

Людина та її обоження в богословських думках Григорія Палами

протоієрей Володимир Білінчук

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-132>

Анотація. У даному дослідженні на основі святоотцівської тринітарно-антропологічної концепції людського буття базується паламітська інтерпретація про обоження людини, як нового творіння в Христі. Тринітарний аспект розкрив онтологію людського буття в основі його створення та напрямом його перспективи в есхатологічному сповненні. Оригінальність богослов'я представляє вчення про людське буття в унікальний спосіб через обоження, яке за своєю суттю є нічим іншим як благодаттю. Поняття благодаті представлено концепцією Божественних енергій, що об'являють Трансцендентного Бога в дії – економія спасіння. Методологічно окреслено богословсько-антропологічну перспективу людського буття та процесу його обоження. Об'єктом дослідження є богословське поняття обоження людини в богословській інтерпретації Григорія Палами у поєднанні з несотвореним світлом Божественних енергій та молитви серця. Дане дослідження аналізує антропо-богословське поняття обоження людини в паламітській концепції ісихазму. За допомогою проблемно-тематичного, аналітично-синтетичного, структурно-функціонального, феноменологічного, герменевтичного аналізу показано багатство богословської Традиції Східної Церкви та експліцитно продемонстровано богословське поняття діяльної віри та реального життя ісихаста, а також осягнення ним відчуття присутності Трансцендентного через несотворене світло Фавору.

Ключові слова: обоження, Палама, Божественні енергії, благодать, тринітарне богослов'я, антропологія, економія, спасіння, несотворене світло.

Постановка наукової проблеми та її значення. Сучасне богослов'я повертається до богословських тематик містицизму візантійського взірця та богословської думки патристичної спадщини отців Церкви. Основою досліджень стають тенденції антропо-богословського напрямку. Важливим терміном містичного богослов'я є обоження людини, до якого людина призначена з

моменту її створення. Таким чином, поняття обоження людини розглядається, як об'єктивна онтологічна перспектива людського буття.

На основі класичного візантійського містицизму про поняття Божого об'явлення людині та Його пізнання і споглядання в божественних енергіях Григорія Палами, ключовою темою в сучасних дослідженнях є поняття участі людини в житті Бога та її обоження, а саме: як реально на практиці ми переживаємо спілкування з божественним елементом та категоріями трансцендентного порядку. Обоження людини стає центральною темою богословського пошуку, розвиваючи онтологічну структуру богословської антропології та есхатологічну перспективу людини, як образу та подоби Божої.

Аналіз досліджень цієї проблеми. Автор при написанні даної статті опирався на дослідження зарубіжних авторів та науковців, зокрема: прот. Івана Мейендорфа, архієп. Яніса Спітеріса, Томаша Шпідліка, Антоніо Ріго, Георгія Манцарідіса, які займалися вивченням постаті Григорія Палами та його богословсько-аскетичного досвіду.

Мета і завдання. Відповідно до поставленої мети для розкриття основних завдань, першочерговою спробою є прослідкувати бачення Григорія Палами суті терміна «*θεωσις*», який пояснює аспект пізнання Бога, використовуючи богослов'я «*божественних енергій*». Згідно з його баченням, ці енергії є ніщо інше, як божественна сила, за допомогою якої Бог відкриває себе і робить Себе відомим – Своїм творінням. Отже, важливим моментом є бажання показати, як Бог відкриваючись своєму творінню в сотеріологічному контексті відкриває горизонти есхатологічного майбутнього в сопричасті з Трансцендентним через поняття обоження людини. Метою дослідження також є демонстрація богословського бачення Палами змісту обоження людини, яке охоплює людину в її онтологічній цілісності. Актуальність благодаті нас ще більше схиляє до Божественного плану економії спасіння, де Бог демонструє свою безмежну любов та універсальність свого задуму щодо людини.

Дослідницькі завдання органічно впливають з мети дослідницької роботи:

- здійснити методологічне дослідження даної тематики та визначити богословські особливості;
- виявити основні етапи формування парадигми візантійського містичного богослов'я;
- обґрунтувати тринітарне, антропологічне поняття людського буття в паламітській концепції обоження людини;
- вказати на роль ісихастського богослов'я духовності на вплив формування антропо-богословського напрямку в богослов'ї.

Виклад основного матеріалу. Для позначення концепції нашої участі в божественній природі, у грецькій патристиці існувало класичне слово «обоження» (*theopoiësis*), яке мало пасивне відчуття прийняття Божої природи як дар. Григорій Назіанський виводить ще один термін, який тепер є загальноприйнятим, а до того часу був рідкісним: «обоження» (*thèdsis*), і це більше підкреслює онтологічну концепцію бути образом Божим. З Псевдо Діонісієм та Максимом Сповідником вираз «обоження» входить до візантійської і поствізантійської духовності і богослов'я, що складають їх душу. Іван Павло II також підкреслював, що обоження є однією з основних характеристик Східної Церкви: вчення Кападокійських отців про обоження перейшло в традицію всіх східних церков і є частиною їх загальної спадщини. Це можна підсумувати у вислові святого Іринія: «Бог став сином людським, щоб людина могла стати сином Божим»¹. Це богослов'я обоження залишається одним із надбань, особливо дорогих східнохристиянській думці^{2,3}.

Антропологія Григорія Палами натхненна грецькими Отцями, а особливо Іринеем Ліонським відносно трихотомії людини, що складається з духа, душі та тіла. Цю візію Святих Отців Палама перебирає з інтерпретованим антропологічним біблійним принципом, бути створеним «на образ Божий» в тринітарній термінології. Розглядаючи людину, а особливо її створення «на образ Божий» за принципами Тринітарної динаміки, паралельно переглядаючи візію трихотомії, можна побачити аналогію між трьома компонентами людини та Пресвятої Трійці. У проповіді на Хрещення Господа нашого Ісуса Христа, Палама твердить, що тілесність, яка нам дана, є вищою від ангельської тілесності. І справді, будучи складені з духа, душі та тіла, ми відображаємо Пресвяту Трійцю. Він запитує:

«Чи твердження, що створення людини на образ Божий, засвідчує тайну Трійці чи ні?», – і зразу ж відповідає – «Так, тому що Бог створив людину на Свій Образ. Справді, тварини наділені чуттями, але позбавлені розуму – душі та духа, не мають оживляючого начала... Чи також, дивлячись на сутності, що створені на небі, тобто ангели, архангели, бачимо, що вони мають духа і душу, є інтелектуальними та розумними, але вони не мають тіла, володіючи цим буттям оживляючим. А людина є тим, що створене на образ Трьохособової Природи, тобто має духа та душу, що є тим оживляючим елементом, і, нарешті, тіло, що є оживлене тим останнім»⁴.

