

Священик Майкл ПЛЕКОН

«ВНУТРІШНЄ МОНАШЕСТВО»:
ДУХОВНЕ ЖИТТЯ У ПЕРЕОСМИСЛЕННІ
ПАВЛА ЄВДОКІМОВА

Переклад здійснено за виданням: M. Plekon M. "Interiorized monasticism:" a reconsideration of Paul Evdokimov on the spiritual life // The American Benedictine Review 48:3 (1997), 227–248.

Майкл Плекон є викладачем факультету соціології та антропології, а також програми релігійних та культурних студій, Барух Коледж, Міський Університет Нью-Йорка, 17 Лексінгтон Авеню, Нью-Йорк, 10010. Він також є священиком Православної Церкви Америки (ОСА), кліриком церкви св. Григорія Богослова, Ванінгерс Фолс, Нью-Йорк.

Святитель Тихон Задонський писав... до церковної влади: "Не поспішайте помножувати [кількість] монахів. Чорна ряса не спасає. Той, хто носить білу рясу (одяг звичайних людей) і зодягнутий у послух, смирення та чистоту, той є правдивим монахом, хоча й непростриженим, причасником "внутрішнього монашества"¹.

Богослов нашого часу

Сьогодні ми є свідками багатьох ознак надзвичайного зацікавлення духовністю, особливо в нашій, багатій на засоби масової інформації, американській культурі. Промовиста хроніка Кетлін Норріс, що розповідає про її досвід монашого життя в бенедиктинському монастирі св. Йоана в Коледжвіллі та інших місцях, є у списку бестселерів *Нью-Йорк Таймс*². Коли компанія ЕМІ Рекордс в Іспанії випустила записи, що їх зробили двадцять років тому бенедиктинці з монастиря Санто Домінго де Сіло, як музику для зняття стресу, сталося щось несподіване. Безпрецедентні розпродажі цього запису під назвою "Канти", і в Європі, і тут, в Америці, спровокували вихід у світ багато літургійної музики. Зараз сторінки каталогів та полиці крамниць

переповнені співами різних монастирів та хорових груп, розмаїттям літургійної музики: від григоріанських, російських, грецьких православних співів до творів Раттера, Тавенера, Пендерещького, Горещького та Пєрта. Фактично у будь-яких книгарнях, а особливо в спеціалізованих, можна знайти, без перебільшення, неймовірну кількість видань на тему духовності. Ці книги різні за походженням: традиційні, еклектичні та новітні. Вибір достатньо широкий: від отців-пустинників. Августина та Томи Аквінського до *Добротолюбія*. Зацікавлений читач може знайти твори Франциска Асизького, Юліани Норвічської, Гільдегарди Бінгенської, Серафима Саровського. Теофана Затворника чи Силуана Афонського. З-поміж сучасних авторів розмаїття творів ще більше. Щоденники Томаса Мертона, нещодавно опубліковані перші два томи із семи, дуже швидко розходяться. Серед сучасних письменників можна зустріти такі імена як Бенедикт Гроушель, Далай-лама, Річард Рор, Томас Мур, Маріана Вільямсон та Діпак Чопр, усіх не перелічити. Тут представлені усі головні, а також похідні від них релігійні традиції: індуїзм і будизм, юдаїзм і християнство, іслам і конфуціанство, а також корінна американська, африканська та інші місцеві релігійні традиції. Навіть порівняно з попередніми роками приголомшує очевидна різноманітність та об'єм матеріалу, що стосується духовного життя.

Чи можливо у світлі такого захоплення знайти щось цінне у ідеї “внутрішнього монашества”, що твердить про єдиний для всіх взірць духовного життя? Кілька десятиліть тому, коли Західна Європа та Північна Америка зазнали бурхливих соціальних та політичних змін, православний богослов-мирянин Павло Євдокімов запропонував саме таке бачення життя з Богом³. Уперше він зробив це у різкій, проте ліричній праці про подружнє покликання, про місце жінки в ікономії спасіння та про намагання таких великих письменників як Достоевський та Гоголь, поєднати віру із сучасністю⁴.

Павло Євдокімов був одним із мільйонів тих осіб, які були за одну мить силоміць виселені з Росії, і чие життя було цілком понівечене Російською революцією⁵. Після того, як батька Павла – військового офіцера – убив один із його підлеглих, вихованням дітей займалася мати. Зомолоду Євдокімов, здавалося, мав на думці піти слідами батька. Він поступив до військового училища, а згодом служив у Білій Армії, допоки

вона не зазнала поразки в Криму. Ще від матері він одержав глибоко церковну віру, закорінену в літургійній молитві, з особливою любов'ю до монашого життя, що проявлялася у постійних відвідинах монастирів для відправ, сповіді чи духовного проводу. Досить рано Євдокімов навчився цінувати Літургію як серце християнського життя та монашество, як особливе втілення цього життя, хоча сам не відчував покликання ані до монашого життя, ані до священничого служіння. Революція перервала його навчання в Київській духовній академії, і Євдокімов вирішив емігрувати на Захід, і згодом оселився у Парижі. Там він працював на різноманітних роботах: помічником шеф-кухаря, мив залізничні вагони, позмінно працював на Сітросні, одночасно отримуючи освіту. Євдокімов здобув філософський ступінь у Сорбонському університеті, був одним із засновників Російського християнського студентського руху. Згодом він вступив до новоствореного Православного богословського інституту св. Сергія, та був серед його перших випускників 1928 року. Його викладачами на той час були о. Сергій Булгаков та Микола Бердяєв.

Євдокімов намагався продовжити наукову роботу на початку 1940-х років, власне, здобуваючи докторський ступінь із філософії в Екс-он-Прованс 1942 року⁶. Проте на перешкоді стало народження сина, зараз професора-смерита о. Михаїла Євдокімова, і доньки Ніни Печерьової-Євдокімової, а також хвороба його першої дружини, а згодом – війна. Євдокімов не зупинився на звичайній академічній діяльності. Він співпрацював з Французьким Опором. Разом з іншими християнами він працював над тим, щоби надати притулок та допомогти жертвам війни, часто переховуючи своїх єврейських товаришів, які зазнавали особливого переслідування. Досвід Євдокімова як емігранта, що поєднувався з його вірністю біблійній заповіді любити ближнього, сформували в ньому серед переслідувань та війни непохитне бажання служити іншим, яке він висловив у своєму ранньому неопублікованому есе. Проте, цим переконанням позначений увесь богословський доробок Євдокімова⁷. Він твердить, що Господь виявляє та дарує Себе людині в любові. І саме тому існує безліч способів жити життям Бога, проте завжди через служіння та любов до ближнього.

Протягом багатьох років Євдокімов активно працював у гуртожитках Б'євру, Севру та Маса, які отримували фінансову підтримку від єкуменічної організації CIMADE (Comité inter-Mouvement pour l'accueil des Evacués). Протягом цього часу Євдокімов допомагав біженцям, переселенцям та потребуючим особам, багато з яких були студентами із країн третього світу. Наприкінці 1950-х років він вперше цілком посвятив себе академічній праці. Він розвивав концепцію внутрішнього монашества, а також багато інших тем в численних есе у 50–60-х роках, а також у своїй викладацькій праці у Православному богословському інституті св. Сергія, Єкуменічному інституті в Босе при Всесвітній Раді Церков та в Католицькому інституті єкуменічних студій. Свої ідеї Євдокімов представив у *Emanax духовного життя*, – книзі, яку його колега, Олів'є Клеман, вважає шедевром автора. Ця праця була опублікована 1964 року, переклад вийшов у світ 1966 року та незабаром буде перевиданий⁸.

Богослов'я Павла Євдокімова та його джерела

Євхаристійне за своєю суттю богослов'я Євдокімова знайшло визнання серед “неопатрологів” Паризької школи російських емігрантів. Основними положеннями його вчення є Літургія і молитва, переосмислені у світлі Святого Письма та Отців Церкви. Його богослов'я є богослов'ям краси Царства, яка втілена в кольорах та світлі ікон. І найважливіше, воно зосереджене на пережитті цього Царства тут і тепер у радісному служінні ближньому⁹. Для Євдокімова християнське життя завжди має еклезіальний вимір. Воно реалізується у спільноті всіх інших святих Божих: тих, що присутні тут, і що раніше переставилися. Єдність спільноти святих, яку найглибше можна досвідчити в Євхаристії, відображена в кольорах та світлі ікон¹⁰. Людина ніколи не є сама. Вона огорнена тринітарним колом любові Отця, Сина і Святого Духа, оточена спільнотою друзів Божих – святих^{**}. Заповнені іконами стіни православного храму несуть у собі живе наочне свідчення цієї еклезіальної реальності, соборності, або кафоличності Церкви, про що говорили Хом'яков та його наступники. Праці Євдокімова про ікони та Літургію належать

^{**} Ап. Павло називає усіх християн *святими* – “Павло і Тимотей, раби Ісуса Христа, усім святим у Христі Ісусі” (Фил 1:1); і т.д. – Кол 1:2, Еф 1:1, 2 Кор 13:2. (Прим. пер).

