

Viktor ZHUKOVSKYY*

ТВОРЕЦЬ І ТВОРІННЯ, БОГ І ЛЮДИНА, СУТНІСТЬ Й ЕНЕРГІЯ В БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ АТАНАСІЯ ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

Проблема богословської інтерпретації відношення Бога і творіння – одна з найважливіших у богословській думці Атанасія Олександрійського¹. Він радикально протиставляє Творця і сотворений світ, наголошуючи на тому, що Всесвіт, який виник із нічого, не може бути подібним до вічного та самобутнього Бога². Як зазначає Д. Брейк, саме аріанська криза спонукала Атанасія до радикального розрізнення між Творцем і творінням. Щобільше, ця теза стає “центром його богословського дискурсу”³, на відміну від орігенівського підходу ієрархічності духовного та матеріального⁴. Саме протиставлення Творця і творіння ставить питання про можливість богопізнання, споглядання Бога й безпосередньої участі в Його житті. Це питання загострюється ще й тим, що моральний та духовно-тілесний занепад людини після гріхопадиння формує ще одну перепону в богоспілкуванні. К. Анатоліос зазначає, що в той час, як “відношення між сотвореним і несотвореним – провідна парадигма Атанасієвої онтології, відносини між Богом та людством мають у ній найголовніше значення”⁵. Тому для Атанасія важливо не лише обґрунтувати богословську складову онтологічного зв’язку між трансцендентним та іманентним виміром Божої природи, а й показати духовно-аскетичний аспект боголюдської синергії і відновлення образу Божого в людині. Головний богословський фокус олександрійського єпископа – сотеріологічно-христологічне мислення, особливо – його *Logos-sarx* христологія. Прийнявши людське тіло, Слово Боже завдяки *communicatio idiomatum* стало відкритим для участі тих,

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

¹ Про богословську думку Атанасія Олександрійського див. Т. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Hampshire – Burlington 2007.

² Пор. Г.В. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го века*, Москва 1992, 31.

³ D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore – London 1995, 145-146.

⁴ Пор. A. Louth, *Athanasius’s Understanding of the Humanity of Christ*, *StPatr* 16 (1985) 311.

⁵ К. Anatolios, *Athanasius: The coherence of his thought*, London – New York 1998, 34.

які беруть участь у його людськості. Через сопричастя в обоженій людськості Воплоченого Божого Слова людина одержала можливість участі в божестві Бога, який перебуває в людськості Ісуса Христа⁶. Саме завдяки новій, боголюдській реальності невидимий та непізнаваний за природою Бог стає видимим і пізнаваним, а Божа близькість до людини остаточно звершується в особовому сопричасті й Обоженні⁷.

Предметом розгляду цієї статті є специфіка апофатичного і катафатичного методів у богословській думці Атанасія Олександрійського. Особливу увагу звернено на проблему онтологічної відстані між божественним, несотвореним і світовим, сотвореним буттям загалом та між Богом і людиною зокрема. Мета цього дослідження – представити не лише підхід великого олександрійського єпископа до розуміння безконечної буттєвої дистанції між Творцем і творінням, а й також проаналізувати способи концептуальної інтерпретації присутності трансцендентного Бога в іманентній реальності світу, які пропонує Атанасій.

Структура нашого дослідження має декілька визначальних елементів. На початку буде представлено антиномію трансцендентно-іманентної природи Божого буття в богослов'ї Атанасія, через призму його апофатичного і катафатичного методів. Далі ми розкриємо головні концептуальні моделі, якими послуговується Олександрійський єпископ, змальовуючи божественну дієву і творчу присутність у світі, а саме: Божі сходження, енергії і сили Бога. Вкінці статті особлива увага буде звернена питанню боголюдської синергії та інтерпретації Атанасієм природи і благодаті з огляду на онтологічну відмінність Творця і творіння, з одного боку, і присутність недоступного Бога у світобудові – з другого.

1. Апофатично-катафатичний метод. Богословське осмислення онтологічної відмінності між Творцем і світобудовою у вченні Олександрійського єпископа неможливо представити без аналізу його апофатичного та катафатичного методів, за допомогою яких він протиставляє “схованого” і “відкритого” Бога, та показує як Бог “in Se” є водночас “ad extra”.

Атанасій описує трансцендентну⁸ іншість Бога класичною середньоплатоністичною апофатичною термінологією: “Бог – Творець світу і Цар

⁶ Пор. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Epictetum* 6, PG 26, 1060C.

⁷ Пор. К. Anatolios, *Athanasius*, с. 37. Про трансцендентну природу Бога та богослов'я Обоження в думці Атанасія див. G. Telepneff – J. Thornton, *Arian Transcendence and the Notion of Theosis in Saint Athanasios*, GOTR 32 (1987) 271-277.

⁸ Описуючи божественну трансцендентність, Атанасій використовує такі ж апофатичні терміни, як і середні платоніки. Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 22, 25-27, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971, 60. Яскраво виражена апофатична мова Атанасія щодо іншості Божого Буття була спрямована проти поганського ідолопоклонства. Проте Атанасієвий “платоністичний” опис трансцендентності Бога виходить поза строгий платонізм у його вченні про Боже Воплочення. Про вплив платоністичного підходу на розвиток патристичного вчення про Божу

усього, який понад усіма сутностями і людським розумом”⁹. За своєю природою “Бог – безтілесний, безсмертний, нетлінний і ні в чому не має потреби”¹⁰. В іншому місці Атанасій пише, що Бог “невидимий і неосяжний. [...] Ми приймаємо про Бога таку думку, що Він – всесильний, і нічого над Ним не домінує, а Він над усім панує і всім володіє”¹¹, і немає в Бозі жодного недоліку чи браку чогось¹². Він “невидимий і неосяжний, перевершує все сотворене буття”¹³. Водночас, на думку Х. Анатоліоса, можна простежити чітку “логічну послідовність між Атанасієвим тринітарним вченням і його наголосом на невідокремленості божественної віддаленості та близькості”¹⁴. К. Анатоліос зазначає, що “внутрішнім центром узгодженості в богослов’ї Атанасія є відмінність й одночасне взаємовідношення між Богом і світом”¹⁵. Змальовуючи недоступність та абсолютну віддаленість Божого Буття, єпископ використовує заперечну лексику, не обмежену лише філософським апофатизмом, а таку, що виходить за його межі й представляє катафатичну сторону Бога, описуючи Його безмірну благість і чоловіколюбність. Доброта Божа – не філософська, знеособлена, іманентна характеристика Божої природи, а особове зішестя і входження Воплоченого Бога у світ. Саме предвічний та добрий Бог любові, вмотивований любов’ю, входить в історію, щоби творити і спасти світ історії. Тут, як зазначає Х. Анатоліос, можна говорити про поєднання сфери Буття і того, що повстає до буття, онтологічного виміру Бога та Його спасительної місії любові, яка вибудовує буттєвий міст над природним онтологічним розривом між сотвореним і несотвореним¹⁶.

У цій подвійній системі координат Божого Буття Атанасій наголошує на апофатичних характеристиках невидимого (ἀόρατος) і неосяжного (ἀκατάληπτος) за природою (τὴν φύσιν) Бога, який “перевершує будь-яку сотворену сутність”, та водночас, поєднуючи *via negativa* і *via positiva*, вказує на іншу сторону чоловіколюбивого Бога (φιλόανθρωπος ὁ Θεός): вияв Його доброти і турботи до людства, для якого Він впорядкував світ. У богомисленні Атанасія присутній акцент на природному богослов’ї. Буттєво віддалений Бог за природою також чоловіколюбний,

трансцендентність загалом та його зв’язок із вченням про таїнство Воплочення див. Anatolios, *Athanasius*, с. 38-47.

⁹ Athanasius Alexandrinus, *Contra gentes* 2, 5-6, ed. Thomson, с. 6.

¹⁰ Ibidem 22, 25-27, ed. Thomson, с. 60.

¹¹ Ibidem 29, 2-8, ed. Thomson, с. 78.

¹² Пор. Ibidem 39, 14, ed. Thomson, с. 106.

¹³ Ibidem 35, 2-3, ed. Thomson, с. 94.

¹⁴ Anatolios, *Athanasius*, с. 44.

¹⁵ Ibidem, с. 3. К. Анатоліос наголошує на “подвійному” вимірі Божественного Буття: “Ми можемо простежити чітку присутність подвійності у відношеннях між Богом і творінням у вченні про Бога. Бог як предвічне буття – недоступний для творіння, і водночас Його перебування у творінні, турбота за нього походять від Його природної благості” (ibidem, с. 44).

¹⁶ Пор. ibidem, с. 46-47.

і Він провіденційно поширює й уприсутнює свою дієву любов у творінні й облаштуванні всього світу. Так непізнаваний Бог у дієвій любові об'являє себе людині і дає їй можливість пізнати себе.

“Добрий і люблячий людство Бог турбується за душі, які Він сотворив, і за своєю природою Він невидимий та незбагнений (ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν), перебуває понад усім сотвореним буттям. [...] Бог своїм власним Словом так впорядкував творіння¹⁷, що, залишаючись невидимим за природою (τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος), Він, проте, може бути пізнаваний людьми завдяки своїй діяльності (ἐκ τῶν ἔργων)”¹⁸.

