеству, але її справжнє просвітлення, прославлення, преображення»³².

Таким чином, провівши порівняльний аналіз вчення про обоження людини в християнстві та його аналогів в інших релігіях, можемо говорити що до їх важливих відмінностей. Насамперед слід відзначити, що поза межами християнського вчення існує своєрідне протиставлення релігій. Так, існування в ісламі, тобто в юдеїв, монотеїзму базується на відсутності усвідомлення природи Бога і утвердженні Його Особистості, що властиво засвідчує неможливість з'єднання з Божеством. Так, в античному світі й, зокрема, в не семітських традиціях присутній метафізичний монотеїзм, який, відчуваючи природу Абсолюта, трактує її лише пантеїстично, тобто шляхом розчинення його особистості³³. Відповідно це свідчить про неособистісний характер даного вчення. Окрім цього, у вищезгаданих релігіях вчення про обоження людини шляхом з'єднання її з Божеством носить статичний характер без будь-якого можливого нескінченного вдосконалення, як це властиво християнству. Також, лише у християнській релігії вважається, що людина цілковито (і душею, і тілом) може з'єднатися з Божеством у той час, як в нехристиянських містичних вченнях вважається неможливим обоження тіла – темниці душі.

Отже, головна особливість християнської релігії криється саме в тому, що ціль її не безособове єднання з Богом, а особисте обоження. Адже лише для нехристиянського містицизму характерне безособове єднання з Богом, в якому людина розчиняється у Божестві і ототожнюється з Ним настільки, що усвідомлює себе на вершині свого містичного шляху не людиною, а Богом³⁴. Особисте ж обоження – це реальний сенс довершення людського життя, завершення її правдивого християнського шляху.

³² К. КЕРН, *Антропология св. Григория Палами: вступ. ст. А. И. Сидорова*, 396.

³³ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 457.

³⁴ Див.: П. МІНІН, «Головні напрямки древньо-церковної містики», 341.

1.2. Від біблійного до святоотцівського розуміння обоження

При зверненні до тексту Біблії ми відразу ж помічаємо відсутність самого терміну «обоження». Але на противагу цьому ми доволі часто зустрічаємо вживання слова «бог» по відношенню до людини. Слід відзначити, що у древніх юдеїв так, як в інших древніх народів, саме це слово не мало такого абсолютного значення, з яким воно вживається сьогодні. Такі приклади ми можемо знайти в Старому Завіті, в якому Мойсей названий богом по відношенню до фараона: «[...] він буде тобі устами, а ти будеш йому богом», і ще Господь сказав до Мойсея: «[...] я настановив тебе як бога фараонові» (Вих 4,16; 7,1). Також раба, який відмовився використати своє право отримати свободу в суботній рік, наказують привести «перед богів», тобто на збори суддів (Вих 21, 1-7). Але найбільше нас цікавлять слова з псалма 81-го. Саме вони у Святому Письмі є основою християнського вчення про обоження: «Бог стоїть серед Божої громади (суддів ізраїлевих), серед богів він судить [...]. Я мовив: Ви – боги й сини Всевишнього усі ви» (Пс 81. Пор.: Йо 10,34).

Отже, як бачимо в давні часи сам вираз «стати богом», «обожитися» цілком не означає вирости до величі Абсолютного³⁵. Саме таке розуміння виразу «обожитися» і терміну «обоження» збереглося і в християнській патристичній літературі.

Звідси логічно постає проблема існування основ вчення про обоження в Біблії. Сам термін «обоження» був запозичений не з Біблії, а від еллінських містерій. Але не дивлячись на це, вчення про обоження отримало у святих отців цілком новий відтінок і значення. Воно безпосередньо виходило з вчення Євангелія й апостолів про подібність і синівство Боже, а також образ й подібність Божу в людині (пор.: Бут 1,26-27)³⁶. Відповідно воно не було чимось новим, що ніби «винайшли» святі Отці.

³⁵ Див.: І. ПОПОВ, *Ідея обоження в древній східній Церкві*, Москва: 1909, 5.

³⁶ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 393.

Відповідно до цього, ми коротко розглянемо саме ті тексти Святого Письма Нового Завіту, які стали основою християнського вчення про обоження.

Насамперед – це текст Другого Послання апостола Петра, в якому говориться, що Ісусом Христом «нам були даровані цінні й превеликі обітниці, щоб ними ви стали учасниками Божої природи, уникнувши зіпсуття» (2 Петр 1,4). Саме цей текст і є прямою безпосередньою «формулою» обоження, яке сприймається не інакше як причастя Богові, дароване во Христі.

Також саму ідею обоження можливо дуже легко знайти у певних місцях Послань апостола Павла, хоч сам термін «обоження» і не вживається. Апостол достатньо конкретно говорить про те, «що ми – діти Божі; а коли діти, то й спадкоємці ж Божі – спів-спадкоємці Христа» (Рим 8,14-18,29), тобто «про синівство людей щодо Бога, про спів-спадкоємність з Христом» (Гал 4,5-7). Так, його погляди щодо усиновлення, перетворення в дітей Божих³⁷ і духу усиновлення – стали ключовими словами і своєрідним фундаментом для того, щоб в подальшому святі Отці сприйняли і сформулювали як обоження людини, розвинувши в цьому плані ціле богословське вчення. Ними було усвідомлене істинне значення слів про усиновлення – це було реальне усиновлення Богом людей, які досягли відповідного рівня духовності. Також це було і реальне їх наближення до Божества, що здійснюється Святим Духом, який посланий в наші серця³⁸. Так прослідковується ідея усиновлення за апостолом Павлом і обоження за святим Іринеєм Ліонським, Климентом Александрійським і святим Афанасієм Великим³⁹. Апостолу Павлу також належить чудове висловлення: «живу вже не я, а живе Христос у мені» (Гал 2,20).

Зокрема апостол Іван Богослов у своєму Першому Соборному Посланні встановлює особливий зв'язок між обоженим станом вибраних, які стають богоподібними і їх відповідним спогляданням Бога: «Ми тепер – діти Божі, і ще не виявилося, чим будемо. Та знаємо, що коли виявиться, будемо до нього подібні, бо ми побачимо його, як є» (1 Йо 3,2)⁴⁰.

³⁷ Див.: Рим 8,15-16.

³⁸ Див.: Рим 7,15-16; Гал 4,5-6.

³⁹ Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропология Отців і Вчителів III-IV століть (в двох томах)*, 394.

⁴⁰ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння* / перекл. з фр. В. А. Решикової; упорядн. і вступ. ст. А. С. Філоненко, Москва: Видавництво АСТ 2003, 329.

Так в Євангелії від Йоана Христос молиться своєму Отцю: «щоб усі були одно, як ти, Отче, в мені, а я в тобі, щоб і вони були в нас об'єднані» (Йо 17,11,21-23). Це означає поєднання людей з Богом, тобто їх обоження.

Таким чином, усі ці й деякі інші біблійні тексти пояснювалися святими Отцями через призму обоження. Таким прикладом цілком може бути тлумачення святим Максимом Ісповідником на 2 Пт 1,4 :«для того створив нас Бог, щоб ми стали причасниками Божественної природи і причасниками Його присносутності і з'явилися подібними Йому по благодатному обоженню»⁴¹.

Отже, ми безумовно бачимо, що саме Святе Письмо формує доволі тверді і непохитні основи для ідеї обоження. Подальший розвиток цієї ідеї Отцями Церкви уже в патристичній традиції було фактично безпосереднім розкриттям біблійного вчення в усіх його багатогранних аспектах стосовно людини як образу Божого, про її богоподібність, причасність до Божественної природи і також про усиновлення Богові.

Біблійні витоки вчення про обоження, які були розглянуті вище, дають нам можливість розглянути детальніше той історичний період, коли це вчення активно розвивалося і культивувалося в християнській традиції аж до XI століття, а саме коли жив преподобний Симеон Новий Богослов. Адже обоження – це надзвичайний та найбільший дарунок Бога людині й ціль людського життя. Саме тому воно завжди займало особливо важливе місце в сотеріології Отців Церкви у різні історичні часи. Так, відомий в цьому плані вислів архимандрита Кипріяна (Керна), що обоження – це «релігійний ідеал Православ'я»⁴², який став афоризмом. Власне до обоження з давніх часів були спрямовані найбільш глибокі стремління людини. Адам, бажаючи стати Богом шляхом порушення заповіді Божої, понизився до тління і смерті. Але всемілостивий Бог саме через втілення Свого Сина все ж повернув людині можливість обоження⁴³.

⁴¹ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Таїнство віри. Введення в православне догматичне богослов'я*, Москва: Братства Святителя Тихона 1996, 221; пор. МАКСИМ ІСПОВІДНИК, преп., *Твори. Кн. 1. Аскетичні і богословські трактати* / перекл. з др.-грецьк., вступ. ст. і комент. А. І. Сидорова, Москва: Мартіс 1993.

⁴² Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 394.

⁴³ Див.: G. Mantzaridis, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York 1984, 13.

Оскільки вчення святих Отців Церкви про обоження у своїй основі неоднозначне, то цілком зрозуміло, що дослідники справедливо виділяли два своєрідних напрямки давньо-християнської містики. Суттєва відмінність між ними полягає у різному розумінні обоження, а також засобів для його досягнення⁴⁴. Це з одного боку морально-практичний напрямок або реалістичний, а з іншого – споглядальний абстрактний або ідеалістичний. Святи Іринеї, Афанасій як виразники морально-практичного напрямку вважали, що людина обожнюється вся в тілі своєму. Прихильники споглядального напрямку, зокрема Климент, Ориген, Отці Каппадокійці, вважали, що в людині насамперед обожнюється лише те, що найбільш споріднене до Божества – розум – ум (nous) людини. Завдяки його обоженню людина й сама цілковито обожнюється⁴⁵.

Далі ідея обоження отримала свій розвиток у християнських авторів II-го століття. Так, зокрема, святий Ігнатій Антіохійський християн називає богоносцями, вказуючи на їх єднання з Богом і приналежність до Нього⁴⁶.

Вперше лише у святого Іринея Ліонського (пом. 202 р.) ми знаходимо вже виразно сформульовану думку про обоження людини. Саме його вчення про взаємозв'язок Боговтілення і уподібнення людини Богові стало вагомою основою для усього святоотцівського вчення про обоження в подальшій історичній перспективі розвитку богослов'я. Святий Іринеї пише: «Слово Боже стало тим, що ми є, щоб нас зробити тим, що Воно є», «Слово Боже зробилось людиною, і Син Божий – Сином людським, щоб людина стала сином Божим»⁴⁷. Він трактує обоження як своєрідну приналежність Божественному життю, яка найповніше та найкраще виявляється в сприйнятті Світла. «Бачити Світло – означає бути в Ньому і бути приналежним до Його животворної краси. Ось чому ті, які спостерігають Його, приналежні до життя»⁴⁸. Таким чином, ми бачимо, що святий Іринеї наголошує на тісному зв'язку поняття обоження й

⁴⁴ Див.: П. МІНІН, «Головні напрямки древньо-церковної містики», 343.

⁴⁵ Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропология Отців і Вчителів III-IV віків (в двох томах)*, 383.

⁴⁶ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 2-е вид., Санкт-Петербург: Алетейя 2001, 414.

⁴⁷ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 414.

⁴⁸ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 342.

поняття бачення Бога, який виявляється у Світлі. В подальшому дане трактування обоження розвивають у своїх працях святий Григорій Богослов, преподобний Макарій Великий і, особливо, преподобний Симеон Новий Богослов. Цікавими є теоретичні передумови трактування цієї категорії святым Іринеєм, які ґрунтуються на його теорії трихотомії людини, яка складається з душі, тіла і духа, що походить від Божого. Ось чому в нього присутня думка про обоження, як втілення Святого Духа. Так, святий Іринеї наголошує, що «через втілення Духа людина стала духовною, й саме вона є образом та подобою Божою»⁴⁹. Це означає, що досконала лише та людина, яка отримала Святого Духа. Саме так великі подвижники розуміли ціль людського життя в усі часи існування християнства.

І якщо заслуга святого Іринея в тому, що він перший створив сотеріологічну формулу ідеї обоження, то саме Клименту Александрійському (пом. 215 р.) належить першість щодо вживання терміну «обоження» або «обоготворення» у християнському контексті. Він наголошує на тому, що «людина стає до деякої міри богом», «Слово Боже стало людиною, щоб ти навчився від людини, як людина може стати Богом»⁵⁰. Клемент подає розуміння обоження як моральну досконалість і вважає, що «боговидною і богоподібною»⁵¹ людина стає лише у своєму досконалому стані. Таку людину, яка досягнула обоження, він називає гностиком і конкретизує: «гностик через пізнання досягає неба, і, пройшовши усі духовні істоти, й усі Начала та Влади, він досягає найбільш високих престолів, тяжіючи до Того, до Кого тягнеться його думка»⁵². Далі він пише, що «Слово обожнює людину Своїм небесним вченням»⁵³. Звідси, у вченні Климента відчувається певний інтелектуалізм, який виявляється у тому, що саме завдяки своєму пізнанню й розуму людина досягає Бога. Так, відповідно обоження для нього – це насамперед пізнання. Климент далекий від пантеїзму, хоч розуміння обоження як глибокої

⁴⁹ Див.: К. КЕРН, *Антропология св. Григория Палами*, 103.

⁵⁰ Там само, 110.

⁵¹ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 415.

⁵² Див.: К. КЕРН, «Духовні предки Святого Григорія Палами (Досвід містичного родоводу)», 122.

⁵³ Див.: О. КЛИМКОВ, *Досвід безмовності. Людина в світоспогляданні візантійських ісихастів* // <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Klimkov.html> (дата звернення 08.04.2018).

приналежності до Христової природи у нього ще не сформувалось⁵⁴ і він повністю відкидає думку про онтологічну принадлежність людини Божеству: «неможливо вважати людину частиною Божества й істотою, яка Йому єдиносутнісна»⁵⁵. Отже, для філософа Климента, як представника Александрійської школи, саме Логос є основою на шляху людини до Бога. І в той же час, він зовсім не розвиває вчення про сприйняття Святого Духа, як ціль християнського життя й усіх прагнень сподвижника-містика⁵⁶.

На зразок Клименту Александрійському, Ориген (пом. бл. 254-255) також сприймав обоження як споглядання. Він вважав, що християнин повинен пройти три своєрідні етапи: перший – діяння, другий – природний розум, пізнання таїн сотвореного і третій – богослов'я, пізнання Бога в Логосі⁵⁷. Так, на третьому завершальному етапі предметом споглядання є Бог Отець, як самосутність і первинна простота Божественної природи. Ориген вважає, що споглядають її розуми, які досягли досконалості, відновлені у своєму первинному стані, разом з Єдиним Сином-Логосом, які єдині з Ним в цій дії бачення. Син, таким чином, є хоч і вищою, але «сходинкою» до бачення сутності Отця, «простої природи»⁵⁸. Слід підкреслити, обоження в Оригена має особливий яскраво виражений спірітуальний характер. Воно стосується виключно людської душі, або точніше розуму, завдання якого – «перевершити все, що від матерії... щоб прийти до Богоспоглядання і тим, що він споглядає – обожитися»⁵⁹.

Очевидно, що вчення про обоження повністю сформувалося та затвердилося в святоотцівському богослов'ї саме в епоху антиаріанської полеміки і, насамперед, в працях святого Афанасія Великого (пом. 373 р.). Вчення про обоження він тісно пов'язував з Втіленням й утвердженням Божества Сина. Святий Афанасій наголошував у цьому плані: «Якщо Бог Слово був Сином з приналежності, а не самосутнісним Божеством і образом Отця, то

⁵⁴ Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропология Отців і Вчителів III-IV віків (в двох томах)*, 397.

⁵⁵ Див.: О. КЛИМКОВ, *Досвід безмовності. Людина в світоспогляданні візантійських ісихастів*.

⁵⁶ Див.: К. КЕРН, «Духовні предки Святого Григорія Палами (Досвід містичного родоводу)», 122.

⁵⁷ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 354.

⁵⁸ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 360-361.

⁵⁹ Там само, 359.

Воно не обожнювало б, будучи Само обожнюване»⁶⁰. Це означає, що людина фактично не може бути обожена, якщо Слово не є істинним Богом. Єдина в своєму роді основа обоження, яку визнає святий Афанасій – це, безумовно, Втілення Істинного Бога. Саме цю позицію святого виражає відома його сотеріологічна формула: «Слово стало чоловіком, щоб ми обожились». Зокрема, святий Афанасій підкреслює роль Святого Духа для обоження людини: «заради Духа ми всі стаємо приналежними до Бога [...]. Якщо Дух Святий був би істотою, то ми не змогли б бути приналежними до Бога»⁶¹. Таким чином, обоження здійснюється благодаттю Святого Духа, який поєднує нас в Сині з Отцем. І якщо обоження в Оригена має інтелектуальний характер це – споглядання Божественної природи, то у святого Афанасія – аспект дії Духа, тобто «в Дусі Святому Син Божий захоплюється творінням, приводить його до Отця»⁶². Так, ще Павло називає обоженням усиновлення. Він наголошує, що «ми стаємо синами Божими не по природі, [...] але по благодаті [...], і, подібно до земних людей, називаємось богами [...] не такими, як Бог та істинне слово Його, але як побажав даруючий це Бог»⁶³.

«Споглядання» Климента й Оригена у Василя Великого (пом. 379 р.), рівно ж і у святого Афанасія, поступається місцем спілкуванню з Богом-Трійцею. Це спілкування вже не виражається своєрідною термінологією щодо пізнання. Воно радше відноситься до задушевної близькості з Богом, до поєднання в любові⁶⁴. Вагоме значення Василя Великого саме в тому, що він чітко розмежував в Богові Його дії, тобто енергії і сутність, підкреслюючи: «Його енергії сходять до нас, сутність Його залишається недосяжною»⁶⁵. Про обоження як ціль життя святий Василій говорить дуже конкретно і зрозуміло: «уподібнення Богові і крайня межа всього бажаного є обоження»⁶⁶. Святий Григорій Богослов зазначає, що саме йому належить визначення людини як

⁶⁰ АФАНАСІЙ АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ, Твори. Т.2. М., 1994, 350.

⁶¹ Там само, 350.

⁶² Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропологія Отців і Вчителів III-IV віків (в двох томах)*, 415.

⁶³ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 144.

⁶⁴ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 375.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 147.

«істоти, що отримала наказ стати богом»⁶⁷. Він також наголошує на вирішальному значенні Святого Духа для обоження людини. Адже саме Дух «здійснює вознесіння сердець, обоження слабких, удосконалення тих, що просуваються»⁶⁸ (здійснюють духовний прогрес). Важливо відзначити, що Василій Великий особливу увагу приділяє уподібненню Богові, тобто лише одному із шляхів, що веде до його вищого рівня – самого обоження. Але, на жаль, менше уваги він приділяє власне обоженню, роблячи наголос також на моральний його аспект, а отже на духовні й моральні зусилля які людина повинна прикладати, щоб «привласнити» собі дар обоження⁶⁹.

Серед Отців Церкви як попередників, так і сучасників, найбільше про обоження говорив святий Григорій Назіазин (пом. 390 р.) або Григорій Богослов, особливо часто вживаючи даний термін з його трактуванням. Центральна для його вчення тема обоження у перспективі стане стержнем богослов'я усього християнського Сходу⁷⁰. Богослов подає конкретне визначення людини, яка «створена Богом»⁷¹. В його трактуванні людина – це: «жива істота, яка тут готується і переселяється в інший світ і [...] завдяки стремлінню до Бога досягає обоження»⁷². Святий Григорій підкреслює зв'язок Боговтілення і обоження, як це роблять святі Іринеї та Афанасій. У своєму 2-у слові він говорить про ціль Боговтілення: «зробити людину богом і причасником вічного блаженства»⁷³. Далі Богослов робить вагому конкретизацію до відомої формули святого Афанасія про те, що людина стає богом «настільки ж, наскільки Бог став людиною»⁷⁴. Відповідно, ми спостерігаємо безпосередню залежність і між Втіленням Бога та обоженням людини, а також йде мова про своєрідну міру, в якій Бог став людиною і людина – богом. Отже, святий Григорій висловлює дане твердження фактично на протипагу єресі Аполінарія: якщо Бог не став цілковито людиною, то і

⁶⁷ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 416.

⁶⁸ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 375-376.

⁶⁹ Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропологія Отців і Вчителів III-IV віків (в двох томах)*, 425.

⁷⁰ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Життя і вчення св. Григорія Богослова*. Санкт-Петербург: Алетейя 2001, 383.

⁷¹ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 152.

⁷² Див.: Н. Виноградов, *Догматичне вчення святого Григорія Богослова*, Казань: тип. Імп. ун-та 1887, 364.

⁷³ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Життя і вчення св. Григорія Богослова*, 384.

⁷⁴ Там само, 385.

людина не може цілковито стати богом⁷⁵. Так, саме в богослов'ї святого Григорія тема обоження отримує цілковиту перевагу над темою богобачення, що свідчить про суттєве перемагання ним інтелектуальної містики. Звідси, споглядання Бога не є інтелектуальним, а спрямованим до охоплення «усього» Бога, до первинної простоти, до єдності простої субстанції. Саме Три Світла, які утворюють одне Світло і є безпосереднім об'єктом споглядання Григорія Богослова⁷⁶, а бачення Пресвятої Трійці заміняє бачення Божественної сутності. Важливим моментом, як у вченні святих Афанасія і Василія, так і у вченні Богослова про обоження людини є особливе значення Святого Духа. Для нього обоження, як єднання з Богом – це, насамперед, наповнення духа людського Духом Святим, це – прагнення духа людського до отримання благодаті Духа Святого⁷⁷. Богослов наголошує: «Якщо Дух Святий, – не Бог, то нехай насамперед Сам стане Богом, а потім уже обожить мене»⁷⁸.

Тема обоження знайшла своє відлуння й у богослов'ї святого Григорія Нисського (пом. 395 р.). У нього присутня ідея його попередників. Він стверджує, що призначення людини міститься в обоженні, яке стало можливим завдяки Боговтіленню: «Господь [...] став плоттю завдяки чоловіколюбству, і, поєднавшись через неї з людиною, прийняв у Себе всю нашу природу, щоб через єднання з Божественною природою обожився разом і весь склад нашої природи»⁷⁹. Так, святий Григорій підкреслює, що основою обоження є саме фізичне поєднання Божества з людською природою.