¹ IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 10, 2, PG 7, 1.

² GIOVANNI PAOLO II, *Orientale lumen*, Lettera apostolica, 6.

³ F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 89.

⁴ Y. SPITERIS, *Palamas: la gracia et l'esperienza*, Roma 1998, 71-72.

За словами Палами, людина є великою і прекрасною істотою через своє ставлення до образу Божого, ця істота живе в маленькому світі, як корона короля, і підкоряється діям Бога. Це мікрокосмос, а отже, за словами Палами, більша за ангелів. Адже ангели є лише посланцями волі Божої, а людина - це образ Божий, який містить як духовний, так і матеріальний світ.

Насправді, з тих пір, як Бог є Богом, тобто вічно, він хотів своїх створінь, люблячи їх. Цей вічний зв'язок між Богом і людством настільки тісний, що сам Бог у певному сенсі залежить від них, як вони залежать від нього⁵.

1. Людина є реально обоженною.

Григорій Палама вживає чимало слів для того, щоб висловити обоження людини, і зразу ж тим висловом подає пояснення. Назви «*нестворене світло*», «*обоження*», «*слава*», «*сяйво*», «*Царство Боже*», «*обожнюча сила та Святий Дух*», але найчастіше «*Божественна благодать*». Цим терміном Палама користується для того, щоб означити та обґрунтувати свою науку про Божу благодать. Візантійські літургісти називають Григорія Паламу світилом його знаменитої благодаті. Усе богослов'я Палами базується навколо реальної та дійсної божественної благодаті⁶.

Визначення благодаті найбільше вживається і обдумується при потребі означити, що Божа благодать – це ніщо інше, як Божа енергія, за допомогою якої Бог об'являється людям, сходить до них та подає спасіння тим, які відкрилися, які розпочали з Ним спілкуватися – стали достойними бути переміненими в Христа через Святого Духа.

Тому згідно з Паламою, прилучається до Божественної реальності вся людина – дух, душа, розум та тіло – всі беруть активну участь. Духовне бачення, яке приймає людина «*в Христі*», не є просто «*шостим відчуттям*», всеохоплюючим преображенням людини, при якому, всі її духовні і тілесні сили відкриваються для спілкування з Богом⁷.

У «Тріадах» Палама старається заперечити думку Варлаама Калабрійця щодо приєднання людини до Бога суто через інтелект та розум, оскільки сама людина не може дійти до єдності з Богом, але тільки за посередництвом Христа – Богочоловіка та Його благодаті ми маємо можливість комунікувати з Ним всеціло, духовно й тілесно.

⁵ Cf. F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 106.

⁶ Y. SPITERIS, *Palamas: la gracia et l'esperienza*, Roma 1998, 75.

⁷ И. МЕЙЕНДОРФ, *Православие в современном мире*, Москва 1997, 163-164.

У своїй незрівнянній любові до людей Син Божий не просто з'єднав Свою божественну Іпостась з нашою природою, зодягнувшись живим тілом і розумною душею, щоб появитися на землі і жити з людьми (Вар. 3, 38), – о, незрівнянне і прекрасне чудо! – Він таки з'єднався з людськими іпостасями, зливаючись з кожним вірним через причастя Його Святого Тіла. Він складає з нами одне тіло, «συσσῶμα» (συσσῶμος – «спів тілесний» (Еф. 3, 6)), перетворюючи нас у храм Всецілого Божества, – так як у Тілі Христа «живе вся повнота Божества тілесно» (Кол. 2, 9). У такому випадку неможливо Йому не просвітити тих, хто достойним чином бере участь у Божественному сіянні Його Тіла в середині нас, проливаючи сіяння на їхні душі, як колись на тіла апостолів на горі Фавор. Тому що, оскільки це Тіло, джерело благодатного світла, у той час ще не з'єдналося з нашим тілом, воно сяло зовнішнім чином на тих, хто був достойним наблизитися, передаючи світло їхнім душам через очі розуму. Але сьогодні, з'єднавшись з нами і живучи в середині нас, воно освітлює нашу душу з середини⁸.

Через ці слова ми розуміємо, що Григорій Палама показує нам єднання нас із Христом у Його Містичному Тілі, що через благодать чинить нас богами по благодаттю. З моменту Воплочення, Бога непотрібно шукати десь ззовні, Він знаходиться в середині нас. Апостоли бачили лише зовнішнє світло, тому що Христос ще не вмирав і не воскресав із мертвих, але після Воскресіння ми усі, всі без виключення, є найбільш реальним, живим образом, членами Його Тіла – Церкви.

Обожнення не має морального порядку, а є онтологічною реальністю. Християнин стає богом за благодаттю, оскільки, як народжені подібні до своїх батьків, так і ті, що народилися згори, ідентичні Отцю. З обожненням та сама божественна благодать, нескінченна і нестворена, стає справді нашою⁹. Людина, каже святий Григорій Палама, «за участю стає тим, ким є архетип як причина чи від природи»¹⁰. Це нестворена божественна благодать. Дари, які дають нам одне тіло – Тіло Христове – і одного Духа з Господом, неможливо створити. «Тих, хто бере участь у енергіях і діє в спілкуванні з ними, Бог

⁸ ПАЛАМА, Триади в захисту священнобезмолвствующих, Москва 2003, 100-101.