У такому ж ракурсі Атанасій осмислює природу Божих імен, які, на його думку, не стосуються трансцендентної та недоступної сутності Бога, а є “чимось навколо неї”, що виявляє Бога:

“Хтось може розуміти Бога складним, неначе акциденти і субстанція, чи оточеним й огорнутим чимось зовнішнім, неначе існує щось, що звершує Його сутність. Та коли ми кажемо «Бог» чи називаємо «Отець», ми не означаємо цим невидиму і незбагненну сутність (τὴν ἀόρατον αὐτοῦ καὶ ἀκατάληπτον οὐσίαν), а те, що навколо неї (τι τῶν περὶ αὐτόν)”¹⁹.

Через Богом сформований світовий порядок людина також може одержувати певне пізнання характеристик невидимого за природою Бога²⁰.

¹⁷ Світобудова в Атанасієвій космології не єдинорідна цілісність, а, радше, цілісна єдність різних елементів, де індивідуальні різниці та протилежності Бог примиряє, впорядковує та гармонізує вищою силою, формуючи єдину в різноманітності світобудову. Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 47-48. Див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 35-38, ed. Thomson, с. 94-107. Детальніше про космологічний вимір взаємозв'язку між Творцем і творіння див. Anatolios, *Athanasius*, с. 47-53.

¹⁸ Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 35, 1-9, ed. Thomson, с. 94: “Ἀγαθὸς γὰρ ὢν καὶ φιλόανθρωπος ὁ Θεός, καὶ κηδόμενος τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενομένων ψυχῶν, ἐπειδὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν, ἐπέκεινα πάσης γεννητῆς οὐσίας ὑπάρχων, καὶ διὰ τοῦτο ἔμελλε τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀτυχεῖν τῆς περὶ αὐτοῦ γνώσεως, τῷ τὰ μὲν ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι, τὸν δὲ ἀγένητον· τούτου ἕνεκεν τὴν κτίσιν οὕτω διεκόσμησε τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ ὁ Θεός, ἵν', ἐπειδὴ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος, κἂν ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεισθαι δυνηθῇ τοῖς ἀνθρώποις”.

¹⁹ Idem, *De decretis Nicaenae synodi* 22, PG 25, 453C-D: “Ἐἰ μὲν οὖν τὸν θεὸν ἠγγεῖται τις εἶναι σύνθετον ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ συμβεβηκὸς ἢ ἕξωθεν τινα περιβολὴν ἔχειν καὶ καλύπτεσθαι ἢ εἶναι τινα περὶ αὐτὸν τὰ συμπληροῦντα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, ὥστε λέγοντας ἡμᾶς θεὸν ἢ ὀνομάζοντας πατέρα μὴ αὐτὴν τὴν ἀόρατον αὐτοῦ καὶ ἀκατάληπτον οὐσίαν σημαίνειν, ἀλλὰ τι τῶν περὶ αὐτόν”.

²⁰ Пор. idem, *Oratio contra gentes* 35, ed. Thomson, с. 94. Також див. Weinandy, *Athanasius*, с. 23. Атанасій наголошує на єдиному Творці єдиної гармонійної світобудови. Див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 39, 6, ed. Thomson, с. 106. Інший аспект – те, що множинність всіх творинь видимого світу, які перебувають у гармонії, походить від розумного творчого джерела – Бога-Отця, який, промислительно, волею і силою Божою, своєю Премудрістю і Словом, Господом Ісусом Христом, встановлює гармонійний порядок, керує і розпоряджається всім у світі, пор. ibidem 40, ed. Thomson, с. 110-112. Олександрійський єпископ чітко розмежовує християнське і філософське розуміння Слова Божого: “Словом називаю не те, що

Отож, з одного боку, Атанасій підтверджує непізнаваність Божого Буття, коли наголошує на тому, що “зрозумілий Бог – не є Богом”²¹. З другого – в богословській думці Атанасія знаходимо чітке розрізнення між непізнаваною сутністю самобутнього та нічим неохопного Бога і Його “тугою” чи “жагою” бути “назовні” через свої дієві та впорядковувальні сили, які виявляють божественну щедрість. Саме з причини Божої благості та Його бажання виявити свою чоловіколюбність, які перевершують будь-яке людське поняття доброти, Слово Боже воплотилось і стало людиною.

“Бог існує сам у собі, охоплюючи всі речі і залишаючись нічим неохопленим; всередині всього, згідно з Його власною добротою і силою (ἀγαθότητα καὶ δύναμιν), але без того, щоби все було притаманне Його власній природі (τὴν ἰδίαν φύσιν)”²².

Божа благість і Його любов до людини (Ἀγαθὸς γὰρ ὢν καὶ φιλόανθρωπος ὁ Θεός) – головна причина Його “трансцендентної близькості” до всього сотвореного. Його “активний” філантропний “вихід до” ґрунтований на цій основоположній характеристиці божественної природи. Бог творить і проникає у всі види сотвореного світу для того, щоби виявити свою любов до нього²³. Спостерігаємо своєрідну гармонію між етичним й онтологічним вимірами в характеристиці Божого Буття, яка,

втлене і вроджене в кожній сотвореній речі, і яке дехто звик називати насінним, яке не живе, ні про що не думає, нічого не уявляє, а діє лише зовнішнім мистецтвом, відповідно до знання того, хто його вкладає. [...] Розумію живого і дієвого Бога, джерельне слово Благого до всіх, Бога-Слово, яке відрізняється і від сотворених речей, і від усілякого творіння, і є, власне, тим єдиним Словом благого Отця, яке облаштувало Всесвіт й осяє його своїм промыслом. Як добре Слово доброго Отця, Воно добре облаштувало порядок Всесвіту, поєднуючи протилежне з протилежним і влаштовуючи з цього єдину згуду” (ibidem 40, 23-35, ed. Thomson, с. 110-112). Філософ Зенон і стоїки навчали, що Бога можна називати насінним логосом (ὁ Λόγος σπέρματικός). Основу всіх сотворених речей, яку вклав у них Бог, називають насінними логосами (οἱ λόγοι σπέρματικοί). Ця тема детально розглянута в попередньому розділі, особливо в підрозділі, присвяченому богословській думці Юстина Мученика. Водночас Атанасій наголошує, що “всемогутнє, вседосконале, святе Отче Слово, зійшовши у Всесвіт, скрізь поширило свої сили, осяявши видиме і невидиме, все в собі вміщає та скріплює, не залишивши нічого без своєї сили, все у всьому оживляє і зберігає, окремо кожну річ і все у сукупності” (ibidem 42, 1-6, ed. Thomson, с. 114). Атанасій різко відкидає стоїчне уявлення про насінні слова (λόγοι σπέρματικοί) і наголошує на творчій, всепроникній та підтримувальній дії Отчого Слова. Особлива риса Атанасієвого мислення – акцент на подвійності творіння, в якій він розрізняє і протиставляє мінливу сутність творіння і печать Слова-Премудрості, яка оберігає творіння у бутті. Пор. Флоровський, *Восточные Отцы IV-го века*, с. 32.

²¹ Athanasius Alexandrinus, *Sermo ad Antiochum ducem* 1, PG 28, 597D. Цей текст приписують Псевдо Атанасію Олександрійському. Див. K. Ware, *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, “Eastern Church Review” 7 (1975) 126.

²² Athanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi* 11, PG 25, 442D: “καὶ ἐν πάσι μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἕξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν”.

²³ Пор. idem, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, с. 112-114.

очевидно, бере витоки ще задовго до приходу Христа – у платонівських і неоплатоністичних підходах²⁴.

К. Анатоліос наголошує на дуже важливій деталі в богослов'ї Атанасія, кажучи, що одна з головних його максим – це те, що дії повинні стосуватись природи²⁵. Атанасій пише:

“Якщо дії гідні богів, тоді ті, що їх звершують, повинні бути богами. Але якщо ж вони є діями людей, і їх дискредитують, [...] якщо вони діють так, що це виявляє їхню людськість, то це не властиве богам. Вчинки повинні відповідати їхній природі так, щоб діяча можна було пізнати за його діями (τῆς ἐνεργείας), а діяльність можна визначати його природою (τῆς οὐσίας)”²⁶.

За допомогою діалектики зв'язку між Божою природою і Його діяльністю Атанасій красномовно представляє дві божественні реальності: Божу трансцендентність і Його близькість до іманентного світу. Божественна творча ініціатива і Божі діла як її результат перевершують радикальні онтологічні відмінності й об'являють “енергійного” Бога, для якого не існує непрохідного онтологічного розділення²⁷. Атанасій,

²⁴ Тема взаємин між Богом і творінням – один із фундаментальних елементів контрверсії між Атанасієм та Арієм, який мав протилежну до олександрійського єпископа позицію. Для нього особа і діяльність Христа має, головню, космологічні межі. Такий підхід відзначається чітким неоплатоністичним забарвленням. Тут Христос – створений і виконує роль посередника між творінням та трансцендентним Богом, який залишається непізнаним і схованим у собі. Про це детальніше див. А. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, Freiburg – Leipzig 1894, 217. Це ж зауважує Р. Вільямс, який зазначає, що Христос Арія “свідчить про непрохідну прірву між Богом і всім іншим” (R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London – Darton 1987, 177).

²⁵ Поп. Anatolios, *Athanasius*, с. 40.

²⁶ Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 16, 22-27, ed. Thomson, с. 44: “εἰ μὲν οὖν αἱ πράξεις εἰσὶ θεῶν ἄξια, θεοὶ ἂν εἶεν καὶ οἱ τούτων ἐργάται· εἰ δὲ ἀνθρώπων ἐστὶ καὶ ἀνθρώπων οὐ καλῶν τὸ μοιχεύειν καὶ τὰ προειρημένα ἔργα, ἄνθρωποι ἂν εἶεν οἱ ταῦτα πράξαντες, καὶ οὐ θεοί. Κατ' ἀλλήλους γὰρ ταῖς οὐσίαις καὶ τὰς πράξεις εἶναι χρή, ἵνα καὶ ἐκ τῆς ἐνεργείας ὁ πράξας μαρτυρηθῆ, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας ἡ πράξις γνωσθῆναι δυναθῆ”.

