

Іван Мозговий

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ РАННЬОХРИСТІЯНСЬКОЇ ГНОСЕОЛОГІЇ

У християнстві завжди вважалося, що Бог створив людину для блаженства, яке можливе лише у володінні благом. Та земні блага обтяжливі й плинні. Людина ж прагне до безмежного і постійного. Проте “ніхто не є Добрий, крім Бога Самого” (Мт. 19, 17). Тому вже на землі вище добро полягає в прагненні пізнати Бога через Христа при благодатній допомозі Духа Святого.

Але легко душі впасти, значно важче повернутися до Бога. Людина тільки має впевненість, що Бог є, але це ще не знання. Виходячи з ідеї трансцендентності Божества, ранньохристиянські богослови (отці церкви) підкреслювали його непізнаваність. У християнстві таємниця Трійці вище обмеженого людського розуміння, тому розумом троїчний Бог не може бути осягнутий. Отже, розглядаючи Бога як Творця, абсолютне благо і вічність, мудрість і любов, християнство відстоювало незбагненність його сутності. Відомо лише, що Бог Суций, а “Суций – завжди” [98: т. 3, с. 196]. Метод, який визнає непізнаваність Бога, отримав у богослов’ї назву *апофатичного*.

І все ж існування і деякі прояви Божества можуть бути з’ясовані з аналізу його творіння, тобто природи світу і особливо людської природи. Так, вже єдність природи вказує на те, що існує тільки один Бог. Те ж, що Бог створив світ, свідчить про його благість. Крім того, властивості єдності і благості витікають із самого поняття Бога як найвищої істоти. Розглядаючи світ, людина шукає першопричини всього існуючого – “вождя і правителя”. “Він (Бог – І. М.) захотів створити людину, щоб Він нею пізнаваний був” [7: 34].

Таким чином, здавалося б, абсолютно недоступний як трансцендентний, Бог в той же час може реально спілкуватися з людиною.

“Бог таємничий, такий, що перебуває за межами всього того, що його відкриває, є також той Бог, який себе відкриває” [6: 267]. Він саме тому відкриває себе, що його природа залишається в глибинах своїх непізнаваною. “Бог як визначаючий і промишляючий про користь кожного, відкрив усе, що нам корисне, і промовчав про те, чого не можемо вмістити” [5: 2].

Вже неоплатоніки стверджували, що абсолютне знання про Єдине неможливе, але завдяки еманации є деяке “дотикання”, “прилучення” до нього, єдність із ним. В християнстві Бог теж пізнається в одкровенні, як в особистому спілкуванні, з’явленні. Так, Максим Сповідник (VII ст.) підкреслював, що вищим ступенем божественного откровення і основним джерелом богопізнання є Євангеліє. Оскільки сама по собі людина на чуттєвому рівні не може пізнати Бога – “Сина не знає ніхто, крім Отця, і Отця не знає ніхто, окрім Сина, та кому Син захоче відкритися” (Мт. 11, 27) – потрібне особливе одкровення Боже й діяння сили, яка може просвітити людину. Це пізнання й дається в надприродному божественному одкровенні (зокрема через пророків, Сина), джерелами якого є Святе Письмо та Святий Переказ. Тому отці церкви і вважали за можливе деяке осягнення Бога через одкровення, хоча останнє потребує екзегези. Цей метод, що визнає можливість часткового, відносного пізнання Бога, і є *катафатичним методом*. Катафатичне богослов’я розглядає шлях самовідкриваючого Бога до світу, шлях безкінечного до кінечного. Сприймаючи цей шлях, гностичними оптимістами певною мірою виступали як східні отці (насамперед каппадокійці), так і західні (Августин).