Спадщина великих Отців-аскетів, представників древніх монахів і, зокрема, Євагрія Понтійського та преподобного Макарія Єгипетського, свідчить нам про те, що саме серед них виявилась найбільш виразна відмінність між двома напрямками містико-аскетичної традиції Православ'я, про які ми згадували вище. Так, саме Євагрій (пом. 399 р.) був найбільш яскравим представником абстрактно-спекулятивного або інтелектуального напрямку,

⁷⁵ Там само.

⁷⁶ Див.: В. Лоський, *Боговидіння*, 378.

⁷⁷ Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропология Отців і Вчителів III-IV віків (в двох томах)*, 415.

⁷⁸ Див.: І. ПОПОВ, *Ідея обоження в древній східній Церкві*, 19.

⁷⁹ Див.: В. ОЛЬХОВСЬКИЙ, *Думки св. Григорія Нисського про людину і її призначення*. Курс. Тв. Ленінград 1971, 139.

тобто першого напрямку з містико-аскетичної традиції. Вирішальний вплив на його світогляд, духовний досвід і вчення мали, безперечно, праці Климента Александрійського і особливо Оригена. Але, не дивлячись на це, Євагрій залишається насамперед справжнім подвижником пустелі, а не філософом⁸⁰. В історію богослов'я він увійшов, як великий вчитель молитви й споглядального життя, який насправді збагатив християнську аскетичну. Не зважаючи на його засудження (одночасно з Оригеном) П'ятим Вселенським Собором (553 р.), твори Євагрія широко популяризувалися у східних монахів. Вони хоч і видавалися як твори святого Василя Великого та преподобного Ніла Синайського, але здійснили безперечний вплив на майбутніх письменників-аскетів таких, як преподобний Максим Ісповідник, а також, в плані аскетичної, і на самого преподобного Симеона Нового Богослова⁸¹.

Особливо велике значення для православного духовного передання має вчення Євагрія про розумну молитву, яка утворює своєрідне, без жодного посередництва, поєднання розуму з Богом⁸². Тут виявляється особливий вплив вчення Оригена, в основі якого лежить завдання людини із занепалим розумом повернутися до первинного стану чистої розумової діяльності, тобто до стану нерухомого споглядання і бачення Бога. Так, Євагрій трактує Самого Христа як розум, який вистояв у спогляданні й баченні Бога. Для нього Христос – це душа, яка збереглася в своєму первинному стані, тобто ще до матеріалізації світу. Євагрій вважав, що для того, щоб спасти усіх розумних істот в плані відновлення їх у первинній єдності, Христос втілювався, понизивши розум. Його ж бачення вирішального спасіння саме у відновленні всіх розумів у цій єдності і рівності. При цьому на рівні з Христом стануть тоді ангели, демони і, звичайно ж, люди⁸³.

⁸⁰ Див.: В. КРИВОШЕЇН, «Православне духовне передання» // *Кривошеїн Василь., Богословські праці 1952–1983 рр. Статті. Доповіді. Переклади*, Нижній Новгород 1996, с. 11.

⁸¹ Див.: А. СИДОРОВ, «Євагрій Понтійський: життя, літературна діяльність і місце в історії християнського богослов'я» // *Євагрій Понтійський. Аскетичні і богословські праці*. Москва: Мартіс 1994, с.64.

⁸² Див.: В. КРИВОШЕЇН, «Православне духовне передання», с.11.

⁸³ Див.: І. МЕЙЄНДОРФ, *Ісус Христос у східному православному богослов'ї* / перекл. з англ. свящ. О. Давиденкова, за участю Л. А. Успенської, приміт. А. І. Сидорова, Москва: Видавництво Православного Свято-Тихонівського Богословського інституту 2000, 61-62, 66.

Євагрій трактував монашу аскезу не як свідчення, яке приносить сама річ, про присутність в нас Царства Божого, а як розвтілення розуму, який наділяється в молитві властивою йому дією⁸⁴. Саме такі думки були продиктовані Євагрію його неоплатонічним уявленням про природну божественність людського розуму. І відповідно до цього, він трактував обоження – кінцеву ціль людського життя не як єдність усієї людини, тобто і душі, й тіла з Божеством. Обоження для нього – це розум, який підноситься у своєму екстатичному стані до найпотаємнішого богопізнання, позбавившись усього чуттєвого та розумового⁸⁵. Звідси, Євагрій визначає молитву як «сходження розуму до Бога»⁸⁶. Він вважає, що при цьому нема необхідності виходу за межі розуму, екстатичної переваги його, оскільки за своєю природою розум є справжнім спадкоємцем Божественного Світла. Такий розум бачить себе й Бога, досягнувши у певний момент свого чистого стану. Сам Бог наповнює його Своїм світлом. Так, чиста молитва не спрямована до Христа, і вона є своєрідним засобом звільнення розуму, який може правдиво споглядати самого Бога і Святу Трійцю, повернувшись до свого початкового призначення. Зокрема, Бог не є трансцедентним по відношенню до початково очищеного й «простого» у своєму спогляданні розуму, який бачить Бога в усій Його сутності⁸⁷. Отже, Євагрій подає нам розуміння обоження як стійку досконалість без будь-яких піднесень та спадів, в якій бачення Трійці завжди однаково тотожне самому собі⁸⁸.

Преподобний Макарій Єгипетський (пом. 390 р.), як представник морально-практичного напрямку древньої церковної містики, подає цілком інше трактування вчення про обоження. І якщо ж Євагрій у своєму інтелектуалізмі розмістив людину поза межами історії і матеріального світу, то Макарій подає розуміння монашого життя лише в контексті Боговтілення, ціль якого – обоження людини. Ось чому він справедливо розуміє духовне життя як

⁸⁴ Див.: І. МЕЙЄНДОРФ, «Святий Григорій Палама і православна містика» // *Мейєндорф І. Історія Церкви і східно-християнська містика*, уклад. і заг. ред. І. В. Мамаладзе. Москва: Інститут ДІ-ДІК, Православний Свято-Тихонівський Богословський інститут 2003, с. 284.

⁸⁵ Див.: С. ЄПФАНОВИЧ, *Преподобний Максим Ісповідник і візантійське богослов'я*, Москва: Мартіс 1996, 31.

⁸⁶ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 397.

⁸⁷ Див.: І. МЕЙЄНДОРФ, *Ісус Христос у східному православному богослов'ї*, 132-133.

⁸⁸ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 399-400.

життя у Христі. Так, преподобний наголошує, чітко визначаючи, що ціль Боговтілення: «душі наші змінити, відтворити і створити їх, як написано, причасницями Божественної природи⁸⁹, і в душу нашу вкласти небесну, тобто, Божественного Духа»⁹⁰.

Для преподобного Макарія спілкування з Богом – це живий досвід й чуттєві, а не інтелектуальні переживання (як у Євагрія і в грецькій філософії). Основою цього досвіду є не інтелект-розум, а почуття-серце, яке в біблійному трактуванні становить стержень людини в єдності душі і тіла⁹¹. Так, преподобний Макарій підкреслює цілковитий вплив благодаті обоження на психосоматичну цілісність людини кажучи, що: «У воскресінні тіл прославляється тіла ці й просвітляється душею, сьогодні ще просвітленою та прославленою [...] зодягнуться ж у житло нерукотворне, у славу Божественного світла, як ті, що стали дітьми світла»⁹². Таким чином, у 34-й бесіді, найбільш яскраво виявляються характерні особливості обоження у трактуванні преподобного Макарія. Тема обоження тут поєднана з темою бачення Божественного Світла. Саме вони стали основою вчення преподобного Симеона Нового Богослова, який неодноразово наголошує, що душа прославляється ще в теперішньому житті, а тіло буде брати участь в обоженні після загального воскресіння. Цій проблемі присвячена і наша праця.

Божественне Світло подається преподобним Макарієм в широкому метафоричному, символічному і буквальному аспекті понять світла, вогню, просвітлення, які він використовує для опису різнопланових містичних станів. Преподобний підкреслює, що людина безпосередньо приймає самого Бога, який з'являється нам у Світлі⁹³. І саме це Божественне Світло преображає людину так, що: «душа, яка була уся осяяна невимовною красою слави світла лика Христа і сповнена Духом Святим, достойна стати храмом і житлом Бога,

⁸⁹ Див.: 2 Пет. 1,4.

⁹⁰ МАКАРІЙ ЄГИПЕТСЬКИЙ, *Твори*: ред. Сидорова А. І. Москва, Паломник 2001, 448.

⁹¹ Див.: І. МЕЙЄНДОРФ, *Введення в святоотцівське богослов'я*, вид. 2-е, випр., Клин: Фонд «Християнське життя» 2001, 243.

⁹² МАКАРІЙ ЄГИПЕТСЬКИЙ, *Твори*, 424.

⁹³ Див.: І. ПОПОВ, *Містичне виправдання аскетизму в творах преп. Макарія Єгипетського*, Свято-Троїцька Сергієва Лавра 1905, 35-36.

уся є оком, світлом, ликом, славою, духом, бо Христос прикрашає її таким чином, веде її, скеровує, підтримує і наділяє духовною красою»⁹⁴.

Вчення про обоження також отримало свій особливо повноцінний розвиток у Псевдо-Діонісія Ареопагіта (V-VI ст.). Він наголошує: «Наше спасіння можливе лише завдяки обоженню. А обоження означає наше уподібнення і з'єднання з Богом, наскільки це можливо»⁹⁵. Таким чином, містичне вчення Псевдо-Діонісія вчені справедливо відносять до абстрактно-спекулятивного напрямку. Даний науковий висновок підтверджується позицією святого щодо бачення трьох стадій на шляху людини до обоження. Так, перша стадія – це не тільки очищення від страстей і гріхів, а справжнє звільнення від усього чуттєвого. Друга – це просвітлення душі Божественним Світлом, значення якого у повному звільненні розуму від почуттєвих уявлень і, піднесенні її до висоти споглядання третього ступеня. І лише найвищий третій ступінь – це екстаз саме розуму, який входить у тьму божественного мовчання, повної відсутності думки⁹⁶. Необхідно відзначити, що у трактуванні обоження святим Діонісієм виявляються його характерні риси, відмінні від Оригена та Євагрія. Вони є основою вчення про відмінність непізнаної сутності Божества і сил або енергій із Його повною присутністю і, в яких Бог являє Себе створеному світу. Цим Божественним Силам причасне усе існуюче, відповідно до його розміщення на ієрархічній драбині буття, яка не обмежує повноти загальної єдності. Ця єдність здійснюється в усій повноті на кожному окремому ступені⁹⁷. Таким чином, обоження Ареопагіт трактує не як споглядання сутності Бога, а як приєднання до Божественних енергій.

Також необхідно в цьому плані відзначити вчення Псевдо-Діонісія про два важливі шляхи в досягненні обоження. Першим із шляхів святий називає шлях церковних тайних діянь, а також благодатні дари Святого Духа. Найбільшу дію обоження Ареопагіт справедливо вбачає саме у таїнствах хрещення і Євхаристії, в яких людина приєднується до Божественної благодаті або енергії.

⁹⁴ Див.: І. МЕЙЄНДОРФ, *Ісус Христос у східному православному богослов'ї*, 145.

⁹⁵ Див.: К. КЕРН, *Антропология св. Григорія Палами*, 231.

⁹⁶ Див.: С. ЄПІФАНОВИЧ, *Преподобний Максим Ісповідник і візантійське богослов'я*, 39.

⁹⁷ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 412.

Значно більше святий говорить про другий шлях обоження, який є особистим містичним шляхом для кожного християнина. Обидва шляхи є церковними і не протилежними, а навпаки взаємодоповнюють один одного. Зокрема, другий шлях містичного откровення передбачає благодатне життя у Святому Дусі, приєднання до Якого і є необхідною умовою для духовного життя⁹⁸. Отже, саме Церква відкриває для кожного християнина його особистий шлях до обоження і це перший засвідчує Ареопагіт, вказуючи на особливу роль таїнств Церкви щодо нього.

Так, духовне вчення преподобного Максима Ісповідника (пом. 662 р.) в своїй основі повністю ґрунтується на темі обоження. Та якщо ж у Євагрія воно супроводжувалось спогляданням і виявлялося на його вищому рівні – рівні чистої молитви, як природного стану розуму і приймача Божественного світла, то для преподобного Максима обоження відіграє значно більшу роль. Для нього це – вища ціль, яку може досягнути людська воля і воно є визначальним для усього. Звідси, виявляється глибока христологічність богословського вчення Ісповідника, який присвятив своє життя розкриттю теорії поєднання творіння з Богом через благодать, що є аналогією до іпостасного поєднання двох природ Христа: божественної і людської. Оскільки людську природу Христа цілком і повністю пронизує Його божественна природа, це власне відбувається на усіх рівнях: щодо розуму, щодо душі й тіла, то преподобний Максим таким чином підкреслює, що в обоженні бере участь вся людина, у всій її повноті людської сутності. Так, зберігаючи свою людську природу у всьому й повністю – по душі і тілу, так само людина цілком справедливо стає богом через благодать та обожнюючи славу⁹⁹. Преподобний Максим у своєму вченні порівнює шлях до обоження із шляхом викуплення людства від гріхів Христом Спасителем, який пройшовши шлях спасіння, продовжує здійснювати його в кожному віруючому. Він засвоює у віруючому все із Свого земного життя і, таким чином, дозволяє йому наслідувати Себе, тобто Бога. Таке спрямування вчення Ісповідника щодо таїн втілення Бога говорить про христоцентричний характер його аскетизму.

⁹⁸ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами*, 231.

⁹⁹ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, *Боговидіння*, 422.

Так, преподобний вбачає в кожному подвижнику представника Христа, божественність якого формує благодать таїнств і людськість – наслідування життя Христа Спасителя¹⁰⁰. Саме вчення про дії або енергії Божі, яке розвинув Ареопагіт у своєму богослов'ї, є основою розуміння обоження преподобним Максимом. Він говорить: «Спасіння спасених відбувається через благодать, а не через природу» і, якщо «у Христі по суті існувала тілесно уся повнота Божества, то в нас через благодать не повнота Божества»¹⁰¹. Таким чином, творіння фактично залишається поза сутністю Бога, навіть коли воно є причасником Божественного життя, повністю торкаючись Бога і засвоюючи усе Божественне. Преподобний Максим наголошує, що обоження – це не що інше, як уподібнення через благодать. Адже саме завдяки дії божественної благодаті ми уподібнюємося Богові.

Серед святих Отців Церкви, саме преподобний Іван Дамаскін (VIII ст.) у своєму вченні про обоження зробив першу спробу догматичного синтезу і узагальнення досягнень своїх попередників у розвитку даної теми. Він вбачає основу обоження в самій людині, яка є істотою «створеною Богом: але створеною Богом в розумінні участі в Божественному Світлі, а не тому, що вона переходить в Божественну сутність»¹⁰². Так Дамаскін стверджує, що обоження фактично відбувається в силу причастя до Божественного Світла, тобто до божественних енергій. Сутнісна основа обоження завдяки Боговтіленню виявляється в обоженні людської природи через Іпостась Сина Божого шляхом взаємопроникнення Божественної та людської природи¹⁰³. Також вона виявляється і в особистій людській волі, бо святі це фактично боги, оскільки «поєднались з Богом з особистої волі й прийняли Його жителем їх серця»¹⁰⁴.

Дана історико-богословська розвідка щодо вчення про обоження і його розвиток християнськими авторами до IX століття, звичайно ж, не претендує на

¹⁰⁰ Див.: С. ЄПФАНОВИЧ, *Преподобний Максим Ісповідник і візантійське богослов'я*, 133-134.

¹⁰¹ МАКСИМ ІСПОВІДНИК, *Твори. Кн 1. Аскетичні і богословські трактати* / перекл. с др.-грецьк., вступ. ст. і комент. А.І. Сидорова, Москва: Мартіс 1993, 226.

¹⁰² ІВАН ДАМАСКІН, *Точний виклад Православної віри*, Санкт-Петербург: Благовість 1894, LXXII, 80.

¹⁰³ Там само, 248-250.

¹⁰⁴ Там само, 304.

вичерпність, але формує нашу уяву про розуміння Отцями Церкви самого обоження, його суті, основи і природи походження. Це, безперечно, має велике значення для повноцінного та всебічного розуміння вчення про обоження преподобного Симеона Нового Богослова, яке вирізняється своєю значимістю, оригінальністю і глибиною розвитку серед різних напрямків православного духовного Передання. Численна богословська спадщина преподобного відзначається обмеженими посиланнями на святоотцівські авторитети, серед яких у своєму суттєвому впливі особливе місце посідають святий Григорій Богослов і частково преподобні Макарій Єгипетський та Ісаак Сирін. Так, преподобний Симеон у своїх працях глибоко розвинув теми Богослова про неосяжність самого Бога і Божественного Світла¹⁰⁵, але значно більшою основою для нього є все ж Святе Письмо. Його він трактує індивідуально-духовним чином, тобто спираючись на власний містичний і сакраментальний досвід¹⁰⁶. І зокрема, вчення про обоження преподобного Симеона також глибоко особистісного характеру. Яскравий літературний талант великого Отця Церкви втілений у його писаннях, гімнах зокрема, дозволили йому правдиво описати свій містичний досвід, високий містичний стан і духовне просвітлення. Все це вказує на особливе місце преподобного Симеона Нового Богослова в усій православній духовності¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Життя і вчення св. Григорія Богослова*, 483-484.

¹⁰⁶ Див.: В. КРИВОШЕЇН, «Православне духовне передання», с.16-17.

¹⁰⁷ Див.: В. КРИВОШЕЇН, «Православне духовне передання», с.25.

РОЗДІЛ 2

ВЧЕННЯ ПРО ОБОЖЕННЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА ЯК ОСНОВА БОГОСЛОВСЬКОГО РОЗУМІННЯ СПАСІННЯ

2.1. Розуміння обоження і спасіння людини у світлі Боговтілення

Доктрини обоження та Втілення Сина Божого беззаперечно мають між собою достатньо глибокий і тісний взаємозв'язок. Саме це завжди й складало суттєву основу Богослов'я Отців Церкви, зокрема, в сенсі можливого досягнення людиною її власного кінцевого призначення. Так, у своєму богословському вченні преподобний Симеон Новий Богослов не лише дотримується позицій своїх попередників, а наслідує, розвиває їх. Звідси, в основі богослов'я преподобного, безперечно ж, знаходиться проблема Втілення Бога, що є для людини головним джерелом її обоження. Боговтілення є також основою Євхаристії, якій преподобний Симеон, як перший серед аскетичних богословів, відвів головну роль на шляху до обоження¹⁰⁸.

Преподобний вказує на залежність можливості людини «стати богом» саме від того, що Бог став людиною. Це своєрідна данина преподобного тогочасній святоотцівській традиції вчення про обоження. Він дослівно повторює слова святого Іринія Ліонського, виразника святоотцівської традиції: «Син Божий для того став сином людським, щоб нас зробити синами Божими»¹⁰⁹.

У своєму богословському вченні про обоження преподобний Симеон наголошує на тому, що людину, яка відійшла від Бога в результаті гріхопадіння, може спасти лише Сам Бог. Так:

Чоловіколюбивий Господь, побажавши звільнити від одвічної темряви благодогідливих йому до закону й в ньому, а тим, хто після закону, дарувати свободу в благодаті, і всіх, які

¹⁰⁸ Див.: О. Климов, *Досвід безмовності. Людина в світоспогляданні візантійських ісихастів* // [\[http://www.biblicalstudies.ru/Books/Klimkov.html\]](http://www.biblicalstudies.ru/Books/Klimkov.html) (дата звернення: 28.10.2018).

¹⁰⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні. // Преподобний Симеон Новий Богослов. Преподобний Микита Стифат. Аскетичні твори в нових перекладах / уклад. і заг. ред. І. Алфеева. Клин: Фонд «Християнське життя» 2001, 72.*

так би мовити, разом догодили Йому до закону й в ньому, і після нього звільнити від насилля диявола, Сам, всемогутній та незлобний, погодився все це зробити Самим Собою¹¹⁰.

Очевидно, що причиною такої ласки Бога для спасіння світу є безперечно Божа любов до людини: «О невичерпне чоловіколюбство і благодать! Він не тільки не покарав нас, порушників й грішників, але, якими ж ми стали через злочини, таким і Він погодився стати [...] Чого ради? Тому, що не прийшов судити світ, але спасти його»¹¹¹. Так саме через безмежну любов «Слово стало плоттю і вселилося в нас, через неї, очоловічившись, Воно перетерпіло добровільне тваринне страждання, щоб звільнити від тенет пекла Свою власну свідомість, людину, і, сприйнявши, піднести до небес»¹¹². Лише ті обставини, що Бог «вибрав наречену Сину Своєму» (Мт 22,2), дочку людини, «яка згрішила перед Ним», «дочку блудника і вбивці», виявляє «безмежне чоловіколюбство», «море любові й благодаті» Бога до людини¹¹³.

Отже, навіть після гріхопадіння Бог не змінив свого плану щодо людини. Вона обдарована Божою ласкою, безмежною любов'ю у плані покликання до богоподібності та обоження. Але, як наголошує преподобний Симеон, після гріхопадіння, у Старому Завіті Бог ні з ким із людей «суттєво ніяким чином не поєднався, до того, як Христос Бог не стався чоловіком»¹¹⁴. Так, був необхідний особливий засіб, щоб людина здійснила своє безпосереднє призначення. Це очевидно засіб, який звільнив би її від гніту первородного гріха, відновив би первинну людину й суттєво поєднав би її з Богом. Саме Господь Ісус Христос і здійснив усе це, поєднавши у своїй особі досконалого Бога й досконалу людину.

Преподобний Симеон Новий Богослов дуже близький у своїх творах до своєрідного «природного» бачення проблеми обоження. Згідно цієї позиції поєднання Бога і людини стало можливим лише завдяки тому, що у Христі відбулося єднання людської і божої природи. Даної позиції притримувалися більшість Отців Церкви, а саме: Іринеї Ліонський, Григорій Ніський, Афанасій

¹¹⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні*, 323.

¹¹¹ Там само, с. 323.

¹¹² Там само, с. 410.

¹¹³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, Свято-Троїцька Сергіїва Лавра: 1993, 393.

¹¹⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 33*, Свято-Троїцька Сергіїва Лавра: 1993, 109.

Великий, Максим Ісповідник, Кирило Александрійський, Іван Дамаскін, й вона стала загальним надбанням богословського передання Церкви¹¹⁵. Так, преподобний Симеон каже, що:

Бог взяв від Богородиці та Приснодіви Марії плоть, ніби деяку закваску й деякий початок від замісу природи нашої і, поєднавши її зі Своїм Божеством, неосяжним і недоступним або, краще сказати, усю Божественну Іпостась Свою поєднав суттєво з нашою природою, цю людську природу поєднав зі Своєю істотою, і зробив його Своїм власним, так що Сам Творець Адама незмінно став досконалою людиною¹¹⁶.