²⁷ Одним з Атанасієвих текстів, у якому він розкриває своє розуміння Божої неосяжності і промислительної турботи за все творіння, є 35 глава *Oratio contra gentes*, де він, посилаючись на Послання апостола Павла до римлян (Рим. 1, 20) і Діяння апостолів (Дія. 14, 15-17), пояснює, як неосяжний і “невидимий за природою” Бог, у своїй чоловіколюбності через результати своєї творчої діяльності виявляє себе як видимий і збагнений Творець, організатор і керівник усього, що існує: “Бог благий, чоловіколюбний, добродійний щодо сотворених Ним душ. Оскільки ж за природою Він невидимий і неосяжний, понад будь-яку сотворену сутність, а людський рід, який походить із нічого, не досяг би знання про Нього, несотвореного, тому Він своїм Словом так облаштував творіння, щоб Його, невидимого за природою, могли пізнавати люди хоча б із Його діл. [...] Із впорядкованості світу можна пізнати його Творця і Сотворителя-Бога, хоч і невидимий Він тілесним очам. [...] Він так впорядкував творіння, що, залишаючись невидимим за природою, Він упізнаваний за своїми ділами” (Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 35, 1-3, 5-9, 16-18, ed. Thomson, с. 94-96). Подібно Атанасій

змальовуючи Бога як Господа сил, які походять від Нього як всемогутнього Правителя, котрий всім управляє, водночас чітко зазначає, що це не Божественний Логос, не Син Божий, який, хоч і керує творінням, проте абсолютно відрізняється від усього сотвореного. Мовиться про Господні сили, які походять від Бога-Отця, відрізняються від самого Божественного Логосу, головують над усім й організують все в іманентному світі²⁸. Пророки промовляли від Бога-Вседержителя (παντοκράτορα τὸν θεὸν), Управителя всього, що Ним сотворено, через Сина-Слово, якому і дано владу над усім. Син не виступає окремою Божою силою, а радше посередником сил, які походять від Отця через Сина і наповнюють буттям Всесвіт. Атанасій наголошує, що пророки “називають Бога Господом сил (τε κύριον τῶν δυνάμεων) і кажуть це не так, ніби Слово – це одна з цих сил, а тому, що Він – Отець Сина, Він – Господь сил (δυνάμεων κύριός ἐστι), які через Сина проходять у буття”²⁹.

говорить про взаємозв’язок між абсолютно іншою Божою природою і Його видимими ділами у світі в 32 главі *Oratio de incarnatione Verbi*. “Богові притаманно бути невидимим, але пізнаємо Його з діл. [...] Тому, якщо немає діл, то справедливо, що не вірять невидимому” (idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 32, 2-6, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and Oratio de incarnatione Verbi*, с. 210-212).

²⁸ Остаточне об’явлення правди про онтологічну близькість Бога до творіння і людини звершилось, зокрема, в таїнстві Воплочення Божого Логосу. У цій “точці” поєднання трансцендентного й іманентного, невидимий, непізнаваний і недоступний за внутрішньою природою Бог стає видимим, пізнаваним, доступним для людини. Божа слава та честь виявляються в Його турботі за творіння, яка досягає своєї вершини саме в Боговоплощенні. Буттєве особове входження Логосу у світ перевершило онтологічне розділення між абсолютот іншості, яка пролягла пріровою між божественною та сотвореною реальностями, і відкрило можливість Обоження людини та світу. Таку сотеріологічно-онтологічну лінію богословлення Атанасій успадкував від Іринея Ліонського. К. Анатоліос, представляючи концепцію зв’язку між Божою ікономією і світом та між Божественним Логосом і Отцем у богословській думці олександрійського єпископа, наголошує на невіддільній співдії Слова й Отця. “Проте ця невіддільна співдія не представлена тут у первинних метафізичних термінах як артикуляція внутрібожественної реальності, а радше з перспективи ікономічної Трійці. Головний пункт цього представлення – взаємини між людством і Богом, всеохопний контекст відносин між творінням загалом і Богом. [...] Атанасієва думка тут полягає саме у вираженні цих стосунків як одного цілого між творінням і людством, з одного боку, і Богом як Словом Отця, яке комунікує та об’являє Отця, – з іншого” (Anatolios, *Athanasius*, с. 44-45). Детальніше про це див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 34, ed. Thomson, с. 92-94; 40, ed. Thomson, с. 108-112; 46, ed. Thomson, с. 126-130; 47, ed. Thomson, с. 130-132; idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 1, ed. Thomson, с. 134-136; 3, ed. Thomson, с. 138-142; 7-8, ed. Thomson, с. 148-152; 11, ed. Thomson, с. 158-160; 14-15, ed. Thomson, с. 166-172.

²⁹ Athanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi* 30, PG 25, 472B-C: “Καὶ γὰρ καὶ παντοκράτορα τὸν θεὸν οἱ προφῆται λέγοντες οὐ διὰ τὸ εἶναι τὸν λόγον ἓνα τῶν πάντων οὕτως αὐτὸν ἐπεκαλοῦντο ἥδεισαν γὰρ τὸν υἱὸν ἄλλον ὄντα τῶν γενητῶν καὶ πάντων καὶ αὐτὸν κρατοῦντα κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁμοιότητα ἀλλ’ ὅτι πάντων, ὧν διὰ τοῦ υἱοῦ πεποίηκεν, αὐτὸς κρατεῖ, τούτων τε τὴν ἐξουσίαν τῷ υἱῷ δέδωκε καὶ δεδωκώς πάλιν αὐτὸς τῶν πάντων διὰ τοῦ λόγου κυριεῖ. Πάλιν τε κύριον τῶν δυνάμεων λέγοντες τὸν θεὸν οὐ

2. Божі сходження *ad extra*. Божественна творча, життєдайна і керуюча всюдисущність окреслюється Олександрійським єпископом як Божі сходження (συγκαταβέβηκε) у світ. Атанасій часто наголошує на тому, що Слово зійшло у світ для того, щоб підтримувати в бутті все сотворене та скеровувати його до участі в Отці³⁰. Х. Анатоліос зазначає, що “подібність між творінням і Богом є відображенням божественного сходження *ad extra*, в той час, як божественна трансцендентність маніфестована в акті приведення творіння з нічого до буття, у підтримці його в бутті. Так подвійний аспект взаємин між Богом та світом відображений у творінні завдяки дуальності між властивою йому буттєвою слабкістю і дарованій участі в божественному житті”³¹.

Наголос Атанасія на абсолютній іншості Божого Буття сильно пов’язаний з рівноцінним акцентом на божественному сходженні в сотворену реальність. Такий підхід показує своєрідний баланс і водночас повноту звершення Божого задуму щодо світобудови. “Божественне сходження виявляється всередині внутрішньої структури космосу та людства і виконує роль конститутивного чинника цих структур”³². Х. Анатоліос зазначає: “Основоположна структура стосунків між Богом і творінням від початку визначена божественним сходженням у формі всеохопної присутності «в», і провидінням «над» усім творінням, що походить безпосередньо з Божої природи як ἀγαθός і φιλάνθρωπός”³³. Атанасій говорить про сходження у світ Слова Божого, який виявляє Отця та дає творінню можливість Його пізнавати.

“Хто міг би дати мірку Отцеві, щоб дослідити силу Його Слова? Він є Слово та мудрість Отця і водночас сходження (τοῖς γενητοῖς συγκαταβαίνων) до творіння, щоб дати йому ідею та знання Його Родителя”³⁴.

Звертаючи увагу на поняття сходження, Атанасій не вносить онтологічного розрізнення у внутрітроїчне буття Бога і цим монархічно не вищує Бога-Отця відносно Сина³⁵. Сходження Слова до творіння – це маніфестація Бога-Отця, який у Воплочені Сина Божого, неначе міст, перекиває непрохідну дистанцію між Творцем і творінням. Динамічна активність Слова Божого, який єдиносущний з Отцем, є буттєвим єднанням вічності з часом – це сходження Божої особової Отцівської любові

διὰ τὸ εἶναι καὶ τὸν λόγον ἓνα τούτων τῶν δυνάμεων τοῦτ' ἔλεγον, ἀλλ' ὅτι τοῦ μὲν υἱοῦ πατὴρ ἔστι, τῶν δὲ διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων δυνάμεων κύριός ἐστι. Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς πάλιν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ὡν πάντων τούτων ἔστι”.

³⁰ Пор. idem, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, c. 112-114.

³¹ Anatolios, *Athanasius*, c. 53.

³² Ibidem, c. 208.

³³ Ibidem, c. 40.

³⁴ Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 47, 1-4, ed. Thomson, c. 130.

³⁵ Пор. Anatolios, *Athanasius*, c. 46.

до людини та світу (φιλόανθρωπία πατρική συγκαταβάς)³⁶. Сотеріологічний вимір богопізнання – це головний мотив Божого сходження. Все, що Отець робить у своєму Слові, відображає його “життя заради” людини і світу, щоби все сотворене могло впізнати і взяти участь у своєму чоловіколюбному Родителі.