Богослов’я розглядає зовнішній шлях поєднання з Богом (-Сином) заради його пізнання. Але вже в неоплатоніків Θεολόγια (пізнання Бога в Логосі) узгоджується з пізнанням усього тварного (φυσική Θεορία). Діонісій Ареопагіт, який активно використовував філософські методи, зазначав, що непізнаваність Бога не означає, ніби він приховує себе. Бог

відкривається в “тварі”, а тварне живе силою божественної неприсутності. І хоча Бог присутній у світі не істотою своєю, яка невимовна, а своїми промисліннями і благістю, він осягнений у самоодкровенні. Тому таємничий богослов виділяв два види одкровення: а) Слово Боже; б) сам світ. У своїх відношеннях до світу і пізнається Бог. “Саме буття Бога відображається в тварі і кличе її до співучасті в Його Божестві. І для тих, хто перебуває в тварному світі, цей поклик Божий і можливість відповідати на нього є єдиним виправданням творіння” [6: 283].

Отже, все, що людині корисно і необхідно знати про Бога, і що вона може вмістити, він відриває у справах свого творіння і промислу. Незбагнений сам у собі, в його внутрішній природі та істоті, Бог доступний для нашого пізнання тим боком своєї істоти, яку він відкриває у своїх виявленнях у світі – як надприродним, так і природним чином. Природний спосіб богопізнання розкривається людині в “природному” одкровенні. Через нього Бог являє себе у видимому світі та в богоподібній природі людини.

Бог є особистістю і його особиста присутність у світі, в житті людини постійно відчутна. “Він недалеко від кожного з нас. Бо ми в Нім живемо, і рухаємось, і існуємо” (Діян. 17, 27–28). Правда, Бога ніхто ніколи не бачив. Але невидима Трійця через існування в ній видимого Логоса з’являється в творінні світу і людини завдяки своїй милості. Тому вона пізнається через природу. Оскільки ж Бога не можна ні описати, ні зобразити, про його сутність можна судити лише умовно, за аналогією з земним. Правда, саме по собі природне богопізнання ще не є достатнім для повноти (в межах людських можливостей) духовного богопізнання. Особливо це виявилось після гріхопадіння людини. Тому пізнання істинного Бога через природне одкровення можливе тільки завдяки таємничому та незбагненному осяянню духу людського в його природних шуканнях Божества від Духа Божого, що “дихає, де хоче” (Іоан. 3, 8).

Враховуючи те, що Бог хоче порятувати кожного, отці церкви й допускали можливість отримання певної інформації про Бога-Спасителя. “Ось ця, понад усе – Богоначально блаженна, єдина істинно суцзя Трійця – Одиниця, незбагненна для нас, але зрозуміла для Себе, хоче разумного спасіння нашого...” [8: 13]. Вже Афінагор, вважаючи за необхідне доповнити одкровення доказами, висунув ідею “природного” богопізнання. Можливість пізнання Бога за його зовнішніми проявами допускає і Феоділ. Василій Великий теж зазначає, що оскільки Бог є Творець світу, і до нього все прагне як до досконалості і межі, про Бога можна судити через його творіння. В богослов’ї існують різні ступені, пристосовані до нерівних здібностей людських умів, які приступають до таємниць Божих. Аде завжди відбувається лише споглядання тварного, що відображає велич Божу. Сам же Бог ніби залишається за стіною. В доведенні буття Бога є два шляхи – зовнішній (Бог розумово осягається через його творіння, із змісту природи) і внутрішній (Бог пізнається із змісту душі, в результаті її власного досвіду). Ці шляхи приводять гностика до ідеї існування Божества, хоча й не розкривають його сутності.

У процесі пізнання Бог внутрішньо просвітлює наш розум, відкриваючи нам істини, в світлі яких ми осягаємо те, що пізнається. Християнське вчення про зовнішні прояви Трійці, пізнаваної в її відношеннях до тварного, входить в область *економії*, яка включає ідеї творення, промислу, спокути, всеосвячення. Людина покликана до того, щоб прилучитися до божественної природи. Отже, слід сповідувати в Богові якийсь невимовне розрізнення, за яким би він був одночасно і абсолютно недоступним, і в деяких відношеннях доступним. Це розрізнення зумовлене відмінностями в Богові сутності чи природи, недоступної, непізнаваної, неповідомлюваної, і енергій чи божественних дій, природних сил, в яких Бог діє назовні. Необхідність обґрунтування можливості поєднання душі з Богом і змусила східну церкву

сформулювати вчення про реальне розрізнення божественної сутності та енергій.