⁹ У «Триадах», знову перефразувачи Максима Сповідника, святий Григорій Палама пише: «Благодать призводить до таємничого єднання з Богом. Таким чином, увесь Бог мешкає у всій людській істоті, яка робить себе гідною, а святі в цілісності живуть у цілісному Бозі, прийнявши цілого Бога всередині себе, не отримуючи ніякої іншої винагороди за здійснене вознесіння, окрім одного Бога; він з'єднується з ними так, як душа з'єднана з тілом». GREGORIO PALAMAS, Triadi, III, 1, 27; ed. J. MEYENDORFF, Triades pour la Défense des saints hésychastes, I-II, Louvain 1959, 609.

¹⁰ GREGORIO PALAMAS, Triadi, I, 3, 39, in GREGORIO PALAMAS, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, ed. Bompiani, Milano 2003, p. 437.

робить за благодаттю богами без початку і без кінця». Бути «нествореним» і «вічним» через благодать не означає для святого Григорія Палами те, що християнин перестає бути істотою, а те, що він перетворюється на інший спосіб існування і що він набуває безкоштовно абсолютно інший стан сотвореної людської природи. Це стан – божественної природи¹¹.

Отже, людина справді обожнюється, але, як зауважує Ендре фон Іванка, у цьому випадку

«як сотворіння може відчувати містичну ефективність благодаті Божої, Нескінченного та Недоступного? ... зусилля полягають у пошуках онтологічної формули, щоб виразити можливість тих ефектів та пояснити їх. Це вчення про божественні енергії, які є божественними, тобто вічними і нествореними, але не є «самим Богом», не формуючи його субстанції»¹².

Наш богослов також дає інше визначення обоження: подібність і єдність з Богом. Слідуючи вченню святого Павла про природу людини, створену за образом і подобою Божою, Палама наполягає, що цей образ не є чимось доданим людині, а це те, що складає його. Образ Бога в людині - це сама людина. Бути подібним до Бога через благодать - це справжня участь у природі Бога. Тому гріх не зруйнував образу Божого в його суті, а лише спотворив його.

Отже, Бог у своїй всемогутній любові може зробити можливим неможливість людини, яка випливає з її сотворення, по-справжньому поставити себе в спілкування з Нескінченим. Тоді людина через благодать обоження бере участь у божественній вічності, а сам Бог не перестає бути Нескінченим. Подолання цієї антиномії святий Григорій Палама називає «нествореною енергією Бога, відмінною від божественної сутності»¹³.

Відмінність між сутністю та енергією не завдає шкоди простоті та унікальності Бога: насправді божественна дія залишається простою, оскільки саме Бог діє у всій своїй енергії. Енергії є спільними для трьох Іпостасей: божественна природа є причиною енергій. Оскільки божественна сутність не існує «оголеною», а саме Іпостасі роблять її існуванням, енергії залишаються суто особистими діями Бога: енергія - це спосіб, яким сутність розкривається, залишаючись трансцендентною. Те, що енергії залишаються особистими діями, не означає, що вони є необхідними діями, а вільними діями Божої любові. Тому створена і матеріальна людина здатна споглядати

¹¹ F. ARDUSSO ed altri, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004, 95.

¹² Cf. E. VON IVANKA, Platonismo e cristianesimo, Milano 1992, 309.

¹³ Cf. F. ARDUSSO ed altri, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004, 97.

лише божественну енергію. Якби божественні енергії були створені, вони не змогли б запропонувати людині онтологічну можливість зустрітися і спілкуватися з Богом.

Обожнення не пропонується людині магічним способом. Божественна нестворена благодать наповнює всю істоту людини і перетворює її онтологічно: це її вхід і перебування у вірі¹⁴.

Божественна нестворена благодать – це Христос, який, згідно з натхненним словом, стоїть біля дверей і стукає (*Об'явлення 3:20*). Це Дух Сина Божого, який вигукує в серці вірянина: Авва, Отче! (*Гал. 4, 6*). Це енергія Святого Духа, який через Хрещення оновлює людину і включає її до живого Тіла Христа, яке є його Церквою і зберігає його через участь у божественній Євхаристії (*I Кор. 12, 13*)¹⁵. Це те саме життєдайне поселення воскреслого Христа у вірних і благодатне поселення вірних у Христі¹⁶.

2. Христологічні, пневматологічні, еклезіологічні та сакраментальні аспекти обожнення

Занепалій природі людини потрібна допомога і порятунк від зовнішньої особи (людини), але в якому вона може брати участь. Бог, нестворена субстанція, є єдиною істотою над смертю та тлінням. Це Він сам втручається, виявляючи свою доброзичливість до людини, щоб допомогти своєму творінню у скруті. Божественне втручання, яке відбувається у повній свободі, не здатне розтоптати, обмежити чи навіть зруйнувати свободу та цілісність людини. Святий Григорій Палама стверджує, що спасительне втручання Бога в людську трагедію і, як наслідок, повернення людини до свободи та життя відбувається «у справедливості, без якої Бог нічого не досягає»¹⁷. На відміну від диявольської штучності, яка встановлена, щоб підпорядкувати людину, Бог взагалі не висловлює своєї всемогутності, затьмарюючи почуття божественної справедливості, яка терпить свободу створених істот, уникаючи її порушення: «Оскільки це було найкраще, щоб справедливість передувала владі; таким мав бути акт дійсно доброго і божественного суверенітету, а не тиранії: тобто ця влада слідувала за справедливістю». Бо Бог не є ні верхо-

¹⁴ Cf. G. PALAMAS, La partecipazione divinizzante 19, in Gregorio Palamas. Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, ed. Bompiani, Milano 2003, 1099-1101.

¹⁵ Cf. G. PALAMAS, La partecipazione divinizzante 19, in Gregorio Palamas. Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, ed. Bompiani, Milano 2003, 1069-1071.

¹⁶ G. MANTZARIDIS, Παλαμικά, (G. MANTZARIDIS, Palamica), Tessalonica 1998, 13-27.

¹⁷ Cf. G. PALAMAS, Omelia, 16, 4; 11, PG 151, 194A, 199D, 215A.

вним монархом, який неминуче підкоряється абстрактному поняттю справедливості, вищим за нього, ні тираном, який нав'язує свою волю законом¹⁸.

