

ЛОГОС

Калліст УЕР
митрополит Діоклетійський

ПРАВОСЛАВНЕ БОГОСЛОВ'Я У ХХІ СТОЛІТТІ

Давайте спершу поставимо перед собою подвійне питання. З якою принциповою проблемою зіткнулося Православне богослов'я впродовж століття, яке добігло свого кінця? І яка принципова проблема постає перед нами у новому тисячолітті, коли ми вступаємо у ХХІ ст.? Вочевидь, це подвійне питання припускає велику кількість різноманітних підходів і точок зору, і звісно, дехто може не погодитись із моєю системою пріоритетів.

Як на мене, то головною темою Православного богослов'я в останні сто років була *еклезіологія*. Щоправда, ще задовго до кінця ХХ ст., у 1840-х та 1850-х р. проблема сутнісної природи Церкви вже піднімалася в Росії слов'янофілами, зокрема Олексієм Хомяковим. Вони прагнули виявити неповторний характер Православ'я, на противагу римському католицизму, з одного боку, і Протестантизму – з іншого; і це змусило їх обстоювати свою власну концепцію Церкви, стверджуючи верховенство любові порівняно з владою. Саме у такий спосіб можна вивільнити богослов'я з юридичних категорій, у чому й полягав їхній найхарактерніший та ґрунтовний внесок у православне мислення. Вони наполягали на тому, що Церкву тримає вкупі не юридична влада, а неперервна любов. Як стверджував Хомяков, «Пізнання істини надається в невинній любові». Завдяки цій любові Церква є носієм *соборності* або колективної кафолічності, і є живим чудом вільної згоди та єдинодумля. Саме в Церкві, і лише в ній, можлива невинна любов, що є подобою вічного *перихоресису*, або руху невинного взаємного співжиття у Святій Трійці – наслідку повного взаємоузгодження єдності та свободи.

Упродовж ХХ ст. питання про сутнісну природу Церкви поставало у Православ'ї з новою силою та гостротою. Для того було як мінімум дві причини. Першою причиною стала руйнація Російської імперії у 1917 р. та переслідування християн з боку більшовиків, що розпочалося потім. До того Російська православна Церква була тісно пов'язана зі структурою держави та народом у цілому, до того ж маючи привілейований статус на всіх рівнях суспільства як політично й економічно, так і в царині освіти. Внаслідок революції 1917 р. Костянтинову *симфонію* між церквою та державою було брутально розірвано, і ця несподівана зміна змусила росіян, а також інших православних замислитися над питанням: «Чим тепер є Церква?» Якщо вона вже не є національною та державною інституцією, то в чому тепер її безпосередня функція? Що вона має робити такого, чого ніхто інший і ніщо інше не може зробити? Тим більше, якщо церковна ієрархія віднині не має ніякої підтримки від світської влади, що триматиме Церкву вкупі та утверджуватиме її єдність?

Другим фактором, що спричинив актуалізацію питання про еклезіологію, була поява і розширення православної емігрантської громади на Заході (це, зокрема, було безпосереднім наслідком першого фактору, тобто російської революції). Живучи як невелика меншина серед неправославних християн, греки, росіяни, араби та інші були змушені приділити більшу увагу осмисленню себе як православних; до того ж вони все більше й більше долучалися до екуменічного руху. Отже, як православні, ми маємо ще раз спитати себе: що таке Церква сьогодні? Що, на нашу думку, в нас спільного із західними християнами, а що відмінне? Чого ми маємо навчати неправославних і чого можемо навчитись у них?

На питання «Чому існує Церква?» дав однобічну, проте пророчу відповідь протоєрей Миколай Афанасьєв, котрий виріс у Російській Імперії, але потім був змушений виїхати спочатку до Сербії, а опісля до Парижа¹. У своїх пошуках сутнісного сенсу Церкви він звернувся до давнини, до часів, що передували наверненню Костянтина, та до «утвердження» християнства у IV ст., до ситуації, що існувала у донікейському християнстві. Спираючись на еклезіологію Св. Ігнатія Антіохійського, він наголошував на тому, що існує суттєвий зв'язок між Церквою та євхаристією. Він стверджував, що Церква – то є перш за все євхаристійний організм, і вона набуває своєї автентичності лише