У цьому зв'язку богослови наслідували вченню Платона, ідея якого про таке розрізнення особливо ґрунтовно розкрита згодом у Плотіна, котрий вважав, що Бог є скрізь і ніде. Але Бог є трансцендентним тварному світу і присутній в ньому не сутністю, а енергіями. Отже, бачення божественного світла, відчуття богоприсутності є, за Плотіном, сприйняттям божественних енергій. Зосереджена в Богові реальність переходить в процесі еманачії на світ у формі енергій, які є позитивною основою всіх явищ цього світу. На відміну від сутності, божественні енергії пізнавані, оскільки вони відображені в світовому порядку. Правда, на їх основі можна судити лише про сили Бога, а не про його сутність “Що таке Він є в самому собі – це недоступно для нашого пізнання, пізнається ж Він через те, що походить від Нього” [9: 360].

Це вчення Плотіна знайшло широкий відгук у православних богословів. Звичайно, отці церкви говорили про розділення сутності і енергій стосовно всієї Святої Трійці, а не тільки першої іпостасі. При цьому вони давали своє розуміння енергій. Так, за умов нерозвинутості догматики, церковні письменники перших століть часто змішували різні боки вчення про такі розділення. Нерідко вони говорили про особистість Слова як про Λογος'α Профорикос'α, тобто Логоса, що проявляє Божество Отця. Іноді ж отці іменують Слово “силою”, “могутністю” (δυναμις) Отця чи його “дією” (ενεργεια).

Вчення Платона про розділення в Богові сутності і енергій та пізнання останніх було відоме вже Феофілу (II ст.), який стверджував, що лише через дії ми можемо пізнавати Божество: всемогутній і непізнаваний розумом, “Бог споглядається і пізнається з його Провидіння і дій” [7: 12] або, інакше кажучи, через результати творіння (світ і людину). Афінагор (II ст.) називав Логоса божественною “думкою” і “енергією”, що проявляються в творінні. Слова апостола Павла про те, що “невидиме ж

Його, після створення світу, роздумування над творами, стає видимим” (Рим. 1, 20), тлумачаться то в смислі Логоса – “Сили й Премудрості”, які являють Отця, то в смислі “енергій” – загальних дій Трійці, які проявляються в “тварях” і через які “те, що можна знати про Бога”, стає явним для людей, оскільки “Бог їм об’явив” (Рим. 1, 19).

У своїх міркуваннях про богопізнання Климент Александрійський (II ст.) теж розрізняє незбагненну, невимовну сутність Божу і дії. За сутністю своєю Бог є далеким від людини, бо як може створене наблизитися до нествореного? Але за силою своєю, що з її допомогою він вміщує все, Бог зовсім близький. Правда, людське слово надто слабке, щоб бути здатним сповіщати про Бога.

Оріген Александрійський (II ст.) наголошує на тому, що хоча Бог непізнаваний, він, проте, хоче бути пізнаним. Тому прагнення до богопізнання, підкреслює александрієць, дароване людині Творцем – “душа палає невимовною жадобою пізнати смисл того, що, як ми бачимо, створене Богом. І ми віримо, що це бажання, ця любов, без сумніву, вкладені в нас Богом” [10: 156]. Тому усвідомлення й споглядання божественної істини є, за Орігеном, вищим покликанням людини. При цьому александрієць порівнює Бога з сонцем. Наші очі не можуть споглядати саму “природу” (“субстанцію”) сонця, але бачать лише світлові промені, що йдуть від нього. Так і “розум своїми силами не може споглядати Самого Бога, яким Він є, але пізнає Отця всіх створінь із краси справ і пишності Всесвіту” [10: 43]. Мистецтво влаштування Всесвіту і справи божественного Промислу є ніби якимось променями в порівнянні з самою “субстанцією” чи “природою” Бога. Так була намічена тема, яку згодом розвиватимуть Григорій Ніський і Псевдо-Діонісій: Божество пізнається лише в енергіях (діях), саме ж по собі – невимовне.