Антропологічна перспектива причин втілення виникає в контексті одкровення та здійснення знакових відносин між божественною субстанцією та людською субстанцією. Той факт, що людська природа у своїй психосоматичній єдності передбачає можливість об'єднання в єдиній іпостасі з природою божественності, дає значення як початковій христологічній функції, так і створенню людини за образом і подобою Божого Слова. Втілення, у свою чергу, підтверджує, що гріх насправді не відповідає людській природі. У той же час плоть не можна вважати однозначно головною антропологічною основою упадку, оскільки вона сама по собі не є причиною смертності та гріха. Навпаки: дефект безсмертя вражає всіх створених істот, настільки чутливих, наскільки вони розумні. Нематеріальні ангели ніяк не могли вирішальним чином сприяти подоланню зіпсованості, що характеризує дуалізм людської природи. Крім того, можливість обоження, запропонована людській істоті, усвідомлений у цілісності, а отже, і у її тілесній реальності, відкриває динамічну перспективу повної спасительної участі чуттєвого світу в особі втіленого Сина¹⁹.

Син Божий став людиною ... для демонстрації любові, яку Бог має до нас; продемонструвати, у які глибини темряви ми впали, аж до того, що нам знадобилося втілення Бога; послабити гріховні узи; надати в наших очах приклад бідності тіла та пристрастей, а також засіб гордості; щоб ми не припустили, що самі перемогли свою неповноцінність; стати принципом і гарантом воскресіння і вічного життя, знищуючи відчай; відкрити нам, до якої висоти він нас підніс; тому що, будучи з подвійним характером, він міг би стати справжнім посередником, здатним відповідно гармонізувати дві субстанції, одну з іншою та одну у функції до іншої; щоб, ставши сином людським і взявши участь у стані смертних, він міг зробити всіх людей Божими дітьми, давши їм можливість брати участь у божественному безсмерті²⁰.

Сповнений духом Христос є невичерпним джерелом благодаті і стає засновником Церкви. Він передає свою «діяльну енергію» своїм вірним. Він є і залишається унікальним в історії, тоді як безліч його вірних стають спільнотами «охреєчених» людей, відповідно до благодаті, а не від природи. За унікальним одкровенням Христа, висловленим «у його тілі», слідує його невинно усвідомлена присутність у Його святих. Таким чином він знову

¹⁸ G. PALAMAS, Omelia 16, 2, PG 151, 190B.

¹⁹ F. ARDUSSO ed altri, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004, 53.

²⁰ G. PALAMAS, Omelia 16, 1, PG 151, 190A.

стає в них благодаттю, пишністю та божественністю відповідно до прийняття їх у Святому Дусі. Святі є, за словами святого Максима Ісповідника, живими іконами Христа. Отже, святість церкви є спільнотою у святості Христа: отже, це Христофанія. Однак праця Христа не обмежується лише прийняттям обожнення відповідно до іпостасі людської природи, а також має першочергове завдання оновити кожну людину в її особі²¹.

Перетворення людини на бога через благодать стало можливим завдяки справжньому втіленню Христа. Палама наполягає на цьому христологічному аспекті людського обожнення. Він скаже, що Христос є основою благодаті, або фундаментальною благодаттю, яка є основою Церкви, через яку приходить благодать.

Іпостасне єднання Бога з людиною є основою спасіння і благодаті обожнення. Тому участь людини в Христі – це життя, яке не створене Богом, тому що воно насправді перетворене на «Тіло Христове» – Церкву. У той час, коли людство в Христі обожнене через іпостасне єднання, люди по-справжньому обожнені через благодать, оскільки вони поділяють енергію Бога втіленого Слова.

Викуп з боку Христа полягає в тому, щоб відновити образ Божий у людині та зробити її знову справжнім учасником спілкування з Богом, а тому Пресвята Трійця буде відкрита для кожної людини найінтимнішим і безпосереднім способом.

Григорій Палама наполягає на тому, що благодать у викупній економіці є невід'ємною частиною та одним із найважливіших факторів. Завдяки обожненню ця божественна благодать справді стає нашою. Таким чином, завдяки участі людина стає тим, ким Христос є у своїй природі: це дар, який перетворює нас на єдиний організм: Тіло Христове. Це означає, що благодать не створена, це дар Божий, це життя Бога, дане людині – «Бог у нас». Тому людина стає богом за благодаттю.

Тому вчення про обожнення Палами – це не лише церковний чи христологічний аспект. Насправді, у християнстві Церква вступає в інтимні стосунки з Христом, тому що вона є тілом Христовим. Він (Григорій Палама) визначає Церкву як «спільноту обожнення»²². Сьогодні православні богослови стверджують, що Палама також висвітлює sacramentalний аспект обожнення.

Палама, як і вся традиція Церкви, говорить, що Боже життя досягається нами за допомогою Хрещення та Євхаристії. Через них ми реально стаємо Христом. Перемінюємося в Нього. Ці таїни є «колективним» вза-

²¹ F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 57.

²² Y. SPITERIS, *Palamas: la gracia et l'esperienza*, Roma 1998, 79.

ємодіянням нашого спасіння, тому що в них – цих двох таїнах ми себе виправдовуємо, підпорядковуємось повністю економії Божої Любові. Ми через Хрещення реально входимо в Церкву і називаємо себе *«втіленими в Христа»*. Обоження людина силою цієї Таїни перероджується і переходить в сакраментальний стан, який веде до *«обітованої землі»*.

Євхаристія перетворює нас в Христа, та єднає нас в одне тіло з Ним, а також стаємося одним духом, тобто ми себе ніби поєднуємо (змішуємо) з тілом і духом Христа. Власне, у Євхаристії людина, живучи в часі, розпочинає досвідчувати Божественну реальність, та цим самим уподібнюватись до неї. У цих таїнах Божественне перетворення здійснюється на особовому рівні та вводить причасника у таємничу сферу життя Триєдиного Бога.

Яніс Спітеріс розуміє обоження як продовження створення, у якому є заангажовані всі Три Божі Особи. Характерну роль у цій Божественній економії відіграє Святий Дух. Душа і тіло проходять всеціле одухотворення, тобто трансформуються Святим Духом: *«Святий Дух персонально єднається з нашим духом через свідчення, що ми є синами Божими»*²³. Ця спірітуалізація є необхідною, щоб ми обожилися, освятилися. З'єднання з Богом, поселення на *«незаселеній території Трійці»*, синівство Боже, всеціле обоження людини є діло Святого Духа²⁴.