тоді, коли править Божественну літургію. Головна і первинна функція Церкви – святкувати Вечерю Господню, месіанський бенкет² прийдешніх часів, доки не повернеться Христос. Єдність Церкви не встановлюється згори за допомогою сили юрисдикції, а виникає зсередини через спільне споживання Тіла та Крові Христової. Саме Святе Спількування тримає Церкву вкупі: “А хто хвалиться, нехай хвалиться в Господі” (2 Кор. 10:17). У цьому грішному світі євхаристія є життєдайною силою, що уможливує виконання суспільної, культурної та освітньої місії Церкви. Церква творить євхаристію, проте і євхаристія творить Церкву. Церква – не державне відомство, а місце, де здійснюється містична Жертва; отже, визначальним для неї є не етнічний чи національний, а sacramентальний принцип. Саме такє вчення про Церкву висунув Афанасьєв у своїй знаменитій статті «Церква, що керується любов'ю», котра вийшла французькою у 1960 та англійською у 1963 р., і де було викладено ідеї, вперше висловлені тридцять років тому. В такий спосіб він переосмислив основну інтуїтивну здогадку слов'янофілів про те, що Церква тримається невинною любов'ю. Хоча слов'янофіли використовували в якості моделі єдності Церкви російську селянську громаду (*рос. общину*), Афанасьєв додає ясності й переконливості їхній висхідній позиції, підкреслюючи, що ця модель – не соціологічна, а містеріальна. На відміну від слов'янофілів він наполягає, що невинна любов є євхаристійною за своїм характером. Це любов, якою тримається єдність Церкви, це не просто суб'єктивне внутрішнє відчуття, бо воно має свою об'єктивну основу в акті співпричетності всіх християн до Спільноти Святих.

Переважною мірою незалежно від Афанасьєва, інші російські богослови-емігранти, як-от славнозвісний протоієрей Сергій Булгаков та Георгій Флоровський, також усвідомили сутнісний зв'язок між Церквою та Євхаристією. Для Флоровського Церква – це перш за все Тіло Христове; він чітко усвідомлював подвійний сенс терміну «Тіло Христове», підкреслюючи, що цей термін водночас означає як причастя євхаристії, так і церковну спільноту.

Серед грецьких православних богословів євхаристійне тлумачення Церкви було систематично розвинене Йоанном Мєєндорфом, митрополитом Пергамським, який поглибив і розширив підхід Афанасьєва, надавши йому більш точного

патристичного обґрунтування. Він, зокрема, поставив питання про протиріччя «євхаристійної» та «загальної» еклезіології в Афанасьєва. Митрополит Йоанн вказує на те, що євхаристія існує не в ізоляції, а в контексті, водночас догматичному та ієрархічному. Недостатньо стверджувати, в абсолютних термінах, що Церква постає через євхаристію, до цього слід додати, що Церква присутня у своїй повноті лише у тій євхаристії, через яку оприявнюється істинна віра, і яка твориться під керівництвом єпископа чи з його благословення. Більше того, кожна помісна Церква, коли вона святкує євхаристію, робить це в єднанні з усіма іншими помісними Церквами в усьому світі. «Євхаристійне» та «вселенське» розуміння Церкви, відтак, є не альтернативою, а доповненням, і обидві моделі знаходять своє місце у збалансованій еклезіології. Коротко кажучи, Афанасьєв перебільшував значення помісного (локального) аспекту Церкви.³

На щастя, «це євхаристійне бачення Церкви, впродовж ХХ ст. було не лише абстрактною теорією, а й спричинило оновлення спілкування у багатьох православних парафіях (хоча, на жаль, звісно, не у всіх). Це, безперечно, дуже важливо. Євхаристійна еклезіологія, яка не набуває свого втілення у практиці віри, була б нерéalістичною, ба навіть лицемірною. У відродженні живого спілкування провідну роль відіграв іще до революції Св. Йоанн Кронштадтський. Щоразу під час літургії я згадую його слова: «Євхаристія – це неперервне чудо»

Отже, такою є моя відповідь на першу частину мого питання: головною богословською проблемою у ХХ ст. була саме еклезіологія. Це, звісно, не більш ніж часткова відповідь. Іншим вельми важливим напрямком розвитку православного богослов'я останнього часу було перевідкриття духовного досвіду ісихастів, оновлення інтересу до спадщини Йоанна Нового Богослова та Григорія Палами та нечуване збільшення ролі *Філокалії*. Тут головну роль також відіграли російські автори – Володимир Лосєський та архієпископ Василій Кривошеїн, а також румунський священник Дмитру Станілоє. І тим не менш, останнє століття здається мені століттям *par excellence* еклезіологічним за своєю спрямованістю.

Наше головне завдання у новому тисячолітті.