Якщо Бог подібний Сонцю, підкреслює александрієць, то розум, ув’язнений в “кайдани плоті і крові”, здатний бачити лише малу іскорку світла. І коли б людині, зір якої не здатний сприйняти світла більше, ніж за

звичай, ми б захотіли дати уявлення про блиск Сонця, нам слід було б сказати їй, що блиск Сонця невимовно і незрівнянно кращий і прекрасніший за будь-яке світло, видиме нею. До того ж тому, хто слабкий духом, навіть небезпечно дивитися на промені, що сходять від Сонця.

Каппадокійці значною мірою поділяли погляди александрійців стосовно “проявляючи” дій (енергій), котрі протиставлялися непізнаваній сутності Божества. “Ми ж стверджуємо, – підкреслював Василій Великий, – що пізнаємо Бога нашого за діями, але не даєм обіцянки наблизитись до самої сутності. Бо хоча дії Його і до нас сходять, проте сутність Його залишається недоступною” [1: 159]. Розглядаючи буття Бога як потрійне (диференційоване на сутність, сили й енергії), Григорій Ніський теж стверджує пізнаваність лише божественних енергій, які переходять на творіння. Енергії, на його думку, це той бік, яким Бог звернений до світу, природа ж (існування, буття) його істоти трансцендентна, а отже незбагненна і невимовна: “Якщо мова про Бога, то коли питання про сутність, час мовчати, а коли про яку-небудь благу дію, знання про котру доходить і до нас, тоді час оголосити сили” [3: 344]. З вищенаведеного видно, що саме таку думку раніше висловлював Плотін.

Але виникає питання, чому Євангеліє в “заповідях блаженства” говорить про те, що “чисті серцем ... будуть бачити Бога” (Мт. 5, 8)? Це, пояснює Григорій, слід розуміти в тому смислі, що “невидимий за еством робиться видимим в енергіях (діях – І. М.)” [3: 442]. Тобто, погляд каппадокійців на сутність пізнання носить виразні сліди неоплатонічного впливу – розрізнення двох способів пізнання, з перевагами споглядального над чуттєвим.

Таким чином, з одного боку, енергії є вічні і невіддільні від Святої Трійці сили, а, з іншого боку, в своїх енергіях Бог являє себе світу тварному. Тобто, в акті творіння єдиносутня Трійця дає можливість пізнати себе через свої природні енергії. Особливо ґрунтовно це питання в християнському богослов'ї обстежує автор “Ареопагітик”, який

протиставляє в Богові “єднання” (ενοσεις) і “розділення” (διακρισεις). Єднання – це таємничі “перебування”, котрі не дають про себе знати, оскільки є небесною природою, в якій Бог перебуває ніби в абсолютному спокої і ні в чому не проявляє себе назовні. Розділення ж, навпаки, є сходженнями Божества назовні, тими його проявами, які Діонісій одночасно називає “силами, що їм співпричетне все існуюче, даючи пізнання Бога в його творінні” [6: 24–26], тобто завдяки енергіям. Саме цим невинним, але реальним розрізненням сутності і енергій, “єднань” і “розділень” обґрунтовується протилежність двох методів богопізнання (катафатичного і апофатичного). Логічна філософізація християнства, здійснена Іоанном Дамаскіним у процесі полеміки з іконоборцями, по-суті закріплювала дуалізацію Божества, “розчленування” його на пізнаване і таємне.

Отже, енергії – це промені Божества, що пронизують тварний світ. Вони вічно “виливаються” з божественної сутності і ніби розкривають деякий образ буття Трійці за межами її неприступності. Бог існує одночасно і в своїй сутності, і в своїх енергіях, тобто має єдину природу (сутність), три іпостасі і масу нетварних енергій, які походять від природи Божої. Як енергії невіддільні від природи Бога, так і природа невіддільна від трьох іпостасей.