З огляду на це преподобний підкреслює, що «послання від Отця – Слово», яке вселилося в утробу Діви Марії «все було в Отці й все – в череві», зовсім не скоротилося, не зменшилося, але перебувало незмінним¹¹⁷. Отже, Господь Ісус Христос є «Бог досконалий і людина, довершена, всецільна: плоть, душа, розум і Слово, уся людина й Бог в двох сутностях, двох також істотах, двох діяннях і двох волях, в єдиній іпостасі»¹¹⁸. Слово, яке є «по природі Богом нестворене», «невимовним чином стало створеним» і обожило зрозумілу істотну людську природу. Воно підняло її до висот у славу Свою, сприйнявши творіння¹¹⁹. Таким чином, стає очевидним, що для преподобного Симеона доктринальні основи обоження знаходяться в логічній єдності природи у Христі. В цьому він цілком знаходиться в межах святоотцівського передання. Зокрема, преподобний Максим Ісповідник говорить, що людина обожнюється «благодаттю Бога, який став людиною, став повною, цілісною людиною, душею і тілом, по природі, і стаючи усім і у всьому богом, душею і тілом по благодаті»¹²⁰.

Отже, Втілення преподобний Симеон називає «таїнством відтворення роду людського і спасінням усього світу»¹²¹. Адже саме у Христі в усій повноті здійснилося те, що Адам повинен був поступово досягнути – це досконалого

¹¹⁵ Див.: G. Mantzaridis, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York 1984, 29.

¹¹⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 375.

¹¹⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 59*, 278.

¹¹⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 51*, 240. Пор.: Там само, с. 228, 263.

¹¹⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 2*, 27-28.

¹²⁰ І. МЕЙЄНДОРФ, *Візантійське богослов'я. Історичні тенденції і доктринальні теми* / перекл. з англ. В. Марутіка, Мінськ: Проміні Софії 2001, 235.

¹²¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 397.

єднання людської природи з Богом, тобто обоження. Так, у Своєму Втіленні Бог «поєднав дві істоти – Бога і людину»¹²².

Таким чином, Бог стався чоловіком, досконалим по тілу і душі¹²³. Преподобний Симеон навчає, що будучи таким, Христос не відразу зцілив усю людину, а робив це поступово. Господь Ісус Христос, зійшовши на землю й ставши людиною, «по-перше оживотворив сприйняту ним душу, обожив її, пречисте ж божественне тіло Своє, хоч створив божеським, але носив його тлінним і грубо речовим [...], ось чому воно померло та покладене в гріб мертвим; після ж трьох денного воскресіння Господнього, тіло Його воскресло нетлінним і божественним»¹²⁴. Це означає, що Господь не створив одночасно з душею своє тіло нетлінним та духовним. Преподобний Симеон послідовно пояснює причину цього:

Як Адам переступив заповідь Божу, душею відразу ж помер, а тілом помер вже скільки років тому, то ж і Спаситель насамперед воскресив, оживотворив й обожнив душу, яка відразу ж після переступу заповіді понесла епітимію смерті, а опісля благоволив Бог влаштувати, щоб тіло Його сприйняло нетлінне воскресіння, як в Адамі воно багато років поспіль понесло епітимію смерті¹²⁵.

Таким чином, ми можемо відзначити, що в усіх поданих цитатах з творів преподобного Симеона, автор говорить про Боговтілення в контексті саме обоження людської природи. Для нього Ісус Христос насамперед Той, завдяки кому ця занепала природа отримала можливість відтворення, приналежності до Божественної природи (пор.: 2 Пет 1,4). І преподобний безпосередньо говорить про це: «Для того прийняв Він плоть, щоб ти міг стати причасником божества Його»¹²⁶. Далі сказане закріплює словами: «Ти, Боже мій, для того незмінно став чоловіком, щоб сприйнявши мене, всього обоготворити»¹²⁷. «Подібно тому, як Бог незмінно народився людиною в тілі і видимий був усім, так і мене Він породжує духовно і, хоч я залишаюся людиною, робить мене богом»¹²⁸.

¹²² Там само. Пор. Т.3, 82.

¹²³ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 35*, 296.

¹²⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 376.

¹²⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 376-377.

¹²⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 21*, 189.

¹²⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 9*, 61.

¹²⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 46*, 216.

Саме завдяки причетності людської природи до Божества Христа й здійснюється головна ціль Втілення – обоження. Преподобний Симеон дає вичерпне пояснення цьому:

Для чого Бог став людиною [...] ? Щоб людину зробити Богом. Завдяки чому Він робив це? Завдяки плоті чи завдяки Божеству? Зрозуміло, що завдяки Божеству [...]. Отже, якщо завдяки Своєму Божеству Він спочатку обожнив плоть, яку прийняв, Він й усіх нас оживотворяє не завдяки тлінній плоті, а завдяки обоженій, щоб віднині ми ні в якому разі не знали Його як людину, а як Єдиного Бога, досконалого в двох природах, адже Бог єдиний, так як тлінне було поглинуте нетлінням і тіло не зникло, але залишається непоєднаним, невимовно змішаним і поєднаним в незмішаній сувміші з Троїчним Божеством¹²⁹.

Христос, «який став людиною, якою Він попередньо не був, щоб стати Богом людини, якою Він ніколи не був, завдяки Божеству обожив [...], а не завдяки лише Його плоті»¹³⁰. З іншого Боку, преподобний Симеон підкреслює, що результатом Боговтілення був дар благодаті Святого Духа. Він говорить, що Христос прийшов «примирити з Отцем Своїм нас [...] і поєднати во єдино поділені між собою, – для якої цілі Він прийняв нашу людську плоть, щоб подати нам Духа Святого»¹³¹. Втілившись, Христос «від природи й істоти присносущого Отця Свого подає [...] благодать Духа, тобто Божество»¹³². І саме через Духа Святого Христос «віддає перевагу тим, з якими тісно поєднався, незмінно змінює їх, показуючи з людей чад Божих, братів Спасителя, співспадкоємцями Христа, Бога ж спадкоємцями, богами, які перебувають з Богом в Дусі Святому»¹³³. Тут преподобний Симеон підкреслює: «сприйнявши тіло, Він дав (нам) Святого Божественного Духа, й через Нього суттєво єднається з усіма вірними»¹³⁴. Усі ці тексти вичерпно показують своєрідне співробітництво у справі спасіння людей Христа й Духа Святого.

Отже, люди, які втратили в результаті гріхопадіння можливість єднання з Богом, після свого обоження, здійсненого Христом, отримали можливість бачити Бога, який перебуває в неприступному Світлі, «по природі». Вони також

¹²⁹ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, Нижній Новгород: Братство св. кн. Олександра Невського 1996, 325-326.

¹³⁰ Там само, 326.

¹³¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 70*, 207. *Пор.: Т.3.*, 31,133.

¹³² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 398.

¹³³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 23*, 108.

¹³⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 23*, 109.

мають «Його жителем, який перебуває серед них самих», і самі «перебувають в Ньому – цілковито неприступному»¹³⁵.

Необхідно відзначити, що Боговтілення не дає обоження відразу ж, без будь-якої участі самої людини. Так, преподобний Симеон в своєму 35-у Слові підкреслює, що люди, які й зріднилися з Христом – Богочоловіком у плоті, все ж залишилися такими ж звичайними смертними. Вони не стали відразу, тобто через справу втілення Бога, святими і синами Божими. Вони не мають, (залишаючись в своєму звичайному порядку) з Ним жодного іншого спілкування, окрім однієї спорідненості у плоті¹³⁶. Так, Бог фактично зробив нас спорідненими Собі в таїнстві Втілення, але не зробив нас одночасно й святими. Насправді людині дана можливість святості, але саме її досягнення – справа не лише Бога, але й людини. «Ставши людиною, Я не зробив тоді через це усіх богами; але тільки через віру і виконання Моїх заповідей, через хрещення і божественне причастя страшних Таїн Моїх Я усім даю життя. Кажучи життя, Я розумію Божественного Духа Мого»¹³⁷. Так, для преподобного Симеона спасіння здійснюється Богом не відразу, не без участі людини. Він пише: «Бог хоче зробити нас богами з людей, добровільно, а не проти волі»¹³⁸.

Зокрема, преподобний Симеон говорить і про діяння Сина Божого відносно спасіння людини в контексті вчення апостола Павла про Христа, як Другого Адама. Також застосовує в цьому плані вчення святого Іринія Ліонського про життя Христа як «рекапітуляцію» життя Адама. В основі цього вчення знаходиться теорія про те, що для обоження людського життя Христос повинен був пройти через усі його етапи. Про це читаємо у преподобного Симеона, що:

Бог, зійшовши, втілювався і народився, як і ми, людиною, окрім гріха, і зруйнував гріх, освятив зачаття і народження; зростаючи помалу, він благословив усякий вік [...]. Він став рабом, прийняв образ раба (Флп 2,7), щоб нас, рабів, підняти до господнього достоїнства [...]. Будучи (розп'ятий, Він зробився прокляттям [...]) і все прокляття Адамово знищив. Він помер

¹³⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 47*, 221.

¹³⁶ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 35*, 297.

¹³⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 3*, 39.

¹³⁸ В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 326.

і смертю Своєю переміг смерть. Він воскрес і знищив силу і дії ворога, який мав над нами владу через смерть і гріх¹³⁹.

Далі преподобний говорить, що «Бог створився людиною подібною до нас у всьому окрім гріха, щоб відтворити і відновити ту першу людину, а з нею й усіх, від нього народжених і тих, що народжуються, оскільки і вони подібні до нього, хто їх народив» і відповідно, звільнити їх від наслідків гріхопадіння: тління, смерті, духовної сліпоти і черствості¹⁴⁰.

Отже, преподобний Симеон подає нам досконало сформульовану теорію розуміння спасіння, яке здійснюється Христом шляхом повної зміни людської природи, повного відтворення усього того, що було знищено гріхопадінням Адама. Адже у Христі не лише відтворюється усе, що було знищене. В Ньому людська природа отримує новий початок, нове творіння, нове народження¹⁴¹. Так саме в 34-у Гімні преподобний Симеон найбільш вичерпно виразив це шляхом протиставлення двох Адамів. В цьому плані він очевидно наслідує апостола Павла (пор.: 1Кор 15,47-48):

який перший, земний, (такими) усі й народжуються від нього – земними. А який Христос, Небесний Владика...такі й народжуються від Нього, Бога по усиновленню "і сини Всевишнього усі ви" (Пс 81, 6) [...]. Перший своїм злочином для усіх людей став причиною смерті й тління. Інший дав світові, й сьогодні усім дає Світло, життя і нетління.¹⁴²

¹³⁹ І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 308.

¹⁴⁰ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 35*, 295.

¹⁴¹ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 309.

¹⁴² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 34*, 150.

2.2. Тема людини як образу і подоби Божої

Тема людини як образу і подоби Божої, безперечно, займає одне з важливих місць у вченні преподобного Симеона, розглядає її однак лише в контексті обоження, наслідуючи вчення святого Григорія Богослова, який уточнює, що те, яке зветься у Святому Письмі образом Божим і є розумною душею людини¹⁴³. Симеон розвиває це вчення, стверджуючи, якщо Бог – це природно найчистіший Розум, то й образ Божий присутній у безсмертній душі людини. Так, він у своєму 61-у слові пише: «Ти уважений від Бога більше ніж усі інші творіння достоїнством розуму, тому належить тобі те, що вище від тебе, усвідомлювати з того, що є в тобі образ Божий, яким був ти удостоєний»¹⁴⁴. В іншому творі також Адам «прийняв духа життя, названого мислячою душею й образом Божим»¹⁴⁵. Симеон виводить пряму залежність між буттям Бога Тройці та створенням душі людини: трьохчастинний склад душі є безпосереднім відображенням Божественних властивостей. У своєму 34-у гімні він пише:

Отже, по образу Слова нам дано слово (тобто розум), бо словесні – від Слова, безначального, нествореного, невловимого Бога мого. Воістину по образу Його душа всякої людини – словесний образ Слова [...]. Бог Слово від Бога спів-вічний Отцю й Духові. Таким же чином душа моя є по образу Його. Адже, володіючи розумом і словом, вона має їх по суті нероздільними й незлитними, рівно єдиносущими. Ці три суть одне в поєднанні, але разом в діленні, будучи завжди з'єднані й розділені¹⁴⁶.

Симеон одночасно підкреслює, що Бог ці свої властивості не дає людині частково, а повністю і каже: «особистий твій дух, або душа твоя є в усьому розумі твоєму, весь розум твій – в усьому слові твоєму, все слово твоє в усьому дусі твоєму [...]. Це є образ Божий і цим збагачені ми зверху, тобто, щоб бути нам подібними до Бога й Отця, і мати в собі образ Того, хто створив нас»¹⁴⁷.

Для нього людина створена Богом – це «як другий світ, великий всередині малого цього видимого світу»¹⁴⁸. Цю ідею людини – великого світу, яка

¹⁴³ Див.: М. Виноградов, *Догматичне вчення святого Григорія Богослова*, Казань: тип. Імп. ун-та 1887, 364.

¹⁴⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 61*, 97.

¹⁴⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 35*, 294.

¹⁴⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 34*, 146-147.

¹⁴⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 61*, 95.

¹⁴⁸ Там само, Пор. *Т.2. Слово 84*, 423.

поєднує в собі всю матеріальну і духовну реальності (в той час, коли видимий світ має лише матеріальне буття), преподобний, безперечно, запозичив у святого Григорія Богослова. Також він (на зразок Каппадокійського святителя) постійно наголошує на єдності душі й тіла людини. Це на думку преподобного Симеона дає їй владу над видимим світом, людині «як такій, що має в собі характерні риси обох світів – як у своєму видимому образі, так і в тому, що охоплюється розумом»¹⁴⁹. Далі у 12-у слові преподобний розвиває цю думку в тому плані, що розум людини, маючи в собі образ Божий, – єдиний із видимих творінь, які можуть пізнавати Творця і бути «істотою, яка думає бути богом усього видимого, в силу розуму, який її відрізняє»¹⁵⁰. Так, погляди преподобного Симеона співзвучні аналогічним поглядам преподобного Макарія Великого, який у своїх «Духовних бесідах» пише: «Створив Він (Бог) небо і землю, і усяке творіння, але ні в одному з них не відпочиває Господь [...], але благоволив лише одній людині, спілкуючись з нею і в ній спочиваючи»¹⁵¹.

Таким чином, образ Божий в людині преподобний Симеон вбачає саме в її пануючому становищі у всесвіті, відштовхуючись від царствующого характеру її людської природи і наближенню до Божої. У своєму 45-у слові він стверджує, оскільки людина піднімається над усім земним й царствує, то «усе видиме, що є на землі, і що є в морі, усе те віддав Бог у владу Адамові та потомкам Його»¹⁵². Про це пише також у 43-у гімні: «Людина, яку Сам Він створив з образу Свого і подоби, ми називаємо світом, тому що вона прикрашається добродіями, панує понад земними творіннями, подібно до того, як Сам має владу над всесвітом й царствує над страстями – це і є те, що з образу»¹⁵³. А вже у 90-у слові преподобний конкретизує, що творіння приходить з небуття у буття «не для чогось іншого», а саме для людини, яка є образом і подобою Божою і «царем усіх земних»¹⁵⁴. Ідея образу Божого, в основі якого лежить царствующа

¹⁴⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні*, 43.

¹⁵⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 12*, 123.

¹⁵¹ МАКАРІЙ ЄГИПЕТСЬКИЙ, *Твори. Бесіда 45* / ред. А. І. Сидорова, Москва: Паломник 2001, 451

¹⁵² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 368.

¹⁵³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 43*, 201.

¹⁵⁴ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 324.

роль людини у всесвіті, була розвинена Отцями Церкви уже до преподобного Симеона і, зокрема, святим Григорієм Ніським. Саме він вказав на те, що людська природа називається царем, «оскільки готувалась для керівництва над іншими, з причини подібності до Царя всесвіту»¹⁵⁵.

Отже, в своєму вченні преподобний Симеон подає нам глибоке розуміння образу Божого в людині через її розум і душу, яка у своїй трьох-частинній складовій відтворює Божественні властивості, а також в пануючій ролі людини у всесвіті.

Проблему подібності Божої в людині преподобний Симеон вирішує у своєму 58-у гімні. Він пише: «ми стаємо по благодаті Твоїй синами, подібними до Тебе, і богами, які бачать Бога»¹⁵⁶. Далі в 34-у гімні преподобний говорить, що саме вселення в людину Духа Святого робить її «богом з благодаті, подібним Первообразу»¹⁵⁷. Цікаво, що розвиваючи дану тему в своєму вченні преподобний Симеон вже у 83-у слові наголошує на зв'язку Божого образу і подоби в людині із станом її обоження. Він пише:

Як в Отці, Сині й Святому Духові поклоняється єдиний Бог, без злиття Трьох Осіб і без поділу єдиної істоти й природи, так [...] людина буває з благодаті богом у Богові, з душі та тіла, без злиття й поділу [...] Сам Бог, Який дивно зв'язав ці два, – душу та тіло [...] з'єднується з цими двома без злиття, – і я людина буваю по образу та подоби Божій...¹⁵⁸.

Таким чином, богоподібність людини – це стан її обоження, який створюється благодаттю Духа Святого. Ось чому саме богоподібність виявляє основне духовне призначення людини і становить кінцеву ціль її буття. В цьому плані великий вплив на преподобного Симеона мало вчення святого Василія Великого, який стверджував, що «уподібнення Богові і крайня межа бажаного це обоження»¹⁵⁹. Як бачимо, думки святого Діонісія Ареопагіта також близькі преподобному. Адже Діонісій писав, що «обоження є, наскільки можливо, уподібнення Богові та єднання з Ним»¹⁶⁰. Утотожнення богоподібності й обоження, яке притаманне вченню святого Григорія Богослова відповідно

¹⁵⁵ Див.: В. Ольховський, *Думки св. Григорія Ніського про людину і її призначення*. Курс. Твори. Ленінград 1971, 100.

¹⁵⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.3. Гімн 58, 260.

¹⁵⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.3. Гімн 34, 148.

¹⁵⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.2. Слово 83, 386.

¹⁵⁹ Див.: К. КЕРН, *Антропологія св. Григорія Палами: вступ*. ст. А. І. Сидорова, 147.

¹⁶⁰ Див.: І. АЛФЕСВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 301.

знайшло свій відгук у творах преподобного. Зокрема, Богослов підкреслює, що «коли ми створюємося такими (тобто богоподібними)» тоді з нами можна «бесідувати Богові, який вступив у єднання з богами й пізаному ними»¹⁶¹. Таким чином, з огляду на вчення своїх попередників, преподобний Симеон наголошує на утотоженні богоподібності людини з процесом обоження. Він вказує, що обоження – це фактично розвиток в людині схованої в ній Божественної природи, яка їй передана при створенні Богом¹⁶². Підсумовуючи вищесказане, можемо зробити висновок про те, що преподобний стверджує можливість обоження людини завдяки аскетичному подвигу очищення її «образу» від скверни страстей і наслідуванням Бога в добродіяннях¹⁶³.

Отже, слід відзначити, що для вчення преподобного Симеона про обоження, можна застосувати роз'яснюючу позицію священика М. Сергієвського щодо теорії цього ж плану святого Григорія Богослова. Цю позицію важливо врахувати для глибшого розуміння вчення преподобного Симеона. Вона включає суб'єктивність у вченні – необхідність лікування душі, яка передана із світу Богові й її трансцендентність – людська природа, яка здатна до обоження¹⁶⁴. Так, преподобний вже тоді говорить про обоження, коли роздумує про початкове створення людини на образ і подобу Божу. Адже завдяки образу Божому, як основі майбутнього духовного зростання людина, з часу свого створення, змогла поступово уподібнитися Богові. Це уподібнення і є обоженням. Досягнувши його, людина стає справжнім образом свого Творця¹⁶⁵.

Розглядаючи вчення преподобного Симеона про обоження, ми можемо говорити і про гріховні перепони на шляху до нього. Саме такою вирішальною перепорою преподобний визначає – гріхопадіння, яке докорінно змінило усе людське життя. Цілком зрозуміло, що промисел Божий допускає для людини

¹⁶¹ Див.: М. Малишев, *Думки св. Григорія Богослова про людину і його призначення*, Курс тв., Ленінград 1971, 211.

¹⁶² Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропологія Отців і Вчителів III-IV століть (в двох томах)*, Канд. Тв. Т.2., 384.

¹⁶³ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57, 34*; Пор.: . Т.3, 147-148.

¹⁶⁴ Див.: М. СЕРГІЄВСЬКИЙ, *Східна антропологія Отців і Вчителів III-IV століть (в двох томах)*, Канд. Тв. Т.2., 426.

¹⁶⁵ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 301.

свобідну волю, щоб зблизитися з Богом, або віддалитися від Нього. У своєму 57-у слові преподобний Симеон підкреслює, що «Бог [...] дарував прародичам нашим повновладдя (через них й усім нам), щоб вони виконували заповіді Божі не зі смутком, або з необхідності, але з бажаної волі, з радістю і наполегливістю, від любові до Бога»¹⁶⁶. Він вважає, що Бог бажає лише добровільного виконання Його заповідей людиною, тобто не через необхідність, а з любові. Оскільки Бог саме з любові до людини дарував їй свободу¹⁶⁷. Так, цілком очевидне бажання Бога, щоб людина досягнула обоження шляхом свobodно вибраного добродійного «Божого» життя. Божий промисел щодо людини передбачав поступове її сходження до його уподібнення і обоження через добровільне виконання заповідей Божих. Але саме свobodна воля й дозволила людині прийти до гріхопадіння, яке фактично було спровоковане диявольською брехливою обіцянкою швидкого обоження (пор.: Бут 3,5). Преподобний Симеон підкреслює у своєму 35-у слові, що людина, «надіючись, що стане богом, вкусила від дерева пізнання»¹⁶⁸. А в 60-у слові він каже, що:

людина, наділена достоїнством мудрості і повновладдя, не так як повинна була б використала своє достоїнство, не відчула немочі своєї, не перебувала в благах, дарованих Богом природі його, і не встояла в межах своїх, не пізнала міри своєї. Як денниця, або після неї і Адам, вийшли із меж своїх і, загордившись перед Творцем Своїм Богом, захотіли і самі стати богами: так, – нажалі! – поступила і вона, вийшла з меж природи своєї, побажала того, що вище міри її, не бажала сходити на висоту духовного ведення шляхом смирення і хрестоподібного життя¹⁶⁹.