Тепер час звернутися до другої частини нашого подвійного питання. Який головний лейтмотив того нового століття, в яке ми

тепер вступаємо? Я не претендую на те, щоб бути пророком, але ось моя власна відповідь. У ХХІ ст. еклезіологія, поза сумнівом, і надалі привертатиме нашу увагу. Втім, я переконаний, що ми спостерігатимемо певне зміщення філософської уваги від еклезіології в бік антропології; адже існує багато ознак того, що це зміщення спостерігається вже сьогодні. Ключовим буде вже не питання: «Що таке Церква?», – а більш фундаментальне питання: «Що таке людська особистість?» Більш конкретно, що означає бути особистістю-в-стосунках, відповідно до образу Божого, тобто Святої Трійці? Безперечно, існує фундаментальний зв'язок між цими двома питаннями, тобто питання: «Що таке Церква?» та питанням: «Що таке особистість?», адже лише в Церкві людська особистість стає насправді сама собою. Існує, принаймні, чотири причини, чому це питання про особистість так гостро постало на часі. По-перше, на суспільному та політичному рівні, адже ми живемо в добу небаченої урбанізації та глобалізації. Індивіду, з його чи її неповторною ідентичністю загрожує небезпека загубитися у блочних будинках, у безкінечних хатніх клопотах, у нетрях міжнародних корпорацій. За такої ситуації конче потрібно стверджувати неповторність і безкінечну цінність конкретної людської істоти. Ми маємо спитати, яким чином у прийдешньому столітті добра воля стане тим набутих білим каменем, що на ньому напишеться нове ім'я, котрого ніхто не знає, окрім того, хто його отримує (Об. 2:17). Усі ми дуже різні, і в кожному можна знайти те, чого немає ні в кого іншого; і це різноманіття існуватиме довіку. Ми маємо справу не з безлікою масою людських істот, а з сукупністю конкретних особистостей, кожна з яких є неповторною та непередбачуваною. По-друге, на рівні технології, ми живемо в добу панування машин. Мої університетські колеги дуже жваво спілкуються з комп'ютером, але вони все менше й менше спілкуються між собою. Стикаючись із дегуманізуючими тенденціями, ми, як православні і як християни, маємо нагальну потребу обстоювати першочергову важливість безпосереднього спілкування – особистості з особистістю, сам на сам. Невипадково грецьке слово *prosopon* саме й означає «обличчя», або «лице». Я стаю собою лише перед лицем інших, якщо я вступаю з ними в діалог, якщо я дивлюсь їм у вічі і дозволяю їм дивитися в мої.

По-третє, на стичному рівні, сучасні досягнення генної інженерії поставили низку нових проблем, які ще покоління

тому важко було собі уявити. Усе це супроводжується розпадом інституту шлюбу та зростанням відрази до традиційної сексуальної моралі. Як православні християни ми не зможемо дієво відповісти на ці виклики, якщо не будемо сміливо і творчо реалізувати нашу доктрину людської особистості.

Але і це ще не все. Четверте вразливе місце – це екологічна криза, котра, як наочно показав британський православний священик Филип Шерард (Philip Sherrard)⁴, безпосередньо пов'язана з нашим сприйняттям того, що означає бути людиною. Це не є в першу чергу криза довілля як такого, це криза в людському серці, це антропологічна криза; тому що головна проблема не є суто технологічною та економічною, а, на більш глибинному рівні, особистісною та духовною. Якщо ми винищуємо ліси та диких тварин, якщо ми викидаємо отруту в повітря, яким ми дихаємо, і у воду, яку ми п'ємо, то все це тому, що ми забули про нашу справжню людську ідентичність, наше справжнє ставлення як людських істот до цього матеріального світу і наше найвище людське покликання як священиків творіння Божого. Образ нашого світу спотворюється тому, що наш людський образ, наше саморозуміння дало глибоку тріщину. Проблемою є не наші технічні знання та вміння, а наше богослов'я особистості, чи ба відсутність такого богослов'я.

Моє власне відчуття людської відповідальності перед природою надто посилилося приблизно сорок років тому, коли я був дяконом у монастирі св. Іоанна Богослова на Патмосі, де познайомився з архімандритом Амфілохусом Amphilochos (Makris). Він, зокрема, захоплювався деревами. «Знаєте, – часто казав він, – що Господь дав нам іще одну заповідь, яка не записана в Святому Письмі. Це заповідь: любіть дерева». Він вважав, що той, хто не любить дерева, той не любить Христа. «Коли ви саджаєте дерево, – переконував нас він, – ви саджаєте надію, саджаєте мир, ви саджаєте любов і отримуєте Боже благословення» Але любов цього чоловіка до дерев не була суто теоретичною. Коли місцеві фермери приходили до нього на сповідь, він накладав на них епітімійу, змушуючи саджати дерева. Завдяки його впливові зовнішній вигляд острова, що сотнями років нагадував голу пустелю, змінився, сьогодні острів вкритий соснами та скаліптами⁵.