Таким чином, за своєю безкінечною благістю і любов’ю Бог бажає повідомити людині своє блаженство, щоб мати її співучасником своєї слави, розкриває свої досконалості в творіннях, відображається в людині і світі. В той же час в неоплатонізмі подібні процеси відбуваються за законом необхідності, а ініціативу має взяти в свої руки людина. На думку отців церкви, енергії, що присутні в тварному світі, відображають сяяння своєї величі і проявляються також як божественне світло, якого тварний світ вмістити не може. Це те світло, про яке говорить апостол Павло, і на слова якого посилаються отці. Єдиний, що має безсмертя, і живе в недоступному світлі, якого “не бачив ніхто із людей, ані бачити не може”

(1 Тим. 6,16), – є тим первісним світлом, яке осявало Христа в момент його Преображення.

Отже, Бог сходить до нас у своїх енергіях, які його проявляють. Найдосконаліше ж з'явлення Бога у світі відбулося у втіленому Слові. Йдучи назустріч людині, Бог відкриває себе у всій повноті в Синові, єдиносутньому собі. Саме в Синові людство і з'єдналося з Божеством. Але Син єдиносутній також Духу, який приводить людину до Сина, і в останньому відкривається єдність Трьох. Вся Трійця “перебуває” в енергіях, спільних для всіх іпостасей. Отримуючи ці енергії як дар, людина сама перетворюється на оселю Трійці. Проте, “стаючи богами за благодаттю, ми залишаємося тварними, подібно тому як Христос, ставши людиною за втіленням, залишався Богом” [6: 151].

Коли ми говоримо, що “є” Бог, вчили отці, ми говоримо про його енергії, коли ж говоримо, що він “не є” – наближаємось до сутності. Непізнаваний у своїй сутності, Бог відкриває себе в своїх енергіях, хоча вони не поділяють його природу на дві частини, але лише вказують на два способи його буття – в сутності і поза нею. Бог сходить до нас у своїх енергіях, які його виявляють, людина ж підноситься до нього в “з'єднаннях”, у яких він є непізнаваним. Саме в розрізненні сутності і енергій проявляється антиномія пізнаваного і непізнаваного, повідомлюваного і неповідомлюваного. Тому апофатична основа всякого теологізування завжди наявна. “Апофатизм є деякий критерій, вірна ознака умонастрою, згідного з істиною. В цьому сенсі всяке істинне богослов'я є по-суті своїй богослов'я апофатичне” [6: 119]. Шлях богопізнання є шлях обожнення, і той, хто, прямуючи цим шляхом, вирішить, що він пізнав, що таке Бог, той має розум розбещений, підкреслювали отці.

Енергії – суть вічне сяяння, яке ніскільки не зумовлене буттям чи небуттям світу. Ми виявляємо їх у тварному світі, на якому лежить печатка Божества, але ця його присутність є проявом непізнаваної сутності. Тільки в цих енергіях людина і здатна йти шляхом пізнання Бога – “все

Божественне, яке нам відкривається, ми пізнаємо єдино через причетність до Нього ... ми маємо на увазі тим самим не що інше, як обоготворюючі чи здійснюючі, оживлюючі чи мудруючі енергії, що сходять до нас від Нього” [6: 27].

Як зазначалося, вже Плотін розрізняв у Божестві сутність і енергії, але підкреслював, що перша – проста і єдина, а останні – багаточисленні, “хоча множинність енергій ще не робить складним той принцип, який їх створює” і який в них “переходить від простої потенційності в актуальність” [9: 155]. Згодом Псевдо-Діонісій теж акцентуватиме увагу на простоті Божества, зазначаючи, що інакше в Єдине буде внесена множинність. Подібно неоплатонікам, Діонісій вважає, що божественні “сходження” (енергії) не порушують самототожності Бога, який не тільки охоплює і утримує в єдності все суще до його втілення в бутті, але, залишаючись у самому собі, перебуває в спокої, не будучи ні спокоем, ні рухом.