до одних із його найирекрасніших творів. Стиль автора надзвичайно ліричний, і тому незвичний для академічного богослов'я, оскільки більше нагадує поезію проповіді. Автор влітає у тексти своїх книг та ссе Святе Письмо, а також слова святих, які є не стільки експертами, скільки товаришами та порадиниками на дорозі до святості.

Серцем богословських поглядів та праці Павла Євдокімова є *Theos philanthropos*^{***} – Бог, який настільки пристрасно любить своє творіння, що применшує себе, бере участь у часовому та тілесному існуванні своїх творінь, живе і вмирає за них, з ними¹¹. Євдокімов постійно вказує на кенозис Христа. Який відає Себе за життя світу, – улюблений образ мислителів російської церкви¹². Страждаючий Христос – “Агнець, заколений від заснування світу” (Одк. 13:8). Це також улюблена тема Олександра Бухарьова, ієромонаха та богослова XIX ст., який повернувся до мирянського життя, одружився і став батьком. Цей мислитель був дуже близьким для Євдокімова, оскільки від нього останній запозичив багато ідей, особливо, концепцію єдиної духовності для всіх¹³. Святоотцівський вислів “Бог став людиною, щоб людина знову стала Богом” проходить червоною ниткою крізь усю богословську думку Євдокімова.

Він проникнутий силою ідеї свого вчителя о. Сергія Булгакова про Воплочення. Булгаков бачив спасіння як осягнення “Боголюдськості” (*Богочеловечество* – російською, *Théanthropie* – французькою) та повного “воцерковлення” світу: через прихід Христа, Богочоловіка, та Святого Духа, реалізація Царства Божого через Церкву. Усе це глибоко присутнє у спадщині Євдокімова, який поділяє ідеї Булгакова стосовно Божого чоловіколюбства та зустрічі всього творіння із Богом через Воплочення¹⁴.

Отже, для Євдокімова духовне життя ніколи не є просто методом, чи, тим паче, гностичною сукупністю інформації, прихованою сумою особливих знань чи технік, що доступні лише вибраній еліті послідовників, як це пропонують багато сучасних авторів. Для Євдокімова духовне життя – це “пряме застосування Євангелія у людському житті”, “спільнотне” пережиття Бога, “зустріч і досвідчення Христа в Літургії, та застосування цього у щоденному спілкуванні та діяльності”¹⁵. Як твердить монаше

^{***} Θεός φιλάνθρωπος – Бог Чоловіколюбець. (Прим. пер).

правило спільноти Новий Скит, перегукуючись із Євдокімовим, – духовне життя монахів та всіх вірних полягає в тому. “щоби жити просто та щиро, без показовості та непотрібного помноження турбот... реалістично та цілісно, практикуючи взаємну християнську любов та співчуття”¹⁶.

Зустріч між вірою і життям: богослов'я у російській діаспорі

Поза тим, що Євдокімов звертався до таких тем як відновлення єдності церков, що стосувались його як богослова, він також багато писав про зіткнення нашого сучасного, секулярного, просякненого сумнівами, часу з християнською традицією. Це він робив, знову і знову повертаючись до зв'язку між літургією та повсякденним життям, до непорушного союзу молитви та служіння ближньому. У цьому Євдокімов, разом з Булгаковим та Бердяєвим, поділяв спільне зацікавлення багатьох емігрантів православної спільноти. До них належали “монах Східної Церкви” о. Лев Жилле; великий духовний вчитель, відомий неопатристичний науковець о. Георгій Флоровський; видатна мати Марія Скобцова, монашество якої знайшло вираження в опіці над стражденними та в мучеництві у концентраційному таборі у Равенсбрюку; а також правлячий архиєрей митрополит Євлогій. Серед цих видатних емігрантів були й прихильники евхаристійної еклезіології – о. Кипріан Керн, Микола Афанасьєв, богослов-мирянин Володимир Лоський, а згодом о. Йоан Меєндорф та о. Олександр Шмеман, які продовжували ділитися дарами Східної Церкви з християнами Заходу в Америці¹⁷.

Характерною ознакою цих постатей, не зважаючи на їхні різючі відмінності та часто запальні суперечки один з одним, було те, що вони, насправді, наново переосмислювали саму Церкву, повертаючись до джерел християнського життя - Євхаристії та Літургії, Святого Письма та отців Церкви. Опираючись на здобутки попереднього покоління, до якого належав Володимир Соловйов, вони не просто захоплювались Церковною традицією. Вони усвідомлювали Церкву як спільноту відмінну від державної установи. Багато з них досвідчили щось цілком протилежне у дореволюційній Росії. Церква, однак, була також чимось більшим, ніж зосередження народних обрядів та оберегом національної ідентичності, більше, навіть, ніж місцем

для сповнення релігійних обов'язків й особистої побожності – щорічної сповіді та причастя, хрещення, шлюбу, похорону, панахид та інших сімейних *rites de passage*. Вони усвідомлювали Церкву як спільноту, у якій все життя було перетворене, у якій, як говорять отці та Писання, людина бере участь у самому житті Бога, стає обоженою через Святого Духа. Вони вважали богослуження та особливо Євхаристію сопричастям із Богом, діями, через які вони ставали Церквою якнайповніше¹⁸.

Євдокімов ніколи не відгороджувався від образ та непорозумінь минулого. Навпаки, сильнішою, ніж будь-що інше в ментальності та житті цих емігрантів була палка чесність по відношенню до Церкви та щоденного життя, віри й буденності сучасної культури. Особисто переживши лихоліття Першої світової війни та Російської революції, одразу за ними Велику Депресію, і майже невдовзі після того нацистський Рейх та Другу світову війну, ця православна діаспора усвідомлювала, що єдиною силою релігії була реальність Царства серед усього того безладу та страждань. Перемога Христового Воскресіння була присутня навіть у концентраційних таборах. Мати Марія описувала еміграцію та війну як моменти об'явлення, як можливість втілити Євангеліє в людські вчинки¹⁹.

Євдокімов був людиною того самого духу. Його твори позначені суворою чесністю про світ, який його оточував. На їхніх сторінках читач несподівано може зіткнутися із Юнгом чи Фрейдом, Сартром чи Марксом, бо вони, серед багатьох інших, не лише висловили, але й сформували ментальність ХХ сторіччя²⁰. Разом зі своїми друзями в еміграції Євдокімов усвідомлював, що наша доба була для Церкви більше схожою на перші століття християнства, аніж на великі віки церковного процвітання в середньовіччі та згодом. І тепер Церква, незважаючи на історичні умови, знову перебуває, за словами Пітера Бергера, у “пізнавальній меншині”, у справді антикультурній місійній ситуації у колись християнських, а зараз наскрізь секулярних культурах і суспільствах²¹. Отож Церква має дати “добре свідчення”, про яке говорить Новий Завіт. Вона не може ані просто вказувати на пам'ятки свого минулого, ані намагатися вселяти страх, покликаючись на Божий гнів, покарання чи невідомість майбутнього. У всіх творах Євдокімова помітна відсутність будь-чого, що можна було б назвати езотеричним чи окультивним. Уся християнська віра, навіть

найсвященніші дії та доктрини доступні для всіх та космічні в намірі “за життя світу”. Богослов’я Євдокімова дуже відмінне від ідеї “смерті Бога” та поглядів деяких радикальних богословів, які були його колегами наприкінці 1960-х років. Проте вони все-таки мають спільні корені у зобов’язанні поєднати Церкву та світ, літургію та життя. Євдокімов постійно виявляє таємний зв’язок між тим, що дають Святі Тайни і тим, що повинна робити особа в щоденному житті. Основне покликання людини полягає у її “літургійному існуванні”.