*«Щойно ми роздумуємо про гідність Святого Духа, ми бачимо його з Отцем і Сином. Але якщо ми дозволимо собі керуватися благодаттю, яка діє в тих, хто її отримує, то ми кажемо, що Дух знаходиться в нас, виливається на нас, не створений; даний нам; дарований, не створений. Він присутній у тому, хто ще не досконалий (скажемо ще раз зі святим Василієм) як певна тенденція, як нестійка думка; він присутній у найдосконалішому як набута якість, що вкорінюється в деяких, справді, навіть більше: «Як зір у здорових очах, так і енергія Духа в очищеній душі»»*²⁵.

Тому пневматологічне формування христологічної таємниці поширюється у житті Церкви. За допомогою таїнств єдиний Христос асоціюється з кожною людиною окремо, освячуючи та воскрешаючи її, слідуючи її аскетичній підготовці, оскільки таїнственне спілкування Христа породжує духовне відродження вірних, які *«єдині в одному Дусі з Господом»*.

Єдина справжня любов – це єднання з Богом, але союз Бога з тими, хто цього гідний, перевищує будь-яку форму союзу, тому що вона тотальна

²³ Y. SPITERIS, Palamas: la gracia et l'esperienza, Roma 1998, 83.

²⁴ Y. SPITERIS, Palamas: la gracia et l'esperienza, Roma 1998, 78-84.

²⁵ GREGORIO PALAMAS, Triadi III, I, 33, PG 150, 623.

і вища за тих, хто її приймає, або стосунки Духа через усіх чистих духів, оскільки також Василій Великий каже, що жодна істота не бере участі в душі, яка встановлює раціональні відносини таким чином, щоб вона могла по суті перебувати в ній, тоді як Святий Дух мешкає в ній по суті, а це означає, що вона досягає через неї самої сутності, так що своїм посередництвом він робить духовним навіть тіло, яке єднається з ним, позбавляючи його від тілесних турбот і пристрастей: тому єднання Бога з гідними таке, що перевершує навіть його любов до них і дає змогу побачити, що лише це єднання є по-справжньому любов'ю. Насправді, лише ця любов надприродно і нерозривно поєднує в одне бажане, тому кожен, хто тримається Господа, є одним духом (пор. 1 Кор. 6:17 «Але кожен, хто єднається з Господом, є один дух з Ним»), і ті з Христом сяють, як Христос на горі ...²⁶.

Миготливе одкровення нествореного світла, що виявляється зовні учням з подією переображення Господа, може внутрішньо висвітлити усе існування вірян. Бо відтепер, із завершенням плану божественної економії, Христос, що оселився, як і належить Богові, «поза небесними апсидами», перетворює віруючих у членів свого обоженного тіла. Євхаристійне спілкування в Тілі Христовому як участь у благодаті та нествореній енергії Святого Духа є спільнотою обожнених, а для тих, хто має чисте серце, воно також являє собою теофанію, яку цілком можна ототожнити з тим, чого учні були свідками на Фаворі²⁷.

1.3. Безперервна молитва серця

Богослов'я Палами дає оригінальну відповідь, залишаючись у традиціях східних отців, на проблему відкриття непізнаного Бога в духовному досвіді, особливо беручи до уваги молитовне життя ченців-ісихастів. Напруження до повної відсутності образів, які б спиралися на чисту молитву, згідно з євагрійською традицією²⁸, вирішується у Палами в перетворенні погляду, що

²⁶ Confutazioni di Acindino 7, 9, 19 in GREGORIO PALAMAS, Dal sovra essenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi, a cura di E. PERRELLA, Milano 2005, 837-839.

²⁷ F. ARDUSSO ed altri, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004, 59.

²⁸ «Прагніть зробити розум глухим і німим під час молитви, і ви зможете молитися»; «Не уявляйте божественність у собі під час молитви і не дозволяйте своєму розуму вражатися будь-якою формою, а йдіть від нематеріального до нематеріального, і ви зрозумієте»; «Благословенний розум, що під час молитви володіє повною відсутністю форм». Cf. EVAGRIO PONTICO, La preghiera 61, 66, 117, 71, 11, a cura di V. MESSANA, Roma 1994.

дозволяє нам побачити нестворене світло Боже. Але точка зближення є в напрямку не на зовні, а до центру буття: сходження розуму до серця та очищення пристрастей під час аскези молитви – це умова, необхідна для усунення будь-якої перешкоди для дії благодаті.

Прослідковуючи джерела ісихастського методу безперервної молитви, ми підходимо до аскета четвертого століття Єгиптянина Макарія, який був, як це здається з його кількох, що дійшли до нас, сентенцій, одним із найдавніших сповідників цього аспекту молитви. Не потрібно, сказав Макарій, вимовляти багато слів у молитві. Простягніть руки і скажіть Богу *«Господи, як хочеш і як знаєш, помилуй мене»*. Дуже скоро душевна молитва збагатилася додаванням імені Ісуса і нарешті набула вигляду *«Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене»* або (*Κύριε Ιησού Χριστέ, Υιέ Θεού ἐλέησον με τοιαύτα*) - *«Господи Ісусе Христе Сину Божий, помилуй мене, грішного»*.

Техніка медитації ісихаста – це поєднання психофізичної концентрації з короткою формулою молитви, промовляння якої завжди поєднується зі свідомим диханням. Цей метод допомагає зібрати інтелект і призводить до досвіду пошуку свого Я. Молитва ісихаста має кілька варіантів. Насправді її також називають молитвою *«Ісуса»* (точніше *«Ісусовою»*), оскільки саме в закликанні його імені завершується психофізична робота медитації. Заклик Ісуса, у даному випадку, однак, не можна порівняти з мантрою²⁹, саме по собі дієвою, але являє собою заклик про допомогу, прохання про допомогу. Іван Клімак радить своїм учням використовувати ім'я Бога проти всіх спокус, які можуть заважати молитві: Не соромтесь їхати вночі туди, де ви зазвичай боїтеся ... Просуваючись, озбройтеся молитвою. Коли ви приїдете, простягніть руки. Бичуйте своїх ворогів іменем Ісуса, тому що немає більш могутньої зброї на небі та на землі³⁰.