Коли ж Діонісій переходить до божественної енергії, він зазначає, що вона, будучи єдиною, в той же час “ділиться неподільно”. “Надпоєднуване Благо Його (Божества – І. М.), – зазначає він, – перебуває в наддостатності і примножується, будучи воістину єдиним в нестримному розділенні божественних надмилостей: здійснень, життєтворінь, промислінь та інших дарувань Найблагіснішої причини всього сутого” [6: 26]. Хоча іноді Діонісій називає енергії “силами” (*δυνάμεις*), тобто словом, яке часто зустрічається в Писанні, але переважно він вживає термін “сходження” (*προόδος*), розуміючи під відмінностями “єдність, що проявляється в багатоманітності, тобто неподільні і плідні сходження Бога в буття” [6: 80].

Ця концепція Діонісія знайшла суттєве втілення в православному богослов'ї. Так, Іоанн Дамаскін зазначав: “Божественне осявання і дія, будучи Єдиним, простим і неподільним, хоча й є різноманітним в істотах ділимих за різним видом благ, і поділяє всім те, що потрібне для складання

природи кожного, але залишається простим; і все ділиме з'єднає і зводить до своєї простоти, бо все до нього прагне, і в ньому має своє буття” [5: 48]. Правда, подібні думки зустрічаються набагато раніше у Плотіна, зокрема, в його міркуваннях про Світову Душу і її взаємовідносини зі світом.

Прагнучи бути пізнаним, Бог дає знання надприродним істотам безпосередньо, а людям – через образи. Проникаючи в те, що за образами, Ум неоплатоніків сходить до Єдиного, до Бога за допомогою чуттєвих образів, коли таємне стає зримим. Так, у Діонісія Бог проявляє себе на рівні “розділень”, які згодом будуть тлумачитись у православ'ї як божественні сили, енергії. В “Ареопагітиках” вироблена цілісна знакова система всеохоплюючих позначень трансцендентної причини. При цьому Псевдо-Діонісій розрізняв два способи позначень (зображень) духовних істот, і, насамперед, Першоєдиного, а відповідно, і два типи образів, що розрізняються за ступенями і принципами відображення – “схожі” (подібні) і “несхожі”.

Перший тип образів безпосередньо пов'язаний з катафатичним богослов'ям і витікає з прагнення зберегти і виявити духовні сутності “в образах, їм властивих і, наскільки можливо, з ними споріднених, ніби неречовинних і вищих” [4: 6]. Інакше кажучи, “схожі” образи мають бути сукупністю позитивних предметів і явищ матеріального світу. В них для Діонісія сконцентрована вся “видима краса” світу. Ці ж образи мають сприяти нашому спрямуванню до споглядання того, що переважає всіляке розуміння.

На нижчих ступенях пізнання людина створює ці образи, виходячи з матеріальних предметів, що доступні будь-якому розуму. Але на кожному подальшому ступеневі, наближаючись до більш високих образів, слід остерігатись того, щоб не створювати з них “ідолів”, які б підміняли першообраз. За таких умов можна споглядати саму божественну красу, бачити Бога остільки, оскільки він стає видимим у творінні. “Якщо

приписується Божеству що-небудь тілесне, то це говориться символічно і має вищий смисл, оскільки Божество просте і невидиме” [5: 35].

Грецькі отці використовували не тільки образи, але й близькі до них платонівські поняття “ідей”, хоча останні, на їх думку, перебувають не в сутності, а в простих божественних енергіях і ототожнюються з волею, яка визначає різні способи причетності тварного до творчих енергій. Отже, вони відокремлені від сутності. Ідеї в християнстві відокремлені і від творіння, подібно тому, як воля художника відокремлена від твору. Людина знає волю Божу лише настільки, наскільки вона є його відношенням до створеного світу. І в цьому смислі воля є творчими ідеями речей, їх “словами” (“логосами”). Всі ідеї (окремі “логоси”) перебувають в загальній ідеї, Логосі. Відкриваючи себе в творчих волях, Бог може бути пізнаний через тварне, оскільки він пронизує матерію світлосяйною силою Слова (“логосовоління”).