Святий не є надлюдиною, він є тим, хто відкриває правду та живе нею як літургійна особа. Найкраще визначення людини ми знаходимо в Літургії: людська особа є причасником *Трисвятого* і *Sanctus'a* (“Співатиму Богові доки живу”) ... Недостатньо просто проказувати молитви, потрібно стати і бути втіленою молитвою. Недостатньо мати хвилини прослави. Усе життя, кожен вчинок, кожен порух, навіть усмішка людського обличчя, має стати гімном поклоніння, жертвою, молитвою. Кожен мусить віддавати не те, що він має, а те, чим він є...²²

Розуміння духовного життя в Павла Євдокімова євхаристійне, воно виходить із Воплочення. Господь ніколи не відділений від людського існування. Життя у святості має за свій взірець та джерело Євхаристію – Бог став частиною творіння, з’єднався із ним. Це обожествлення людського життя реалізується разом з іншими, тобто є склезіальним, у причасті святощів і в сопричасті з тими, хто бере у них участь, – святих²³. Марія, Богородиця, є живою іконою святості Церкви та кожного вірного²⁴. Її *fiat*, її “так” є біблійним прикладом особи, яка повністю, не егоїстично, звернена до Бога. Така “прозорість” щодо Бога, за словами К’єркегора, означає, що людина завжди відкрита у своєму існуванні для ближнього, який є образом Божим, який любить та бажає бути любленим. Таке, зовсім не властиве нашій культурі, підкорення, як неодноразово зазначає у своїх творах Євдокімов, аж ніяк не є рабством. Це радше антитеза до того, що ми розуміємо під свободою: політичною, соціальною та психологічною. Правда свобода, дарована Богом, залишається в нас, визначає, хто ми є, та не може бути відібрана жодною зовнішньою силою, навіть особистим вибором. Парадоксально, що можливість вибору, яку ми постійно ототожнюємо зі свободою, не є належним мірилом істинної свободи. Одного разу зроблений вибір завжди обмежує свободу²⁵.

Духовність як життя: погляд Євдокімова

Для Євдокімова духовність полягає у святості життя, а не в таємно віднайденій та в незвичайний спосіб здобутій вправності. Слідом за традицією Церкви, Євдокімов твердить, що духовність є правдивим життям людської особи, поверненням до взірця, який Господь заклав при творінні, повернення знову до того, ким людина була, як це часто говорили отці. Духовність не є езотеричною, індивідуалістичною концепцією, а життям, що проходить у сопричасті із усією Церквою. Духовне життя, яке є прийняттям Благої Вісті, є таким чином євангельським²⁶. Для Євдокімова, як і для багатьох інших близьких йому богословів російської еміграції, дивовижним було найбезпосередніше, матеріальне, навіть земне розуміння духовного життя. У цьому полягала причина того, що Булгаков зосереджувався на Софії. Це також причина його розуміння Воплочення, – світ сповнений Богом, і Господь нероздільно поєднаний з усім. Це Боже буття можна віднайти в самому житті, що відкривається перед нами: у подружжі та батьківстві, праці та відпочинку, у їжі, питті, мові та музиці, кольорах та формах світу²⁷. Все є сакраментальним, як пише о. Олександр Шмеман, і Літургія розкриває правильне використання кожного елементу творіння²⁸. Царство Небесне присутнє в теперішньому моменті, у раю теперішнього, і ніде більше, і звичайно, не у гонитві дослідника за духовними старожитностями, не в колекціонерському підході до священного.

Якщо хтось шукає у *Етапах духовного життя*, чи в інших творах автора те, що Євдокімов визначає як суть духовного життя, він не знайде тут ані чогось сенсаційного, ані чогось такого, що можна легко піддати сумніву. У самому центрі міститься Євхаристія²⁹. Євдокімов, разом із Керном, Афанасьєвим, Шмеманом та іншими учасниками літургійного руху, поділяють одну позицію стосовно розуміння Євхаристійного зібрання як досвіду страждання, смерті, воскресіння та вознесіння Христа, але також як “неперервної П’ятидесятниці”, постійного зішестя Святого Духа на Церкву, щоб відкрити їй вхід до Царства. Літургія є прикладом для кожної молитви, тому що вона ніколи не припиняється. Служба Часів нас підводить до Євхаристії і виводить з неї. У щоденних молитвах читання Святого Письма стає молитвою і на літургійній відправі, і в особистому *lectio divina*. Слова Біблії провадять до Слова Божого: не лише до вістки, але й

до Особи. І ця молитва-читання можлива завдяки сходженню Святого Духа, який надихає і текст, і читача. Євдокімов наголошує на живому зв'язку між Літургією та щоденною молитвою, нагадуючи нам слова отців про те, щоб “їсти і пити” Слово, споживаючи Христа в Євхаристії, та причащаючись Його у Святому Письмі³⁰.

На додаток до цього стислого, проте чудового трактату про молитву, Євдокімов обговорює інші її форми, а саме коротку, повторювану молитву, яку найчастіше називають “Ісусовою”, і яка відома із популярних *Щирих розповідей прочанина*^{*}. Євдокімов дуже вдало розпізнає конкретні труднощі у молитві, причиною яких сьогодні є особиста неорганізованість та суєтне життя.

Євдокімов не пропонує готових рецептів, що гарантували б досягнення успіху в молитві, як це можна зустріти у великій кількості популярної літератури. Особливі настанови потрібно виводити із ширшого діапазону його творів³¹. І все ж таки, його голос лунає як голос того, хто вмів слухати Бога та ближніх, того, для кого молитва була така ж природна як дихання, як висловився Олів'є Клеман, та хто цілком відчував себе вдома в невидимому царстві Божественної дійсності, як сказав друг Євдокімова о. Лев Жілде на його похороні³². Багатство опису інших елементів духовного життя у Євдокімова аж ніяк не можна звести до якогось переліку. Серед дарів такого життя є розпізнавання, безпристрасність, тиша, чування, покаяння, смирення та радісне вмирання. Усе це не належить авторству Євдокімова. Ці дари можна знайти, як він сам зазначає, у Висловах отців пустині та в чудовій збірці пізніших отців – *Добротолубії*^{**} серед інших

* Книга була знайдена і переписана на Афоні ігуменом Череміського монастиря Паїсієм і згодом видала ним. Автор розповідей невідомий. Вся книга зосереджена довкола вчення ісихастів про сердечну молитву, яка досягається постійним повторенням Ісусової молитви: “Господи, Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй мене, грішного”. Перше український переклад вийшов у виданні *Щирі розповіді прочанина своєму духовному отцеві* / перекл. з російської Д. Кіч. Львів 2000. (Прим. пер.)

** *Філокалія* (слов'янський переклад відомий під назвою “Добротолубіє”) – збірка аскетичних та містичних творів, які зосереджуються на вчепці ісихастів і богослов'ї Ісусової молитви, та датуються IV–XV ст. Збірка вперше побачила світ 1782 року у Венеції, упорядниками вважаються св. Никодим Святоторець та св. Макарій. Згодом Філокалія була перекладена на церковнослов'янську мову преп. Паїсієм Величковським (1793) і на російську свят. Теофаном Затворником (1876–90). (Прим. пер.)

чисельних джерел³³. Ці харизми – дари святого життя, ознаки перебування людини в Бозі.

Знову ж таки, на противагу до багатьох сучасних принад з їх незвичайними духовними виявами, містичним досвідом чи силами, Євдокімов і його колеги відверто показують людство, переображене присутністю Святого Духа. У випадку дару розпізнавання, який згадується у першому посланні Йоана та посланні ап. Павла до Филип'ян, у класичному розумінні новозавітніх авторів і таких отців, як Євагрій, Ісаак Сирин та Григорій Палама. Євдокімов досить успішно окреслює уявлення Фрейда та Юнга про надбання психологічного розрізнення для виокремлення зовнішніх і внутрішніх сил, які спонукають особу дати на них відповідь.

Глибинна психологічна проникливість отців ранньої Церкви є головною ділянкою дослідження Євдокімова в *Emanax* та інших творах на тему духовного життя. В дійсності, багато харизм, які ми тут перелічили, не мають нічого спільного з гнозою, надбанням прихованого знання. Вони пов'язані з теандричним, тобто Бого-людським стосунком – сопричастям з Богом, зі собою та з іншими. Як наслідок, людина переображується та стає спроможною не лише контролювати негативні пристрасті, які можуть зруйнувати її, але й зростати у чеснотах свого характеру, розуму та тіла, тобто цілої людини. Євдокімов часто цитує слова преп. Серафима Саровського про мету духовного життя: стягання Святого Духа, яке полягає в тому, що людина стає тою, для чого кожен був сотворений, – оселею Пресвятої Тройці³⁴.

Якщо шлях духовного життя – це постійна внутрішня переміна чи *metanoia* (властиво, значення слова “покаяння”), то мета такого духовного паломництва полягає в осягненні повноти життя з Богом та ближніми, справжньої “терапії” чи зцілення (дослівно “спасіння”). Упродовж цієї подорожі Євдокімов спонукає нас слухати не тільки таких духовних учителів, як св. Макарій, Йоан Ліствичник, Йоан Дамаскин, Бенедикт, Франциск Асизький, Бернард з Клерво, К'єркегор – справді скуменічний перелік – але також Ганді, Симону Вейль та Георгія Бернано. Тут вказано лише декілька імен. Також, Євдокімов не уникає жорсткого зіткнення із песимізмом, хоча і не в гострих його викликах, Симони де Бовуар, Сартра, Фрейда та Гайдегера. Євдокімов, як і інші богослови еміграції, надзвичайно відкриті до будь-кого та будь-чого, що вказує на Бога. Через цю відкритість ми бачимо

проникливе та водночас радісне запрошення світу, яке згодом можна було побачити в о. Олександра Шмемана та нещодавно вбитого о. Олександра Меня³⁵.