Молитву ісихаста також називають *«монологічною»*³¹, оскільки вона зосереджена на постійному повторенні короткої молитви, сутнісним елементом якої є Ім'я Бога: *«Господь»*. Іван Клімак був його прихильником: *«Спритність у молитві часто наповнює дух образами, які його відволікають, тоді як часто одне слово (монологія) дає ефект зібраності»*³².

²⁹ Термін санскритська мантра означає *«інструмент для [медитативної] думки»* або *«інструмент розуму»*, і може бути одним звуком, таким як Аум або Ом, коротка фраза або частина священного тексту. Мантра повторюється постійно, щоб викликати захист, благословення або досягти чи зберегти стан блаженства. Він використовується в індуїзмі та буддизмі.

³⁰ GIOVANNI CLIMACO, Scala Paradisi, Scalino 20, PG 88, 945C.

³¹ Cf. GREGORIO PALAMAS, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in La Filocalia, a cura di M. B. ARTIOLI e M. F. LOVATO, Torino 1982 – 1987. Vol. 4, 63-65.

³² J. MEYENDORFF, S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino, 1976, 21.

Метод ісихастів передбачає не «вихід із себе» (*ex-stasi*), а швидше «повернення до себе» (*en-stasi*), щоб заново відкрити серце як «місце Бога». Мати серце - означає мати центр, виходити з розсіювання ментальної сфери та з випадкових думок. Серце має функцію інтеграції особистості, воно приєднується до життєвої та інтелектуальної функцій: наш розум не всередині нас, як у посудині, тому що він безтілесний, і не зовні, тому що він приєднаний до нас, але є в серці, як у його органі. Навіть великий Макарій каже:

«Серце керує всім організмом і, коли благодать панує над серцем, воно панує над усіма думками і кінцівками. Насправді, там перебувають розум і всі думки душі»³³.

«Серце» – це духовне місце кожної людини, де всі виміри особистості життєво сконцентровані та пережиті. «Серце» - це найглибше метафізичне місце людини; це інтимним для кожної людини, де кожен живе своєю істотою особистістю, тобто своїм існуванням у собі, але у ставленні до Буття, з якого він походить і в якому він знаходить свій кінець, з іншими людьми та творінням. Серце – життєво важливе джерело буття. Що стосується серця, то в східній традиції воно позначає центр людської істоти, корінь активних здібностей інтелекту та волі, точку, з якої виходить все духовне життя і до якої воно сходиться. Джерело, темне і глибоке, з якого випливає усе психічне і духовне життя людини, і через яке людина близька і спілкується з самим Джерелом життя»³⁴.

Святий Феофан нагадує нам, що

«серце - це інтимне місце людини, дух. У ньому ми знаходимо усвідомлення, совість, уявлення про Бога і нашу абсолютну залежність від Нього, і всі вічні скарби духовного життя. Фізично серце є м'язом плоті, але відчуває почуття не плоть, а душа; серце плоті служить лише інструментом для цих почуттів, так само як мозок служить інструментом для розуму. Бог також там ... Молитва промовляється «серцем», коли вона читається розумом, об'єднаним із серцем, коли розум опускається до серця і підносить молитву з глибини»³⁵.

³³ Cf. A. RIGO, I padri esicasti. L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo, Magnano 1993, 129.

³⁴ E. BEHR-SIGEL, La Priore de Jésus ou le mystere de la spiritualità monastique orthodoxe, coll. Spiritualité Orientale, N° 14, Bellefontaine 1974, 106.

³⁵ CARITONE DI VALAMO, L'arte della preghiera, Torino 1980, 190-193.

Саме в «глибокому серці» людина зустрічається з Богом віч -на -віч, тому, коли людина молиться своїм розумом, вона продовжуватиме діяти виключно за допомогою ресурсів людського інтелекту, і на цьому рівні вона ніколи не досягне прямої та особистої зустрічі з Богом. Використовуючи мозок, щонайбільше, ви зможете щось дізнатися про Бога, але не пізнаєте Бога. Дійсно, не може бути безпосереднього пізнання Бога без величезної любові, і така любов повинна випливати не тільки з мозку, але від усієї людини, тобто від серця.

«Голова - як ринок, повний людей: у такому місці неможливо молитися Богу»³⁶. Концентрувати розум у серці означає встановити увагу в серці та подумки побачити невидимого та вічно присутнього Бога перед собою; це означає звернутися до нього з похвалою, подякою та благанням, при цьому бути обережним, щоб у серце не потрапило нічого стороннього³⁷.

Тоді молитва справді стане «серцем», уже не молитва єдиної людської здатності, а цілої людини, душі, духу та тіла: не тільки нашого розуму, нашого природного розуму, а й духу; насправді, в глибині серця, людина, яка молиться, спочатку виявляє «*дух за образом Божим*», який Пресвята Трійця внесла до людини при створенні, і завдяки цьому духу вона пізнає Духа Божого, який мешкає в кожному християнині з моменту хрещення.

На думку Палами, спасіння включає людське тіло, яке неможливо виключити із стосунків з Богом, воно може брати участь у молитві з подихом, але також з чуттями, постом. Той факт, що існують зловживання або погані тлумачення щодо положення зібраного тіла або наслідків контролю дихання, не впливає на авторитет та ортодоксальність богословського принципу, що є основою молитви ісихаста³⁸.

Крім того, приєднуватися до імені Ісуса з кожним подихом означає відчувати, як Христова реальність проникає і оживляє все дійсне. Регулярність дихання, узгоджена з думкою, є природною вправою для тих, хто не хоче нічого іншого, як відчутти смак слів молитви в ритмі свого життя, подорожі по землі. Дихання, яке зберігає спокійний ритм серед усіх зустрічей життя, є символом справжнього ісихазму, миру з Богом посеред лихоліть.