У неоплатоніків ідеї суть думки божественного Ума, Розуму, що є еманациєю Абсолюта, який перевершує буття. У отців же Бог перевершує розум, який утримує ідеї. Тому останні вони розглядають не як потойбічність тварного, що ми помічаємо в платоніків, а як знаряддя творіння. В цьому розумінні Григорій Богослов говорить про логоси, слова, думки, творчі промені, що сходять від Бога. В результаті світ, викликаний Богом з небуття, постає оригінальним, а не просто копією ідей. А вираженням природи Отця є Син (Логос), який, залишаючись з Отцем, відкриває його.

Непізнаваність і невимовність Божества не повинні, на думку отців, завдавати смутку ще й тому, що певне знання про Бога дають імена. Останні ми приписуємо йому, “щоб нам не залишитись і зовсім без пізнання про Нього, а мати про Нього хоча б неясне поняття” [5: 38]. Про божественні імена говорили вже апологети. При цьому вони не розходилися з Платоном, на думку якого ім’я “наслідує” сутності речі за допомогою складів і літер, але не тотожне їй, оскільки тоді була б друга

річ, а не її “зображення” (тобто, ім’я). Відповідно й ім’я Бога певною мірою відображає “природу” Бога, але не адекватне його сутності. З цієї думки витікають також міркування Василя Великого: “Нема жодного імені, яке б, охопивши все єство Боже, здатне було цілком Його виразити... З Божественних імен, що говорять про Бога, одні показують, що в Богові є, а інші, навпаки, чого в ньому немає. Бо цими двома способами, тобто, запереченням того, чого немає, і сповіданням того, що є, утворюється в нас ніби деяке відображення Бога” [1: 31].

Згодом, у полеміці з єретиками отці церкви ще активніше звертаються до філософії і розвивають вчення про імена Божі, яке опиралося на розрізнення сутності і дій. Вони підкреслювали, що Бог “пізнається й іменується” лише в своїх діях (енергіях), але не в своїй істоті, і, таким чином, копіює плотинівське вчення про енергії. Зазначалося, що найменування не з самого єства витікають, але прикладаються до предметів за “промислінням” людей, хоча вони й далекі від істини – з їх допомогою не можна пізнати, що Бог є за сутністю. А це означає, що не тільки серцем, але й розумом осягає людини Творця, Спасителя і Промислителя.

Література

1. Василий Великий. Творения [Текст] / Великий Василий : в 7 ч. – Ч. 7. – М. : Тип. В. Готье, 1873. – 344 с;
2. Григорий Богослов. Творения [Текст] / Богослов Григорий: в 6 ч. – Ч. 3. – М. : Тип. М. И. Волчанинова, В. Черныш, 1889. – 265 с;
3. Григорий Нисский. Творения [Текст] / Нисский Григорий : в 8 ч. – Ч. 2. – М.: Тип. В. Готье, 1852. – 478 с;
4. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии [Текст] / Ареопагит Дионисий. – М. : Синод.тип., 1839. – 70 с;
5. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры [Текст] / Дамаскин Иоанн. – М. : Синод.тип., 1844. – 308 с;
6. Мистическое богословие [Текст]. – К. : Путь к истине, 1991. – 392 с;

7. Памятники древней христианской письменности [Текст] : в 7 т. – Т. 6: Феофан. – М. : Тип. Каткова и К⁰, 1865. – 100 с;
8. Писания св. Отцов и Учителей Церкви [Текст]. – СПб. : Королева и К⁰, 1855. – Т. 1 : Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. – 426 с;
9. Плотин. Эннеады [Текст]. – К. : Уцимм-Пресс, 1995. – 392 с.
10. Ориген. О началах [Текст]. – Самара : РА, 1993. – 318 с.

Summary

The problem of God-knowledge in the early Christian theology and the influence on it from the old Antik philosophy of Newplatonism in analysed in the article.