Продовження традиції: “внутрішнє монашество”

Вчення Євдокімова про духовне життя, міститься в самому серці християнської традиції, і, отже, протиставляється тому всьому, що стоїть за сучасною спекуляцією духовністю. Євдокімов звучить свіжо та навіть провокаційно, стверджуючи, наприклад, що кожне людське обличчя є іконою Христа; що протест невіруючого – це крик правди, вищий за релігійне лицемірство чи обмеженість; що єдиним великим гріхом є байдужість та нечутливість до Воскресіння. Водночас, Євдокімов перегукується з обдарованими вчителями Церковного Передання, звертаючись до них, тоді коли вони стали забутими, чи є взагалі незваними, відкриваючи їх у раніше незаних площинах. Не буде перебільшенням сказати, що творчість Павла Євдокімова – це чудовий приклад динамізму живої традиції. Особливо інтригуючим та контроверсійним є твердження Євдокімова про неперервну тяглість духовного життя протягом сторіч, як свідчить підзаголовок його монографії: від отців-пустинників до наших днів, а також пристосування духовності минулого, яке він вважає потрібним та обов’язковим, до нашого часу, не применшуючи її головного змісту. І на закінчення, існує питання, що Євдокімов розуміє під універсальним характером монашої духовності, його ідея “внутрішнього монашества” для всіх вірних.

Аскеза пустині формує невід’ємний компонент християнської духовності. Безсумнівно, вона належить до минулого етапу, і будь-яке повернення в пустиню зараз було б неприйнятним розривом з традицією. Проте ця аскеза зберігає своє незмінне значення для всіх етапів та часів; вона є наріжним камнем пізнішої монашої традиції... Ми належимо до різних часів, і більше того – до різних духовних етапів... Проте тут, більш ніж будь-де, потрібно остерігатися спрощень і бачити розрізнення поміж змінними формами і незмінним принципом, між переданням головного в Євангельській вісті й творчим народженням її нових свідчень. Як колись мученик передав свій подвиг монашеству, так само сьогодні монашество, здається, знаходить певну тяглість у загальному священстві мирян.

Свідчення християнської віри в умовах сучасного світу обумовлює всезагальне покликання до внутрішнього монашества... Монашество, яке повністю було зосереджене на останніх речах, колись змінило обличчя світу. Сьогодні воно відносить свій заклик до всіх, як до мирян, так і до монахів, вказуючи на всезагальне покликання. Мова йде про його адаптацію для кожної людини, про [пошуки кожним] особистого еквіваленту до монаших обітів³⁶.

Насамперед, термін "внутрішнє монашество" видається дивним з кількох причин. По-перше, чому монашество, яке зазвичай вважають покликанням та харизмою чи даром небагатьох, ототожнюють з тим, що має "всезагальне" значення для християн? Як може життя в спільноті з обітами убогості, чистоти та послуху, особливим одягом, великою кількістю часу, виділеного на молитву й тяжку працю, бути взірцем, як твердить Євдокімов, для всіх у церковній спільноті? Як можуть жити монашим життям ті, що перебувають поза монастирем, ті, що працюють, є одруженими, мають багато інших обов'язків? І що означає вислів, що монашество є "внутрішнім"? Можливо, це якесь особливе внутрішнє привласнення чи одухотворення найбільш земного, практичного існування, як засвідчують Кетлін Норріс та інші дослідники монашого життя? Відгуки багатьох читачів та намагання переосмислити монаший ідеал, – є свідченням того, що тут відбувається щось глибше, ніж просто створення романтичного образу монаршого каптура. Томас Мур, колишній монах-сервіт, зібрав спогади свого монашого досвіду, корисні для пересічного читача³⁷. Відомий трапіст Безіл Пеннінгтон зібрав образи та коментарі, а Френк Б'янок написав розповідь про суть сучасного чернечого життя³⁸. Марша Сінетер у своєму дослідженні показала широкий спектр тих, хто дотримуються суворої духовної дисципліни в житті³⁹. Протягом років Естер де Вааль намагалася зробити правило св. Бенедикта зрозумілим та доступним для тих, хто живе поза монастирем⁴⁰. Такі постаті з монаших кіл, як Шарль Каммінгс, Матью Кетлі, Андре Люф і Томас Мергон, а також багато інших, твердили про важливість оновлення монашого життя⁴¹. Монашество має свої певні форми, які відкриті до змін і в минулому, і в недавньому часі, проте без жодного применшення суті, чи, як висловилася про це мати Марія Скобцова, сама нетипова монахиня, душі монашого життя⁴².

Євдокімов відстоює давнє, проте часто неправильно зрозуміле в християнській традиції твердження, що основи монашества не зводяться лише до монахів і монахинь, а є загальними євангельськими засадами життя для всіх. У перші роки існування Церкви, очевидно, не було потреби вирізняти окремо монашу спільноту. Друге пришестя Христа здавалося дуже близьким, а переслідування посилювали глибину досвідчення Царства. Проте навіть у цьому ранньому періоді зерна духовного життя були посаджені й вони проросли. Дивовижно, що вони, залишаючись незмінними протягом століть, постійно потребують бути наново відкритими та сприйнятими, як твердить Євдокімов. Життя молитви та служіння ближньому в контексті того стану, в якому живе кожна людина, у спільноті Церкви і найважливіше в Євхаристії – таким є вірець, безперечно ідеалізований, позаяк, підтверджений у Діяннях Апостолів, новозавітних посланнях та інших раннях творах, таких як писання Юстина Мученика та Ігнатія Антіохійського⁴³.

Євдокімов, і це правда, наголошує на впливі історичних змін на Церкву в цілому та на духовне життя зокрема. Існують, на його думку, різні “духовні етапи”. Час переслідувань та мучеництва переходить у час толерантності, релігійної свободи, і врешті-решт – до офіційного державного панування Церкви. Суворе дотримання Євангелія згодом переходить до пустині, до часто надзвичайного подвижництва святих отців та матерів. Проте для Євдокімова тут немає жодного порушення тягlosti, радше тут спостерігаємо і певну зміну чи пристосування, і збереження традиції в цій пустинницькій лабораторії Духа. Існує пошук таких форм духовності, які були б відповідними до цієї нової епохи, тих форм, які точно передадуть далі незмінну сутність євангельського життя і традицію Церкви. Як також стверджує Дуглас Бартон-Крісті, духовність пустині зовсім не була людинонсамисницькою чи мазохістською втечею від світу⁴⁴. Навпаки, глибоко просякнуте біблійним духом, це життя, таке сильне у своєму аскетизмі, було закорінене в любові та служінні ближньому, і, отже, завжди доступне для Церкви. Писання монахів пустині зображають постійний потік: відвідувачів – до пустині, а жителів пустині – до світу, а також обов’язок гостинності, на який пізніше особливо наголошувалось у 53 розділі правил св. Бенедикта⁴⁵.

Євдокімов детально досліджує боротьбу монахів пустині, яка ведеться з лукавим і з самим собою. Він говорить про дари

духовного життя, які описані в монашій літературі, та які обговорювались вище, як плоди цієї боротьби. Анахоретство Єгипту, Сирії та Палестини з часом проникло до решти християнського світу, де його в різноманітних формах поширювали Касіан, а згодом Бенедикт і афонські спільноти. Цей вид монашества не лише поширювався і набував більш інституційних форм, але й розвинувся до нечуваної для попередніх століть кількості монастирів. І у Східній, і в Західній Церквах це був найвідоміший останній етап встановлення монашества. Майже одразу із його середньовічними різновидами пов'язують не лише появу таких світлих постатей, як Франциск Асизький, Домінік, Сергій Радонезький, Теодозій і Антоній, але також пітьму занепаду та надмірної інституціалізації. Згодом стали відбуватися важливі оновлення, не лише у формі західна Реформація, але також у вигляді інших змін та нових форм у монашому житті. Мова йде не лише про появу більш діяльних релігійних спільнот, які спадають тут на думку, зокрема єзуїтів, чи про погляди Франціска Сальського, Жанни Шанталь, Філіпа Нері та інших авторів Заходу, а також про відзискання первісної традиції, її спрощення та внутрішню спрямованість, характерні для Теофана Затворника, Філарета Московського, Серафима Саровського, Олександра Бухарьова⁴⁶.