На тому ж острові Патмос, у вересні 1995 р., на міжнародному симпозиумі, організованому екуменічним патріархом Бартоломієм, першим і найголовнішим висновком було наполягання делегатів на тому, що неправильне використання матеріального творіння може розглядатися як *гріх*. Гріхи – то є не просто наше діяння проти інших людей; ми можемо згрішити і проти всього творіння. Екологічна загроза не є просто наслідком технічних прорахунків, це моральне і духовне зло. Саме на це християни надто часто не зважають. Ми вимагаємо від себе не просто розширення технічного досвіду, а не менш ніж космічного покаяння.

Анофатична антропологія

Отже, у ХХІ ст. ми маємо справу з кількома невідкладними причинами, які спонукають нас поглиблювати наше розуміння особистісного начала в людині. Я вважаю, що наше бачення самих себе має набути у цьому тисячолітті нового розвитку в першу чергу у трьох напрямках, які можуть бути позначені словами: таїна, образ, посередництво.

Перш за все, як людські істоти, ми є *таїною* для самих себе.

По-друге, найбільш суттєвим моментом людської особистості є те, що вона сотворена за *образом і подобою* Божою.

По-третє, кожен із нас покликаний діяти як священник творіння, тобто як *посередник*.

Отже, по-перше, як людські істоти ми знаємо й усвідомлюємо себе лише невеликою мірою, тобто ми є *таїною* для самих себе. «Хто я є?», «Що я є?» Відповідь на ці питання зовсім не очевидна. Кожна особистість має надто широке поле тяжіння, воно переплітається з іншими особистостями, виходить за межі простору і часу у нескінченність і вічність. Ми не знаємо, на що ми здатні, так само, як не знаємо, що приховує знеособлене начало в людині, де пролягають межі особистісного начала і що означає насправді здійснитися в якості особистості. Якщо ж ми спробуємо визначити, що таке особистість, то зіткнемося з фактом, що в сучасній психології та соціології не існує єдиного й узагальненого визначення – до того ж варто наголосити, що жодне з таких визначень надто далеке від того, щоб бути вичерпним. Особистісне начало лишається нередукованим. Його не можна розкласти й звести до звичайних об'єктивних фактів. Реальне переживання буття особистістю – це щось значно

більше, ніж будь-яке трактування, котре ми оберемо. «Насичується, ніби лоєм і товщем, душа моя, а уста мої хвалять губами співними» (Пс. 63:6). За словами Томаса Траєрна (Thomas Traherne), англіканського поста XVII ст., люди є «нескінченно таємничими, божественними і благословенними».

Ця таємничість оприявнюється, зокрема, у нашій здатності до творчості. Людська особистість є тим топосом, де постійно виникає щось нове. На відміну від нас, комп'ютери не здатні до творчості. Вони здатні лише фіксувати ті відомості, які ми вводимо, розкриваючи зв'язки та наслідки, про які ми знали й раніше; але вони не здатні до творення нового. Тоді як людська особистість, навпаки, є, по суті, відкритою, вона здатна виходити за межі наявної ситуації в напрямку майбутнього, якого ще не існує: «Улюблені, ми тепер Божі діти, але ще не виявилось, що ми будемо. Та знаємо, що, коли з'явиться, то будемо подібні до Нього, бо будемо бачити Його, як Він є.» (1 Ів. 3:2). Таким чином, особистісне начало є символом надії. Бути людиною означає нескінченно змінюватись, бути творчим і непередбачуваним, постійно перевершуючи самого себе. Грецькі Отці вказували на специфічну причину такого таємничого та невизначеного характеру людської особистості. Як людські істоти, ми створені за образом і подобою Божою, а оскільки Бога не можна осягнути, те саме стосується й людини. Як казав Григорій Ніський: «Чи зміг хтось коли-небудь осягнути свій власний розум (*nous*)? Але образ є саме цим образом, тією мірою, якою він оприявнюється, тобто є виразом прообразу (*archetype*). Однією з характеристик Бога є те, що він є для нас по суті незбагненним: і образ має це відображати»⁶. Отже, ведучи мову про особистість, так само, як і тоді, коли йдеться про Бога, ми маємо вдатися до апофатичного типу мислення. Негативна теологія, отже, потребує, в якості доповнення, негативної, апофатичної антропології.