Так, преподобний стверджує, що гріхопадінням людини є її схильність до диявольської спокуси через бажання швидкого обоження і не виконання нею волі Божої та Його заповідей. Також преподобний висловлює тут думку про те, що причиною гріхопадіння людини є ще й Адамова та людська гордість, як перевищення їх можливостей. Він пише, що Адам занепав «не від іншого якогось гріха, а лише від гордості»¹⁷⁰. І як наслідок гріхопадіння, він визначає

¹⁶⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57*, 34.

¹⁶⁷ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Таїнство віри. Введення в православне догматичне богослов'я*, 77.

¹⁶⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 35*, 294.

¹⁶⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 60*, 88.

¹⁷⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 37*, 309.

віддалення від Бога через те, що людина не розкаялась¹⁷¹, не змогла «наблизитися до найбільш неприступного та немигаючого Світла»¹⁷², втратила дану славу й позбулась, таким чином, «світлого і божественного одягу»¹⁷³. Вона відійшла від «розуміння та споглядання Бога» і, навпаки, «сприйняла знання тілесне й страсне», стала «глухою, сліпою, голою, нечутливою до тих благ, від яких впав смертний, тлінний і несвідомий подібно до нерозумних тварин»¹⁷⁴. Люди саме через «причину гріха підпали тлінню та смерті, впали в найтемнішу темряву й зробилися рабами князя тьми, диявола»¹⁷⁵. Кожна людина має первородний гріх, тобто як її праотці народжується грішною, порушником Божого закону, рабом гріха, духовно мертвою, яка підпорядкована дії та владі пануючого диявола¹⁷⁶. Преподобний Симеон пише щодо цього у своєму 37-у слові, що люди «бувають причасні до прабатьківського гріха від самого зачаття й народження свого»¹⁷⁷. Але у своїх поглядах він був далекий від трактування Адамового гріха як спадкового, який ніби «насилує» природу людини, про що говорить нам вчення блаженного Августина. І лише пришествя Господа дало людині можливість для спасіння, та саме спасіння знаходиться в людських руках. Так, сама людина добровільно робить свій вибір в сторону добра або зла: «ми, народжені від них (прародичів) волею підкорившись, цьому мучителю дияволу стали рабами, а не насильством, тому що це зрозуміло показали ті, хто до закону та в законі благодіяли й склали свою волю Владиці Богові, а не дияволу»¹⁷⁸.

Отже, саме ідея, що людина, як старозавітні праведники, не втратила своєї свободи, щоб догодити Богові, особисто вибрати шлях для свого спасіння і його цілі обоження – є основною ідеєю усього вчення преподобного Симеона про промисел Божий щодо спасіння людини. Так, вчення преподобного ще раз засвідчує, що спасіння було подароване людині завдяки викупленню її від гріха

¹⁷¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 66*, 146-147.

¹⁷² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57*, 34-35.

¹⁷³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 45*, 209.

¹⁷⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 35*, 295.

¹⁷⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57*, 35.

¹⁷⁶ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 66*, 151-152.

¹⁷⁷ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 37*, 309.

¹⁷⁸ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 323.

Ісусом Христом, але людина спасається ним лише завдяки своїй особистій неохитній волі та цілеспрямованій участі.

2.2.1. Вплив на людину Божественного світла

Преподобний Симеон своїм богословським вченням про обоження, а також неперевершеним досвідом бачення Божественного Світла підтверджує реальність преображення усього людства під впливом Божественного Світла. Він наголошує, що преображається вся людська природа, включаючи розум, душу і тіло. Адже дар обоження людина отримує лише завдяки Богові, який являється їй як Світло. І це преподобний Симеон засвідчує у своїх численних богословських творах, які пронизує одна із центральних його ідей – ідея Божественного Світла. До неї він постійно звертається, говорячи про обоження, і відповідно, приділяє багато місця у своїх творах¹⁷⁹.

У своєму вченні преподобний постійно наголошує на обожнюючій дії Божественного Світла. Вона виявляється в тому, що людина в процесі обоження просвітлюється, тобто сама стає ніби світлом і цим фактично уподібнюється Богові. Уже в 17-у гімні преподобний Симеон втілює думку, що завдяки баченню Божественного Світла людина стає обоженою. Тут він підносить молитву за тих, які приєднуються до Бога без почуття, «щоб побачити Тебе, вони дійсно впевнилися, що Ти – воістину – Світло, і тих, з ким ти з'єднуєшся, уподібнюєш Собі й створюєш ніби світлом»¹⁸⁰. Так, Син Божий воплотився саме для того, щоб людина могла стати «другим світлом», подібним до першого Світла, яким є Сам Бог, і завдяки цьому стала «спільником слави Його та спадкоємцем вічних благ»¹⁸¹. Далі преподобний Симеон у своєму 31-у гімні стверджує, що Син Божий, який з'явився, «всього мене просвітив усім Світлом Своїм, і я став світлом» й «богом по благодаті Божественній, сином по усиновленню»¹⁸².

¹⁷⁹ Див.: І. Алфєєв, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 385.

¹⁸⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 19*, 89.

¹⁸¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 14*, 77.

¹⁸² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 31*, 133.

Божественне Світло у вченні преподобного Симеона характеризується як неусвідомлена людиною реальність, яка має вагому перевагу як над матерією, так над духом. Воно володіє обоюсторонньою дією, яка охоплює всю людину в цілому. Так, преподобний у 7-у гімні захоплено описує споглядання власної краси при виді Божественного Світла:

Він Сам в середині мене являється, виблискуючи в убогому серці моєму, звидусіль просвітлюючи мене безсмертним світлом і всі члени мої освітлюючи промінням. Весь обнімаючи мене, Він усього мене покриває цілуванням і всього Себе мені недостойному дарує. І я насичуюсь Його любов'ю і красою, і наповнююсь божественною насолодою і солодістю. Я стаю причасником світла і слави: лице моє, як і Возлюбленого мого, сіяє, і всі члени мої стають світлоносними. Тоді я стаю кращим з кращих, багатшим від усіх багатих, буваю сильнішим від усіх сильних, величнішим від царів і значно чеснішим від чогось видимого, не лише – землі й того, що на землі, але і неба й усього, що на небі, маючи (в собі) Творця усього¹⁸³.

Преподобний Симеон уже в 78-у слові говорить щодо Божественного Світла, що тіло, яке причащається Ним, стає «вогнем по причастю»¹⁸⁴. А в 21-у гімні він усі частини людської природи – розум, і тіло називає «купиною», підкреслюючи їх приблизну «рівність» в порівнянні до нествореної природи Божественного Світла. Так, преподобний запитує у Бога:

як Ти, Христе Боже мій, змішуєшся з купиною, цілковито Божественною сутністю, Ти – який живе у світі цілковито нестерпному, Боже мій? Яким чином, перебуваючи незмінним і цілковито неприступним, Ти зберігаєш речовину цієї купини неопалимою, і (в той же час), зберігаючи незмінною, все її змінюєш? І вона, залишаючись купиною, є світлом, світло ж це не є купиною; але Ти, будучи світлом, нероздільно з'єднуєшся з купиною, і купина, незмінно змінившись, стає, як світло¹⁸⁵.

Отже, вчення преподобного Симеона про вплив Божественного Світла на людину, повністю знаходиться в межах його «антропології цільності», основу якої становить ідея обоження всього психофізичного складу людини, тобто її душі й тіла в цілості.

Божественне Світло, за вченням преподобного Симеона, діє рівноцінно на душу, або тіло людини. Про це він засвідчує у своєму 12-у гімні, кажучи, що: «розум, який заглиблюючись в Твоє Світло, просвітлюється і стає світлом, яке подібне до слави Твоєї, називається Твоїм розумом; так як той, що достойний

¹⁸³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 7*, 48. Пор. В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 402.

¹⁸⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 78*, 312.

¹⁸⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 21*, 99.

стати таким стає достойним тоді й розум Твій мати, і стає з Тобою нероздільно єдиним», «богом по благодаті»¹⁸⁶. А коли ж Бог поєднується з душею, то «робить її всю божественним світлом і богом через єднання з Собою й благодать Свою»¹⁸⁷, говорить у 82-у слові. Тоді й розум «стає нерухомим і позбавленим думок», але знаходиться «в спогляданні й відчутті та смакуванні тих благ, в яких перебуває»¹⁸⁸. Про те, що Бог дав можливість преподобному насититися Божественним Світлом, він описує в 24-у гімні:

Ти підняв мене, Спасе мій, і з Ангелами, краще все ж з Тобою – Творцем усього спів-перебувати удостоїв, і спів-радіти з Тобою, і бачити незрівняну славу лица Твого, і досита насолоджуватись неприступним світлом, і радіти й веселитися невимовною радістю через співжиття, Владико, з Твоїм невимовним світлом. Насолоджуючись невимовним тим світлом, я веселився і радів з Тобою, Творцем і Сотворителем, споглядаючи невимовну красу лица Твого.¹⁸⁹

Саме в цих словах преподобного Симеона зосереджені всі характерні особливості бачення Світла такі, як: радість, торжество, краса, невимовність, незбагненість, близькість до Бога, адже Він Сам відкривається в Світлі й у Своїй славі.

Божественне Світло має суттєві впливи на людину. Насамперед, воно дає їй можливість досягнути безпристрасності. Це лише один із важливих впливів на неї. Саме очищення від гріхів є вагомим плодом бачення Світла. Так, у 10-у гімні преподобний підкреслює: «Блаженні ті, які наблизились до Світла Божественного, увійшли в нього, з'єднались з ним і стали всі світлом, тому що вони цілком позбавились оскверненого одягу гріхів своїх». І далі: «Приєднавшись до Нього, я насправді став світлом, вище усякої пристрасті, будучи вільним від усякого недоліку. Адже до світла безпристрасності не наближається пристрасть»¹⁹⁰. Преподобний Симеон у 1-у гімні описує Божественний вогонь, який «освітлює душу разом і весь дім тіла», використовуючи символіку вогню. У цьому ж гімні він деталізує свій опис її

¹⁸⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 12*, 69.

¹⁸⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 82*, 360.

¹⁸⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні*, 41.

¹⁸⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 24*, 110-111. Пор. В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 25.

¹⁹⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 10*, 63. Пор. *Твори. Т.3*, 187.

єднання з Божественним вогнем, переносячи його дії на неї. Преподобний пише:

Коли Божественний вогонь засіє [...], прожене рій пристрастей, й дім душі твоєї очистить, тоді він змішується з нею без змішування та поєднується невимовно, суттєво, з сутністю її, весь усією повністю, потрохи освітлює її, робить вогнем, просвітлює [...]. Тоді обоє, душа й Творець стають єдиними, в ній перебуває Творець [...]. Він весь з Отцем і Духом поміщається в одній душі і її всередині Себе охоплює¹⁹¹.

А у 23-у гімні преподобний Симеон наголошує, що без сумніву той, хто освітлюється Божественним Світлом, буває стійкий до спокус, помислів, турбот, пристрастей, печалі¹⁹². Він пише:

Світло Твоє, Христе мій, освітлюючи мене, оживляє і відроджує, адже бачити Тебе є життя і воскресіння... Божественний Дух Твій раптово робить те, що я буваю в спокої і світлій й в насолодженні світлом. Я знаю, що скорботи суть ніби дим, помисли – тьма, спокуси – стріли, турботи – морок, страсті ж – звірі, від яких Ти, Слово, колись звільнив і позбавив мене, потрохи освітлюючи мене Твоїм Божественним світлом. І сьогодні, хоч я знаходжуся серед усього цього, Ти, Христе Боже мій, оберігаєш мене неушкодженим, покриваючи Твоїм світлом. Але оскільки я дуже часто спотикаюся, постійно согрішаючи, оскільки погорджую і прогнівливаю Тебе, то нуждаюся в благоутробному Твоєму покаранні, Христе мій, дію якого сильно відчуваю в собі, через віддалення покриваючого мене Божественного світла¹⁹³.

Так, Світло, наділяючи душу тимчасовою радістю, може породити сумнів у наданні їй вічної радості. Преподобний говорить, що:

Таємничо засіявши мені світло лиця Твого прогнало думки, спростувало тугу і ввело радість в смиренну душу мою. Отже, я і хотів би, Христе, сумувати, але смуток не торкається до мене. Сумую ж я швидше про те, щоб за цю радість не загинути і не позбавитися мені нещасному майбутньої радості¹⁹⁴.

Слід відзначити, що Божественне Світло має ще один аспект активної дії – це його дидактична функція. Світло, перебуваючи в людині, безперервно відкриває їй глибини Божественної природи, навчає Божественним тайнам, відповідає на всі запитання¹⁹⁵. Так, стає очевидним, все те, що Господь Бог говорив своїм учням, виконується. Це засвідчує нам Євангеліє від Івана: «Дух Святий, що Його Отець пошле в Ім'я Моє, навчить вас усього» (Ів 14,26). І далі: «Я побачу вас знову, – серце ваше радітиме, й ніхто радості вашої вам не

¹⁹¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 1*, 17-18.

¹⁹² Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 23*, 106.

¹⁹³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 23*, 106-107.

¹⁹⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 3*, 36. Пор. В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 261.

¹⁹⁵ Див.: D. СТАТНОПОУЛОС, «The Divine Light in the poetry of St. Symeon the New Theologian (949-1025)» // *The Greek Orthodox Theological Review*, 1974 autumn, Volume 19, № 2, 107.

відійме! Того дня ні про що ви Мене не спитаєте» (Ів 16,22-23). А уже в 22-у гімні преподобний Симеон наголошує:

Осяяний в душі Божественним Духом, тільки причащається Світлом і стає світлом, бачить Світло Боже й Бога, Який показує йому все [...] Кого Він просвітлює осяянням, тим дає бачити те, що – в Божественному Світлі; просвітлені бачать те по мірі любові та зберігання заповідей, посвячуються в найглибші й сокровенні Божественні тайни¹⁹⁶.

А якщо Господь Бог вселиться в людину, як говорить преподобний Симеон у 65-у слові, тоді Він «навчає її всьому – відносного теперішнього й відносно майбутнього, не словом, а ділом і досвідом, практично. Він знімає покривало з очей душі її і показує їй, чого хоче Сам, що корисно для неї»¹⁹⁷. Так, Божественне Світло в 63-у і 79-у словах преподобний називає Світлом знання й підкреслює, що Бог дає можливість людині пізнати себе саме завдяки Йому. У 63-у слові він пише:

Коли чуєш про Світло знання, не думай, що це є лише знання без світла; тому що це не називається переказом або словом знання, але Світлом знання, або знаючим Світлом, оскільки Воно народжує в нас знання: адже неможливо іншим чином пізнати будь-кому Бога, крім споглядання Світла, яке посилається від цього ж Світла, тобто Бога¹⁹⁸.

2.2.2. Трансцендентність Бога по суті і Його доступність в енергіях

Бог у вченні преподобного Симеона постає абсолютно трансцендентним і повністю неосяжним. Так, у своїх творах й зокрема гімнах, преподобний наголошує, спираючись на власний досвід бачення Божественного Світла, що виразити словами, яким чином непізнаний і неприступний Бог може бути видимий для творіння та з'єднуватися з людьми, практично неможливо. І про це він говорить так:

Бог – понад усе по Своїй сутності, природі, силі й славі, і як Він усюди в усім, особливо ж у святих перебуває і вселяється в них розумно й істотно, будучи Сам цілковито вище усього існуючого; як в (людських) нутрощах знаходиться Той, Хто всю істоту утримує; як Він сіяє в серці тілесному і грубому; як всередині його знаходиться і понад усе перебуває і Сам усе наповнює, сіяє вночі і вдень, й не бачиться. Чи може зрозуміти все це, скажи мені, розум людський, або зможе тобі висловити? – Звичайно, ні. Ні Ангел, ні Архангел не пояснив би тобі цього, не будучи в стані викласти це словесно. Один лише Дух Божий, як

¹⁹⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 22*, 103-104.

¹⁹⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 65*, 134.

¹⁹⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 63*, 116.

Божественний, знає це і відає, будучи один спів-істотний і спів-престольний і спів-безначальний Богу і Отцю¹⁹⁹.

Таким чином, преподобний Симеон ніби констатує той парадоксальний факт, що неосяжною тайною для людини є природа її з'єднання з Богом, який по Своїй суті абсолютно неосяжний та невимовний. Стверджуючи неосяжність і неприступність Бога для нашого розуміння, преподобний неодноразово згадує про це у своїх творах. Він наголошує:

Адже хто колись зможе пояснити те, що знаходиться там, яке воно, наскільки велике і якого роду, коли воно неосяжне і невидиме для усіх? Адже хто усвідомить бачити небаченого, кількість не маючи кількості й красу неосяжну? як виміряти, як взагалі можливо висловити (це)? Якими словами описати образ того, що позбавлено образу? Ніяк²⁰⁰.

Очевидно, що між Творцем й творінням існує онтологічне провалля, яка зумовлює неосяжність Бога для людини. Про це преподобний Симеон говорить:

Той, Хто перебуває поза світом, Хто носить світ з усім що знаходиться в світі й рукою одне утримує видиме з невидимим. [...], коли ніхто з людей ніколи не бачив Його не пізнав, де Він знаходиться, де пасе, де відпочиває? Адже Він цілковито не бачиться, цілковито не осягається, перебуває ж в неприступному світлі, і є Світло трипостасне, невимовним чином перебуває в необмежених просторах – необмежений Бог мій, один Отець, (один) також Син з Божественним Духом, єдино – три, і три – один Бог не пояснити. Адже слово не в стані виразити не пояснюване, ні розум – ясно осягнути²⁰¹.

І далі підкреслює: «Нам належить тільки знати, що Бог є, але допитуватися взнати, що є Бог, це не тільки різко, але бездумно та нерозумно»²⁰². Так, преподобний, наслідуючи святого Григорія, порівнює Бога з надзвичайно безмежним й абсолютно неосяжним «великим океаном і морем морів»²⁰³.

У своєму вченні преподобний Симеон, постійно наголошуючи на трансцендентності і непізнаності Бога, дуже часто говорить саме про Божоявлення людині. Преподобний стверджує, що у Бога є щось, що уможливорює Його видимість для людей, богоспілкування з ними і їх обоження. Так, преподобний Симеон розрізняючи Божественну сутність, або природу, визначає в Бога те, чим Він є в Самому Собі й те, в чому Він відкривається

¹⁹⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 22*, 103. Пор. В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 208-209.

²⁰⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 22*, 104. Пор. В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 203.

²⁰¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 22*, 103. Пор. В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 204.

²⁰² Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 26*, 238.

²⁰³ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 258-259.

створеному світові. Така позиція преподобного не лише не суперечить, а й повністю знаходиться в душі святоотцівського Передання. Її він підтверджує уже в 53-у гімні, коли використовує слова Бога: «Я створив із праху тіло, вдихнув в нього душу живу, але не зі Своєї природи, а з могутності Своєї й сили»²⁰⁴. Відмінність між сутністю та енергіями Божими преподобний конкретно проводить і зберігає навіть у своїх найбільш піднесених видіннях. Він зворушено виголошує:

Ти весь раптово всередині мене буваєш і світиш, будучи видимим світло-подібним, як наповнений світлом місяць, – це, Боже мій, дивує мене і робить безмовним. Знаю, що Ти – Той, Хто прийшов просвітити сидячих у темряві (Лук 1,79), і жахаюсь, і позбавляюсь думок і мови, так як бачу незвичайне диво, перевершуючи всяку істоту, всяку природу. Всяке слово. Однак я розповім сьогодні всім те, що Ти даруєш мені сказати²⁰⁵.

Розрізняючи сутності й енергії у Бога, преподобний Симеон говорить про здійснення обоження людини, використовуючи відповідні висловлювання: «по-благоволінню», «по-благодаті», «причастю», «усиновленню». Ці висловлювання безумовно свідчать, що обоження – це співпричасність Богу по енергіях. Найбільш виразно дані погляди втілені преподобним у його 89-у слові. Тут автор говорить словами Христа: «[...] Я, будучи невмістимим щодо сутності, буваю вмістимий у вас в реальному житті по благодаті. Я – Невидимий буваю видимим, являюсь не який є, хоч весь перебуваю видимим, але скільки вміщує сутність і сила тих, які бачать Мене»²⁰⁶. А уже в 45-у слові преподобний Симеон стверджує, «якщо хочемо, Він буде мати з нами таке ж єднання по благодаті, яке єднання Сам Він має з Отцем по сутності, що ми таке ж саме єднання отримаємо з Ним, якщо будемо виконувати заповіді Його. Що Сам Він має до Отця по сутності, те саме дає Він мати нам до Нього по благоволінню і благодаті»²⁰⁷.

У своїх творах преподобний Симеон дуже часто звертається до відповідної термінології для визначення стану обоження. Так наприклад, тих, що досягнули

²⁰⁴ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп. *Прийди, Світло істинне. Вибрані гімни / віршов. пер. з грецьк., закл. сл.: І. Алфеева, Санкт-Петербург: Алетейя 2000, 153.*

²⁰⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 22, 101.* Пор. В. КРИВОШЕЇН, «"Твірна сутність" і "Божественна сутність" в духовному богослов'ї преподобного Симеона Нового Богослова» (пер. з фр. Міллер Т.) // *Альфа і Омега. 2002, №2 (32), 71.*

²⁰⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 89, 479.*

²⁰⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45, 385.*

стану боговидіння та богоспількування він називає «богами від благодаті»²⁰⁸ й «богами від усиновлення»²⁰⁹. А про обоження «по причастю» він говорить: «я весь завдяки спілкуванню з Богом, з почуттям і знанням, не істотою, але по причастю [...] став Богом»²¹⁰. Зокрема, в гімні 50-у преподобний підкреслює, що спілкування з Богом не по сутності, а по співпричасності можна розцінювати як вияв Православності. Від імені Христа, автор говорить:

Ти чуєш, що Я перебуваю зі святими Сам весь сутністю відчутно, завдяки спогляданню і навіть завдяки співпричасності з Отцем Моїм й Божественним Духом і явно спочиваю в них [...]. Якщо в знанні, діяльності та спогляданні Бог повністю став людиною, то я весь став богом завдяки спілкуванню, став богом в почутті й в знанні не по сутності, а по співпричасності, саме так необхідно мислити православно²¹¹.