У цитованих вище рядках Євдокімов витворює особисту позицію щодо "внутрішнього монашества". Він вважає, що недоцільно намагатися відтворювати конкретні форми будь-якої духовності минулого, оскільки різні часи потребують свого пристосування до цих форм. Стівництво, перебування на деревах, життя в печерах, чи подвиги посту і тривалих молитов – це мало своє відповідне значення в культурних контекстах минулого. Хоча у наш час існує кілька вражаючих подібностей з періодом пізньої античності, проте відмінностей є більше. Піст сьогодні, в той час коли він поширюється у формі дієти для схуднення, має означати щось інше, ніж бажання виглядати привабливіше чи навіть довше жити. В час, коли щоденне життя, переповнене шумом, стає гонитвою, продуктивність – одержимістю, розвага – серйозним споживацьким прагненням, надбання – знаком успіху, аскетизм вимагає великого розрізнення і не меншої жертви, ніж в інших епохах. Недорога звичайна їжа, простий одяг, що виховують ощадливе розпорядження коштами та часом, прагнення до вірного служіння родині, друзям чи

сусідам, вірність Літургії та щоденній молитві – таким має бути пристосування аскетичного ідеалу до життя наприкінці ХХ сторіччя.

Для Євдокімова монашество чи духовне життя назагал аж ніяк не переходить у рутину щоденного існування і не розчиняється у ній. Йому не притаманне витончене оспівування зникання священного чи сакралізації профанного, на чому в минулому наполягали Гарві Кокс та інші, згодом змінивши свою думку. Також позиція Євдокімова не полягає в заклику до світських, політично коректних мотивів та дій, за які також змагалися протягом останніх десятиліть. Він повністю уникає легкого і штучного поєднання психології та духовності, яке, за словами Томаса Мура, пропагується з найкращими намірами. Євдокімов ніколи не ставиться зневажливо до вірців аскетизму минулого, ані не ідеалізує чи намагається відтворити їх у сьогоденні. Радше він намагається описати, як вони мали б виглядати у сучасній формі. Не пропонуючи жодного посібника з інструкціями, він відкидає просте ототожнення “духовності” з певними набожностями чи навіть з певним списком духовної літератури. Царство присутнє в багатьох моментах звичайного життя, а головні елементи богослужінь, молитви, читання та праці становлять основу щоденного укладу життя. Було б важко знайти повсякденні стосунки, працю чи відпочинок, які не були б місцем зустрічі з Богом та ближнім.

Саме тому ми назвали суть богословських поглядів Євдокімова, закоріненою в Євхаристії та Воплоченні – тоді для того, хто є “літургійною особою”, хто “сам є молитвою”, кожна праця стає переображеною. Євхаристія, як таїнство Церкви, розуміється в її космічному вимірі, оскільки все, до чого ми б не торкнулися, повертається до своєї початкової краси і мети. Позбавлене будь-яких гасел чи стереотипів, бачення Євдокімова подає нам автентичну оновлену концепцію монашества, показуючи яким воно може бути наприкінці ХХ сторіччя. Він не єдиний, хто змальовує таке сьогочасне розуміння монашого життя. Ряд сучасних авторів, декілька з яких ми вже згадували, стояли на такій самій позиції: починаючи від Терези з Лізьє і Шарля Фуко, закінчуючи Дамасусом Вінзеном, Левом Жіллем, матір'ю Марією Скобцовою, о. Олександром Шмеманом та іншими⁴⁷.

Обіти як взірць духовного життя

Центральна думка у богослов'ї Павла Євдокімова полягає в тому, що елементи монашої духовності минулого і теперішнього є всезагальними та не стосуються лише монахів. У праці *Етапи духовного життя* та в інших творах, автор звертається до такої великої кількості літератури, починаючи від отців Церкви та закінчуючи пізнішими авторами, що важко сперечатися із цим твердженням, хіба, що хтось хоче заперечити існування монашества *in toto*, як неєвангельського чи антицерковного, не кажучи вже, як неприродного для людини, інституту. Тут ми маємо довіряти розрізненню самого Євдокімова. Універсальність основних елементів монашого життя, які він перелічує, справді є незаперечною. З апостольських часів існують основні елементи життя Церкви: “Вони постійно перебували в апостольській науці та спільності, на ламанні хліба й молитвах” (Дії 2:42, також 43–47, 4:23–37). Євдокімов будує зв'язок між монашеством та вірними на двох важливих засадах. Однією з них є три обіти, – убогості, чистоти і послуху, – як посередники діалогу, як основа, за допомогою якої форми духовного життя є об'єднаними і розмежованими одночасно. Іншим принципом є всезагальне, отримане в хрещенні, священство мирян, посвячення в царське, пророче і священниче служіння в Церкві заради ширення Євангелія і Царства Божого у світі.

Роздуми Євдокімова над обітами досить провокаційні. Підсвідомо сучасна секулярна культура і навіть пересічний християнин сприймають обіти як обмеження, тобто вибір та обіцянку *не* вступати в статеві стосунки, *не* одружуватися, *не* мати дітей, *не* посідати власності, *не* чинити свою волю. Інші все ж вважали б це ненормальними запереченнями. Ми розуміємо обіти лише як щось протилежне до того, що вважається необхідним чи бажаним у нашій культурі. Проте з перших рядків свого коментаря Євдокімов говорить, що обіти є “великою хартією людської свободи” [48]. Вслід за старцем Зосимом Достоєвського, він стверджує, що обіти не є особливим обов'язком монахів чи духовенства [49]. Євдокімов побіжно вказує на історичний додаток обов'язкового неодруженого священства як церковного правила, яке не було за своєю суттю пов'язане з природою ані священничого служіння, ані монашого життя, і отже, безсумнівно є частково зміненою формою монашества.

Концепцію обітів вже можна знайти у Старому Завіті у розумінні широї любові Ізраїля до Господа. Щобільше, обіти також ґрунтуються на боротьбі Ісуса із дияволом, яка є прикладом для нас. Знову ж таки обіти в Ісусовій відповіді виявляють себе не стільки як заперечення чи позбавлення чогось, а як активне підтвердження того, що особа приймає Бога як єдине Добро на протипагу до людської схильності поклонитися своєму “я”, тілові, чи земній і політичній силі церкви, держави та суспільства. Отже, три обіти є підтвердженням великого “так”, яке вимовили всі пророки, що були покликані Господом, разом із Дівою Марією. Обіти є актами віри, які визволяють людину від панування матеріального, і у хрещенні народжують нове створіння; визволяють людину від рабства плоті, і починають шлюбне таїнство *agape*; визволяють людину від поклоніння своєму “я”, і дарують синівське відношення до Бога⁵⁰. Щобільше, у молитві до Отця, якої вчив нас Христос, ці три засади життя є чітко сформульовані: “Нехай буде воля Твоя... хліб наш насущний дай нам сьогодні... визволи нас від лукавого”. Тут ми бачимо велику радикальність ранньої Церкви, мучеників та монашого руху на його початку. Обіти є актом солідарності зі спротивом Ісуса трьом спокусам диявола, а також зі святими, які дали добре свідчення у Христі. Для Євдокімова обіти закорінені у розумінні Церкви та хрещенні.

Проте, щоб бути втіленням справжнього духовного життя, а не ззовні нав’язаних заборон чи обов’язків, обіти мають бути пристосовані особисто до кожного. Ми схильні думати, що обіти є обов’язковими лише для монахів чи духовенства, чи, що ще гірше і невірно, що обіти – це вимоги, які є додатком до Євангелія. Звідси слідує неправильне розуміння євангельського духу обітів та втрата можливості зробити їх внутрішніми та реальними. Обіт убогості робить людину одною з *anawim*, “малих” чи “убогих” Господа. Особа, якій подарували Царство, яку нагодували небесним хлібом, не потребує шукати каменів матеріальних благ, ані не має надіятися, що вони чудом перетворяться в хліб, і таким чином звільнять нас від обов’язку дарувати себе тим, хто є в потребі. Обіт убогості дає нам змогу стати євхаристійними особами, які, як сказав св. Йоан Златоустий, продовжували б Літургію, на вівтарі сердець наших сестер і братів⁵¹.

Так само не можна зводити чистоту лише до стриманості від статевого життя чи думок, але у своїй повноті вона є

поєднанням цілої особи з Богом, пережиттям великої заповіді любити Бога всім своїм розумом, серцем і душею, і ближнього – як самого себе. Тут чистота не є синонімом безшлюбності, але полягає у правильному ставленні до стосунку кожної людини із Богом. Євдокімов наголошує на тому, що чистота стосується одружених людей такою самою мірою, як монахів чи тих, хто живе самотнім життям. І врешті, послух можна описати як найбільшу зі свобод, із якої випливають всі інші її види. Послух – це скріплення завіту, яке виходить із серця, подружній зв'язок, до якого запрошує Господь. Божественний Наречений віддає себе цілковито, і хоче, щоби Його також любили і приймали у відповідь. У своїх роздумах про дотримання обітів у житті кожної людини Євдокімов пропонує конкретний приклад святих, особливо тих, які є найближче до Христа, тих, які стоять праворуч і ліворуч від Нього на іконі *Deiçie**, – великого друга Нареченого, Йоана Хрестителя і Богородиці, – взірця наслідування і вірності, тієї, яка через своє “так” стала вмістилищем Бога⁵². Біблія послідовно представляє нам уособлення Завіту: святих чоловіків та жінок, у яких Слово прийнялося і принесло плід сторицею.