Жива ікона живого Бога

Слова Св. Григорія стосовно прообразу і образу дозволяють нам перейти до другого моменту. Для християнина вирішальним фактом стосовно особистісного начала є те, що ми сотворені за образом і подобою Божою (Бут. 1:26-28). Кожен із нас є нічим іншим, як живою іконою живого Бога, тварним образом нетварної нескінченності. І саме тому ми є вільними й здатними

до творчості, саме тому ми можемо виходити за межі часу і простору, тому ми є «божественними і благословенними».

Внаслідок своєї іронічності, людська природа з неосмінністю має стосунковий характер. Людськість за самою своєю суттю має стосунок до Бога і за межами цих стосунків наша особистість просто немислима. Бути людиною означає мати напрям, мету, орієнтир – орієнтир до Бога. Згідно з православним розумінням особистості, без Бога, поза стосунками з Ним, не існує жодної «природної» людини: це не природний, а абсолютно несприродний стан. Це страшна помилка – відокремлювати два рівні, чи два яруси, людської природи, ведучи мову спочатку про особу як таку, саму по собі, як щось анонімне, а вже потім як таку, що на додачу вступає у стосунки з Богом. Ні, наша спрямованість до Бога є висхідним, а не прикінцевим пунктом нашої антропології.

Як людські особистості, ми, так би мовити, не несемо в самих собі ніякої тайни. Людина без Бога не є насправду людиною, а стає недолюдком. Бог є внутрішнім центром нашого буття, визначальним елементом нашої людськості. Як люди ми створені для спілкування і єднання з Богом, і якщо ми ігноруємо чи зрікаємося цього спілкування і єднання, ми тим самим зрікаємося нашого істинного Я. Атеїзм призводить до антигуманізму, яскравим свідченням чого є сталінські табори. Утверджуючи людське, ми тим самим утверджуємо Божественне; заперечуючи Божественне, ми тим самим заперечуємо і людське.

Я пам'ятаю, як на цьому моменті наголошував Архімандрит Софроній (Сахаров), учень Св. Силувіяна й Антонія, засновник монастиря Святого Йоанна Хрестителя у Tolleshunt Knights, в Ессексі.

На одній зустрічі православних, коли час було майже вичерпано, голова сказав, що часу вистачить лише на одне запитання. «Скажіть мені, – озвався хтось із останнього ряду, – що таке Бог? І Софроній швидко відказав: «Спочатку ви скажіть мені, що таке людина?» Так, справді, наше усвідомлення Бога і наше самоусвідомлення перебувають у взаємозалежності. Якщо ми прагнемо збагнути нашу власну ідентичність, погляньмо на Бога як першообраз; і якщо ми хочемо збагнути Бога, то

погляньмо на образ Божий, що віддзеркалюється у нашому власному серці.

Але в проявах яких конкретних здібностей людської особистості локалізований образ Божий? Це ніколи не обговорювалося на жодному церковному соборі, але насправді впродовж всієї історії Християнства на це питання давалися різноманітні відповіді. Для одних таким проявом була сила розуму: для інших – панування над всією рештою сотвореного світу, свобода та здатність до творчості. Багато Отців Церкви, такі як Св. Григорій Назіанзін, Св. Григорій Нісський, Св. Ісаак Сирін ототожнювали образ Божий переважно з людською душею. Проте суттєва частка Отців, включаючи Св. Іриней, Св. Кирила Олександрійського, вважали, що образ Божий віддзеркалюється у всій людині, включаючи і її тілесність. Отже, з цього питання не існує єдиної, узгодженої точки зору. Як казав Єпіфаній Саамський, «Традиція стверджує, що кожна людина несе в собі образ Божий, але достеменно не відомо, в чому він полягає.⁷ Така невизначеність відсилає нас до того, що говорилося вище про апофатичну антропологію. Особистісне начало лишається чимось примарним і надто невизначеним.