“Для всіх очевидно, що не заради самого себе як творіння і не тому, що в сутності має якусь спорідненість зі всім сотвореним. Слово названо «Первородним» творіння радше тому, що Слово на початку формування творіння зійшло (συγκαταβέβηκε) до сотвореного, щоби останнє могло прийти в буття. В іншому випадку сотворене не могло б перенести невимірної природи і сйива Отця, якщо б завдяки Отцівському чоловіколюбію Слово не зійшло до них на допомогу і, взявши владу над ними, привело до існування. Окрім того, ще з тієї причини, що через сходження Слова Ним усиновлюється саме творіння. [...] Слово стає «Первородним» творіння як щодо тих, кого творить, так і введенням у сам Всесвіт”³⁷.

3. Енергійний вимір сходження Божого Слова у світ. Бог-Трійця, Своєю волею, у Своєму Слові, дієво сходить і проникає у всі виміри творіння через енергію, промисел і силу. Вчення Атанасія про трансцендентного й іманентного Бога близько пов’язане з його тріадологічною доктриною. Простежується чітка єдність між вченням про Трійцю і наголосом на невіддільності божественної іншості й близькості щодо сотвореного світу. У різний спосіб даруючи благодать, Бог залишається єдиним як у своєму внутрішньому бутті (*ad intra*), так і у діяльності назовні (*ad extra*). Водночас поряд з єдністю Бог різниться як іпостасно, так і в діяльності назовні³⁸. Маємо тріадологічну антиномію єдності-розрізнення як у внутрітроїчному бутті Бога, так і в Його ікономічній діяльності³⁹. Георгій Флоровський зазначає, що для Атанасія “існує таїнственне онтологічно реальне розрізнення між сутністю (*ousia*) чи природою (*physis*) Бога, спільною для трьох Осіб Пресвятої Трійці, і Божою Троїчною волею *ad extra*, через яку Бог має відносини зі своїм творінням”⁴⁰.

³⁶ Поп. *ibidem*, с. 113.

³⁷ Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* II 64, PG 26, 284A-B.

³⁸ Поп. X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 180, Paris 2006, 170-187.

³⁹ Детальніше про тріадологічний вимір божественної діяльності в Атанасія див. *ibidem*, с. 155-200.

⁴⁰ G. Florovsky, *The Concept of Creation in St. Athanasius*, StPatr 6 (1962) 36-57. Г. Флоровський, говорячи про інтерпретацію ранніми Отцями буття й об’явлення Пресвятої Трійці, зазначає: “Саме таїнство Пресвятої Трійці часто інтерпретували у двозначному космологічному контексті – переважно, не як суто таїнство Божого Буття, а радше в перспективі творчої і відкупительної Божої діяльності та Його само-відкриття у світі. У ранньоцерковній патристиці це питання було головною проблемою в інтерпретації богослов’я Логосу як апологетами загалом, так і в Іполита й Тертуліана зокрема. Всі ці письменники не могли послідовно

Для того, щоб говорити про конвергенцію Божої трансцендентності й іманентності, важливо йти шляхом діалектичного осмислення зв'язку між Божою природою і Божими “ділами”. У цій діалектиці концепція особи та динамічної присутності у світі Воплоченого Слова відіграє провідну роль⁴¹. Обговорюючи тему Воплочення, олександрієць означає природу Божественного Логосу як “відмінного у своєму бутті від Всесвіту і водночас присутнього у всіх речах завдяки власній силі, яка надає всьому порядок”⁴². Г. Флоровський зазначає, що у христологічно-космологічній

розрізнити між категоріями Божого «Буття» і тим, чим є Божественне «Об’явлення» *ad extra* у світі” (ibidem, с. 38). Г. Флоровський зауважує в богословській думці Атанасія чітке розрізнення між “сутністю” та “силами”, але концепція александрійського богослова має цілком іншу, нову конотацію, ніж у філософських підходах Філона, Плотіна, християнських апологетів чи у свого попередника Климента Олександрійського. Це розрізнення “ніколи не стосувалося взаємин між Богом і Логосом, як це робив навіть Ориген. Тепер вона служила новій меті: строгому розрізненню між внутрішнім буттям Бога і Його творчими та «промислильними» виявами *ad extra* в сотвореному світі. Світ перебуває понад прірвою свого власного небуття і безсилля, завдячуючи своєму справжньому існуванню керівній Божій волі й доброті зокрема, Його стимулюючій «благодаті» як *sola gratia*. Благодать залишається у світі” (ibidem, с. 47). Г. Флоровський також наголошує на тому, що “Боже Буття” має абсолютний онтологічний пріоритет над Божою волею і дією. Пор. ibidem, с. 48. “Існування світу, навпаки, «зовнішнє» до Божественної сутності та вкорінене лише в Божественній волі. [...] Бог не «вибирає» своє Буття. Він просто є. [...] Справді, «творити», тобто виявляти себе *ad extra*, притаманно для Бога. Але цей вияв є дією Його волі і в жодний спосіб не є поширенням Його власного Буття” (ibidem, с. 49). Г. Флоровський до цього додає, що “творіння [...] назовні від Бога [...] не може «спів-існувати» з Богом. Але це питома обмеження їхньої природи в жодному сенсі не применшує сили Творця. Головна думка Атанасія щодо цієї проблеми [...] – тотожність природи щодо походжень і різниця природ у творінні” (ibidem, с. 51-52). Також див. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* I 26, PG 26, 66. Про значення понять “природа” і “благодать” у богословській думці Атанасія див. G.D. Dragas, *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, в: *Saint Athanasius of Alexandria. Original Research and New Perspectives*, Rollinsford 2005, 1-78.

⁴¹ Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 35.

⁴² К. Анатоліос, визначаючи богословський підхід Атанасія щодо дієвої Божої присутності у світі, наголошує на гармонізуючій ролі божественної діяльності у сотвореному світі: “Атанасій особливо вражає своїм спостереженням того, що феноменальний Всесвіт не є простою однорідністю, а радше загальною єдністю й узгодженістю, встановленою множинністю елементів. Особливо ця єдність у розрізненні свідчить про вищу силу, яка примирює відмінності та гармонізує опозиційні тенденції індивідуальних елементів у зв’язні і зрозуміле ціле. [...] Підхід стоїків був корисний для Атанасія, як і для інших ранньохристиянських письменників, оскільки вони забезпечували термінологією і концептуальними засобами, щоб понятиєво артикулювати Божий промисел, всюдисущність і глибинне проникнення у світ – у слові й іманентності. [...] Атанасій запозичує стоїчну термінологію, щоб означити роль Слова як гаранта гармонії і порядку у Всесвіті. Він обережно робить розрізнення між Словом Отця і суто іманентним та не особовим λόγος σπερματικός” (Anatolios, *Athanasius*, с. 48-49); Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 40, 23-34, ed. Thomson, с. 110-112: “Λόγον δὲ φημι οὐ τὸν ἐν ἑκάστῳ τῶν γενομένων συμπεπλεγμένον καὶ συμπεφυκότα, ὃν δὴ καὶ σπερματικόν τινες εἰώθασι καλεῖν, ἄψυχον ὄντα καὶ μὴδὲν λογιζόμενον μῆτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἕξωθεν

думці Атанасія “присутня цілковита неподібність між Логосом і творінням. Логос присутній у світі, але лише “динамічно”, тобто своїми “силами”. Натомість у своїй власній “сутності” Він перебуває поза світом”⁴³.

У полеміці з Арієм і його послідовниками Атанасій розвиває вчення про Боже Слово й тісно пов’язує Його творчу дію у Всесвіті зі спасительним Воплоченням. Г. Флоровський зазначає, що олександрійський єпископ об’єднав ці два таїнства – творіння і Воплочення – поняттям “вхід Слова у Всесвіт”⁴⁴. У 17 главі твору “Про Воплочення” Атанасій розгортає свою концепцію божественної діяльності у світі творіння, відмінного від Божого світу. Розглядаючи божественність і людськість Воплоченого Слова Божого, Атанасій характеризує Його творчі взаємини з творінням. Він наголошує як на своєрідному енергійному промислительному проникненню Слова у світ, так і на Його трансцендентній самотності. Його підхід гармонійно поєднує христологічний, “енергійно-силовий” та космологічний виміри дії Воплоченого Слова у світі.

“Слово не було ув’язнене у своєму тілі та Його присутність у ньому не була перепорою для того, щоб з’являтися в іншому місці. Коли Воно мешкало у своєму тілі, то не припиняло керувати Всесвітом через свою енергію і промисел (ἐνεργείας καὶ προνοίας). Подиву гідно, що, будучи Словом, Його ніщо не утримує, а радше Воно само все утримує.

τέχνη μόνον ἐνεργούντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιστήμην· οὐδὲ οἷον ἔχει τὸ λογικὸν γένος λόγον τὸν ἐκ συλλαβῶν συγκεῖμενον, καὶ ἐν ἀέρι σημαίνόμενον· ἀλλὰ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ Θεοῦ τῶν ὄλων ζῶντα καὶ ἐνεργῆ Θεὸν ἀτολόγον λέγω, ὃς ἄλλος μὲν ἔστι τῶν γενητῶν καὶ πάσης τῆς κτίσεως, ἴδιος δὲ καὶ μόνος τοῦ ἀγαθοῦ Πατρὸς ὑπάρχει Λόγος, ὃς τότε τὸ πᾶν διεκόσμησε καὶ φωτίζει τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ. Ἀγαθοῦ γὰρ πατρὸς ἀγαθὸς Λόγος ὑπάρχων, αὐτὸς τὴν τῶν πάντων διεκόσμησε διάταξιν, τὰ μὲν ἐναντία τοῖς ἐναντίοις συνάπτων, ἐκ τούτων δὲ μίαν διακοσμῶν ἁρμονίαν (Під Словом я маю на увазі не те, що міститься в сотворених речах, притаманне всьому і яке ми називаємо насінним [σπερματικόν] принципом, без душі та сили розуму чи думки, а лише працює в зовнішній спосіб, відповідно застосовуючи своє вміння. Мовиться не про таке слово, яке належить розумним істотам і містить у собі склади, послуговується повітрям як засобом висловлення. Маю на увазі живе й могутнє Слово доброго Бога Всесвіту, справжнє Слово, яким є Бог, яке відрізняється від сотворених речей і всього творіння, Єдине власне Слово благого Отця, який своїм промислом впорядкував і просвітив цей Всесвіт. Будучи добрим Словом доброго Отця, Воно облаштовує всі речі і поєднує протилежності, зводячи їх до єдиного гармонійного порядку”. Космологію Атанасій подає в своїй “космологічній частині” праці *Oratio contra gentes*, див. *ibidem* 35-40, ed. Thomson, с. 94-112.