Отже, узагальнюючи все вище сказане, необхідно підкреслити, що з одного боку, вчення преподобного Симеона говорить про поєднання людини й Бога не від сутності, а саме від благодаті, тобто по енергії Божій. А з іншого боку, у його творах є моменти, в яких стверджується поєднання людини і Бога саме по сутності. Ця тема потребує глибшого дослідження, яке не належить до ділянки нашої праці. Подаємо лише дві ідеї, щоб підсумувати дану тему.

По-перше, преподобний Симеон значно більше заглиблюється в дану проблему у своїх Моральних Словах. Розглядаючи тему Воскресіння, він стверджує живучість, актуальність і постійну повторність цього великого таїнства. Преподобний наголошує, що воно здійснилося в кожній святій людині минулого і буде здійснюватися вічно. Свідченням цього є наше сьогоднішнє. Преподобний Симеон пише: «Приймаючи Дух нашого Господа Бога, ми стаємо причасниками Його Божества і Його сутності; вживаючи Його Пречисте Тіло, тобто Божественні Тайни, ми реально стаємо повністю з'єднаними та спорідненими з Ним»²¹². Тут співпричасність з Божественною сутністю поєднується з Євхаристією і даром Святого Духа. Так, ми можемо говорити, виходячи з контексту, що преподобний має на увазі не сутнісне ототожнення з Богом, а лише спілкування «на відстані», яке є справжнім й охоплює всю нашу

²⁰⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2.*, 42, 55; *Твори. Т.3.*, 41, 151, 166, 215, 226.

²⁰⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1.*, 484; *Твори. Т.3.*, 93, 113, 215.

²¹⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 46*, 216.

²¹¹ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 50*, 232.

²¹² В. КРИВОШЕЇН, «"Твірна сутність" і "Божественна сутність" в духовному богослов'ї преподобного Симеона Нового Богослова», 71.

природу²¹³. І далі преподобний Симеон констатує той факт, що «прийшовши одного разу до такого стану, ми стаємо подібними до Бога по благодаті... встановлені в нашому шукаючому стані, маючи відновлену душу, ставши непорочними та живими як воскреслі з мертвих, тобто ми бачимо Того, Хто благоволив стати подібним до нас, і Він бачить нас, яким дано було уподібнитися Йому, бачить, як бачать на відстані лице друга, з яким бесіднують, до якого звертаються й голос якогочують»²¹⁴.

По-друге, якщо преподобний Симеон і говорить про поєднання з Богом по сутності, або по єству, то трактує це саме як поєднання людини з Богом в Його енергіях, оскільки вони є виявом сутності Божої і можуть сприйматися людьми подібно до променів видимого сонця. Про це свідчить той факт, що преподобний у своїх творах найчастіше говорить про Бога як Світло. І вже у своєму 59-у гімні він пише, що саме Світло і є виявом Божественної Сутності. Так, Преподобний Симеон, стверджуючи дану думку у своєму вченні, говорить: «Ти засіяв, Ти з'явився як Світло слави, як неприступне Світло Твоєї сутності, о Спасителю, і просвітив затемнену душу»²¹⁵.

2.3. Християнський шлях обоження в контексті Церковного досвіду

Так, ми з повним правом можемо стверджувати, що вирішальне значення для спасіння людини, для сприйняття та засвоєння певною особою плодів відкупної жертви Христа Спасителя, а отже і для здійснення обоження як справжнього призначення людини, за преподобним Симеоном має саме благодать Божа. Але цю благодать людина може отримати лише в Церкві й лише через Церкву.

²¹³ Там само, 72.

²¹⁴ Там само.

²¹⁵ В. КРИВОШЕЇН, «"Твірна сутність" і "Божественна сутність" в духовному богослов'ї преподобного Симеона Нового Богослова», 70.

В даному підрозділі ми розглянемо таку проблему, як роль і значення Церкви, таїн, їх місце на християнському шляху до обоження у трактуванні преподобного Симеона.

Отже, так як інші Отці Східної Церкви, преподобний Симеон не залишив нам чіткого догматичного визначення того, що являє собою Церква. Він навіть термін цей вживав дуже рідко. Еклезіологія преподобного Симеона, як і все його богослов'я загалом, фактично не вкладається у звичайну логічну схему. Але не зважаючи на це, у преподобного Симеона ми можемо знайти практично усі аспекти традиційної еклезіології²¹⁶.

Безумовно, що преподобний Симеон вважає небесну Церкву єдиним вірним місцем для спасіння Він ототожнює її з есхатологічним царством. Він пише:

«Відокремлені від Божественного Тіла, тобто від Церкви й лиця вибраних, скажи, куди вони підуть? В яке царство? В якому місці, скажи, вони мають надію вселитися? Адже рай, звичайно, і лоно Авраамове, й усяке місце спочинку, належить тим, що спасаються»²¹⁷. А також: «Бог, ставши людиною, поєднався з людьми і приєднавшись до людства, передав усім віруючим в Нього й тим, які показують віру через справи причастя Божества Свого». Далі преподобний засвідчує: «спасуться лише ті, які приєдналися до Божества Його, як Він [...] приєднався до нашої природи» – а це можливо тільки в Церкві. Усі грішники, які відкинуті Церквою, втрачають можливість поєднання «з усе непорочним тілом Божим» і «зробитися членами Христовими»²¹⁸. Саме тут преподобний Симеон уже вкотре достатньо зрозуміло, лаконічно й вичерпно виражає принцип синергії та свою позицію в цьому питанні загалом. Таким чином, спасіння подається через Боговтілення. Але його реалізація може відбуватися лише в людині, яка вірить у Христа. Така людина повинна показувати насправді відповідні цій вірі справи, тобто реалізуватися через приєднання до Божества у Церкві.

²¹⁶ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 313.

²¹⁷ Там само, 313-314.

²¹⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 14*, 76.

Церкву преподобний Симеон образно порівнює з тілом людини. У роздумах щодо цього він говорить: «Церква Христова – Владичне і Божественне тіло без плями разом і недоліку, й без усякої зморшки, якими повинні бути вірні; голова ж (тіла) – Христос (Ефес 5,27)»²¹⁹. Також порівнює Церкву – Тіло Христове і Наречену з чудовим світом, в якому живе Бог, посилаючи людині свої благодатні дари²²⁰. Тут дуже чітко та ясно говориться про те, що поширення благодатних дарів відбувається саме в Церкві, в якій перебуває Бог. Церква для преподобного Симеона – це Храм Божий, адже й Сам Христос є Храмом. Преподобний наводить також як приклад слова із 44-го псалма: «по правиці Твоїй стала цариця в офірському щирому золоті»²²¹. Далі преподобний Симеон висловлює особливо цікаву думку. Він вважає, що земна Церква є ніби незавершеною, бо вона очікує свого наповнення й завершення у майбутньому віці. Лише коли народяться та будуть приведені до життя «усі попереджені», наповниться і прийде в досконалість «зовнішній світ Церкви першороджених Єрусалима на небесах»²²². Отже, Церква у своїй плоті – це Єрусалим Небесний, тобто це «місце» і цей «Храм», який є Самим Христом. Лише тут будуть зібрані усі достойні, щоб досягнути обоження.

Таким чином, основою для спасіння і обоження, як вважає преподобний Симеон, є безперечно причастя Божественною природою. Ось чому «нам необхідно [...] бути невіддільними від Христа, в єдиному дусі єдиним тілом»²²³ тому, що Христос «створив нас спорідненими» Божеству. Безумовно, Церква є місцем спасіння, оскільки Сам Спаситель має із Своїм Тілом найбільш тісну єдність. Цю ж єдність преподобний Симеон, наслідуючи апостола Павла, виражає в образі єдності чоловіка та жінки, а також тіла й голови. Він наголошує: «Яке єднання, спілкування [...] має жінка з чоловіком і чоловік із жінкою, таке ж єднання та споріднення має й Владика наш і Творець усяких з усією Церквою, як із єдиною жінкою буває воєдино»²²⁴. Завдячуючи цьому і

²¹⁹ Там само, 76.

²²⁰ В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 357-358.

²²¹ Там само, 358.

²²² Там само.

²²³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 386.

²²⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 388.

«ми маємо з Христом таке ж єднання, як має чоловік із жінкою своєю, а жінка з чоловіком своїм»²²⁵. Ось чому можна сказати, як стверджує преподобний Симеон, що Церква за своєю природою і ціллю являє собою істинне «причастя обоження»²²⁶. Це і є правдивим беззаперечним єднанням людини з Богом та іншими людьми. Саме таке єднання досягається в Церкві та безпосереднім джерелом своїм має таїнства Церкви. Так, саме через них отримане у Христі відродження в обоженні людської природи стає доступним усім людям. Отже, Церковні таїнства безперечно відкривають можливість кожній людині як особистості стати причасником божественної благодаті, яку Бог дарує людській природі, сприйнявши її. У творах преподобного Симеона ми можемо знайти численні місця, в яких він говорить про Церковні Таїнства. Особливо велику увагу преподобний приділяє трьом Таїнствам – хрещенню, покаянню і Євхаристії. Адже в них провидіння Боже виявляється найбільш повно. Зокрема, саме Євхаристії преподобний Симеон, як перший з аскетичних письменників, надає особливого значення на шляху до Бога і присвячує їй велику частину своїх богословських роздумів, які завжди вражають особливою, неочікуваною сміливістю та оригінальністю.

Виходячи із вчення преподобного Симеона щодо безпосередньої Церковної практики, то слід також підкреслити важливе значення, яке він приділяє в цьому плані двом таїнствам – хрещення та Євхаристії. Саме в цих таїнствах видатний богослов вбачає вагому основу для спасіння людини на шляху до обоження. Так у 3-у гімні автор говорить про «хрещення Духом», завдяки якому людина звільняється від первородного гріха – «першого злочину», тобто отримує нетлінність безгрішність і святість шляхом «вилуплення від темряви, пекла та смерті» і, входить у Господній виноградник – рай²²⁷. Так, людина уподібнюється образу Сина Божого, отримавши хрещення та благодать Святого Духа. Вона оновлюється, ставши новою із старих і безсмертною з мертвих, завдяки воді й Духові, які відроджують, перемагають,

²²⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 387.

²²⁶ Див.: G. Mantzaridis, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, 41.

²²⁷ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 3*, 37.

наповнюють благодаттю Духа Святого²²⁸. Преподобний Симеон справедливо наголошує: «Наше спасіння не тільки у воді хрещення, але й в Дусі»²²⁹. Далі стверджує у своєму 64-у слові: «Ми сповідуємо, що [...] неможливо спастись нікому, хто не хреститься водою і Духом»²³⁰. Так, ми бачимо наскільки тісний зв'язок Хрещення і обоження у розумінні преподобного. Також у своїх творах 49-у слові та «Посланні про сповідь» він говорить, що «народженні від Духа Святого», тобто хрещенні, «створились ми синами Божими й богами по благодаті»²³¹. Преподобний Симеон підкреслює, що серед благодіянь Божих великим даром для людини є можливість «через Божественне Хрещення стати дітьми, синами й спадкоємцями Його, зодягнутися в Самого Бога, стати Його членами і прийняти Святого Духа, який живе в нас, який є царською печаттю [...], зробитися і нам подібними Йому»²³². Про те, що печать Святого Духа представлена миропомазанням преподобний відзначає певною символікою, у якій вода у першому хрещенні передвіщає сльози, а миропомазання знаменує розумне миро²³³.

Усе вчення преподобного Симеона про обоження, яке включає практичні шляхи людини – прийняття нею таїнств хрещення і Євхаристії, червоною ниткою пронизує ідея важливості тільки свідомого приєднання до Божої благодаті й лише в таїнствах. Але для повноти християнського життя, як стверджує преподобний, не достатньо лише факту хрещення, а необхідна віра в Трійцю, Божество Христа, бажання поновлення життя й особливо усвідомлення отриманої благодаті. Це, звичайно ж неможливо усвідомлювати у дитячому віці в сам момент хрещення²³⁴ і преподобний Симеон у своєму 3-у гімні пояснює, що «коли ми хрестимося, будучи безчуттєвими дітьми, як недосконалі, ми й благодать приймаємо недосконалим чином»²³⁵. Адже досконалу благодать ми

²²⁸ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 157-158.

²²⁹ Там само, 158.

²³⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 64*, 127.

²³¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 49*, 445. Пор. *Т.1*, 190.

²³² Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Послання про сповідь // Преподобний Симеон Новий Богослов. Преподобний Микита Стифат. Аскетичні твори в нових перекладах / уклад. і заг. ред. І. Алфесва*, Клин: Фонд «Християнське життя» 2001, 80.

²³³ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 161.

²³⁴ Там само, 158.

²³⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 3*, 37.

можемо отримати лише завдяки добрим ділам²³⁶. В цьому плані преподобний стверджує, що лише сильні у своїй вірі хрещені отримують Христа саме завдяки хрещенню²³⁷. І від імені Христа він говорить, що «лише через віру і дотримання Моїх заповідей, через хрещення і божественне причастя страшних тайн Моїх Я усім даю життя»²³⁸. А оскільки через переступ заповідей Божих хрещена в дитинстві людина втрачає недосконалу благодать хрещення, тому преподобний Симеон виводить своєрідну ідею необхідності її поновлення, тобто ідею «другого хрещення», яке є покаяттям і поверненням людиною Божественного достоїнства, втраченого через гріховне життя²³⁹. Так, хрещення Святим Духом для преподобного це – «нове народження й поновлення зверху». І очевидно, що ніколи не спасеться й не відродиться той грішний, хто не хрестився водою та Духом. А лише той, хто не усвідомлює хрещення в дитинстві й сприймає його на віру, отримує зверху через Духа можливість другого хрещення – покаяття, як єдиний шлях до спасіння²⁴⁰. Про це він пише:

Бо ті, що прийняли хрещення Твоє з дитинства і не достойно його прожили все життя будуть мати більший осуд, ніж нехрещені, які осквернили, за словами Твоїми (Євр 10,29), святу одіжю Твою. Ти, Спасителю, [...] дарував нам для другого очищення покаяття, втіливши його благодаттю Духа, яку вперше ми отримуємо в хрещенні. Так як Ти не сказав, що благодать подається тільки через воду, а швидше через Духа і закликання Трійці²⁴¹.

Таким чином, перше хрещення преподобний Симеон називає «образом істини», а друге – «самою істиною»²⁴², через яку подається повна благодать. Вона перетворює людину та обожнює її людське єство й преподобний наголошує, що той, що кається потрапляє на суд Божественного вогню і поступово хреститься цим Божественним вогнем і Духом. Так очистившись, стає «сином світла й дня..., а не сином смертної людини»²⁴³.

Отже, ідея преподобного Симеона про друге хрещення – «Хрещення Духом», яке доповнює перше, загалом, не є чужою для Отців Церкви²⁴⁴. Так,

²³⁶ Див.: СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні*, 57.

²³⁷ У. КАЛЛИСТ, «Особистий досвід спілкування зі Святим Духом (по текстах грецьких отців)» // *Сторінки. Журнал Біблійно-богословського інституту св. апостола Андрія*, Т. 4, Вип. 1, 1999, с. 21.

²³⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 3*, 39.

²³⁹ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 331-332.

²⁴⁰ В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 333.

²⁴¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 3,36-37*.

²⁴² В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 161.

²⁴³ Там само, 159.

²⁴⁴ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 334-336.

друге хрещення не цілком нове, яке дарує нову благодать, а є лише виконанням і виявом благодаті, отриманої ще в сакраментальному хрещенні.

Особливе значення у своєму вченні преподобний Симеон надає таїнству Євхаристії. І саме в цьому його особлива заслуга. Він практично перший серед письменників-аскетів в час розквіту монашества вказує на вирішальну роль Євхаристії на шляху до Бога²⁴⁵. У вченні про обоження преподобний підкреслює його особливий зв'язок із Причастям Святих Христових Таїн. Так, він наголошує в 1-у гімні, що людина обожнюється приймаючи причастя, яке вже є обоженим тілом і кров'ю Самого Господа. Адже людська природа преображається, коли людина причащається, досягаючи єднання з Богом, тобто повного єднання її людської природи з Христовим Тілом. Преподобний Симеон тут далі конкретизує:

Очистившись покаянням і потоками сліз та причащаючись обоженим тілом, як самого Бога, я і сам стаю Богом через невимовне поєднання. Отже, ось таїнство: душа і тіло [...] у двох сутностях бувають єдині, тобто єдині й обидва вони бувають, причастившись Христом і п'ючи Його кров; поєднуючись з Богом моїм обома сутностями і природами також, вони стають Богом по причастю. Ось чому однойменно і називаються іменем Того, Кого істотно причастились²⁴⁶.

Послідовно у своєму 50-у гімні преподобний уже говорить про себе, що «причастившись плоті Твоєї, я приєднуюсь до природи Твоєї, і воістину буваю причасником сутності Твоєї, стаючи співучасником і навіть спадкоємцем Божества»²⁴⁷. А уже в 52-у слові він підтверджує своє благодатне єднання з Богом по сутності й продовжує: «таке ж маємо єднання і життя з Христом, яке єднання і життя має Він з Отцем. Бо як Він єдино є з Богом і Отцем Своїм по природі, так [...] і ми єдино буваємо з Ним по благодаті, коли їмо плоть Його і п'ємо кров Його»²⁴⁸. Так, преподобний Симеон стверджує, що людина отримує обоження в Євхаристії загалом душею, й тілом оскільки сам Христос мав досконалу людську природу. Також у 41-у слові він наголошує, що причасники «їдять і п'ють подумки Бога, двоякими почуттями – душі й тіла: їдять плоть

²⁴⁵ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 116.

²⁴⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 1, 22*. Пор. В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 129.

²⁴⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 50, 226*.

²⁴⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 52, 484*.

почуттєво, Бога ж подумки та поєднуються таким чином тілесно і духовно з Христом, Який двоякий по природі, як Бог і людина, й бувають співтілесниками з Ним спільниками слави Його та Божества»²⁴⁹. Звідси, основна думка преподобного щодо Євхаристії ґрунтується на тому, що причастя євхаристійними Дарами втілює в нас Тіло Христа, народженого від Діви Марії. Так Церква, яка є його Тілом і дарує Божество достойно та з вірою тим, хто причащається²⁵⁰. Про це преподобний говорить в 28-у гімні: «нечиста й тлінна ця храмина тіла мого поєдналась з пречистим Твоїм Тілом, і кров моя змішалася з Кров'ю Твоєю; знаю, що я з'єднався з Божеством Твоїм, і став Тілом Твоїм Найчистішим, членом Твоїм блискучим [...], святим [...], світлим, прозорим та сіяючим»²⁵¹. А уже в 58-у гімні він наголошує: «Ти Родич наш по плоті, а ми Твої – по Божеству Твоєму. Так сприйнявши плоть, Ти дарував нам Божественного Духа, і ми всі разом стали домом Давидовим по властивості Твоїй і по спорідненості до Тебе [...]. З'єднавшись, ми стаємо єдиним домом, тобто всі ми родичі, усі ми браття Твої»²⁵². Так, ми бачимо, що преподобний робить вагомий висновок у розуміння участі людини в Євхаристії, в якій вона поєднується з Богом й іншими особами, духовно утворюючи єдину Церкву.

Щодо втілення Христа у Євхаристії, то преподобний уподібнює його до Боговтілення і вважає, що:

таїнство це, явне для усього світу [...] яке було в часі втіленої домобудови Христа, таким самим чином й після того здійснювалось і здійснюється в кожному християнинові. Бо коли ми приймаємо благодать Ісуса Христа, Бога нашого, то стаємо причасниками Божества Його, і коли їмо пречисте Тіло Його [...] тоді буваємо спів-тілесними Йому та спів-родичами воістину²⁵³.

Так, Христос як боголюдина здійснює своєрідний «обмін», прийнявши людське тіло, дарує нам Своє Божество завдяки Своєму обожненому тілу і ми стаємо Його спів-родичами²⁵⁴. Саме завдяки причастю ми маємо в собі «всього втіленого Бога», «який ніколи з нас не походить або тілесно народжується та відділяється від нас», який «не пізнається більше по плоті [...] але перебуває

²⁴⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 41*, 341.

²⁵⁰ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 116.

²⁵¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 28*, 123.

²⁵² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 58*, 261.

²⁵³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 377.

²⁵⁴ Див.: І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 140-141.

безтілесно в тілі, невимовно поєднується з нашими сутностями й природами і обоготворює нас, як спів-тілесних Йому, сущих плоттю від Його плоті та кістю від Його костей»²⁵⁵.

Таким чином, із вищесказаного можемо зробити відповідний висновок, що Боготілення, яке здійснилося в свій час, постійно духовно здійснюється в християнині, який причасний до благодаті Христової, що подається насамперед у тайні Причастя. Дана ідея яскраво втілена у вченні преподобного Симеона і вона повністю відповідає Переданню, народившись фактично завдяки його досвіду духовного життя у Христі. Ідея обоження через Боготілення в Євхаристії близька Отцям Церкви – попередникам преподобного Симеона. Ще до нього вона була оригінально трактована у вченні преподобного Макарія Єгипетського, яке науковці назвали «єдиним в патристичній літературі вченням»²⁵⁶, а також у святого Григорія Ніського. Вони говорили про своєрідне «змішування» й з'єднання людської природи і Божественної в містичному спілкуванні, про їх тісне спілкування і в той же час незмінність. Саме преподобний Макарій вважав обоження людини подібним до поєднання у Боголюдині обох природ – Божественної й людської і ототожнював з Боготіленням²⁵⁷. У своїй 4-ій бесіді він говорить про загальне обоження людини, без зосередження на Євхаристії пише: «безмежний та неусвідомлюваний Бог по благодаті Своїй уменшив Себе, зодягнувся в члени тіла цього [...] з поблажливості й чоловіколюбства преобразившись, плототворить Він Себе, входить у єднання, сприймає святі, благодогідливі й вірні душі», щоб «душа, достойна Бога [...] могла жити в оновленні і стала причасницею нетлінної слави»²⁵⁸. Але слід відзначити, що в багатьох своїх творах преподобний Макарій все ж порівнює містичне почуття Божественності людської душі із вживанням Божественної страви, тобто Євхаристії²⁵⁹.

²⁵⁵ В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 117.

²⁵⁶ Див.: І. ПОПОВ, *Містичне виправдання аскетизму в творах преп. Макарія Єгипетського*, Свято-Троїцька Сергієва Лавра 1905, 23.

²⁵⁷ Див.: І. В. ПОПОВ, *Містичне виправдання аскетизму в творах преп. Макарія Єгипетського*, 21.

²⁵⁸ МАКАРІЙ ЄГИПЕТСЬКИЙ, *Твори. Бесіда 4*, 270.