Отже, замість того, щоб намагатися визначити достеменний образ і характер цього образу, давайте зупинимося на двох основних критеріях. По-перше, «образ Божий» є Творчий Логос в образі Христа: по-друге, під образом Божим мається на увазі Свята Трійця. Отже, по-перше, коли ми шукаємо відповідь на питання: «Хто я є? Що я є?» – ми звертаємо очі до Христа; антропологія – це розділ чи підрозділ Христології. Але, по-друге, ми усвідомлюємо самих себе у світлі неперекрутної любові, що існує між іпостасями Святої Трійці. За висловом румунського богослова Думітру Станіло, «Лише Трійця засвідчує існування особи»: а, як казав Микола Федоров, «Наша соціальна програма – це догмат про Трійцю»⁸

Священик творіння

В якості третього основного елементу нашої християнської антропології впродовж ХХ ст. ми маємо якось відреагувати на ідею грецької Патристики про те, що людина є посередником між землею і небом, що править космічну літургію і є священиком усього тварного буття.

Щоб збагнути нашу людську роль як посередника та святика, дозвольте навести два характерні висловлювання Отців, перше – з Григорія Назіанзіна, а друге – з Максима Сповідника⁸. Ціла низка Отців, починаючи з Клементя Олександрійського, описували людину як таку що «стоїть на межі» *methorios*⁹. Саме такий підхід застосовує Григорій Назіанзін, навіть попри те, що він не використовує саме цього слова¹⁰. Людська особистість, каже він, це «двоїсте буття, вона існує в часі, але безсмертна, вона видима, але досягнути її можна лише розумом». Янголи належать до невидимого та духовного рівня буття, тварини – до матеріального та психічного. Лише людська особистість належить одночасно до двох цих рівнів, маючи одночасно і матеріальне тіло, і розумну душу. Вона, можливо, розташована не на вершині творіння – більшість Отців, хоча й не всі, вважала, що янголи посідають вищий щабель в ієрархії істот, але якщо й не на вершині, то певно, що вона стоїть у центрі й на перехресті тварного устрою. Людська природа, саме внаслідок своєї двоїстості й перебування «на межі» матеріального й духовного – є більш складною, ніж природа янголів, і внаслідок цієї більшої складності вона наділена багатшим потенціалом. Якщо ми несемо в собі все розмаїття творіння, то кожна людина є, за словами Григорія, «другим космосом, великим світом у малому». Таке уявлення є прямою протилежністю відомій елліністичній концепції людини як мікрокосму. «Великий всесвіт» не є всесвітом зовнішнім, що розкинувся на мільйони світлових років поза людством. Простір людського серця є значно безмежнішим. Людина є не *мікрокосмом*, а *мегалокосмом*. Але і це ще не все. Створена на образ і подобу Богу, людська особистість є не просто *мікрокосмом* і не лише *мегалокосмом* – а й на більш глибинному і значущому рівні – *мікротеосом*. Як істота водночас матеріальна і нематеріальна, кожна людина є «образом світу *imago mundi*, наділена здатністю врівноважувати, примиряти й гармонізувати все в цьому світі. Але окрім і понад усе це, вона є «образом Божим» *imago Dei*, тобто ми маємо можливість через божественну благодать виходити за власні межі, а долаючи і перевершуючи себе, ми повертаємо увесь світ до Бога. Григорій бачить людське спасіння в термінах *тезису*, «обоження» чи то «деїфікації» людини, він веде мову про *zoon theoumenon*. «тварину, що стає Богом», живу істоту, яка покликана стати Богом. Стаючи самі богами, ми поєднуємо творіння з Творцем.

Григорій не заплющує очі на реальність людського гріхопадіння. Навпаки, він наголошує на крихкості й нестабільності людського становища, за його власними словами, ми «перебуваємо посередині між величчю та ницістю». Ми є створіннями з безмежними можливостями, але дуже часто цього не усвідомлюємо й схильні марнувати ці можливості. Ми можемо дуже багато, але на практиці досягаємо дуже мало. Та попри нашу обтяженість гріхом, ми все ж несемо в собі образ Божий і маємо богоданну можливість до обоження. Завдяки нашій двоїстій природі і тому, що ми створені на образ Божий, ми все ж поєднуємо землю й небо і є посередниками між ними, роблячи землю небесною, а небо земним. Григорій називає цю можливість обоження «кульмінацією людської таїни»; як і Григорій Нисський, він вбачає наше людське покликання в апофатичних термінах, як таїну, що лежить за межами нашого розуміння.