«Дихання включає три фази: вдих, затримку, видих. Той, хто дихає, живе своєю залежністю від життя світу. Об'єднати ці фази з молитвою до Ісуса означає відчутти залежність від Нього, що є життям світу в духовному сенсі. Видих - це полегшення для тих, хто відчуває,

³⁶ CARITONE DI VALAMO, *L'arte della preghiera*, Torino 1980, 186.

³⁷ CARITONE DI VALAMO, *L'arte della preghiera*, Torino 1980, 187.

³⁸ GREGORIO PALAMAS, *L'uomo mistero di luce increata*, a cura di M. TENACE, Milano 2005, 42.

що володіє тим самим життям, щоб мати можливість пожертвувати його»³⁹.

У східній традиції найбільш традиційним образом входу на місце серця є образ, розроблений Григорієм Паламою у своїй проповіді на вхід Пресвятої Диви Марії до Єрусалимського храму⁴⁰. Палама користується традиційним фактом, що Богородиця у віці трьох років була представлена Первосвященнику для прийняття у Святе Святих, яке Бог наповнив своєю Присутністю і куди раз на рік міг входити лише Первосвященник. Палама каже: *«Вона виявилася здатною завдяки своїй надзвичайній чистоті прийняти в тілі повноту божества і не тільки здатна прийняти це ..., але й здатна породити і наблизити божество для всіх людей ...»*. Богородицю називають Матір'ю світла, Матір'ю молитви, взірцем життя ісихастів та невпинної молитви:

«Вона одна є межею створеної та нествореної природи, і ніхто не міг би піти до Бога, якби не через неї і через посередника, породженого нею... Вона вибрала життя, невидиме для всіх і не пов'язане, проживаючи в пенетралах храму, у якому, навіть звільнившись від усіх матеріальних зв'язків, відкинула всі стосунки і пододала таку ж прихильність до свого тіла, вона пристосувала свій інтелект, щоб звернутися до себе, до турботи і безперервної молитви до Бога, до неба, тобто, якщо можна так сказати, інтелектуальної тиші».

Щоб прийти до нової здатності відчуттів:

«Ви дозволили нам із самими відчуттями побачити невидиме в нашій зовнішності та формі, торкнутися нематеріального та невидимого в матерії»⁴¹.

Таким чином, місце серця сприймається східною традицією як Святе Святих, місце Господньої Присутності, місце, куди можна увійти, залишаючи за собою будь-яке розсіяння чутливого та розумового типу, щоб прославляти ім'я Господа, яке часто повторюється у Псалмах...Похвала не може не походити від милосердя, від прощення, прийнятого прямо в таємні закутки серця. Відкриття місця серця вводить у цю здатність до похвали, до подиву, який змушує мовчати, до тиші повноти, а не браку. Молитва серця

³⁹ T.SPIDLIK, La preghiera esicasta, in La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche, a cura di E. ANCILLI, Roma 1988, vol. I, 271.

⁴⁰ Cf. Omelia 53 in GREGORIO PALAMAS, Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006, 1502-1534.

⁴¹ Omelia 53 in GREGORIO PALAMAS, Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006, 1502-1534.

стає подібною до дверей до четвертого виміру, через який серце отримує божественний вогонь, який горить і не згорає, як вогонь полум'яного куща (пор. Вих. 3, 2-3).

Молитва повинна здійснюватися в серці, а не тільки серцем. У цитаті вище Григорія Палами щодо вступу Пресвятої Діви Марії до єрусалимського храму описано три рухи, які фігурують у більшості текстів ісихастів: один, щоб увійти в себе, поза будь-яким розумовим виробництвом та будь-яким змістом, емоційно відчутти себе єдиним у таємній точці, де виникає інтелект та прихильність; по-друге, повністю розраховані на молитву Імені і як розумову увагу, і як афективну інтенсивність; по-третє, відкритість таємниці Божої любові до всіх створінь відчувається розширеними внутрішніми почуттями.

За словами Григорія, який говорить про божественні речі, молитва - це таємний і духовний містичний дар Божий, який залишається безперервним у душі тих, хто звертає до цього свій розум і таким чином набуває можливості єднання з Богом. Тільки цей дар приваблює розум, гідний єднання з Богом, і випливає зі святої радості. Ті, що стали учасниками благодаті, також укорінювали молитву у своїй душі безперервно в діяльності, відповідно до уривка з (Пісня пісень 5, 20): «Я сплю, але серце моє не спить».

Значне місце в навчанні святого Григорія Палами щодо безперервної молитви займає співпраця тіла, яке, коли воно повертається проти нього, має бути затримане, а коли воно іде правильно, ми повинні це дозволити. Співпраця тіла вкрай необхідна, тому що завдяки цьому ми досягаємо безпросвітності. У розумовій молитві ті, які досягли стадії безпристрасності, тобто не пригнітили бажання душі згрішити і не звільнилися від пристрасті, їм потрібен піст і чуття, щоб супроводжувати молитву. Оскільки лише таким чином утискається бажання тіла грішити, думки слабшають і приходить сумніння, що усуває забруднення та притягує Боже милосердя.

Божественна благодать гарантує, що очі душі бачать сяйво божественної природи, через яку Бог контактує зі святими. Божественна благодать, тобто те, що веде до божественності, приносить лише молитва, молитва не як пасивна звичка, а як свідомо дія всієї людини. Розум, як нематеріальна природа, з безперервною нематеріальною молитвою, піднімається до найвищого світла з усіх, до того, що є справді світлим, до Бога, а оскільки міститься в божественному світлі, він перетворюється і стає подібним до ангела.

Оскільки Бог є самою добротою, милосердям та бездонною бездонною солодкістю, будучи понад усе тим, що можна назвати чи подумати, кожен, хто досягне єднання з Ним, бере участь у Його благодаті. Єднання з ним досягається шляхом набуття божественних чеснот, а також через молитву та благання. Спілкування, яке здійснюється через доброчесність, робить тих, хто

старанний, придатним для досягнення божественного єднання, але це не те, що його здійснює; інтенсивна молитва зі своєю святою енергією здійснює сходження людини до Бога і єднання з ним⁴².