⁴³ Florovsky, *The Concept of Creation in St. Athanasius*, с. 46-47. Розглядаючи питання трансцендентності Божого Слова щодо творіння і Його дієвої присутності у світі, К. Анатоліос зазначає, що, “найглибше проникаючи у світ, Бог не перестає бути цілком інакшим, а Слово – бути іншим, аніж творіння. І навпаки, божественна іншість не спричиняє віддаленості від творіння, так само, як Слово могутньо і глибоко присутнє у творінні і, водночас, сутнісно належить до трансцендентності Отця” (Anatolios, *Athanasius*, с. 45). Див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 47, ed. Thomson, с. 130-132.

⁴⁴ Флоровский, *Восточные Отцы IV-го Века*, с. 32.

Слово перебуває поза світом у своїй сутності (κατ' οὐσίαν), але присутнє у всьому своєю силою (δυνάμει), облаштовуючи й управляючи усім і поширюючи свій промисел над усім. Воно понад усім й об'являє у всьому свій промисел, дає кожній речі життя, все утримує, все вміщає, але, залишаючись нічим не обмеженим, перебуває винятково й цілковито у своєму Отці. Слово само животворить людське тіло, перебуваючи як у всьому загалом, так і в кожній його частині зокрема. Воно – Джерело життя для всього Всесвіту, в кожній його частині, для всіх істот. Проте все одно перебуває поза ним, відкриваючись у світі ділами як через своє тіло, так і через свої енергії (ἐνεργείας). [...] Тіло не було для Нього обмеженням, а інструментом для того, щоби Воно могло бути і в ньому, і у всьому, і поза всім, перебуваючи лише в Отці. Водночас вражає, що як людина Воно жило людським життям і як Слово утримувало життя Всесвіту, і як Син було в постійному зв'язку з Отцем. [...] Його перебування у всьому не означає, що Воно розділяє природу всього, але лише те, що Воно усьому дає властиве існування і все в ньому утримує. Як сонце не оскверняється від того, що проміння контактує із земними об'єктами, а радше просвічує й очищає їх, так і Той, хто сотворив сонце, ніколи не оскверняється, являючись у тілі, а радше тіло очищається та оживляється від Його перебування в ньому⁴⁵.

Х. Анатоліос, коментуючи цей текст, зазначає, що “сутнісно-силове розрізнення в мисленні Атанасія виявляє розрізнення між божественною сферою *in se*, яка охоплює Отця і Сина (не згадує Духа), й *ad extra*”⁴⁶. В іншому місці він наголошує, що “для Атанасія, божественна самобутня велич і слава чітко виражена в тому факті, що буття всього творіння походить з участі в божественній силі, а відтак, відношення до Бога – властивий і конститутивний чинник структури сотвореної реальності”⁴⁷. Божа діяльність анулює відокремлення сотвореної і несотвореної природ, яке унеможливило спілкування та богопізнання⁴⁸. Важливим у думці

⁴⁵ Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 17, 1-13, ed. Thomson, c. 174-176: “Οὐ γὰρ δὴ περικεκλεισμένος ἦν ἐν τῷ σώματι ἢ οὐδὲ ἐν σώματι μὲν ἦν, ἀλλαχόσε δὲ οὐκ ἦν. Οὐδὲ ἐκεῖνο μὲν ἐκίνει, τὰ ὅλα δὲ τῆς τοῦτου ἐνεργείας καὶ προνοίας κεκένωτο· ἀλλὰ τὸ παραδοξότατον, Λόγος ὢν, οὐ συνέιχετο μὲν ὑπὸ τινος ἢ συνέιχε δὲ τὰ πάντα μᾶλλον αὐτός· καὶ ὡσπερ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει ὢν, ἐκτὸς μὲν ἐστι τοῦ παντός κατ' οὐσίαν, ἐν πάσι δὲ ἐστι ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμει, τὰ πάντα διακοσμῶν, καὶ εἰς πάντα ἐν πάσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν ἐφαπλῶν, καὶ ἕκαστον καὶ πάντα ὁμοῦ ζωοποιῶν, περιέχων τὰ ὅλα καὶ μὴ περιεχόμενος, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ Πατρὶ ὅλος ὢν κατὰ πάντα· Οὕτως καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπινῳ σώματι ὢν, καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν, εἰκότως ἐζωοποιεῖ καὶ τὰ ὅλα καὶ ἐν τοῖς πάσιν ἐγίνετο, καὶ ἔξω τῶν ὄλων ἦν. Καὶ ἀπὸ τοῦ σώματος δὲ διὰ τῶν ἔργων γνωριζόμενος, οὐκ ἀφανῆς ἦν καὶ ἀπὸ τῆς τῶν ὄλων ἐνεργείας”.

⁴⁶ Поп. Anatolios, *Athanasius*, c. 46. Про вплив Атанасія на Григорія Паламу див. Florovsky, *The Concept of Creation in St. Athanasius*, c. 36-52.

⁴⁷ Anatolios, *Athanasius*, c. 208.

⁴⁸ Поп. *ibidem*, c. 38.

Атанасія є акцент на природному вимірі як Божої віддаленості, так і Його філантропічної близькості до сотвореного світу. Саме всюдиприсутність Божої турботи та підтримки всього творіння демонструє Його любов до світу. Саме притаманний Божій природі вияв Його дієвої доброти і любові вибудовує міст між онтологічно різними “берегами” сотвореного й не-сотвореного. Як ця різниця, так і буттєве подолання цієї дистанції мають свою основу у природі Бога⁴⁹. У такій боголюдській динаміці “наведення мосту” над прірвою між сотвореним і несотвореним буттям осмислює Атанасій природу Божого буття, Його творіння та Його Воплочення⁵⁰. Слово безпосередньо занурюється в сотворений світ повнотою своєї божественної природи, водночас залишаючись у цій же природі абсолютно іншим від нього. Хоч Слово і діє як посередник, проте в Атанасієвій думці немає субордиціоналізму, притаманного для ранньо-християнської триадології. Близькість Бога до світу “через” і “в” Його Слові, як зауважує Х. Анатоліос, “не пом’якшує” Його трансцендентності. Бог-Слово не перестає бути абсолютно іншим за природою, ніж світ сотвореного. Воно сутнісно належне до трансцендентності Отця, не дивлячись на те, що своєю силою близько проникає і наповнює всю реальність Всесвіту⁵¹. Завдяки Воплоченню Божого Слова радикальна протилежність Божого та сотвореного буття не заперечує як участі Бога у всьому сотвореному, так і причастя всього світу до Слова Божого, який своєю силою й енергією життєдайно та творчо все в ньому звершує, вибудовуючи струнку, збалансовану і гармонійну світобудову⁵².

“Боже Слово, осяюючи й оживотворяючи все своїм помахом, приводить у рух і благоустрій, творячи єдиний світ, і не залишає поза своїм порядком невидимі сили, які Творець цілковито охоплює, утримує та животворить порухом свого промислу”.

І далі, повторюючи сказане, уточнює:

“Боже Слово одним простим порухом волі, своєю силою, приводить у рух й утримує цей видимий світ і невидимі сили, вкладаючи в кожную властиву їй діяльність. Отож, Бог приводить у рух божественні сили, а видимі речі – так, як ми це бачимо”⁵³.

Бог об’являє себе у Слові, яке поширюється і наповнює всі виміри буття, залишаючи в цілісності та кожній окремішності печать і подобу своєї Премудрості⁵⁴. А. Петерсен зауважує, що для Атанасія світ має

⁴⁹ Пор. *ibidem*, с. 41.

⁵⁰ Пор. *ibidem*, с. 41-44.

⁵¹ Пор. *ibidem*, с. 45.

⁵² Пор. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го века*, с. 31.

⁵³ Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 44, 16-19. 25-29, ed. Thomson, с. 120-122.

⁵⁴ Пор. Флоровский, *Восточные Отцы IV-го века*, с. 31.

своєрідне сакраментальне значення. Його існування та гармонійна світобудова виявляють Боже буття⁵⁵. Ця сакраментальність може також стосуватись людського тіла, оскільки впорядкованість світу й Божу діяльність людина сприймає саме через тілесні відчуття⁵⁶. Бог-Отець встановив безпосередні, непорушні, унікальні та багатогранні стосунки єдності між своїм Словом та творінням і як його Творець, і як Управитель всього сотвореного⁵⁷. Отець через Сина надає сутнісне буття всьому творінню, влаштовує, оберігає й турбується про нього своїм промыслом, унеможливаючи його повернення в небуття⁵⁸. З одного боку, це божественний Логос як трансцендентне, відмінне від творіння Буття, все влаштовує, з іншого – Він перебуває у творінні й має безпосередній стосунок із ним. Саме в цьому полягає центральний таїнственный вимір творіння: трансцендентний Бог-Творець своїм Словом все приводить до буття, глибинно проникає в нього, незбагнено поєднується з ним і водночас залишається безконечно відділеним від нього.