Максим Сповідник також розглядає людську особистість у термінах посередництва. Так само, як для Григорія Назіанзіна, для нього наша людська особистість є «земною, але й небесною, видимою, але уможлядною», кожен із нас є «лабораторією (*ergasterion*), яка містить усе суще в повному обсязі. Через складність людської природи, яка є водночас фізичною та ностичною, ми дотичні до всіх полюсів тварного світу, і тому ми покликані бути «посередниками» між цими полюсами, забезпечуючи їхню гармонію, пов'язуючи «близьке й далеке, низьке й високе». Отже, за Максимом, людська особистість є «природнім зв'язком і єдністю» (*physikos syndesmos*). Проте покликання людини цим не обмежується. Не лише Бог закликає нас подбати про єдність усього творіння, але, несучи образ Божий у своєму серці – ми покликані єднати тварне і нетварне. За Максимом, ми здатні здійснити це силою Любові.¹¹

Григорій Назіанзін та Максим Сповідник жодним чином не вважали, що люди можуть виконати цю місію посередництва самотужки, завдяки лише своїм власним силам. Навпаки, таке посередництво можливе лише завдяки Христу, Котрий є Боголюдиною. Це Він, другий Адам, цілковито Бог і цілковито людина, і є справжнім посередником. Це він тримає всі речі в єдності (Кол. 1:17), Він усе тримає вкупі (Єф. 1:10). Лише через

Нього, у Ньому, завдяки Його втіленню, розп'яттю та воскресінню, людина може діяти як посередник, як місток для всього творіння. Обоження означає уподібнення Христу.¹²

Саме таке богословське розуміння людської особистості може вести й надихати нас у ХХІ ст., коли ми переймаємося із проблемами екології та біоетики. Узагальнюючи ідеї, котрі мали на увазі Григорій та Максим, називаючи людину мікрокосмом та посередником, ми маємо визнати, що людська істота не є перш за все ані розумною, ані політичною, а значно більшою мірою – Євхаристійною істотою. Наш найвищий привілей, наше головне призначення, та дія, яка робить нас самими собою, – це відродження світу і подяка Богові: «Твоє від Тебе отримане, Тобі повертаємо в усьому і заради всього». Перш ніж говорити про самих себе, як про царів чи керівників усього тварного світу, ми маємо подивитися на себе як на священників усього творіння, що творять світову літургію. Це священство здійснене лише завдяки Христу, що є Первосвящеником¹³.

Утім, приношення передбачає жертву, і наш аналіз людського покликання буде вельми однобічним, якщо ми не зважатимемо на цей момент. Як наполягав останній екуменічний патріарх Дімітріос у своєму різдвяному посланні 1989 р., де йшлося про екологічну кризу, ми маємо виявляти «євхаристійний та аскетичний дух». Ці дві речі – євхаристія та аскеза – невіддільні одна від одної. У цьому занепалому світі, що упокорився гріху, дієве благодаріння неможливе без добровільного самозречення. Для того, щоб бути євхаристійною істотою, людина до того ж має бути істотою аскетичною.

Ведучи мову про аскетизм, патріарх Дімітріос, звісно ж, не мав на увазі самі лише правила стосовно посту і певну кількість поклонів, які ми робимо під час молитви, хоча й для них знайдеться місце у нашій аскетичній боротьбі, у нашому *подвигу*. Підходячи більш глобально, він мав на увазі практику самоопанування, кенотичну простоту всього нашого стилю життя, вміння відрізняти як на суспільному, так і на приватному рівні те, чого ми *хочемо*, від того, що нам насправді *потрібно*. Якщо ми чогось хочемо, це ще не означає, що ми маємо це отримати. Це той урок, який заможні суспільства по всьому світу ніяк не можуть засвоїти. Говорячи так, патріарх Дімітріос мав на увазі дорогу жертву. Як справедливо наголошував його наступник, патріарх Бартоломій, у своєму посланні до еколо-

гічної асамблеї у Венеції 10 червня 2002 р., жертва є «втраченим виміром» у нашому сьогоднішньому екологічному світогляді.

У Божественній літургії благодаріння та приношення, євхаристія та жертва настільки тісно пов'язані між собою, що становлять єдину реальність, єдину неподільну дію. І саме таким має бути все наше життя, «літургія після літургії». Ми не можемо бути насправду євхаристичними істотами, справжніми священиками творіння, хоча ми й несемо свій хрест і причетні до священної жертви Христа, нашого Первосвященника; попри те, що ми, так би мовити, покладаємо наше життя у жертвній любові, роблячи те, що мають робити інші. Досконала любов – то є любов жертвна. «Принести світ цей Богові із вдячністю» означає «принести своє життя в жертву Богові за своїх друзів». Проте ця жертва, як ми побачимо згодом, є для нас не втратою, а надбанням. *Kenosis* веде до *plerosis*'у, самоспустошення обертається на самонаповнення. Як запевнив нас Сам Господь, якщо ми втратимо своє життя заради нього, ми збережемо його (Мт. 10:39). За словами К. С. Льюїса, «Нічого з того, чим ви володієте, не зникне, а залишиться з вами»¹⁴

Отже, ми маємо три елементи – таїна, образ, посередництво, котрі, як мені здається, стоятимуть у центрі наших антропологічних уявлень у новому тисячолітті. Безперечно, існують і інші теми, окрім цих трьох, які сюди слід додати, адже людська особистість, як ми вже казали, є невичерпною.