²⁵⁹ Див.: О. ДОРОДНІЦІН, *Християнська містика в її головних представниках IV–XIV ст., Т.1*, Саратов: Тип. союзу друкарської справи 1913, 21.

Також, цікава думка щодо втілення у Христа святого Кирила Єрусалимського, який пише, що коли приєднуємося до Тіла й Крові Христа, стаємо спів-тілесними і єдинокровними з Ним, таким чином, стаємо хрестоносцями²⁶⁰. Зокрема, святий Іван Золотоустий стверджує, що завдяки єднанню з Христом людина стає Його родичем²⁶¹. А святий Кирило Александрійський рівно ж наголошує, що саме через святу Плоть Христа «проникає в нас властивість Єдинородного, тобто життя» і, таким чином, істота людська преображається в життя вічне, і усе створене для людського буття є вище смерті, звільняється від смерті, яка ввійшла з гріхом²⁶². І якщо Отці Церкви підкреслюють поєднання людини з Христом у таїнстві Євхаристії, то преподобний Симеон особливе значення надає наслідковому преображенню та обоженню людини. Серед названих богословів, які безпосередньо говорили про таїнство Євхаристії в контексті вчення про обоження, особливо близький преподобному святий Максим Ісповідник. Він говорить, що обоження дається в таїнстві Євхаристії, коли людина через вживання нетлінної й животворящої плоті Господа причащається нетлінням, з'єднується із Самим Богом і обожнюється²⁶³. Святий Максим підкреслює: «Причастя святих і животворящих таїн показує усиновлення людей Богові нашому, єднання та спорідненість з Ним, божественне уподібнення й обоження, які, по Благості Його, поширюються на усіх достойних»²⁶⁴.

Так, преподобний Симеон стверджує, що саме в Євхаристії відбувається неосквернене для Бога єднання з людиною, в якому вона преображаючись, отримує в дарунок нетлінну Божественну чистоту. В 39-у гімні він говорить, що людина по своїй природі «не може винести того, щоб ясно споглядати Тебе – Христа мого» і лише в Причасті:

Ти, непричасний тління та скверни [...] подаєш мені нетлінну чистоту Твою, Слово, й відмиваєш скверну пророків моїх, і проганяєш морок беззаконь моїх, і очищаєш ганьбу серця

²⁶⁰ Див.: І. АЛФЕСВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 142.

²⁶¹ Там само.

²⁶² Див.: Г. ФЛОРОВСЬКИЙ, *Східні Отці V-VIII століть*, 2-ге вид., Париж: YMKA PRESS 1990, 62.

²⁶³ Див.: С. ЄПФАНОВИЧ, *Преподобний Максим Ісповідник і візантійське богослов'я*, Москва: Мартіс 1996, 95.

²⁶⁴ МАКСИМ ІСПОВІДНИК, *Твори, Кн. I, Аскетичні і богословські трактати* / перекл. з др.-грецьк, вступ. ст. і комент. А. І. Сидорова, Москва: Мартіс 1993, 180-181.

мого, й потоншуєш грубість злости моєї, та світлом твориш мене, наперед потьмареного, створюючи мене загалом (по душі і тілу) прекрасним і осяюючи мене Світлом безсмертя²⁶⁵.

Таким чином, людина завдяки участі в тайні Євхаристії та «приєднавшись до Божественної природи»²⁶⁶, повністю та докорінно преображається, бо плоть Христа, «будучи обоженою й повною життя, усіх споживаючих її створює причасниками життя і робить безсмертними»²⁶⁷.

Отже, як наголошує преподобний Симеон, саме в тайні Євхаристії Господь очищає нас, оживотворяє, створює святими й безгрішними. Його вчення про тайнство Євхаристії як і Хрещення, обов'язково передбачає глибоке усвідомлення їх з боку людини²⁶⁸. Преподобний підкреслює, що причастя повинно супроводжуватися містичним досвідом: «якщо воно здійснюється в почутті і свідомості, тоді ти причащаєшся достойно; а якщо ж не так, звичайно ж ти їж і п'єш недостойно. Якщо в чистому спогляданні ти приєднався до того, до чого приєднався, став достойним подібний трапезі»²⁶⁹. Преподобний Симеон вважав, що участь в тайнствах є необхідною для спасіння і наголошував: «без хрещення й причастя божественних Таїн ніхто з вірних не буде визнаний достойним вічного життя»²⁷⁰. Так, особлива заслуга преподобного Симеона саме в тому, що він у своєму вченні про обоження, у порівнянні з іншими Отцями Церкви, найчастіше та найдокладніше говорив про обожнюючу дію тайнств Хрещення та Євхаристії для людини й необхідність їх глибокого усвідомлення.

²⁶⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 39*, 170.

²⁶⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 9*, 60.

²⁶⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 23*, 109.

²⁶⁸ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 133.

²⁶⁹ І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 133.

²⁷⁰ В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 135.

РОЗДІЛ 3

СПІВДІЯ ЛЮДИНИ У ПЛАНІ БОЖОГО СПАСІННЯ – ЦЕ ТЕМА МИНУЛОГО ЧИ СЬОГОДЕННЯ?

3.1. Есхатологічне розуміння обоження

Преподобний Симеон, як і інші Отці Церкви, у своєму вченні про обоження фактично не відокремлює його стан в земному житті від кінцевого обоження в майбутньому, підкреслюючи органічну цілісність земного й небесного життя людини. Особливо цікаво розглянути позицію автора щодо стану обоження саме в прийдешньому віці. Преподобний підкреслює важливість отримання людиною певних засад в земному житті, які стануть основою для майбутнього обоження, повнота якого стане доступною лише у прийдешньому віці. Він наголошує: «Я говорю й ісповідую, що в реальному житті святі в деякій лише мірі отримують засади для майбутніх благ, все ж обіцяне повністю мають вони, надіюся я, отримати після смерті і загального воскресіння»²⁷¹. Про повноту обоження тіла, яке у нього відноситься до загального воскресіння і Страшного Суду, преподобний Симеон говорить: «Душі святих [...] при усьому тому, що з'єднані ще з тілом у світі цьому, з'єднуються з благодаттю Святого Духа [...], після розлучення з тілом, відходять у славу й світлосяйне світло невичірне» та конкретизує, що «тіла ж їх не сподобляються ще цього, але залишаються у гробах і в тлінні. Повинні й вони стати нетлінними, в час загального воскресіння»²⁷². Далі преподобний стверджує, що при житті людина своєю душею, а не тілом, може бути причасником майбутніх благ і обоження, бо лише після воскресіння мертвих й тіло її стане також духовним. Так, він пише, що «ставши подібними до Христа душею, тоді станемо подібними Йому і тілом, – люди по природі та боги по благодаті»²⁷³.

²⁷¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 63*, 119.

²⁷² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 382-383.

²⁷³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57*, 54-55.

Цікаво, що преподобний Симеон у своєму вченні говорить про характерну особливість стану обоження святих в прийдешньому віці, який виявляється не в статичному, а в динамічному характері досконалості, досягнутої у цей час праведниками. Він підкреслює: «якщо Бог і перебуває у святих, але святі живуть і рухаються в Бозі»²⁷⁴. Й далі преподобний продовжує розвивати свою думку в цьому плані:

Вселення Трипостасного Божества [...] не є задоволення бажання, але швидше початок та причина бажання сильнішого й більшого. Адже воно уже не дозволяє тому, хто отримав його, залишатися в спокої, але примушує його, ніби постійно запалюваного й спалюваного вогнем, підніматися до полум'я ще більш божественного бажання. Адже розум не може отримати зупинку і межу в бажаному й не може дотримуватися міри в бажанні та любові, але стараючись досягти недосяжного кінця і вловити його, завжди носить у собі нескінченне бажання й невтомну любов²⁷⁵.

Серед Отців Церкви, у цьому питанні преподобний Симеон наслідує саме святого Григорія Богослова і преподобного Максима Ісповідника. Так, ще святий Григорій Богослов говорив, що людина, яка відчула благодать Божу, уже не зупиниться на шляху до єднання з Богом. Він відповідно підкреслював: «Світло безіменне, непізнане, тікає від швидкості розуму, який наближається до Нього, завжди випереджує всяку думку, щоб ми в бажаннях своїх простягались безперервно до нової висоти»²⁷⁶. Рівно ж й преподобний Максим Ісповідник стверджує, що людина у своєму стражданні постійно наближається до Бога. Роздумуючи над духовним вдосконаленням людини, преподобний Симеон задає низку відповідних риторичних запитань: «Ті, які стають причасними до Нього і в Ньому перебуваючи як можуть усього Його обняти, щоб перенасититися Ним? Або як [...] вони досягнуть кінця Нескінченого? Неможливо це й цілковито нездійснено». І святі, «покриваючись Світлом Божественної слави, осяюючись і сіяючи, насолоджуючись цим [...] з повною та цілковитою впевненістю воістину знають, що вдосконалення їх буде нескінченим й успішність в славі – вічною»²⁷⁷. Далі преподобний наголошує,

²⁷⁴ В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, Нижній Новгород: Братство св. кн. Олександра Невського 1996, 425.

²⁷⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні // Преподобний Симеон Новий Богослов. Преподобний Микита Стифат. Аскетичні твори в нових перекладах / уклад. і заг. ред. Іларіона Алфеева, Клин: Фонд «Християнське життя» 2001, 10-11.*

²⁷⁶ М. МАЛИШЕВ, *Думки св. Григорія Богослова про людину і її призначення*, Курс тв., Ленінград 1971, 210.

²⁷⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 17, 122.*

що духовне вдосконалення вічне, нескінчене: «Не буде кінця успішності у віках, адже зупинка в рості до безкінечного кінця зробила б збагненим цілковито Незбагненого і перенасиченим Неперенасиченого. Але повнота Його і слава Світла будуть безоднею успішності і нескінченим початком»²⁷⁸. Продовжуючи посилення на святого Григорія, преподобний Симеон говорить, що «вдосконалення безмежне, а це початок – знову ж таки, межа. Яким же чином межа? – Як Григорій по-богословськи сказав: "просвітлення є межею усіх спраглих, а Божественне Світло – заспокоєння від усякого споглядання"»²⁷⁹. Про те, що очищення душі – це нескінчений процес преподобний говорить: «скільки б не побачив Духа який мене очищує, мені завжди буде здаватися тільки початком очищення й споглядання»²⁸⁰ і відповідно стверджує, що спогляданням Бога «красою і насолодою насититися повністю не можуть ніколи». А причину цього преподобний вбачає в тому, що Бог є завжди «більше й більше новим» і «все більшу й більшу дає їм насолоду і тому все сильніше і сильніше запалює в них бажання Себе»²⁸¹.

Таким чином, стан обоження, як доводить нам преподобний Симеон у своєму вченні виявляється не в статичному, а в динамічному характері досконалості, досягнутої праведником. Він стверджує, що цей динамічний стан обоження не може бути однаковий для усіх, бо міра досконалості фактично залежить від міри достоїнства кожної людини. Преподобний говорить, що Бог єднатиметься з кожним індивідуальним, особистим і неповторним єднанням: «Не приймаючи ніяких змін, але перебуваючи незмінним, Він буде являти Себе іншим для одного, й іншим для іншого; буде наділяти Себе кожному, як належить і як він того вартий. Сам Христос має бути тоді для усіх [...] таким вбранням, яке одягнути зобов'язався кожний і одягнувся, знаходячись ще у цьому житті»²⁸².

²⁷⁸ В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 425.

²⁷⁹ І. АЛФЕЄВ, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 2-е вид., Санкт-Петербург: Алетейя 2001, 427-428.

²⁸⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 4*, 42.

²⁸¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 84*, 425.

²⁸² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 52*, 479.

Преподобний Симеон, далі розвиваючи тему стану обоження підкреслює наступний його аспект, а саме, аспект свідомого обоження святих в прийдешньому віці. Він посилається на апостолів Йоана і Павла і підсумовуючи їх твердження, робить відповідний висновок, що святі у майбутньому житті будуть мати близьке спілкування. Так, апостол Йоан говорить щодо цього: «Улюблені! Ми тепер діти Божі; але ще не відкрились, що будемо. Знаємо тільки, коли відкриється, будемо подібні Йому» (1 Йо 3,2). Апостол Павло розважає: «тепер знаю я частково, а тоді пізнаю, подібно як я пізнаний» (1 Кор 13,12). Звідси, преподобний Симеон наголошує на єдності святих у славі Божій:

Якщо таким чином святі будуть подібні Богові й пізнають Його настільки, наскільки знає їх Бог, якщо як знає Отець Сина і Син Отця, так святі будуть бачити й визнавати один одного, навіть ті, які ніколи не бачили один одного в світі цьому, так пізнають себе взаємно [...]. Адже як неможливо, щоб Отець не знав Сина, або Син Отця, так неможливо, щоб святі, які стали богами по благодаті, як маючі живучим у собі Бога, не знали один одного; але вони будуть бачити славу один одного²⁸³.

Так, вступивши в Божественне Світло, як вважає преподобний, «ми не позбавимося здатності пізнавати, бачити один одного»²⁸⁴. І це ще одна важлива ознака та перспектива стану обоження праведників.

Глибоке і багатогранне вчення преподобного Симеона про обоження праведників являє собою логічний синтез його ж вчення про свідоме споглядання Христа уже в цьому житті й вчення про торжество Христа у славі в День Господній. Так, преподобний підкреслює, що святі у своєму земному житті прийняли Христа, здобули досвід свідомого божого спілкування, обоження, і день Страшного Суду буде для них лише підтвердженням їх православної віри. Він вважає, що до Страшного Суду, святі уже перебувають в Дні Господнім, а грішники – засуджені Божественним вогнем. Рівно ж, святий, який ще при житті здобув духовну висоту обоження, в час Другого Пришестя Христа «і думати не буде, що тоді лише з'явився День Господній, тому що давно вже став увесь днем світлим і блискучим від звернення і спілкування з

²⁸³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45, 413.*

²⁸⁴ Там само, 417.

Богом і не знаходиться в світі або зі світом, але весь цілковито став за межами його»²⁸⁵.

Таким чином, преподобний робить відповідний висновок, що День Господній для праведників уже настав, а для грішників він лише настане у прийдешньому віці. Це він підтверджує такими словами: «Хто став спадкоємцями світла і синами майбутнього дня, [...] для них ніколи не прийде День Господній, тому що вони завжди з ним і в ньому перебувають»²⁸⁶.

3.2. Співпраця людини із Божою благодаттю як реальне втілення дару обоження ще у теперішньому житті

У вченні преподобного Симеона достатньо важливе місце займає теорія про те, що звичайній людині в певній мірі доступні богобачення й усі блага обоження ще в період реального земного життя. Прийняття благодаті Святого Духа відбувається, як правило, відчутно й свідомо. Але також обоження людини під дією Благодаті Божої відбувається не лише в майбутньому часі, а уже тепер. Очевидно, що подвижник в стані Божественної присутності бачить Бога та «горить як вогонь й просвітлюється Духом Святим, і ще звідси, від справжнього життя побачить таїнство обоження свого»²⁸⁷. І що найважливіше, преподобний Симеон наголошує: «Якщо праведні не бувають причасні до вічних благ і не отримують благодаті Божої ще тут», то Христос у цьому випадку «лише пророк є, а не Бог, і все, про що говорить Євангеліє, не є даром благодаті, а пророцтво про майбутні дари»²⁸⁸. Звідси ті люди, які притримуються цієї думки, у своїй глибині душевній черстві, сліпі і не мають

²⁸⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57, 37*. Пор.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 340-341.

²⁸⁶ Там само.

²⁸⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 83*, Свято-Троїцька Сергієва Лавра: 1993, 385.

²⁸⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57, 55*.

морального права називатися віруючими, бо «якщо Світло світу є Христос і Бог, а ми вірити будемо, що жодна людина ніколи не бачила Його, то хтось інший буде більше невіруючий, ніж ми?»²⁸⁹.

Василь Кривошеїн, продовжуючи роздуми на дану тему каже, що лише той, хто досягнув чистоти серця, як наслідок отримає нагороду через видіння Бога. Воно починається насправді в реаліях цього життя, бо навіть сам Христос наголошував, що невидимий Бог робиться видимим для чистих серцем (пор. Мт 5,8)²⁹⁰.

Преподобний підкреслює, що «Світло Святої Трійці, яка сіяє в чистому серці, віддаляє від усього світу і уже звідси підносить причасника свого до майбутньої слави, наскільки можливо вмістити людині, яка, хоч і знаходиться під дією благодаті зверху, але ще вкрита завісою плоті (Євр 10,20)»²⁹¹. Кожне чисте серце має властиві йому ознаки й показники, якими є своєрідні видіння благ, обіцяних святим. Це також те, що в цих вічних благах можна вже тут переконатися, наскільки це можливо для людської природи.

І саме в Божественних гімнах преподобного Симеона ця тема отримує свій повноцінний розвиток. Так преподобний у своєму 2-у гімні стверджує, що «всі Апостоли й вчителі викликають, що звідси ще необхідно сприйняти як Духа Святого, так і Самого Христа, якщо тільки ми хочемо спастися»²⁹². Таким чином, для того, щоб спастися, отримати благодать та обоження уже в цьому реальному житті, насамперед необхідне бажання того, хто спасається. Далі у 27-у гімні преподобний Симеон продовжує свої роздуми на дану тему:

Отже, якщо ті, що не бачать Твого світла, [...], і Тобою не видимі, але віддалені від Тебе позбавляються споглядання Тебе, яке містить усі блага, то де вони знайдуть заспокоєння? де (знайдуть) місце без смутку? де вселяться вони, не ставши правими? адже «праві оселяться перед лицем Твоїм» (Псал 139,14), тому що Ти відтворився в їх правому серці, і вони з образом Твоїм, Христе мій, перебувають в Тобі.

І далі автор в захопленні та здивуванні розважає:

О чудове діло! О дивний дар благодаті! – люди бувають в образі Бога, і в них відтворюється Той, Хто для усіх невимістимий, – Бог незмінний і непреложний по сутності, Який воліє перебувати в усіх достойних, щоб кожен мав всередині усього Царя, і саме

²⁸⁹ Там само.

²⁹⁰ Див.: В. КРИВОШЕЇН, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 222-223.

²⁹¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні*, 9.

²⁹² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 2*, Свято-Троїцька Сергієва Лавра: 1993, 31.

царство, й усі, що відносяться до царства, і виблискував світліше проміння цього видимого сонця, подібно тому як засіяв воскреслий Бог мій. І належачи Тому, Хто так їх прославив, вони перебуватимуть у здивуванні від перенасичення слави і безперервного зростання [в них] Божественної світлості²⁹³.

У 56-у слові читаємо, що «тому, хто стукає з терпінням, Господь відкриває двері царства Свого, по перебуванню своєму, а тому, хто шукає, дає Духа Всесвятого, й неможливо тому, хто шукає від усієї душі, не знайти Його і не збагатитися дарами Його»²⁹⁴. Преподобний підкреслює, що: «Усяка людина може побачити Бога, якщо побажає цього та прагнути цього так, як належно»²⁹⁵.

Те, що прийти до споглядання божественних благ можна уже в земному житті навіть для преподобного Симеона було великим одкровенням. Так він пише про себе в 90-у слові, цитуючи слова апостола Павла про приготування Бога для люблячих Його (пор. 1 Кор 2,9):

Я думав, в споглядання таких благ неможливо прийти людині, яка знаходиться ще в тілі, й зробив висновок, що Ти тільки йому показав їх, по особливій до нього милості, – не знаючи, бідний, це дається від Тебе усім люблячим Тебе. Звідки, як міг я знати, що усякий віруючий в Тебе буває членом Твоїм і сіяє божеством, по благодаті Твоїй? [...]. Слухаючи, як це говорили проповідники Твої, я думав, це буде лише в майбутньому віці та після загального воскресіння²⁹⁶.

Зворушений, преподобний Симеон пізніше різко звинувачував тих, які говорили, що богобачення і богопізнання доступне лише вибраним, святим минулих епох. Він спростовує це словами:

Такі люди були й бувають сьогодні, не кажу після смерті, але в реальному житті, це засвідчує все Божественне Писання та свідчать усі святі, підтверджуючи власним життям і в числі їх блаженний Симеон Студит, [який] перевершив не тільки тих, що жили в його час, але й багатьох інших, богоносних Отців наших²⁹⁷.

Отже, якого стану досягла людина в цьому житті, – в такому стані вона буде знаходитися й після смерті. Преподобний, закликає «сприйняти Божественного Духа [...] аби стати [...] небесними та Божественними [...], аби і царства небесного спадкоємцями стати на віки», далі говорить: «Якщо ви не будете або не станете тут такими, як сказав я, то яким чином думаєте

²⁹³ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.3. Гімн 27, 121-122.

²⁹⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.2. Слово 80, 32-33.

²⁹⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.2. Слово 56, 341.

²⁹⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.2. Слово 90, 483-484.

²⁹⁷ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори*. Т.2. Слово 54, 17.

перебувати з Ним на небі? Як думаєте увійти в царство із небожителями, воцаритися й перебувати з Царем усіх і Владикою»²⁹⁸. Майже те саме преподобний Симеон говорить у 2-у гімні:

Якщо ти говориш, що не тут, але після смерті отримають царство небесне всі, палко бажачі його, то ти перекручуєш слова Спасителя й Бога нашого. Бо коли ти не приймеш зерна гірчичного, про яке сказав Він, не посієш його на полі своєму, то залишишся зовсім без насіння [...]. Тут ти повинен отримати для себе заставу, сказав Владика, повинен прийняти печать. Як ти благорозумний, то звідси запали світильник душі твоєї, перед тим як не настане темрява, не зачинені будуть ворота діяння. Тут я буваю для тебе перлиною і купляюсь. Я є тобі пшеницею й ніби зерном гірчичним. Буваю тобі закваскою і заквашую замішання твоє. Я є тобі водою й вогнем насолоджуючим. Тут буваю для тебе одягом, їжею, усяким напитком, якщо ти бажаєш [...]. Отже, якщо ти від цих речей пізнаєш Мене таким чином, то там також будеш мати Мене, і Я невимовним чином стану для тебе усім. Якщо ж відійдеш звідси, не знаючи дій Моєї благодаті, то знайдеш в Мені безжалісного Суддю²⁹⁹.

Так у того, хто прямує єдино вірним шляхом спасіння уже тут «вселяється Бог, і буває для нього все, що тільки бажає він, та навіть більше того, ніж бажає [...]», «така людина споглядає Бога, наскільки це можливо для людської природи й скільки благоприємно Богу [...]»³⁰⁰.