Т. Вейнанди виокремлює чотири Атанасієві порівняння, які той застосовує для ілюстрації відношення Божого Слова до світобудови⁵⁹. По-перше, Боже Слово як Божа Мудрість, перебуваючи в Отці, подібне до музиканта, який, настроївши ліру-Всесвіт, неперевершено виконує одну єдину й гармонійну мелодію творіння та упорядкування світу⁶⁰. По-друге, Атанасій порівнює Слово до керівника хору. По-третє, Слово як душа⁶¹,

⁵⁵ Поп. A. Pettersen, *Athanasius*, London 1995, 46.

⁵⁶ Поп. idem, *Athanasius and the Human Body*, Bristol 1990, 4.

⁵⁷ Поп. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, с. 112-114. Також див. A. Pettersen, *A Good Being Would Envy None Life: Athanasius on the Goodness of God*, "Theology Today" 55 (1998) 59-68.

⁵⁸ Поп. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 41, 3, ed. Thomson, с. 114. Щодо інтерпретації творчої діяльності Отця через Сина Й. Куастен зазначає, що Атанасій не розділяє думки, за якою Бог-Отець потребував Логоса як своєрідного посередника для справи творіння світу, як про це говорив Арій, наслідуючи думку Філона й Оригена. Олександрієць відкидає Арієву думку, згідно з якою Бог, бажаючи створити світ, спочатку створив Сина і Слово, ненавчаче руку, за посередництвом якої Він творить світ. Див. Quasten I 67.

⁵⁹ Поп. Weinandy, *Athanasius*, с. 22, п. 21.

⁶⁰ Поп. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 42, 3-4, ed. Thomson, с. 114.

⁶¹ Т. Вейнанди у впровадженні в богословську думку Атанасія критикує думку Дж.Н.Д. Келлі, який зазначав, що Слово діє у світі, як душа в тілі. Це нагадує стоїчну модель, де слово відіграє роль душі творіння. Див. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, London 1968, 285. Поп. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 43, ed. Thomson, с. 118-120. Т. Вейнанди зазначає, що попри те, що Слово впорядковує все творіння, Його дія не розглядається як притаманний сотвореному світу конститутивний принцип, а радше як результат діяльності трансцендентного божественного Творця. Див. Weinandy, *Athanasius*, с. 22, п. 22. Із цієї думки Т. Вейнанди не зрозуміло, чому саме дію трансцендентного Бога через своє Слово не можна інтерпретувати як закладені Творцем буттєві принципи у всі іманентні форми світової реальності. Те, що Слово пов'язане зі своїм творінням, як душа з тілом, вказує на те, що Слово

що рухає нашими почуттями. Й останнє, Атанасій уподібнює Слово до правителя, який буде місто й управляє ним⁶².

Отож, участь Воплоченого Слова як особового божественного агента в сотвореному світі, що відкриває буттєву можливість участі творіння в Божій діяльності, жодним чином не послаблює трансцендентну іншість цього посередника. Х. Анатоліос до Атанасієвого сутнісно-силового розрізнення наводить паралель із досить поширеним у його часі розрізненням між природою та її діяльністю. Оскільки Бог за своєю природою невидимий і недоступний, то Він являє себе через свої діла, в динаміці своєї творчої активності⁶³. В обидвох випадках йдеться про антиномічне осмислення трансцендентності й іманентності Бога, про якого можна “одним подихом говорити”, що Він абсолютно віддалений у своїй іншості і водночас близький у своїй всюдисущності⁶⁴. Участь у Божому Слові, Його силі, визначальна для людини, яка у своїй духовній дорозі прагне бути сопричасником Божого життя, богоспілкуватись, богопізнавати.

4. Божа сила й енергія в боголюдській синергії. Визначальний пункт в осмисленні Атанасієм Божої іманентності щодо світу – це особовий, боголюдський діалог. Мета цього діалогу, у якому Божі енергії співдіють з енергією людини, полягає в спасінні й обоженні людини. Для Атанасія Олександрійського проблема онтологічного взаємозв’язку між потусторонньою іншістю Божої природи і поцейбічністю сотвореного світу, як і поняттєво-концептуальна інтерпретація Божої всюдисущності у світі, ґрунтується передовсім на сотеріологічних передумовах. Це – визначальний богословський елемент для його антропології, онтології і космології, де олександрійський єпископ вибудовує “міст”, який перекриває дистанцію між божественною іншістю та близькістю щодо сотвореного світу. Оскільки Атанасій говорить сотеріологічною мовою, то для нього визначальною площиною дискусії є богословська інтерпретація можливості боголюдських стосунків, мета яких – оновлення людини, богопізнання й Обоження. Антиномічну подвійність природи Божого Буття олександрійський єпископ означає в сотеріологічному ракурсі духовного пошуку шляху до Бога:

“Дорога до Бога не так віддалена від нас, і не є зовнішньою (ἡ ἕξωθεν) щодо нас, як сам Бог, який перебуває високо понад усім. Проте вона перебуває в нас, і ми самі здатні знайти її початок”⁶⁵.

і душа – це одна недоступна сфера, а Боже творіння і тіло – інша, пов’язана і водночас кардинально відмінна. A. Meredith, *Emanation in Plotinus and Athanasius*, StPatr 16 (1985) 317-323.

⁶² Поп. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 43, 1-3, ed. Thomson, c. 118.

⁶³ Поп. idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 32, 2-6, ed. Thomson, c. 210-212; idem, *Oratio contra gentes* 35, 1-3. 5-9. 16-18, ed. Thomson, c. 94-96.

⁶⁴ Поп. Anatolios, *Athanasius*, c. 46.

⁶⁵ Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 30, 4-6, ed. Thomson, c. 82: “οὐδ’, ὁσπερ

Антиномічним твердженням щодо природи Бога, яка одночасно “не так віддалена” і “високо понад усім”, Атанасій ілюструє важливу істину: Божа трансцендентність – це не перепона для Його іманентності щодо людини, яка як творіння, живучи в сотвореній реальності, може знайти Божу дорогу, йти нею і пізнавати Того, хто “високо понад усім”. К. Анатоліос, коментуючи цей текст, зазначає, що “Атанасій цим хоче сказати те, що відстань, якою Бог є «високо понад», не дорівнює відстані, якою Бог є «далекий». [...] Факт Божої трансцендентності не применшує можливості людського пізнання Бога”⁶⁶.

З огляду на наслідки гріхопадіння, духовно-аскетичний шлях християнина стає однією з головних тем у справі відновлення можливості Обожнення людини⁶⁷. У “Житті Антонія” Атанасій розглядає поняття Божої сили й енергії в контексті співпраці (συνεργία) між людиною і Богом. Поняття ἐνέργεια і δύναμις олександрійський єпископ вживає у значенні предвічної, творчої і життєдайної діяльності (ζῶντα καὶ ἐνεργῆ)⁶⁸ Божого Слова у світі. Х. Анатоліос, коментуючи значення Божої сили та енергії у світобудові, зазначає, що іманентна активність творінь походить від предвічної діяльності Слова, яке

“своєю власною силою охоплює й урухомлює видимий світ і невидимі сили, надаючи кожному властиву їм діяльність”⁶⁹.

Бог, який працює (ἐνεργός) у світі, асоціюється в Атанасієвій думці з божественною силою (δύναμις), яка є джерелом життя і руху у світі. Слово Боже як Бог-ἐνεργός оживлює все творіння⁷⁰. Вчення про Воплочення в Атанасія безпосередньо пов’язане з інтерпретацією того, як Бог, будучи ἐνεργός, поширює свою життєдайну присутність у світі, в людському тілі Христа й, особливо – у Христових учнях⁷¹. Слово Боже об’являє себе та Отця як правителя і керівника всього світу через тілесні діла (διὰ τῶν ἔργων) Ісуса Христа:

“Слово розповсюджується скрізь: зверху і знизу, вглиб і вишир; вгорі – творінні, внизу – у Воплоченні, вглиб – в аді, вишир – у світі. Все наповнене пізнанням Бога (пор. Іс. 11, 9). [...] Бо Спаситель двома шляхами

ἐστὶν αὐτὸς ὁ Θεὸς ὑπεράνω πάντων, οὕτω καὶ ἡ πρὸς τοῦτον ὁδὸς πόρρωθεν ἢ ἔξωθεν ἡμῶν ἐστὶν· ἀλλ’ ἐν ἡμῖν ἐστὶ, καὶ ἀφ’ ἡμῶν εὐρεῖν τὴν ἀρχὴν δυνατὸν”.

⁶⁶ Anatolios, *Athanasius*, с. 33-34.

⁶⁷ Про зв’язок сотеріологічно-христологічної думки Атанасія з його розумінням природи, мети і завдань духовного життя й аскетичного подвигу християнина див. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, с. 356.

⁶⁸ Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 40, 29, ed. Thomson, с. 110.

⁶⁹ Ibidem 44, 25-28, ed. Thomson, с. 122. Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 177.

⁷⁰ Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 1, 5-7. 24-35, ed. Thomson, с. 134-136.

⁷¹ Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 177-178.

явив своє чоловіколюб'є через Воплочення: тим, що знищив у нас смерть й оновив нас, і тим, що залишаючись непізнаваним і невидимим, явив себе в ділах (διὰ τῶν ἔργων) і показав, що Він – Син Божий, Слово Отче, Провідник і Цар Всесвіту”⁷².