Немає нічого вищого, немає нічого глибшого, немає для людини більш чудового, ніж молитва. І немає нічого простішого, більш дієвого, ніж молитва серця і того, що складається з одного речення. Це смиренно промовлене слово що включає найпростішу, але змістовну фразу: «Господи Ісусе Христе, сину Божий, помилуй мене, грішного». Це молитва для початківців, це також молитва для експертів. Вона приносить милосердя грішнику і відкриває святому несотворене світло.

Висновки. Оригінальність богослов'я Палами представляє вчення про людське буття в унікальний спосіб через обожнення, яке за своєю суттю є нічим іншим як благодаттю. Поняття благодаті представлено паламітською концепцією Божественних енергій, що об'являють Трансцендентного Бога в дії – економія спасіння. Методологічно окреслено богословсько-антропологічну перспективу людського буття та процесу його обожнення, яке охоплює всю людину. Сакраментальна концепція обожнення людини в Палами відкриває нові перспективи в практиці віри, сприймаючи життя Церкви в Таїнствах, як нову реальність життя людини з Богом, онтологічного завершення створення людини за образом і подобою Божою. У такому ключі молитва серця та видіння Фаворського світла набирає обґрунтованої богословської ідеї, що відкриває горизонти для подальших досліджень.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Святе Письмо Старого та Нового Завіту, Рим 1963, 2007. 1460 с.
2. *Patrologia cursus completus, series graeca et orientalis*, a cura di MIGNE J. P., Paris 1857-1886.
3. *Giovanni-Paolo II*, Lettera apostolica «Orientale lumen», citta del Vaticano 1995. 53 p.
4. *Ardusso F.* Ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004. XIV. 146 p.
5. *Behr-Sigel E.*, *La Priore de Jésus ou le mystere de la spiritualité monastique orthodoxe*, coll. *Spiritualité Orientale*, N° 14, Bellefontaine 1974. P. 81-129.
6. *Ivanka fon, E.*, *Platonismo e cristianesimo*, Milano, 1992. 176 p.
7. *Mantzaridis G.*, *Παλαμικά*, Tessalonica 1998. 153 p.

⁴² GREGORIO PALAMAS, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in *La Filocalia*, a cura di M. B. ARTIOLI e M. F. LOVATO, Torino 1982 – 1987. Vol. 4, 123-124.

8. *Meyendorff J.*, Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino, 1976. 110 p.
9. *Meyendorff J.*, Triades pour la Défense des saints hésychastes, I-II, Louvain 1959. 767 p.
10. *Palamas Gregorio*, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, Milano 2003. CXXIX-1529 p.
11. *Palamas Gregorio*, Confutazioni di Acindino, ed. Dal sovra essenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi, a cura di E. PERRELLA, Milano 2005. CXXXV-1565 p.
12. *Palamas Gregorio*, L'uomo mistero di luce increata, a cura di M. Tenace, Milano 2005. 272 p.
13. *Palamas Gregorio*, Omelia 53 in Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006. LVI-1815 p.
14. *Palamas Gregorio*, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in La Filocalia, a cura di M. B. Artioli e M. F. Lovato, Torino 1982 – 1987. Vol. 4. 750 p.
15. *Pontico Evagrio*, La preghiera, a cura di V. Messana, Roma 1994. 192 p.
16. *Rigo A.*, I padri esicasti. L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo, Magnano 1993. 232 p.
17. *Spidlik T.*, La preghiera esicasta, in La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche, a cura di E. Ancilli, Roma 1988. Vol. I. 271 p.
18. *Spiteris Y.*, Palamas: la grazia et l'esperienza, Roma 1998. 223 p.
19. *Valamo di Caritone*, L'arte della preghiera, Torino 1980. 288 p.
20. *Мейендорф И.*, Православие в современном мире, Москва 1997. 248 с.
21. *Палама Г.*, Триады в защиту священнобезмолвствующих, Москва 2003. 384 с.

References:

1. *Bibliia*. Sviatе Pysmo Staroho ta Novoho Zavitu [Bible. The Holy Scriptures of the Old and New Testaments] (1963, 2007). Rym [in Ukrainian].
2. *Patrologia cursus completus, series graeca et orientalis*, a cura di *MIGNE J. P.*, Paris 1857-1886.
3. *GIOVANNI-PAOLO II*, La lettera apostolica «Orientale lumen», citta del Vaticano 1995.
4. *Ardusso F.* *Ed altri*, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004.
5. *Behr-Sigel E.*, La Priorede Jésus ou le mystere de la spiritualità monastique orthodoxe, coll. Spiritualité Orientale, N° 14, Bellefontaine 1974.
6. *Ivanka fon, E.*, Platonismo e cristianesimo, Milano, 1992.
7. *Mantzaris G.*, Παλαμικά, Tessaonica 1998.
8. *Meyendorff J.*, Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino, 1976.
9. *Meyendorff J.*, Triades pour la Défense des saints hésychastes, I-II, Louvain 1959.
10. *Palamas Gregorio*, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, Milano 2003.

11. *Palamas Gregorio*, Confutazioni di Acindino, ed. Dal sovra essenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi, a cura di E. PERRELLA, Milano 2005.
12. *Palamas Gregorio*, L'uomo mistero di luce increata, a cura di M. Tenace, Milano 2005.
13. *Palamas Gregorio*, Omelia 53 in Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006.
14. *Palamas Gregorio*, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in La Filocalia, a cura di M. B. Artioli e M. F. Lovato, Vol. 4, Torino 1982 – 1987.
15. *Pontico Evagrio*, La preghiera, a cura di V. Messana, Roma 1994.
16. *Rigo A.*, I padri esicasti. L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo, Magnano 1993.
17. *Spidlik T.*, La preghiera esicasta, in La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche, a cura di E. Ancilli, Roma 1988.
18. *Spiteris Y.*, Palamas: la grazia et l'esperienza, Roma 1998.
19. *Valamo di Caritone*, L'arte della preghiera, Torino 1980.
20. *Mejendorf L.*, (1997). Pravoslavie v sovremennom mire [Orthodoxy in the modern world]. Moskva [in Russian].
21. *Palama G.*, (2003). Triady v zashhitu svjashhennobezmolstvujushhih, [Triads in defense of the sacredly silent]. Moskva [in Russian].