Ці два ключові моменти вчення про обоження преподобного Симеона виражені саме у 27-у гімні. Їх суть полягає в тому, що Бог споглядається свідомо й це споглядання відбувається уже в земному житті. Преподобний розважає так:

Ті, хто уявляють, що мають Тебе – Світло усього світу, і ті, хто каже, що не бачать Тебе, не живуть у Світлі, не просвітлюються й не споглядають Тебе безперервно, Спасителю, пізнали, що Ти не засіяв у їх розумі, вселився в їх нечисте серце, і вони даремно втішаються порожньою надією, думаючи після смерті побачити Твоє Світло. Бо гарант (цього) ще й печать (Твоя) тут, звичайно, від Тебе, Спасе, дається праведним вівцям. Адже якщо смерть кожного є завершенням (життя), і після смерті для усіх також прийде (стан) бездіяльності, й ніхто не зможе зробити нічого ні доброго, ні злого, тоді кожен, звичайно, яким стане (тоді), Спасителю мій, таким і буде³⁰¹.

Отже, з одного боку преподобний Симеон стверджує, «що неможливо увійти до Царства Небесного тому, хто ще в реальному житті не одягнеться в Христа, як Бога, й підніметься до споглядання Його і не досягне того, щоб Він жив у ньому»³⁰². Але в той же час, в деяких місцях своїх творів преподобний допускає можливість служіння Богу для того, хто не отримав свідомого

²⁹⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 34*, 151-152.

²⁹⁹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 2*, 35.

³⁰⁰ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 65*, 134-135.

³⁰¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Гімн 17*, 119. Пор. *Т.3*, 75.

³⁰² СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 52*, 480.

одягнення у Христа в цьому теперішньому житті. Таку можливість безперечно дає шлях послухності і відмова від своєї особистої волі. Так Василь Кривошеїн, продовжуючи роздуми на дану тему каже, що якщо ми свідомо не приймаємо Христа протягом життя, то вкінці життєвого шляху ми все ж шукаємо і звертаємося до Нього, виконуючи волю Божу через волю Його рабів³⁰³. Так стає очевидним, що преподобний Симеон мав своє розуміння даної проблеми. Він припускав, що у тих, які не досягли відповідного рівня досконалості, сприйняття благодаті може бути менш свідомим.

Таким чином, безперечним підтвердженням цієї думки можуть слугувати вчення преподобного Симеона про екстатичні стани. Саме про ці стани достатньо багато говорять Отці Церкви у своїх творах. Уже в Новому завіті ми можемо знайти яскраві приклади містичного екстазу. Зокрема апостол Павло говорить про людину, яка «захоплена» до третього неба і не знає чи знаходиться вона в тілі, чи поза його межами (пор.: 2 Кор 12,2-4). Опис такого екстазу також зустрічається в агіографічній літературі. Дуже часто тему екстазу піднімають Отці Церкви такі, як: святий Григорій Ніський, святий Діонісій Ареопагіт, преподобний Максим Ісповідник, преподобний Макарій Єгипетський.

Отже, по мірі того, як людина піднімається на вищий ступінь досконалості, вона все більше усвідомлює в собі благодать Божу, яка в ній перебуває. Тоді усі видіння і одкровення відбуваються все більш свідомо і відчутно. Преподобний Симеон досить часто говорить у своїх творах, що блага обоження доступні уже в цьому земному житті. Але майже усюди він дає зрозуміти, що ці блага доступні тут лише частково. Адже повнота їх обіцяна лише в майбутньому житті. Це насамперед зумовлене нездатністю людини, яка обтяжена тлінною плоттю, сприйняти ці блага у повній мірі. Як говорить преподобний Симеон у 57-у слові, ми у цьому житті сподобляємося «бути душею причасником майбутніх благ, тобто бути душею нетлінними і безсмертними», але:

Тілесно ще не отримуємо того тому, що тіло наше тлінне, як було і тіло Христа до воскресіння. І оскільки душа наша охоплена таким тілом і ним зв'язується, то ми не можемо тепер сприйняти в душу свою всю божественну славу, яка відкривається нам; але бачимо як

³⁰³ Див.: В. Кривошеїн, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, 183.

в дзеркалі, безмежне море однієї слави, де маємо, що бачимо одну краплю того моря слави. Ось чому говоримо, що бачимо сьогодні як в дзеркалі й гаданні³⁰⁴.

Далі преподобний Симеон говорить:

Усього бажаного святі не отримують [...] в реальному житті (хоч деякі злословлять, ніби я говорю, що святі все отримують тут). Бо якщо припустити, що вони тут отримують усі блага Божі, то [...] необхідно відректися самого воскресіння мертвих, суду й відплати, і самостійно відкинути надію на майбутні блага [...]. Я кажу й вірю, що в реальному житті святі в деякій лише мірі отримують засади майбутніх благ, все ж необхідне повністю мають вони, надіюся отримати після смерті (та загального воскресіння), як говорить Божественний Павло: "Тепер спізнаю недосконало, а тоді спізнаю так, як я спізнаний" (1 Кор 13,12; 13,10); й Іван Богослов: "Ми тепер – діти Божі, і ще не виявилося, чим будемо. Та знаємо, що коли виявиться, ми станемо до Нього подібні, бо ми побачимо Його, як є"(1 Йо 3,2)³⁰⁵.

Отже, враховуючи те, що вчення про обоження преподобного Симеона основане виключно на його особистому досвіді, в даному тексті ми бачимо яскравий приклад того, як це вчення цілком і повністю знаходиться в межах Священного Передання. Так преподобний беззаперечно стверджує, що святі зокрема отримують блага Божі «тут частково [...], а в майбутньому віці повністю»³⁰⁶.

3.3. Актуальність богословського вчення про обоження

Багатогранне вчення преподобного Симеона про обоження у всіх його розглянутих аспектах є перлиною Святого Передання, оскільки показує важливість духовного досвіду у житті християнина. Особлива цінність даного вчення в його безумовній актуальності, яка впливає з доктрини преподобного про те, що обоження безперечно повинно мати свідомий характер і необхідність його досягнення ще в реальному земному житті. Цю позицію преподобний Симеон захищав особливо ревно.

³⁰⁴ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57, 54.*

³⁰⁵ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 63, 118-119.*

³⁰⁶ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слово 57, 33. Пор.: Т.1., 478.*

На наш погляд, саме цей аспект є достатньо важливим в наш час, стосовно сучасного стану церковного життя. Можемо стверджувати, що до більшості сьогodнішніх християн можливо застосувати ті ж звинувачення, з якими преподобний Симеон звертався до сучасного йому християнського суспільства. Це зокрема відсутність свідомого досвіду Божественної благодаті, досвіду бачення Божественного Світла, досвіду участі в Божественному житті, тобто обоження, до якого необхідно, як наголошував преподобний, приєднатися кожному християнину ще в його реальному земному житті.

Так секуляризація церковного суспільства призвела до того, що християнство стало сприйматися більшістю віруючих не в силі досвіду, а більш теоретично, як щось відірване від повсякденних реалій життя. Ось чому, як вважають сучасні богослови, слова «обоження людини» звучать сьогодні дещо парадоксально навіть для православних християн³⁰⁷.

Преподобний Симеон Новий Богослов як «пророк обоження» дуже актуальний в наші дні. І як свідчення цього – звернення сучасних богословів до його безцінної спадщини. Це насамперед такі богослови, як: Лосский В. Н.³⁰⁸, Керккеинен В.-М.³⁰⁹, Спітеріс Яніс³¹⁰ та Калліст Уер³¹¹.

Отже, трактування даної проблеми обоження сучасними богословами виявляє для нас реальну спадкоємність, живучість і вплив богословського вчення преподобного Симеона та його актуальність й у сучасному вихованні молоді. Адже спів-дія людини у плані божого спасіння – це вічна тема її буття. Сьогодні, в час потужного розвитку усіх рівнів діяльності людини, дана тема виявляється найбільш складною й актуальною через існування численних спокус. І, щоб зберегти своє призначення до з'єднання з Богом, людина так чи інакше, навертаючись до життя в Бозі після гріхопадіння, змушена постійно працювати над собою, зокрема над своїм духовним зростанням. Для цього їй

³⁰⁷ Див.: G. I. Mantzaridis, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York 1984, 129.

³⁰⁸ Див.: В. ЛОСЬКИЙ, «Викуплення і обоження» // *По образу і подоби* / переклад В. А. Решиковой, Москва: Свято-Володимирське Братство 1995, п. 1-5, с. 95.

³⁰⁹ Див.: В.-М. КЕРККЕИНЕН, «Вчення про обоження і його екуменічний потенціал» / *Вчення про спасіння в різних християнських конфесіях* / упорядник А. Бодров, Москва: ББІ., п. 1, с. 85.

³¹⁰ Див.: Я. СПІТЕРІС, «План спасіння та обоження людини» // *Спасіння і гріх у Східній традиції*, Львів: Місіонер 2009, ч. 1-2, с. 29.

³¹¹ Див.: К. УЕР, *Православний шлях*, Київ: Дух і Літера 2003, гл. 1,3,5,6.

зверху дається вільна воля, тобто реальна і необхідна свобода у будь-якому життєво важливому виборі.

Так у своєму інтерв'ю «Ми є людьми, які щойно пробуджуються до свободи...» Патріарх Любомир (Гузар) актуалізує дану проблему, стверджуючи:

[...] незалежність народу, держави — то є приблизно так само, як незалежність особи. Людина повинна бути свободною, щоби бути собою. Господь Бог дає нам це і каже: «Якщо будете сповняти мій закон, що Бог дав ще на горі Синай (а пізніше Ісус Христос поширив це в Нагірній проповіді) — то будете свободними, будете вільними». Не знаю, чи ми достатньо вміємо цінувати свободу. Свобода – це не є робити, що мені хочеться, сваволя. Свобода – це могли робити добро, щоби бути свободним. Хто сповняє волю і закон — є свободний, не є зв'язаний, поневолений. Чи ми вміємо це достатньо шанувати?³¹²

Розвиваючи цю тему, Патріарх Любомир розважає таким чином:

Мені здається, що не використовуємо ще достатньо ту незалежність, свободу, яку ми одержали 20 років тому. Є різні на це причини: може бути пряме незнання, страх бути свободним, бо свобода — то відповідальність. Одно слово, боїмося бути свободними, боїмося наслідків нашої свободи, бо це означає відповідальність. Ми щойно йдемо до використання тої незалежності, свободи. Така моя думка, що ми ще не зробили того, що повинні були зробити, хоча, як я вже сказав, маємо підставу, маємо можливість. Тільки вона не використана ще належно³¹³.

Й далі наголошує:

Ми є людьми, які щойно пробуджуються до свободи, які починають вчитися бути свободними в повному значенні того слова: внутрішньо свободними, зовнішньо свободними, людьми, свідомими своєї гідності, свідомими гідності інших людей³¹⁴.

Сьогодні для сучасної молоді саме Ісус Христос є одвічним втіленням цілковитого визволення людини і символом її повноцінної Божої свободи, яка знищує усяке поневолення. Так Господь Бог визволяє людину від неволі соціальної, політичної, економічної та духовної через свого Сина – Людину-Ісуса, який є «Новим створінням, Принципом існування у свободі і в достойності, Вищою інтерпретацією світу, Ідеальною суспільною структурою»³¹⁵. Ось чому справедлива християнська діяльність повинна реально поширюватись на всі загалом ділянки життя людського суспільства. А

³¹² Л. ГУЗАР, «Ми є людьми, які щойно пробуджуються до свободи...» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 15 серпня 2011, <https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/43849/> (дата звернення: 26.10.2018).

³¹³ Там само.

³¹⁴ Там само.

³¹⁵ Я. МОСКАЛИК, *Нарис христологічної доктрини*, Львів: Свічадо 1998, 78-79.

оскільки Ісус Христос знаходиться на боці злиднених і страждених, «найменших» в очах світу цього (пор. Мт 25,32), тобто людей особливо скривджених, голодних і спраглих, убогих, пригночених, то Він символізує основні первісні християнські засади такі, як: любов, свобода, усвідомлення людиною образу Божого, діяльність на благо ближнього. Саме таким чином й людина отримує здатність до визволення від гріха, страждання, неволі, знуцання і нужди. Вона таким чином виходить з темряви і прямує визвольним шляхом до волі, добра, справедливості, добробуту, загального миру³¹⁶.

Так Блаженніший Любомир завжди апелював до того, що єднає людей. Про це згадує історик Олег Турій у своєму інтерв'ю, в якому Блаженніший настановляючи нас, рівно ж наголошує на тому, що особливо важливою для сьогодення і «незмінною лишалася лінія пошуку миру, порозуміння, розбудови живого церковного життя, фундаментом для якого була освіта, добрий вишкіл священників, використання величезного потенціалу активних мирян»³¹⁷.

Отже, вирішальним впливом на усі рівні людського життя є, звичайно ж, релігійні переконання людини, її християнські засади у вихованні та духовному зростанні, культурні надбання, традиції і звичаї. Тому й не дивно, що саме останньою книгою-повчанням Блаженнішого Любомира (Гузара) стала книга «Про гріхи і чесноти», яку він написав наприкінці свого земного шляху і, яку презентували в рамках 25-го щорічного Форуму видавців у Львові 23 вересня 2018р. Це своєрідне звернення до людей і, особливо, до молоді, яку він так цінував і закликав до мудрого і розумного вибору усіх життєвих цінностей, а найбільше – свободи.

Таку свободу і вільну волю може дати нам лише Син Божий – Визволитель у божественному та людському способах визволення. Божественний спосіб для людини – це: «об'явлення, дар, любов згори, просвітлення, молитва, Євангелія, Тайни», а людський: «чин, знання, праця, дослідження, досвіди, суспільне

³¹⁶ Я. МОСКАЛИК, *Нарис христологічної доктрини*, 79.

³¹⁷ О. ТУРІЙ, «Блаженніший Любомир завжди апелював до того, що нас єднає» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 31 травня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=61>> (дата звернення: 27.10.2018).

усвідомлення, способи керувати історією, революція»³¹⁸. Дві природи Христа – це два способи визволення для людини, оскільки «у нисхідній площині – Бог приходить до людини, стає Ісусом, втілюється в невільника, слугу, пригнобленого, "найменшого"; у площині висхідній – людина стає Христом, Господом, Богом, "Найвищим" (Лк 1,32.37-43.46-56; 2,7)»³¹⁹. Так фактично зникають будь-які «протилежності між Царством Божим і світом, духом і матерією, контемпляцією і дією, пануванням і служінням»³²⁰.

Безперечно, християнство і його мова повинні бути зрозумілими і сучасними для людства й особливо для молоді. Таке завдання повинно охоплювати усі рівні матеріального і духовного життя³²¹. Про те, чого сьогодні від церкви очікує молодь говорив 18 жовтня на Папському Синоді, який відбувся у Ватикані³²², Глава УГКЦ Патріарх Святослав. Він у своєму слові підкреслив, що в часі сьогодення особливо молоді необхідна материнська Церква:

Вони шукають не якусь інституцію, а спільноту людей з автентичною вірою. Молодь відчуває певну антипатію до Церкви, яка представляє себе як холодна інституція, що бореться за власне виживання та геополітичні інтереси. Вони говорять, що така Церква ніколи не буде молодою. Саме тому сучасна українська молодь просить Церкву зрозуміти, якою мірою вона є інституцією³²³.

Блаженніший Святослав наголосив, що для душпастирського служіння серед молоді в арсеналі Церкви необхідно мати «по-справжньому зрілих людей». Це свідчить про те, як вказав Глава УГКЦ, що: «Не духовний сан, а людська, духовна та професійна зрілість є необхідними для того, щоб допомогти молодій людині розпізнати власне людське та християнське покликання»³²⁴.

Про те, що людина повинна плекати свою свободу багато говорилося й у програмі «Відкрита Церква» 26 вересня 2018р. І в цьому плані Блаженніший

³¹⁸ Див.: Я. МОСКАЛИК, *Нарис христологічної доктрини*, 79.

³¹⁹ Там само.

³²⁰ Там само.

³²¹ Там само.

³²² Синод Єпископів про молодь (Ватикан, Рим, Італія) 03.10.-28.10.2018. р.; тема: «Молодь, віра і розпізнання покликання»; ціль: усунення бар'єрів, які відділяють Церкву від молоді, та вихід поза межі схем і звичок.

³²³ С. ШЕВЧУК, «Чого сьогодні від Церкви очікує молодь» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 18 жовтня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 27.10.2018).

³²⁴ С. ШЕВЧУК, «Чого сьогодні від Церкви очікує молодь».

Святослав продовжив розвивати цінні думки свого попередника, духовного Батька і Наставника Блаженнішого Любомира (Гузара) щодо сьогодення молоді. На його думку сучасний світ складний і сповнений різних пасток і залежностей, які в свою чергу можуть зруйнувати духовний світ людини, позбавити її свободи. Ось чому молода людина повинна постійно оберігаючи себе, плекати силу волі, щоб не потрапити в пряму залежність від життєво негативних і згубних звичок таких, як: алкоголізм, наркоманія, азартні ігри тощо. Саме вони крадуть у людини найцінніше – свободу. Глава УГКЦ особливо закликає молодь як майбутнє людства «не розмінюватися на дрібниці» і бути вільними. Адже відчуття повноти свободи приходить лише до тих, які вміють любити і «здатні до самопожертви задля любові й добра іншої особи»³²⁵. Блаженніший Святослав далі стверджує: «Свобідна людина здатна панувати над собою, запанувати над своїми потягами, емоціями і навіть над тим, що приносить їй задоволення»³²⁶, щоб не бути рабом щодо цього.

Він переконаний, що саме: «Завдання Церкви — виховати нашу молодь в істинній свободі та не дати нічому і нікому вкрасти в неї радість цієї свободи. Папа Франциск говорив до молоді: "Не дайте нікому вкрасти у вас вашу свободу"»³²⁷. Блаженніший вважає, що Церква стане популярною і авторитетною серед молоді лише в тому випадку, якщо вона як інституція не замкнеться на собі, а буде творити «спільноту справжніх людей, які можуть своїм позитивним досвідом запалити сотні, тисячі інших сердець»³²⁸.

Цієї ж думки дотримується й відомий дисидент Мирослав Маринович. На відкритій дискусії «Патріарх Йосиф Сліпий. Бути собою!» 9 лютого 2018р. в часі завершення Ювілейного року, присвяченого 125-и річчю з Дня народження патріарха Йосифа Сліпого у Києві він наголошує: «Якщо Церква хоче, аби народ став народом, вона має прийти до молодих»³²⁹. Адже молодь для сучасної

³²⁵ С. ШЕВЧУК, «Завдання Церкви – виховати молодь в істинній свободі» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 30 вересня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 28.10.2018).

³²⁶ Там само.

³²⁷ Там само.

³²⁸ Там само.

³²⁹ М. МАРИНОВИЧ, «Якщо Церква хоче, аби народ став народом, вона має прийти до молодих» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 14 лютого 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 28.10.2018).

Церкви є своєрідною «місійною територією». М. Маринович підкреслює, що: «без морального руху в державі ми не зможемо нічого зробити»³³⁰. І далі на підтвердження цитує чудові слова патріарха Йосифа Сліпого: «... До кого належить молодь, до того і належить майбутнє. Молода душа – це терен боротьби, де вирішується питання, чи суспільність має бути християнською, чи безбожною. Вже замолоду рішення і стелиться життя людини і залежить від того, чи зародки добра чи зла візьмуть верх»³³¹.

Як бачимо з вище сказаного, питання взаємовідносин сучасної молоді і Церкви є особливо важливими й актуальними для обох сторін. Сьогодення диктує всю необхідність, вимоги і потреби щодо їх тісної співпраці. Звідси, головне завдання попередньо згадуваного Синоду у Ватикані визначив сам Папа Римський це – «придумати, як наблизити сучасне покоління до церковного життя»³³². В наш час молодь стає більш радикальною. Вона поділяється на дві абсолютно різні категорії: ту, що повністю відкидає релігію й ту, що активно вивчає її для глибокого пізнання віри, Церкви, Біблії. Незрозумілі ритуали архаїчної Церковної інституції ставлять під сумнів міцність і тривалість її зв'язків навіть із зацікавленою молоддю. На жаль, сучасні молоді люди не мають наміру затримуватися на поверхневому відвідуванні церкви. Для такої категорії людей необхідно привнести у діяльність Церкви певне новаторство і таким чином осучаснити її, зробити доступнішою і зрозумілою молодому поколінню людей. Це насамперед диктує життя. Очевидно, що під новаторством розуміємо не лише відновлені глибокі проповіді Євангелія, які пояснюють сенс богослужінь, але й застосування сучасних технічних досягнень: проекторів, екранів, відеоапаратури, інтернетресурсів, соціальних мереж таких як Facebook, Instagram тощо. Не менш важливою в цьому плані є організація «живих» спільних зустрічей і подорожей (спортивних, родинних з батьками в клубах). А оскільки діти – майбутнє суспільства то, безумовно, найважливіше насамперед саме їх

³³⁰ Там само.

³³¹ Там само.

³³² Ю. ГОЛОДРИГА, «Вони не хочуть ходити до Церкви» // *Експрес* №42 (18-25 жовтня 2018) 14.

привчати до віри, навчати життю у соціумі. Саме вони в недалекій перспективі і стануть тією молоддю, яка свідомо буде відвідувати Храм Божий.

Звертаючись вкотре до матеріалів Папського Синоду єпископів, ми добре розуміємо його значущість у вирішенні питань молоді. Адже його тема «Молодь, віра і розпізнавання покликання» була фундаментально підготована. Ще у 2017р. молодь України РКЦ запропонувала анкету, яка стала підготовчим матеріалом до цієї знаменної події, що відбулася вже у жовтні 2018р. Таке опитування засвідчує нам погляди української молоді на основні цінності та роль Церкви в їх житті. Очевидно, що найбільшими цінностями сьогодні є: родина, самореалізація і свобода. Молоді люди відзначають високий ступінь довіри і значущість релігійних формацій для їх особистісного розвитку, які ставлять на рівень з впливом родини й різноманітних секцій та молодіжних груп, серед яких є: виховні, спортивні, музичні, церковні. А найефективнішими засобами для відповідного життєвого вибору є, безумовно, «різні церковні спільноти, молитовні зустрічі, ораторії, чування, поїздки, Тезе, духовний провід і спілкування з богопосвяченими особами»³³³. Так анкетована молодь наголошує, що «переживає свій досвід віри як зустріч із Живим Богом. Бог асоціюється з любов'ю, життям, спасінням, батьківством та істиною. Ісус Христос для нового покоління – це Друг, Спаситель і Син Божий»³³⁴. Молоді люди також вважають, що очевидними і найціннішими елементами Католицької Церкви є насамперед: «богослужіння, проповідь і катехизація, католицькі навчальні заклади, місіонерська діяльність», а найактуальніші завдання Церкви полягають «у відповідності між поведінкою та проповіданням, міжрелігійному діалогу й увазі до життєвих проблем людини»³³⁵.