Апостольська діяльність Христових учнів – це своєрідна земна проєкція предвічної діяльності Сина Божого. Така діяльність апостолів виходить із певності в силі й енергії Воскреслого Слова Божого. Атанасій дуже часто й усвідомлено наголошує саме на ἐνέργεια Христа, з якою співпрацюють Його послідовники і яка служить джерелом та основою їх діяльності⁷³. На прикладі духовної боротьби св. Антонія Великого Атанасій показує, що саме Христовою силою й енергією подвижник у своєму духовному житті перемагає силу диявола⁷⁴. Наголос на постійній дієвості Христа Воскреслого, живого і життєдайного бачимо в 30 главі праці *Oratio de incarnatione Verbi*. Наголошуючи на істинності Воскресіння Христового тіла, автор вказує те, що благочинність Христа розповсюджується скрізь і всюди як в утвердженні та сповідданні людьми своєї віри, так і в їхній синергії з Богом на духовно-аскетичному шляху боротьби і вдосконалення⁷⁵. Своєрідним принципом богословської думки Атанасія стає те, що християнська діяльність у сходженні до святості походить із первинної діяльності та перемоги Христа над смертю. Будь-який страх, відчуття людської слабкості й немочі Христовий подвижник може перебороти радістю, що приходить від розуміння диявольського безсилля перед силою Христа⁷⁶. Синергійна діалектика між людською та божественною діяльністю веде до логічного висновку: як би ми не осмислювали природу діяльності людини, завжди наші роздуми приведуть до певності в тому, що людська духовна динаміка ґрунтується і забезпечується силою та енергією Бога⁷⁷. Атанасієвий образ Антонія Великого представляє модель, в якій людські чесноти і святість зрозумілі як такі, що походять з участі в δύναμις та ἐνέργεια Воплоченого Слова⁷⁸. Атанасій паралельно використовує поняття “благодать” (χάρις), “сила” (δύναμις) й “енергія” (ἐνέργεια). Д.Д. Драгас зазначає, що у процесі сопричастя людини з Богом через Сина Божого відбувається передача сили (μετάδοσις δυνάμεως) від Божого Логосу людині. Відкривається екзистенційна антропологічна перспектива наслідків дії Божої благодаті, затемненої і майже втраченої

⁷² Поп. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 16, 12-15. 21-25, ed. Thomson, c. 172.

⁷³ Поп. Anatolios, *Athanasius*, c. 179-180.

⁷⁴ Поп. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de incarnatione Verbi* 48-54, ed. Thomson, c. 255-271.

⁷⁵ Поп. ibidem 30, ed. Thomson, c. 206-208.

⁷⁶ Поп. Anatolios, *Athanasius*, c. 181. Див. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 42.

⁷⁷ Поп. Anatolios, *Athanasius*, c. 180.

⁷⁸ Поп. ibidem, c. 183. Див. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 5.

після гріхопадіння⁷⁹. Саме завдяки Воплощенню Слова Божого знищуються всі перепони для відновлення людської природи, осягнення контролю над тілесними пристрастями, оскільки панує над пристрастями у своєму тілі Воплочене Слово. Людина одержує можливість брати участь у Божому тілі, а відтак – в Його безпристрасності переображувати свою природу, свою тілесність на образ людськості Слова Божого. У Воплоченому Слові відкривається діаметрально протилежна сторона істини про радикальну відмінність між Творцем і Божим творінням. Нетлінність та безпристрасність від Воплоченого Сина Божого переходить на тих людей, які беруть у Ньому участь: у Його людськості й божественності. Смерть та гріх знищуються, анулюється неможливість богоспілкування і для людини відкривається нова можливість єднання з Богом-Словом. Динамічний антропологічно-сотеріологічний “міст” у цьому єднанні Атанасій називає “спорідненістю за плоттю”⁸⁰. Воплочене Слово Боже обожує свою людську природу своєю силою й енергією. Люди ж, одержуючи можливість участі в Божому тілі, обожуються. Отож, Слово, приймаючи тіло, силою та енергією руйнує непрохідний бар’єр між Творцем і творінням, який з’явився після гріхопадіння, і відкриває “ворота в небо”⁸¹.

5. Природа і благодать. Для правильної інтерпретації Атанасієвого підходу до проблеми онтологічного розрізнення у Божій природі того, що понад і поза досягненням, і того, що об’являється людині і світу, важливо згадати також про його розмежування понять “природа” і “благодать”. Тему взаємовідношення між природою (φύσις) і Божою благодаттю (χάρις), Олександрійський єпископ порушує, розглядаючи трансцендентний та іманентний виміри Бога. Розрізнення між φύσις і χάρις у богословленні Атанасія стосується фундаментального розрізнення між сотвореним та несотвореним буттям. Ці поняття дуже часто автор використовує в сотеріологічно-пневматологічному ракурсі, з одного боку, й антропологічно-аскетичному – з другого. Природа – це радикальна залежність від всюдисущого Творця, який її творить із нічого, формує і підтримує все творіння у бутті⁸². Динамічна всюдисущість Бога не означає, що Він стає єдиносущим із творінням. Боже Буття містить у собі і наповнює собою всі речі й істот, але “не обмежене ними”. “Залишаючись поза творінням своєю сутністю, Бог не припиняє своєї діяльності

⁷⁹ Поп. Dragas, *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, с. 76.

⁸⁰ Атанасій, формулюючи значення Воплощення Сина Божого для знищення гріха, смерті і воз’єднання з Богом, наголошує, що оскільки діла диявола “зруйновані Його плоттю, то завдяки спорідненості за плоттю ми всі через це звільнились, і самі поєднались зі Словом. А поєднавшись із Богом, не залишимося вже на землі” (Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos II* 69, PG 26, 293). Детальніше про це див. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, с. 145-161; Kelly, *Early Christian Doctrines*, с. 378-379.

⁸¹ Поп. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, с. 149-151.

⁸² Поп. Anatolios, *Athanasius*, с. 55..

у ньому, а відтак творіння бере участь у Його власній діяльності”⁸³. Так Атанасій зазначає:

“Інші речі відповідно до своєї первинної природи не подібні до сутності (κατ’ οὐσίαν) Творця і є зовнішніми щодо Нього (ἔξωθεν αὐτοῦ). Благодать (χάριτι) і воля (βουλήσει) Слова приводить їх до буття”⁸⁴.

Р. Бернард зазначає, що протиставлення φύσις і χάρις – це не синонімічне вираження зв’язку між природним і надприродним, тут радше мовиться про трансцендентність несотвореного божества з одного боку і тлінного творіння – з другого⁸⁵. Поняття “благодать” (χάρις) – це ще один спосіб вираження Божого сходження і Його дієвої присутності у світі. Це поняття в олександрійського єпископа можна правильно розуміти, лише корелюючи його з поняттям “природа” (φύσις). Благодать дієво виявляє Божу турботу і дбайливість щодо сотвореного світу, оберігання всього творіння від зникнення у небуття⁸⁶. Важливий вимір у розумінні χάρις – відкриття можливості участі людини і всього творіння в Божому Бутті, яке за своєю сутністю залишається поза сотвореним, але завдяки своїй силі (δύναμις) відкрите до сопричастя з нетварним⁸⁷. Благодать відкриває людині можливість самоусвідомлення, духовного переображення і споглядання Бога. Це вимагає від людини в синергії з благодаттю адекватного прийняття дії “божественної сили, через яку її *physis* буде збережена і вдосконалена в існуванні”⁸⁸.

Людина задіяна у своєрідній “природній” нестабільності цілої світобудови. Духовно-моральний стан людства і його занепад безпосередньо пов’язані зі всесвітньою дезінтеграцією. Головна ж драма людини – смерть, якої вона може уникнути лише за допомогою Божої благодаті, беручи участь в енергіях Божого Логосу. Саме благодать⁸⁹ та енергії Слова Божого оберігають людську природу від руйнування, спотворення, занепаду та змін⁹⁰. Благодать Христова животворить, вдосконалює

⁸³ Ibidem, с. 46.

⁸⁴ Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* I 20, PG 26, 53A: “Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα οἷά ἐστι τὰ γενητὰ, οὐδὲν ὅμοιον κατ’ οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιηκότα: ἀλλ’ ἔξωθεν αὐτοῦ ἐστι, χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ γενόμενα”. Також див. Telepneff – Thornton, *Arian Transcendence and the Notion of Theosis*, с. 274.

⁸⁵ Пор. R. Bernard, *L’Image de Dieu d’apres saint Athanase*, Paris 1952, 61.

⁸⁶ Пор. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 41, ed. Thomson, с. 112-114.

⁸⁷ Пор. Anatolios, *Athanasius*, с. 56.

⁸⁸ Dragas, *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, с. 77.

⁸⁹ Про природу і дію Божої благодаті в богослов’ї Атанасія Олександрійського див. M.F. Wahba, *The Doctrine of Sanctification in St. Athanasius’ Paschal Letters*, Cairo – Rhode Island 1988, 123-127, 144-147, 158-162.

⁹⁰ Про це див. Athanasius Alexandrinus, *Oratio contra gentes* 40-43, ed. Thomson, с. 108-121; idem, *Oratio de incarnatione Verbi* 2, 3, 5, ed. Thomson, с. 136-147.