Еклезіальний вимір духовного життя: всезагальне священство вірних

Отож розглянувши обіти, якими жили святі – і колишні, і теперішні, ми підійшли до одного з глибоко євангельських та еклезіальних наголосів Євдокімова. Йдеться про царське священство вірних, до якого всі початково є покликані в Церкві через Таїнства Хрещення і Миропомазання. Повернення Євдокімова та його сподвижників до джерел традиції дало рясні плоди. Перенесення центру церковного життя на Євхаристію стало не останнім із них. Проте, це також ідея, яка супроводжує окреме сприйняття Літургії, Святого Письма чи Отців – всюди бачимо переосмислення самої Церкви. Це переосмислення Церкви як чогось більшого, ніж історичної чи соціальної установи із канонами, кадрами та процедурами. Це – віднов-

* Йдеться про ікону моління або заступництва, на якій зображені Христос – Суддя в оточенні Богородиці та св. Йоана Хрестителя. Ікону також інтерпретують як Шлюб Агнца, на якому св. Йоан є Другом Жениха, свідком, а Богородиця представляє образ Нареченої-Церкви (Див. П. Євдокімов, *Православие*, Москва 2002). (Прим. пер.)

лення Церкви як “сопричастя у святості”, про яке йдеться у Символі віри, сопричастя тих, хто відправляє Літургію з Христом та всією небесною спільнотою.

У багатстві своєї творчості Сергій Булгаков, як і Соловійов до нього, мав найбільш еклезіальне бачення ікономії спасіння, говорячи про “воцерковлення” – повернення всього творіння до Царства, повернення до форми та стану, в якому воно було сотворене⁵³. Дивовижно наскільки багатим є використання в Євдокімова еклезіальних поглядів свого вчителя у розробці концепції всезагального священства вірних⁵⁴. Євдокімов не розглядає історичного занепаду цього фундаментального покликання у Церкві, як і “зраду” та брак поваги мирян до їхнього священства. На відміну від пропагованого у Реформації певного вивищування всезагального священства вірних від інституційного – єпископського, священничого чи дияконського служіння, Євдокімов радше має на увазі фундаментальний, закорінений у хрещенні та миропомазанні, обов’язок свідчити постійний пріоритет Церкви як *койнонії*, яку російські богослови після Хом’якова почали називати *соборністю*⁵⁵.

Тракувати мирян як другосортних громадян, на відміну від ніби-то вищої священної рукоположеної касты – означає радикально помилятися у розумінні взаємопов’язаних покликань і одних і других. Єпископи, священники і диякони є вибраними з народу Божого, і беручи участь у всезагальному священстві, поділяють спільну ідентичність у Тілі, та є органічно одним цілим зі всіма іншими у Тілі Христовому, не понад, не поза Ним. Дари рукоположених є завжди для спільноти і не мають сенсу поза цим Тілом, з яким вони розділяють ті самі основні дари хрещення та миропомазання⁵⁶. Всяке покликання у Церкві, чи то тих, хто наділений рукоположеним служінням, покликанням до монашого, подружнього чи самотнього життя, та усяке інше посвячення, – все закорінене у первісному покликанні та у харизмах всезагального священства. Євдокімову не потрібні теорії про онтологічну різницю між священниками та мирянами, які б підносили клир до іншого вищого існування у Церкві. Також він не використовує жодних теорій “перенесення”, які зводять духовенство до простих призначених службовців, працівників пастви чи культурно-богословсько-терапевтичних спеціалістів. Радше, Євдокімов представляє евхаристійну еклезіологію російських богословів від Хом’якова до Афанасьєва, еклезіологію,

грунтовану на клянійній чи *communio*, про яку говорять сьогодні такі [автори] як Йоан Зізіюлас, Тіллард та багатьох інших⁵⁷.

Євдокімов піднімає питання значення цього всезагального священства у житті та місії Церкви. Дії та тексти обрядів християнського втаємничення пояснюють, що охрещені “зодягаються у Христа” у омиванні та помазанні, і таким чином переміняються у христоносців і духоносців (*staurophores*, *pneumatophores*). Охрещені є рівними з мучениками і монахами у їхньому покликанні бути місцем замешкання Трійці. Вони є тими, у кому смерть та воскресіння Христа є явними знову і знову. Кожна охрещена людина є “апостолом”⁵⁸. У кожному християнинові продовжується літургія “після літургії”, *epiklesis* чи сходження Святого Духа повинні перебувати щоденно. Євдокімов підсумовує своє бачення так:

У прекрасному соборі, яким є всесвіт, людська особа, яка є священником, звичайним працівником чи науковцем, зі всього робить жертву, гімн, славослов'я... Згідно Мерло-Понте, “особа є приречена до сенсу”, кожна людина запрошена жити вірою, бачити те, що неможливо побачити, споглядати мудрість Божу у очевидній абсурдності історії, і стати світлом, об'явленням та пророцтвом. Таким чином, милуючись у Божому існуванні, “світ наповнений Трійцею”, мирянин також є начебто божевільним, як говорить св. Павло, з парадоксальним гумором “юридичних Христа ради”, які єдині здатні розбити зарозумілий серйозний тягар схоластів. Мирянин також звільнений вірою від “великих страхів” нашого часу: бомби, раку, комунізму, смерті. Для нього віра є завжди способом любити світ, йти за Господом навіть у пекло. Це звичайно не є частиною богословської системи, але, мабуть, лише із глибини пекла може народитися та показати себе сяюча та радісна надія⁵⁹.

Висновок

Яку першому столітті існування Церкви, так і протягом її історії аж до сьогодні, існує багато конкуруючих доктрин, багато духовностей, які змагаються за місце не лише зовнішньо, у культурі, але у самому осередді віри. В той час, коли багато зусиль спрямовані на подолання розколу XI та XVI сторіччя, існують також тенденції у церковних спільнотах до поліду та відокремлення. Незгоди у Православ'ї, до прикладу, відкидають спроби і православних і римо-католиків повернути ці “Церкви-сестри” до сопричастя. Подібно у Реформаторських церквах, як і у Римо-

Католицькій церкві існують такі позиції, що трактують останні півстоліття екуменічних зусиль як віровідступництво. Певні тертя виявляються конструктивними та корисними, проте інші суперечки, особливо між основними церковними деномінаціями поки-що мають своїм об'єктом саму ідентичність Бога, а не лише Божу мову про унікальне об'явлення, яке належить Христові та Церкві. Те, що підставові речі так палко обговорюються є ознакою того, що там заангажована амбіційність.

Цікаво, що ми знову, здається, йдемо різними шляхами. З одного боку чиняться напади на минуле: воно засуджується за багато сьогочасних бід та несправедливостей. Проте, з іншого боку, все традиційне викликає велике зацікавлення, яке більше за просту цікавість чи ностальгію. Богослови російської еміграції спромоглися прокинути міст між скарбами минулого та болючими питаннями та потребами теперішнього, без поклоніння чи канонізації того чи іншого. Простіше кажучи, вони та інші західні богослови були спроможні передати живу традицію. З багатьох мислителів на думку приходять такі імена як Карл Ранер, Ярослав Пелікан, Ів Конгар. Вони були здатні передати традицію, не прославляючи минуле, ані не придушуючи теперішнє. Вони радше дозволяли справжній традиції промовляти і відповідати цілковито інакшому теперішньому самотужки.

Серед всього, що вважається “духовністю” у нашому розумінні, було незаперечне, справжнє переосмислення і сприйняття монашого життя, не тільки як привабливого анахронізму чи релігійної диковинки, але як живої традиції, святого та водночас людського життя. Такі популярні автори як Томас Мертон, Естер де Вааль, Кетлін Норріс, яких ми вже згадували тут, виявили красу і дари монашого життя, а також запропонували свої ширші думки як можливості для широкого загалу. Павло Євдокімов також засівав зерна основ духовного життя в Церкві, яке залишаючись незмінним у своїй суті, шукає широкого розмаїття форм на різних історичних етапах свого існування. Одним із його незаперечних здобутків є точне визначення великої багатоманітності та змін, які містяться у тому динамічному досвіді, який називається традицією Церкви.

Він вчить, що в той час як життя у святості є незаперечною константою у бутті Церкви, форми, які приймає духовне життя, повинні дійсно відповідати часові, для того, щоби бути “вгодними Богові” та життю в Ньому. Якщо тимчасове захоплення певними

формами, а особливо монашими, може стати корисним, спершу повинно відбутися автентичне переосмислення дарів монашого життя. Євдокімов наголошує на великому значенні монаших спільнот як в минулому, так і в сьогоденні, на їхній необхідній ролі у житті Церкви. Численні монаші спільноти сьогодні, як у Східній так і у Західній Церквах, після серйозних викликів часу та перемін у минулих десятиліттях дали автентичний доказ багатства та сили такого життя. Серед них три спільноти Нового Скиту у Кембріджі, Нью-Йорку, у Православній Церкві Америки – монахи, монахині та інші члени спільнот (одружені та овдовілі чоловіки та жінки) живуть не лише своїми правилами. Вже майже 30 років існування спільноти ці люди є прикладом того, як дух і форми минулого можуть знайти дійсне, здорове і повчальне, дослівно “конструктивне” вираження у сучасній Америці.