Таким чином, органічне і взаємне зближення молоді та Церкви, безумовно, можливе лише за умови зацікавлення, порозуміння і спільних зусиль. І щоб сьогодні стати ближчою до молоді, Церква, на їх думку повинна «більше

³³³ «Думка молодих українців буде врахована на Папському Синоді на тему молоді» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 2 жовтня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 29.10.2018).

³³⁴ Там само.

³³⁵ Там само.

спілкуватися з молоддю, використовувати сучасні форми зустрічі, відповідати на актуальні життєві запитання»³³⁶. А на противагу, щоб стати ближчими до Церкви, сучасній молоді необхідно «трохи більше відкритись їй і зробити крок назустріч»³³⁷. Сучасні молоді християни, звернувшись до вчення Симеона Нового Богослова про активну участь людини у обоженні знайдуть для себе дороговказ духовного життя та вказівку як здобути той необхідний духовний досвід і те глибоке пізнання Бога, що зробить їх справді вільними. Такої справжньої свободи Божих дітей ніхто і ніщо не зможе спаплюжити.

³³⁶ Там само.

³³⁷ Ю. ГОЛОДРИГА, «Вони не хочуть ходити до Церкви», 14.

ВИСНОВОК

Отже, познайомившись з духовною спадщиною одного з пізньовізантійських Отців Церкви видатного богослова, філософа і аскетичного письменника преподобного Симеона Нового Богослова, з повним правом можемо зробити висновок про неперевершену важливість в моральному аспекті та наукову цінність його цілісного богословського вчення про обоження, як основу християнського шляху. Звідси й дана праця відповідно присвячена розкриттю вчення преподобного Симеона про обоження, через призму його основної, провідної і завершальної ролі на шляху християнського життя та його актуальність у сучасному вихованні молоді. У підсумку, можна стверджувати, що дана тема обоження є своєрідною зв'язуючою ланкою усього вчення преподобного. Саме завдяки їй розрізнені по його творах багатогранні аспекти його ж антропології, аскетики і містики послідовно вибудовуються в цілісну логічно сформовану систему. Адже преподобний Симеон немає собі рівних щодо багатства вираження самого досвіду обоження. Це глибокий виключно особистий досвід, який підкріплений науковою спадщиною Отців Церкви і, що найважливіше, в основі його лежить передання Святого Письма. Перебуваючи повністю в межах православного Передання, преподобний у своїх творах детально описав духовний стан людини на вершині її сходження до Бога в земному житті. Усі елементи його богословського вчення беруть свій початок з Передання, яке преподобний Симеон внутрішньо переживає й інтегрує у свій власний досвід. Про це він завжди говорить більш оригінально і відкрито, аніж інші Отці Церкви.

Так початкову основу для обоження преподобний Симеон вбачає у первинній будові людини, яка фактично є образом Божим. Вона становить собою своєрідний гарант, завдяки якому людина повинна бути в згоді зі своєю свобідною волею, на життєвому християнському шляху підніматися до свого призначення – богоподібності, тобто до того ж обоження.

Про гріхопадіння та Боговтілення преподобний Симеон також говорить в руслі теми обоження. Суть гріхопадіння він бачить у зловживанні людиною своєю свободою, захопленні примарною і неправдивою надією обоження, тобто в її гордовитому бажанні миттєвого сходження до висот досконалості. Після гріхопадіння головним об'єктивним джерелом обоження людини є безперечно Боговтілення, тобто єдність Божественної й людської природи у Христі. Саме завдяки цьому людська природа вступає в тісне спілкування з Божеством.

Таким чином, шлях до обоження, який знову відкрився перед людиною після Втілення Бога, преподобний Симеон розглядає як синергію особистих зусиль людини: аскетичного подвигу добродійності і боротьби з проявами своєї гріховної природи з однієї сторони, і освячуючої цей подвиг Божественної благодаті – з іншої. Очевидно, що для досягнення спасіння і обоження, яке розуміється як приналежність до Божественної природи, людям необхідно бути «невіддільними від Христа, бути в єдиному дусі єдиним тілом»³³⁸. Це практично означає перебувати в лоні Святої Церкви, в Тілі Христовому, яке є місцем, де людина може приєднатися до Бога. А безпосередніми ж провідниками Божественної благодаті в Церкві є безумовно Святі Таїни. В цьому плані необхідно відзначити, що преподобний Симеон належить до тих Отців Церкви, які говорили вичерпно і ясно про їх вирішальну роль на шляху до обоження.

Отже, усе містичне вчення преподобного пронизане темою обоження. А щодо розуміння ним природи самого цього стану, то при усій розмитості термінології, можна стверджувати, що він притримується достатньо визначено думки, що людина приєднується до Бога не онтологічно. Це означає, що вона стає Богом не по своїй сутності, або по природі, але «по благодаті», тобто в посланих від сутності Бога нестворених енергіях. Це виявляється в тому, що тема обоження у преподобного Симеона тісно переплітається з темою видіння Божественного Світла в стані екстазу, який в церковній традиції завжди сприймався як енергетичний вияв Бога поза межами Своєї сутності.

³³⁸ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп. *Слово 45. Т.1, 386.*

Так розглянуті в нашій праці дані аспекти вчення преподобного Симеона про обоження повністю вкладаються в русло Святого Передання. В той же час деякі з них надають вченню преподобного неповторний і самобутній характер. Зокрема це відноситься до його вчення про те, що обоження повинно обов'язково мати свідомий характер і необхідність його досягнення ще в земному житті. Саме цю свою позицію преподобний захищав особливо ревно.

У підсумку необхідно наголосити, що на наш погляд цей аспект виявляється дуже важливим особливо в наш час і відносно сучасного стану церковного життя. До більшості сьгоднішніх християн можна використовувати ті ж звинувачення, якими преподобний Симеон звертався до християнського суспільства свого часу. Вони включають відсутність свідомого досвіду Божественної благодаті, досвіду бачення Божественного Світла, досвіду безпосередньої участі в Божественному житті, тобто обоження. Преподобний наголошував, що саме до обоження необхідно долучатися кожному християнину на шляху його реального земного життя. І як наслідок секуляризації церковного суспільства, християнство почало сприйматися більшістю віруючих без будь-якого досвіду, а більш теоретично, як щось відірване від повсякденних реалій життя. Ось чому слова «обоження людини» звучать сьогодні дещо парадоксально навіть для православних християн, як наголошує сучасне богослов'я³³⁹.

Відповідно, підсумовуючи усе вище сказане, необхідно наголосити, що наше дослідження присвячене саме розкриттю вчення християнської релігії про цілі і призначення людини, є без сумніву актуальним для будь-якої людини, яка прагне зрозуміти своє призначення, а завдяки цьому зрозуміти і своє місце в світі. Дана тема є особливо актуальною в наш час, коли в перенасичених бездуховними благами сучасної цивілізації людях, все більше зростає прагнення духовності. На жаль, дуже часто духовний голод стараються втамувати у сектах і різноманітних окультних вченнях, які обіцяють людині

³³⁹ Див.: G. Mantzaridis, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York 1984, 129.

швидке досягнення найвищого духовного стану. Таким людям, які шукають істину, але поряд не бачать істинних духовних багатств Церкви

ми повинні відповідати не запереченням законності цих пошуків, ніби тільки плода гордості й причини для краси, а вказівкою незрадливого шляху, на якому отримується живий Христос, що обіцяв створити Собі житло в любовно відданому серці (Йо 14,23). Усім їм, які шукають живу віру та блага життя, ми повинні відповідати тим, в чому щирі шукачі того й іншого знайшли б здійснення своїх законних прагнень³⁴⁰.

На наш погляд, саме такий шлях і вказує нам вчення преподобного Симеона.

Отже, необхідно визнати, що саме преподобний Симеон Новий Богослов як «пророк обоження» та його проповідник дуже актуальний і в наш час. Це підтверджується посиленням зростанням інтересу сучасних богословів та філософів, звичайних зацікавлених осіб до його особи і зокрема до його вчення на протязі останнього століття. Аскетичні писання преподобного завжди були й залишаються невичерпним джерелом натхнення і керівництвом для духовного життя тих християн, які бажають не тільки називатися християнами, але й прагнуть здійснити своє призначення й стати «насправді причасниками цього Божества»³⁴¹.

³⁴⁰ М. НОВОСЬОЛОВ, «Забутий шлях досвідного богопізнання (у зв'язку з питанням про характер православної місії)» // *Релігійно-філософська бібліотека*, вип. 1, Вишній-Волочок 1902, с.60.

³⁴¹ СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слово 45*, 386.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

І. ДЖЕРЕЛА

А) ОСНОВНІ

1. СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Глави богословські, розважливі і практичні // Преподобний Симеон Новий Богослов. Преподобний Микита Стифат. Аскетичні твори в нових перекладах / уклад. і заг. ред. Іларіона Алфеева, Клин: Фонд «Християнське життя» 2001.*
2. СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Послання про сповідь // Преподобний Симеон Новий Богослов. Преподобний Микита Стифат. Аскетичні твори в нових перекладах / уклад. і заг. ред. Іларіона Алфеева, Клин: Фонд «Християнське життя» 2001.*
3. СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Прийди, Світло істинне. Вибрані гімни / віршов. пер. з грецьк., закл. сл.: Іларіона Алфеева, Санкт-Петербург: Алетейя 2000.*
4. СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.1. Слова 1-52, Свято-Троїцька Сергієва Лавра: 1993, (репринтне видання: Слова преп. Симеона Нового Богослова / переклад на рос. з новогрецьк. еп. Феофана. Вип.1 Москва 1892).*
5. СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.2. Слова 53-92, Свято-Троїцька Сергієва Лавра: 1993, (репринтне видання: Слова преп. Симеона Нового Богослова / переклад на рос. з новогрецьк. еп. Феофана. Вип.2. Москва 1890).*
6. СИМЕОН НОВИЙ БОГОСЛОВ, преп., *Твори. Т.3. Божественні Гімни, Свято-Троїцька Сергієва Лавра: 1993, (репринтне видання: Божественні Гімни преподобного Симеона Нового Богослова / переклад з грецьк. Пантелеймона Успенського. Сергієв Посад 1917).*

Б) ДОПОМІЖНІ

1. АФАНАСІЙ АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ, *Твори. Т.2. Москва: Мартіс 1994.*
2. ІВАН ДАМАСКІН, *Точний виклад Православної віри, Санкт-Петербург: Благовість 1894.*

3. ІВАН ЛЕСТВІЧНИК, *Лествица*, Санкт-Петербург: Благовість 1996.
4. МАКАРІЙ ЄГИПЕТСЬКИЙ, *Твори* / ред. А. І. Сидорова, Москва: Паломник 2001.
5. МАКСИМ ІСПОВІДНИК, *Твори. Кн.1. Аскетичні і богословські трактати* / перекл. з др.-грецьк., вступ. ст. і комент. А. І. Сидорова, Москва: Мартіс 1993.
6. *Святе Письмо* // перекл. тексту о. Іван Хоменко, 3-го ЧСВВ, Видавництво ОО. Василян Місіонер 2000.

II. ДОПОМІЖНА ЛІТЕРАТУРА

A) НАУКОВІ ПРАЦІ

1. АЛФЕЄВ Іларіон, *Життя і вчення св. Григорія Богослова*. Санкт-Петербург: Алетейя 2001.
2. АЛФЕЄВ Іларіон, *Преподобний Симеон Новий Богослов і православне Передання*, 2-е вид., Санкт-Петербург: Алетейя 2001.
3. АЛФЕЄВ Іларіон, *Таїнство віри. Введення в православне догматичне богослов'я*, Москва: Братства Святителя Тихона 1996.
4. ВІНОГРАДОВ Микола, *Догматичне вчення святого Григорія Богослова*, Казань: тип. Імп. ун-та 1887.
5. ДОРОДНІЦІН Олексій, *Християнська містика в її головних представниках IV–XIV ст., Т.1*, Саратов: Тип. союзу друкарської справи 1913.
6. ЄПФАНОВИЧ Сергій, *Преподобний Максим Ісповідник і візантійське богослов'я*, Москва: Мартіс 1996.
7. КАЗАНСЬКИЙ Константин, *Містицизм в ісламі*, Самарканд: Типо-літографія «Труд» 1906.
8. КАЛЛІСТ Уер, *Внутрішнє царство*, Київ: Дух і Літера 2003.
9. КАЛЛІСТ Уер, *Православний шлях*, Київ: Дух і Літера 2003.
10. КЕРН Кипріян, *Антропология св. Григорія Палами* / вступ. ст. А. І. Сидорова, Москва: Паломник 1996, (репринтне видання: Париж: YMCA PRESS 1950).
11. КРИВОШЕЇН Василій, *Преподобний Симеон Новий Богослов*, Нижній Новгород: Братство св. кн. Олександра Невського 1996.

12. *Культура Візантії. Друга половина VIII-XII ст.*, Москва: Наука 1989.
13. Лоський Володимир, *Боговидіння* / перекл. з фр. В. А. Решикової; упорядн. і вступ. ст. А. С. Філоненко, Москва: Видавництво АСТ 2003.
14. МАЛИШЕВ Максим, *Думки св. Григорія Богослова про людину і його призначення*, Курс тв., Ленінград 1971.
15. МЕЙЄНДОРФ Іван, *Візантійське богослов'я. Історичні тенденції і доктринальні теми* / перекл. з англ. В. Марутіка, Мінськ: Промені Софії 2001.
16. МЕЙЄНДОРФ Іван, *Ісус Христос у східному православному богослов'ї* / перекл. з англ. свящ. О. Давиденкова, за участю Л. А. Успенської, приміт. А. І. Сидорова, Москва: Видавництво Православного Свято-Тихонівського Богословського інституту 2000.
17. МЕЙЄНДОРФ Іван, *Введення в святоотцівське богослов'я*, вид. 2-е, випр., Клин: Фонд «Християнське життя» 2001.
18. МЕЙЄНДОРФ Іван, *Життя і праці св. Григорія Палами: Введення у вивчення* / перекл. з англ. Г. М. Начинкіна під ред. І. П. Медведєва і В. М. Лур'є, 2-е вид., виправлене та доповнене для рос. пер., Санкт-Петербург: Візантиноросика 1997.
19. МІНІН Петро, *Містицизм і його природа*, Сергієв Посад 1913.
20. МОСКАЛИК Ярослав, *Нарис христологічної доктрини*, Львів: Свічадо 1998.
21. ОЛЬХОВСЬКИЙ Володимир, *Думки св. Григорія Ніського про людину і її призначення*. Курс. Твори. Ленінград 1971.
22. ПОПОВ Іван, *Містичне виправдання аскетизму в творах преп. Макарія Єгипетського*, Свято-Троїцька Сергієва Лавра 1905.
23. РУПНІК Марко Іван, *Духовне життя* / перекл. Мар'яни Прокопович, Рим: Centro Aletti 1995.
24. РУПНІК Марко Іван., *Коли говоримо людина... : особа, пасхальна культура* / перекл. Мар'яни Прокопович, Львів: Свічадо 2000.
25. СЕРГІЄВСЬКИЙ Максим, *Східна антропологія Отців і Вчителів III-IV століть (в двох томах), Канд. Тв. Т.2*. Ленінград 1983.

26. УМАНЕЦЬ Сергій, *Нарис розвитку релігійно-філософської думки в ісламі (досвід історії мусульманського сектантства від смерті Мухаммеда до наших днів)*, Санкт-Петербург: тип. М. М. Стасюлевича 1890.
27. ФЕОФЛАКТ, архієпископ Болгарський, *Благовісник, або тлумачення на Святу Євангелію в чотирьох книгах. Євангелія від Матея*, Москва: Лепта 2001.
28. ФЛОРОВСЬКИЙ Григорій, *Східні Отці IV століття*, 2-ге вид., Париж: УМКАPRESS 1990.
29. ФЛОРОВСЬКИЙ Григорій, *Східні Отці V-VIII століть*, 2-ге вид., Париж: УМКАPRESS 1990.
30. ХОРУЖИЙ Сергій, *Диптих безмовності. Аскетичне вчення про людину в богословському і філософському світлі*, Москва, Центр психології і психотерапії 1991.
31. Mantzaridis George, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York 1984.

Б) ПЕРІОДИЧНІ ВИДАННЯ (СТАТТІ)

1. ВИШЕСЛАВЦЕВ Борис, «Серце в християнській та індійській містиці» // *Питання філософії* 4, Москва (1990) 62-87.
2. WARE K. T., «The Mystery of God and Man in St. Symeon the New Theologian» // *Sobornost* 6/4. London 1971, 234 – 242.
3. ГОЛОДРИГА Юлія, «Вони не хочуть ходити до Церкви» // *Експрес* 42 (18-25 жовтня 2018) 14.
4. КАЛЛІСТ Уер, «Особистий досвід спілкування зі Святим Духом (по текстах грецьких отців)» // *Сторінки. Журнал Біблійно-богословського інституту св. апостола Андрія*, Т. 4, вип. 1, 1999, с. 21.
5. КЕРН Кипріяні, «Духовні предки Святого Григорія Палами (Досвід містичного родоводу)» // *Православна Думка* 4 (1942) 127-128.

6. КЕРККЕИНЕН Велі-Матті «Вчення про обоження і його екуменічний потенціал» / *Вчення про спасіння в різних християнських конфесіях* / упорядник А. Бодров, Москва: ББІ, с. 85-115.
7. КРИВОШЕЇН Василь, «Аскетичне і богословське вчення св. Григорія Палами» // *Кривошеїн Василь, Богословські праці 1952–1983 рр. Статті. Доповіді. Переклади*, Нижній Новгород 1996, 114-208.
8. КРИВОШЕЇН Василь, «Дух Святий в християнському житті за вченням преподобного Симеона Нового Богослова» // *Вісник руського західно-європейського патріаршого екзархату* 91-92 (1975) 171-191.
9. КРИВОШЕЇН Василь, «Православне духовне передання» // *Кривошеїн Василь, Богословські праці 1952–1983 рр. Статті. Доповіді. Переклади*, Нижній Новгород 1996, с. 8-30.
10. КРИВОШЕЇН Василь, «"Твірна сутність" і "Божественна сутність" в духовному богослов'ї преподобного Симеона Нового Богослова» (пер. з фр. Міллер Т.) // *Альфа і Омега*. 2002, №2 (32), 64-83.
11. ЛОСЬКИЙ Володимир, «Викуплення і обоження» // *По образу і подобі* / переклад В. А. Решиковой, Москва: Свято-Володимирське Братство 1995, с. 95-105.
12. ЛОТ-БОРОДИНА Мірра, «Благодать обоження через таїнства на Християнському Сході» // *Вісник Російського Студентського Християнського руху* 26 (1953) 12.
13. МЕЙЄНДОРФ Іван, «Святий Григорій Палама і православна містика» // *Мейєндорф І., Історія Церкви і східно-християнська містика* / уклад. і заг. ред. І. В. Мамаладзе. Москва: Інститут ДІ-ДІК, Православний Свято-Тихонівський Богословський інститут 2003, с.277-336.
14. МІНІН Петро, «Головні напрямки древньо-церковної містики» // *Містичне богослов'я*. Київ: Шлях до істини 1991, с 339-341.
15. НОВОСЬОЛОВ Михайл, «Забутий шлях досвідного богопізнання (у зв'язку з питанням про характер православної місії)» // *Релігійно-філософська бібліотека*, вип. 1, Вишній-Волочок 1902, с. 1-69.

16. ПОПОВ Іван, «Ідея обоження в древньо-східній церкві» // *Питання філософії і психології*, кн. II (97) березень-квітень, Москва: Типо-літографія Товариства І. М. Кушнар'єв і Ко 1909, с. 165-213.
17. СИДОРОВ Олексій, «Євагрій Понтійський: життя, літературна діяльність і місце в історії християнського богослов'я» // *Євагрій Понтійський. Аскетичні і богословські праці*. Москва: Мартіс 1994, с. 5-75.
18. СИДОРОВ Олексій, «Преподобний Макарій Єгипетський. Його життя, творіння і богословіє» // *Макарій Єгипетський, преп. Твори*. Москва: Паломник 2001, с. 3-94.
19. СПІТЕРІС Янніс, «План спасіння та обожествлення людини» // *Спасіння і гріх у Східній традиції*, Львів: Місіонер 2009, с. 29-52.
20. СТАРИЧЕВ Володимир, «Святоотцівське вчення про богопізнання» // *Богословські праці. Зб.3*. Москва: Московська патріархія 1964, с. 34-63.
21. ФЛОРОВСЬКИЙ Григорій, «Святий Григорій Палама і традиція Отців» // *Флоровський Г. В. Вибрані богословські статті*, Москва: Пробіл 2000, с.289.
22. STATHOPOULOS Dimitrios, «The Divine Light in the poetry of St. Symeon the New Theologian (949-1025)» // *The Greek Orthodox Theological Review*, 1974 autumn, Volume 19, № 2, 95-111.

III. ІНТЕРНЕТ-РЕСУРСИ

1. ГУЗАР Любомир, «Ми є людьми, які щойно пробуджуються до свободи...» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 15 серпня 2011, <https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/43849/> (дата звернення: 26.10.2018).
2. «Думка молодих українців буде врахована на Папському Синоді на тему молоді» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 2 жовтня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 29.10.2018).

3. КЛИМКОВ Олег, *Досвід безмовності. Людина в світоспогляданні візантійських ісихастів* // [<http://www.biblicalstudies.ru/Books/Klimkov.html>] (дата звернення 08.04.2018).
4. МАРИНОВИЧ Мирослав, «Якщо Церква хоче, аби народ став народом, вона має прийти до молодих» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 14 лютого 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 28.10.2018).
5. ТУРІЙ Олег, «Блаженніший Любомир завжди апелював до того, що нас єднає» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 31 травня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=61>> (дата звернення: 27.10.2018).
6. ШЕВЧУК Святослав, «Завдання Церкви – виховати молодь в істинній свободі» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 30 вересня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 28.10.2018).
7. ШЕВЧУК Святослав, «Чого сьогодні від Церкви очікує молодь» // сайт: *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*, 18 жовтня 2018, <<https://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6985>> (дата звернення: 27.10.2018).