Хоч би які речі ми обрали в якості головних, існує один базовий елемент, що є основою будь-якого розуміння людської особистості, а саме – вимір любові. Без любові людина просто не існує. Саме любов є осердям таїни людини: любов, що оприявнює образ Христа та Святої Трійці в нас, любов, що дозволяє нам бути посередниками та священиками всього творіння. Напочатку XVII ст., у часи зародження нової філософії, Рене Декарт обрав у якості відправної точки принцип *Cogito, ergo sum*, «Я мислю, отже, я існую». Але можна знайти й дещо краще, оскільки людська істота не є просто істотою мислячою – ми можемо сформулювати інше висхідне положення: *Amo, ergo sum*, «Люблю, отже існую», ба навіть іще краще: *Amor, ergo sum*, «Мене люблять, отже, я існую». Як казав Дімітру Станілоє, «Якщо мене не люблять, то я не розумію себе»¹⁵. Як твердив Поль Євдокімов, найбільша подія, що трапляється між Богом і людиною, і, можна гадати, між одною людською особистістю та

іншою – це можливість любити й бути любленим. Якщо ми визнаємо любов висхідним та кінцевим моментом нашого вчення про особистість, наше християнське свідчення у ХХІ ст. буде творчим і життєдайним.

Переклад з англійської Володимир ВЕРНЮКА

ПРИМІТКИ:

¹ Про Афанасьєва див. Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)* (Cambridge: University Press, 1989).

² Саме так у тексті banquet (прим. пер.)

³ Див. John Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter*, нове видання (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992), pp. 91–143.

⁴ Див. John D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three Centuries* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001), originally published in Greek in 1965; also *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London: Darton, Longman & Todd, 1985), especially pp. 123–260. The best study of Zizioulas is Paul McPartlan, *The Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue* (Edinburgh: T&T Clark, 1993).

⁵ Див, зокрема, його книгу *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science* (Ipswich: Golgonooza Press, 1987); *Human Image: World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology* (Ipswich: Golgonooza Press/Friends of the Centre, 1992).

⁶ Див. Kallistos Ware, 'Through the Creation to the Creator', *Ecotheology* 2 (1997), pp. 8–30, особл. pp. 8–9.

⁷ Panarion 70, 3, 1. Compare Kallistos Ware, "'In the Image and Likeness": The Uniqueness of the Human Person', in John T. Chirban, *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind, and Soul* (Westport, CN/London: Bergin & Garvey, 1996), pp. 1–13.

⁸ Про це див. *Michael Akstonov Meerson, The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm, and the Retrieval of Western Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought* (from Solovyov to Bulgakov) (*Quiaquy, II: Franciscan Press, 1998*).

⁹ Тут я узагальнюю ідеї, викладені мною в статті 'The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers', in Arthur Peacocke and Grant Gillett (ed.), *Persons and Personality: A Contemporary Inquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 197–206.

¹⁰ *Oration 38:11 (PG36: 321.C-324B)*.

¹¹ *Ambigua 41 (PG91: 1304D-1308C)*.

¹² Потужний розвиток цієї теми див. у Panagiotis Nellas, *Deification in Christ, Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987), chapter 1. Ноп. Christos Yannaras in *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), укр. переклад. Христос Янарас. Свобода етосу. К. Дух і Літера 2003.

¹³ Про це див. Fr Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, revised ed., (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1988), especially pp. 60–61; Paulos Gregorios, *The Human Presence. An Orthodox View of Nature* (Geneva: WCC, 1978), особл. стор. 82–89.

¹⁴ *Mere Christianity*, Fount Paperbacks (London: Harper Collins, 1977), p. 189.

¹⁵ *Sacrement de l'amour* (Paris: Editions de l'Épi, 1962), p. 79; tr. Anthony P. Gythiel and Victoria Steadman, *The Sacrament of Love. The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminar)- Press, 1985), p. 59. Evdokimov is citing Kallistos Kataphygiotes,