Це відноситься не тільки до сфери літургійної обнови, але також до практичних аспектів щоденного існування, – як перетворити це існування на духовне життя. У їхніх правилах, їхньому щоденному житті, а також у творах о. Лоренса Менкузо, звучить ця сама тема церковної традиції: святість – це цілісність, духовне життя є життям людським, коли воно живеться так як повинно – у здоровому дусі і спасінні. Тут існують найтриваліші зв’язки, найорганічніші узи між таким сучасним монашеством та рештою Церкви. Те, що давно писали св. Василій Великий, Йоан Златоустий та інші отці реалізується тими монахами, які є в єдності зі всіма іншими християнами у єдиному “правилі, меті і спасінні, Євангелії Господа нашого Ісуса Христа”⁶⁰.

Особливо там, де Євдокімов говорить про духовне життя протягом різних історичних етапів, його ідея про пристосування та адаптацію суті монашества є фундаментальною для всіх інших членів Церкви. “Внутрішнє” життя є цим істотним євангельським елементом, значення і суть якого незаперечні. Вони підсумовані у трьох обітах, або твердженнях царського священства вірних. Погляд Євдокімова на духовне життя містить “повноту”, яку Церква зберегла та пристосувала протягом сторіч, та гнучка суть якої здатна вилитися у будь-яку зовнішню форму. Сьогодні серед багатьох спроб відновлення церковного життя, деякі з них сумно виявляються модою, що минає. Саме тому ця концепція Павла Євдокімова, як багате джерело, заслуговує глибокого переосмислення.

ПРИМІТКИ:

¹ *Les ages de la vie spirituelle* (Paris: Desclée de Brouwer [DDB] 1964; new ed., 1995) 217. Дальше Євдокімов цитує у примітці книгу Аппи l'уінієу *Saint Tikhon of Zadonsk* (російською мовою) (Paris: YMCA 1925) 15. Також див. Надія Городецька, *Saint Tikhon of Zadonsk* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press [SVSP] 1976) 48. Тут авторка звертається до цієї цитати з листа свт. Тихона до архимандрита Задонського монастиря Корнилія (від 21 листопада 1763 року) стосовно прийняття місцевого купця до монашої спільноти. Децю відмінний переклад Надії Городецької я включив до своєї версії перекладу, яку подаю тут. Хочу висловити свою подяку о. Михаїлу Свдокімову та п. Томоко Фебер-Свдокімовій за їхню підтримку та допомогу, а також моєму колезі та брату о. Олексію Виноградову, з яким ми разом глибше пізнаємо богословський спадок Павла Свдокімова та інших мислителів російської еміграції.

² *Cloister walk* (New York: Riverhead Books 1995).

³ Див. Phan P., *Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of Paul Evdokimov* (New York: Peter Lang 1985); "Evdokimov and the Monk Within", *Sobornost* 3 (1981:1) 53–61; "Gender Roles in the History of Salvation: Man and Woman in the Thought of Paul Evdokimov", *Heithrop Journal* 31 (1990) 53–66; Rowan Williams "Bread in the Wilderness: The monastic ideal in Thomas Merton and Paul Evdokimov" in *One yet Two*, Basil Penington, ed. (Kalamazoo: Cistercian [CP] 1976) 452–473; Olivier Clément "The Eucharist in the Thought of Paul Evdokimov", *Eastern Churches Review* 7 (1975:2) 113–124, та мої есе: "The God Whose Power is Weakness, Whose Love is Foolish: Divine Philanthropy in the Theology of Paul Evdokimov", *Sourozh* 60 (1995) 15–26; "The Face of the Father in the Mother of God: Mary in the Theology of Paul Evdokimov", *Contacts* 172 (1995) 250–269; "An 'Offering prayer': The witness of Paul Evdokimov (1900 – 70)" *Sobornost* 17 (1995:2) 28–37; "Paul Evdokimov, A Theologian Within and Beyond the Church and the World", *Modern Theology* 12 (1996:1) 85–107.

⁴ *Sacrament de l'amour* (Paris: Epi 1962) – *The Sacrament of Love*, Antony P. Gythiel and Victoria Steadman, trans. (Crestwood, NY: SVSP 1985); *La femme et le salut du monde* (Paris: Castermann 1958) *Woman and the Salvation of the World*, Antony P. Gythiel, trans. (Crestwood, NY: SVSP 1994). Більшість монографій Євдокімова видавництво DDB перевидало у нових видавництвах, починаючи з кінця 1970-их років.

⁵ Біографічними подробицями я завдячую книзі Олів'є Клемана *Orient-Occident, Deux Passeurs. Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, (Geneva: Labor et Fides 1985) 105–190, та автобіографічному есе "Quelques jalons sur un chemin de vie," у *Le buisson ardent* (Paris: Lethielleux 1981) 13–26.

⁶ *Dostoevsky et le Problème du mal* (Lyon: Ed. du Livre français 1942). Також див. *Gogol et Dostoevsky ou la descente aux enfers* (Paris: DDB 1961).

⁷ "Tu aimeras le réfugié comme toi-même"[Люби біженця як себе самого], цитовано у *Orient-Occident*, 112.

⁸ Англійська версія, що швидко розійшлася, побачила світ під назвою *The Struggle with God*, Sister Gertrude, trans. (Glen Rock, NJ: Paulist 1966). Див. *Ages of Spirituality*, rev. trans. by Michael Plekon and Alexis Vinogradov, (Crestwood NY: SVSP, 1997).

⁹ Див. Lewis Shaw "John Meyendorff and the Heritage of the Russian Theological Tradition," in *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, Bradley Nassif, ed., (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996) 10–42. Magnum opus Свдокімова *L'orthodoxie* (Paris: Delachaux Niestlé 1959), – книга, яку можна назвати широкоохоплюючим богословським паломництвом, є визначною з огляду на охоплення широких обрисів, у подальші, все ж таки, з вражаючими поясненнями поборобиць, таких, до прикладу, як стосунки з неправославними церквами. Ця праця має таку саму назву як короткий огляд о. Сергія Булгакова, вчителя Свдокімова, у англійському перекладі *Orthodox Church*, Lydia Kesich, trans. (Crestwood NY: SVSP 1988). Свдокімов розробляє своє свхаристійне та літургійне богослов'я у *La priure de l'Eglise d'Orient*, (Paris: Salvator-Castermann 1966).

¹⁰ Див. *L'Art de l'icône. Théologie de la Beauté* (Paris: DDB 1970) – *The Art of the Icon. A Theology of Beauty*, Steven Bigham, trans. (Torrance, CA: Oakwood 1988). Про спільноту святих див. "Fondements de la spiritualité," та "La sainteté dans la tradition de l' Eglise orthodoxe," у *La nouveauté de l' Esprit* (Bellefontaine 1977) 13–190.

¹¹ Див. "L'amour fou de Dieu et le mystère de son silence" у *L'amour fou de Dieu* (Paris: Le Seuil 1973) 11–39.

¹² Див. працю Свдокімова *Le Christ dans la pensée russe* (Paris: Cerf 1970).

¹³ *Le Christ*, 85–89. Також див. *Elisabeth Behr-Sigel, Alexandre Boukharev, un théologien de l'Eglise orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne* (Paris: Beauchesne 1977).

¹⁴ Див. трилогію Булгакова, в оригіналі написана російською: *Le Paraclét*, Constantin Andronikoff, trans. (Paris: Aubier 1942); *Le Verbe Incarné*, а також *L'Epouse de l'Agneau*, Constantin Andronikoff, trans. (Lausanne: L'Age d'Homme 1982, 1984). Також див. дія етичного викладу його "софіології" *La Sagesse de Dieu*, Constantin Andronikoff, trans. (Lausanne: L'Age d'Homme 1983) та *A Bulgakov Anthology*, Nicolas Zernov, James Pain, trans. and eds., (Philadelphia: Westminster 1976). Стосовно поглядів на цю концепцію "воцерковлення", яка була глибоко поширена у життя російської еміграції, див. Alexis Kniazeff, "L'ecclésiatisation de la vie", *Le pensée orthodoxe*, vol. 4 (Lausanne: L'Age d'Homme 1987) 108–135.

¹⁵ *La nouveauté*, 13.

¹⁶ *Monastic Typicon* (Cambridge, NY 1988) 2, і *New Skete Communities* (Cambridge, NY 1985).