і просвітлює людське життя⁹¹. Говорячи про пневматологічний вимір сотеріології, Атанасій виокремлює саме дію благодаті Святого Духа, яку одержують Христові апостоли в час П'ятдесятниці. Христос дає цю благодать Духа тим, хто Його просить. Тут поняття “благодать” виступає своєрідним уточненням того, “чим” постійно діє Дух Божий, освячуючи людину⁹². Атанасій порівнює Божу благодать із насінням, яке Христос насаджує в людські серця і яке приносить свої плоди очищення й освячення⁹³. Перед Воплоченням благодать діяла на праведників ніби ззовні, натомість із Христовим приходом людина одержала можливість наповнюватись нею вщерть⁹⁴. Саме завдяки благодаті душі вірних приймають “Господню силу”, яка їх обожує. Вони беруть участь у Бозі й стають синами Божими саме за Його благодаттю⁹⁵.

Підсумовуючи, зазначимо, що Атанасій Олександрійський зі своєю індивідуальною специфікою, головню спричиненою сотеріологічно-христологічною полемікою його часу, поглиблює розуміння й інтерпретацію проблеми онтологічної віддаленості та близькості між Творцем і творінням, Богом і людиною. З одного боку, він використовує вже звичну апофатичну лексику для окреслення буттєвої іншості Бога, з іншого – не творить відокремленого від світу, безликого, “філософського” Бога. Атанасій розгортає образ люблячого божественного Отця, який входить у світ своєю дієвою добротою, турботою і чоловіколюб'єм.

Трансцендентний у собі, Бог діяльно насичує всесвіт своєю люблячою і щедрою присутністю завдяки впорядковуючій все творіння божественній силі, енергії, благодаті. Він, залишаючись трансцендентним, іманентно та незбагненно близько, проникає у всі виміри сотвореної

⁹¹ Про освячувальну дію благодаті Сина Божого у христології Атанасія див. J.B. Berchem, *Le Christ Sanctificateur d'après Saint Athanase*, “Angelicum” (1938) 515-558.

⁹² Пор. Wahba, *The Doctrine of Sanctification in St. Athanasius' Paschal Letters*, с. 93-95.

⁹³ Пор. ibidem, с. 124-126, 145-146. Подібно до притчі про сіяча, пор. Мт. 13, 1-23.

⁹⁴ Пор. Berchem, *Le Christ Sanctificateur d'après Saint Athanase*, с. 557.

⁹⁵ Пор. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* III 25, PG 26, 376: “Ми – сини і боги завдяки Слову, яке в нас перебуває, [...] в нас той самий Дух, який і в Слові, сущому в Отці”. В іншому місці цього ж твору Атанасій зазначає: “Один є Син за природою, істинний і єдинородний, але й ми стаємо синами, подібними до Нього, не за природою і не в дійсності, а за благодаттю Того, хто покликав, і, залишаючись земними людьми, називаємось богами, не такими, яким є Бог і яким є істинне Його Слово, але як захотів Бог, який це дарує. [...] Він за природою і сутністю – Слово й істинний Бог [...], а ми за усиновленням і благодаттю через Нього стаємо синами, причащаючись Його Духа. [...] Ми за наслідуванням стаємо добродійними й синами” (ibidem III 19, PG 26, 361C - 364A-B). Атанасій, розглядаючи христологічний вимір Обоження людини, не забуває наголосити і на пневматологічному вимірі обожуючої дії. Пор. idem, *Epistula ad Serapionem* 1, 23-25, ed. J. Lebon, SCh 15, Paris 1947, 124-129.

природи своєю добротою. Онтологія, космологія й етика в богослов'ї Атанасія творять своєрідний рівносторонній трикутник. Дія, енергія, сила, благодать Бога виходять з “віддаленості” Божої несотвореної природи та наповнюють благодатною “близькістю” життєдайної любові сотворену природу світу. Джерелом і посередником сходження й присутності у всесвіті Отцівської енергії любові є Божественний Логос, який, залишаючись трансцендентним, працює у світі, наповнює сотворене буття іманентністю Божого дієвого піклування, яке внутрішньо формує і облаштовує увесь космос і людину. Атанасій розрізняє як христологічний вимір сходження Слова Божого у світ, так і енергійний його вимір, показуючи іпостасну, енергійно-силову та космологічну сторони Отцівської ікономії, Воплочення Слова та динаміки людського богопізнання. Бог себе об’являє і дає пізнати також через свої імена, які також іманентно уприсутнюють його трансцендентну природу. Вже не існує радикального онтологічного відокремлення сотвореної і несотвореної природи із Воплоченням й енергійною всюдиприсутністю Божої турботи і підтримки. Світ і людина стають причасниками життєдайної та творчої енергії Воплоченого Слова, який своєю премудрістю звершує і сакраменталізує гармонійну світобудову. Центром взаємодії несотвореного і сотвореного в Атанасієвій думці є боголюдські стосунки, які оновлюють людину і ведуть її до богопізнання й Обоження.

CREATOR AND CREATION, GOD AND THE HUMAN PERSON, ESSENCE AND ENERGY IN THE THEOLOGY OF ATHANASIUS OF ALEXANDRIA

(Summary)

The article discusses the problem of the ontological distinction between God's transcendence and immanence in the theological thought of Athanasius of Alexandria, a Church Father of the IV century. The author presents the main conceptual and terminological apparatus that Athanasius used in his antinomic approach to the “reconciliation” of apophatic and kataphatic images of God. He analyzes the key characteristics of these two dimensions of the nature of God. Special attention is paid to the analysis of the kataphatic approach in answering the question: how can God, who is completely ontologically removed from created reality, be at the same time actively present in the world and filling it. In this context the author analyzes the key notions, which express the “intradivine” remoteness and God's active nearness in relation to created being.

STWÓRCA I STWORZENIE, BÓG I CZŁOWIEK, ISTOTA I ENERGIA W MYŚLI TEOLOGICZNEJ ATANAZEGO ALEKSANDRYJSKIEGO

(Streszczenie)

Artykuł omawia problem rozróżnienia ontologicznego między Boską transcendencją oraz immanencją w myśli teologicznej Atanazego Aleksandryjskiego, Ojca Kościoła IV wieku. Autor przedstawia podstawowy aparat pojęciowy oraz terminologiczny stosowany przez Atanazego w jego antynomicznym podejściu do „pogodzenia” między apofatycznym i katafatycznym obrazem Boga. Analizuje on właściwości kluczowe tych dwóch wymiarów natury Boga. Szczególna uwaga została poświęcona analizie katafatycznego podejścia do odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób Bóg, całkowicie oddalony w aspekcie ontologicznym od rzeczywistości stworzonej, może jednocześnie być aktywnie obecny w świecie i napełniać go? W tym kontekście autor analizuje pojęcia kluczowe, które wyrażają „wewnątrzboskie” oddalenie oraz aktywną bliskość Boga w odniesieniu do bytu stworzonego.

Key words: Athanasius, apophatic, kataphatic, essence, condescension, divine energy, divine power, nature, grace.

Słowa kluczowe: Atanazy, apofatyka, katafatyka, istota, łaskawość, Boska energia, Boska siła, Boska natura, łaska.

Ключові слова: Атанасій, апофатика, катафатика, сутність, Божі сходження, Божа енергія, Божа сила, Божа природа, благодать.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, PG 26, 1049-1069.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra gentes*, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971, 2-133.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De decretis Nicaenae synodi*, PG 25, 416-476.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio de incarnatione Verbi*, ed. R.W. Thomson, в: Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971, 134-276.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Sermo ad Antiochum ducem*, PG 28, 589-597.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistulae ad Serapionem*, ed. J. Lebon, SCh 15, Paris 1947.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes contra Arianos*, PG 26, 12-468.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita Antonii*, PG 26, 837-976.

Наукові праці

- ANATOLIOS K., *Athanasius: The coherence of his thought*, London – New York 1998.
 BERCHEM J.B., *Le Christ Sanctificateur d'après Saint Athanase*, “Angelicum” (1938) 515-558.

- BERNARD R., *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952.
- BRASSE D., *Athanasius and Asceticism*, Baltimore – London 1995.
- DRAGAS G.D., *The Relation of Nature to Grace in the Writings of St. Athanasius*, в: *Saint Athanasius of Alexandria. Original Research and New Perspectives*, Rollinsford 2005.
- FLOROVSKY G., *The Concept of Creation in St. Athanasius*, StPatr 6 (1962) 36-57.
- ФЛОРОВСКИЙ Г.В., *Восточные Отцы IV-го века*, Москва 1992.
- HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, Freiburg – Leipzig 1894.
- KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrine*, London 1968.
- LOUTH A., *Athanasius's Understanding of the Humanity of Christ*, StPatr 16 (1985) 309-318.
- MEREDITH A., *Emanation in Plotinus and Athanasius*, StPatr 16 (1985) 317-323.
- MORALES X., *La théologie trinitaire d'Athanasie d'Alexandrie*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 180, Paris 2006.
- PETTERSEN A., *A Good Being Would Envy None Life: Athanasius on the Goodness of God*, "Theology Today" 55 (1998) 59-68.
- PETTERSEN A., *Athanasius and the Human Body*, Bristol 1990.
- PETTERSEN A., *Athanasius*, London 1995.
- TELEPNEFF G. – THORNTON J., *Arian Transcendence and the Notion of Theosis in Saint Athanasios*, GOTR 32 (1987) 271-277.
- WAHBA M. F., *The Doctrine of Sanctification in St. Athanasius' Paschal Letters*, Cairo – Rhode Island 1988.
- WARE K., *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, "Eastern Church Review" 7 (1975) 125-136.
- WEINANDY T., *Athanasius. A Theological Introduction*, Hampshire – Burlington 2007.
- WILLIAMS A.R., *Arius: Heresy and Tradition*, London – Darton 1987.