¹⁷ Див. Elisabeth Behr-Sigel, *Lev Gillet, un moine de l'Eglise d'Orient* (Paris: Cerf 1993) та його власні видання: *The Year of Grace of the Lord, Serve the Lord with Gladness, The Jesus Prayer, In Thy Presence, Orthodox Spirituality*, (Crestwood NY: SVSP, 1980, 1990, 1987, 1977, 1983), *The Burning Bush* (Springfield, IL: Templegate 1976); Sergei Hackel, *The Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skohtsova* (Crestwood NY: SVSP, 1981) та антологія її творів *Le sacrement du frère* (Lausanne: Le sel de la terre 1995); Kyprian Kern, *Bukharistiya* (Paris: YMCA 1947); Nicolas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (London: Darton, Longman & Todd 1963); *Georges Florovsky, Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Andrew Blane, ed. (Crestwood NY: SVSP,

1993); Aidan Nichols, O. P., *Theology in the Russian Diaspora: Eucharist, Church and the Fathers in Nikolai Afanas'ev* (Cambridge 1988) and *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology* (London: Sheed 1995); Marc Raeff, *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration 1919–1939* (NY: Oxford 1990); Alexis Kniazeff, *L'Institut Saint Serge* (Paris: Beauchesne 1974).

¹⁸ Дуб. Nicolas Afanasiev, *L'Eglise de Saint-Esprit*, Marianne Drobot, trans. (Paris: Cerf 1975); "The Church Which Presides in Love" y *The Primacy of Peter*, John Meyendorff, ed. (Crestwood, NY: SVSP, 1992) 91–144; *The Lord's Supper [Трапеза Господня]*, Michael J. Lewis, trans., M. Div. thesis (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Library 1988); "Una sancta." *Irūnikon* 36 (1963) 437–475; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church. In the Image and Likeness of God, The Vision of God* (Crestwood, NY: SVSP 1976, 1985, 1983). John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas, Byzantine Theology, Catholicity and the Church, The Orthodox Church, Christ in Eastern Christian Thought, Living Tradition, Imperial Unity and Christian Divisions* (Crestwood, NY: SVSP 1974, 1983, 1983, 1981, 1969, 1987, 1989). Alexandr Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology. For the Life of the World, Of Water and the Spirit, The Eucharist, Liturgy and Tradition, Liturgy and Life, Great Lent, A Celebration of Faith* [3 vols.], (Crestwood, NY: SVSP 1966, 1973, 1974, 1988, 1990, 1983, 1974, 1990 1995).

¹⁹ *Le sacrement du frere*, 125–127.

²⁰ *Les eges*, 15–41; *L'amour fou*, 11–40, 63–80, 109–158; *Woman and the Salvation of the World*, 12–28, 81–85, 126–133, 159–177, 197–210.

²¹ *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Sacred* (Garden City, NY: Doubleday 1968).

²² *Sacrament of Love*, 61–62.

²³ "Euchristic-mystère de l'Eglise", *La pensée orthodoxe* 14 (1968) 53–69.

²⁴ Дуб. "Panagia et Panagion: Le Mère de Dieu et le Saint-Esprit", y *La nouveauté*, 253–278; *Woman and the Salvation*, 189–196; 211–225; *The Art of the Icon*, 259–267.

²⁵ *L'amour fou*, 139–158; *Les eges*, 42–69; *Le buisson ardent*, 135–168.

²⁶ *La nouveauté*, 13–35, 64–78.

²⁷ *Ibid.*, 100–107.

²⁸ *For the Life of the World*, 11–22, 74, 89–91, 102–106; *Liturgy and Life*, 74–107.

²⁹ *La priure*, 11–19, 65–83.

³⁰ *Les eges*, 204–209.

³¹ *La priure*, 21–29; *La nouveauté*, 25–55, 89–97; *Les eges*, 190–203.

³² *Contacts*, 73/74, 5; *Sacrament of Love*, 61–63.

³³ *Les eges*, 172–190. Дуб. *Philokalia*, G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, trans. and eds. (London: Faber 1976–1996).

³⁴ *La nouveauté*, 155–178.

³⁵ Дуб. *Celebration of Faith in Christianity for the Twenty-First Century: The Profetic Writings of Alexander Men*, Elizabeth Roberts and Ann Shukman, eds. and trans. (New York: Continuum 1996); *Awake to Life*, Marite Sapiets, trans. *Conversations on Christ and the Church*, Alexis Vinogradov, trans. ra ed. (Torrance, CA: Oakwood 1996, 1997).

³⁶ *Les eges*, 108, 115, 121, 123, 127.

³⁷ *Care of the Soul; Soul Mates* (New York: Harper Collins 1992, 1994), *Meditations: on the Monk Who Dwells in Daily Life* (San Francisco: Harper 1994).

³⁸ Pennington, *Light from the Cloister; Lessons from the Monastery that Touch Your Life* (Mahwah, NJ: Paulist 1991, 1994); Bianco, *Voices of Silence: Lives of the Trappists Today* (New York: Anchor Doubleday, 1992).

³⁹ *Ordinary People as Monks and Mystics* (Mahwah, NJ: Paulist 1989)

⁴⁰ *Seeking God; A Life-Giving Way* (Collegeville MN: Liturgical 1984, 1995); *Living with Contradiction* (New York: Harper Collins 1989).

⁴¹ Cummings, *Monastic Practices* (Spencer, MA: CP 1988); Kelly, *Sermons in a Monastery* (Spencer, MA: CP 1983); *My Song is of Mercy* (Kansas City: Sheed 1994); Louf, *Teach Us to Pray* (Cambridge, MA: Cowley 1992); *The Cistercian Way* (Kalamazoo, MI: CP 1989); Merton, *The Monastic Journey* (Kalamazoo, MI: CP 1992).

⁴² *Le sacrement du frere*, 125 127.

⁴³ Afanasiev, *The Lord's Supper*, 5 32. Також див. досить критичну але проникливу доповідь Джона Еріксона "The Local Churches and Catholicity: An Orthodox Perspective", *The Jurist* 52 (1992) 490 508. Також див. мове "Always Everyone and Always Together: The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanasiev's *The Lord's Supper* Revisited" у *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 41, 2/3, 1997.

⁴⁴ *The World in the Desert* (New York: Oxford 1993)

⁴⁵ *The World of the Desert Fathers*, Columba Stewart, O.S.B., trans. (Oxford: SLG 1986); *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers*, Benedicta Ward, SLG, trans. (New York: Macmillan 1980); *The Lives of the Desert Fathers* Norman Russell, trans. (Kalamazoo, MI: CP 1981); Benedicta Ward, SLG, *Harlots of the Desert* (Kalamazoo, MI: CP 1987).

⁴⁶ *Alexandre Boukharev*, 83 98; Robert L. Nichols, "Filaret of Moscow as an Ascetic" in *The Legacy of St. Vladimir*, John Breck, John Meyendorff, Eleana Silk, eds. (Crestwood, NY: SVSP 1990) 81 92.

⁴⁷ Див. наприклад, Gillet, *In Thy Presence*, 77 138, і Alexander Schmemmann, *The Mission of Orthodoxy*. (Mt. Hermon, CA: Conciliar 1989).

⁴⁸ *Les eges*, 127.

⁴⁹ *The Brothers Karamazov*, Andrew H. MacAndrew, trans. (New York: Bantam 1970) 196–197.

⁵⁰ *Les eges*, 127 128.

⁵¹ *On Matthew*, Помилу 50, 3 (PG 58,508) цит. у Oliver Clément, *The Roots of Christian Mysticism* (New York: New City 1995) 120–121.

⁵² *Woman and the Salvation*, 211 248.

⁵³ *L'Épouse de l'Agneau*, 197 208.

⁵⁴ *Les eges*, 209–224.

⁵⁵ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 5, *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)* (Chicago: U Chicago P 1989) 282 302.

⁵⁶ *L'orthodoxie*, 161–166. Також див. Afanasiev, *L'Église du Saint-Esprit*, особливо 347 372.

⁵⁷ Zizioulis, *Being as Communion* (Crestwood, NY: SVSP 1985); *Chair de l'Église, Chair du Christ: Aux Sources de l'Écclesiologie de Communion* (Paris: Cerf 1992). Також див. огляд Avery Dulles, "The Church as Communion" in Nassif, *New Perspectives on Historical Theology*, 125 139, і Afanasiev, "Una Sancta", *Irénikon* 36 (1963) 436–475.

⁵⁸ *Les eges*, 217-218.

⁵⁹ *Ibid.*, 224.

⁶⁰ *Monastic Typicon*, 2, а також у всьому тексті. Розуміння власного експерименту Нового Скиту у монашому та літургійному відновленні багато переосмислюється у літургійних книгах, які вони видавали. Див., до прикладу, радикальне осмислення відношення життя у святості до традиції та нових реалій у *Passion and Resurrection* (Cambridge, NY: New Skete 1995) xv-xli.