

ДО ПИТАННЯ СУДУ БОЖОГО І ЗАПЛАТИ В РОЗВИТКУ БОГОСЛОВІЯ ЧАСУ БАРОКО

У сучасній богословській дискусії можна зауважити постійно зростаючу зацікавленість темою Теодицеї і суміжних ділянок цього питання, причому спостерігаємо чимало підходів до аналізу такого винятково специфічного богословського поля. Адже будь-яка дискусія тут пов'язана в основному з питанням контекстуалізації: з одного боку, контекстуалізація Теодицеї охоплює найголовніші елементи людського буття, а з другого – обмежує аналізовані теми до специфічного, окремого підходу. З іншого погляду, контекстуалізація богословського підходу приносить нам живий і цінний досвід єднання людей з Богом, розширює бачення Теодицеї як живої дійсності. Сьогодні, коли концепції Всемогутнього Бога як Судді відокремлені від суспільного вірування, дуже рідко можна почути про «Суд Божий» і «Божу заплату» та їхнє відношення до життя індивіда. Натомість Православна Церква, всупереч цьому, наполягає на поверненні успадкованого ще від раннього християнства вчення про Бога як джерела віри й надії.

Тож особлива вдячність належить організаторам цієї конференції, що присвячена проблемі Теодицеї в її богословському розвитку, бо власне в добу Бароко відбулася переорієнтація богословських аспектів Теодицеї, наслідки чого бачимо в православному богослов'ї аж дотепер. Збагнути тодішню сутність питання означає зрозуміти причини і сьогоднішніх дискусій, і нашого ставлення до Божої присутності в світі.

Предметом аналізу в цій статті є погляди на Суд Божий і заплату в богословській думці Бароко. Питання це доволі складне з багатьох причин. З одного боку, сформульована тоді богословська перспектива, глибоко закорінившись у православному богослов'ї, досі сприймається як його інтегральна частина. З іншого боку, насувається небезпека богословських спрощень та надто узагальнювальних висновків, адже складність проблеми полягає в тому, що йдеться не лише про епоху Бароко, але й про розвиток богослов'я Західної Церкви, починаючи від Тертуліяна і бл. Августина. Відтак, у часи Бароко було просто підсумовано все те, що стало інтегральним для Західної Церкви, окреслившись у деретах

Триденського собору 1545–1563 років¹. Тож запропонований у цій статті аналіз не претендує на завешеність і всеохопність – це радше спроба, що її належить продовжити в майбутньому.

При вході до одної з буковинських церков у Канаді, з правого боку, є велика ікона Останнього Суду, що про нього Православна Церква нагадує вірним кожного дня під час літургії. Зміст цієї ікони, по суті, відзеркалює наше сприйняття кінця часів. На ній зображено вогненну ріку, де люди терплять пекельну муку за своє земне життя. Один з елементів, важливий для нашої теми, – це представлення немилосердного Бога-судді в самому центрі ікони. Його лице Бога звернене в бік грішників, Він відплачує людині за гріхопадіння. Відбиваючи середньовічне розуміння есхатології, зображення на іконі є свого роду богословським парадоксом. Адже в Православній Церкві, а передовсім у її богословії та літургійному житті, акцентуються позитивні прикмети Божої ласки, де Бог постає як милосердний, чоловіколюбний, ласкавий.

Пояснення такої іконографії належить шукати у західній богословській думці XV–XVII ст., яка завершила розвиток представлення Бога як грізного судді. Найкращим прикладом тут можуть послужити фрески Мікельанджело в Сікстинській каплиці у Римі. «Страх Божий», згідно з фрескою Мікельанджело, змальовано як шокуючий «суд Божої кари», де в центрі на престолі всемогутній Бог судить увесь рід людський. Зліва бачимо воскресіння померлих, а з правого боку – відкриті двері до пекла, готового прийняття нових мучеників². Аби зрозуміти суть такого представлення Бога, слід проаналізувати його в богословській перспективі східного і західного богослов'я. Розпочати варто з православної сотеріології отців церкви, перейшовши, відтак, до західного розуміння спасіння, як його розуміли від ранньохристиянських часів аж до епохи Бароко.

Згідно з сучасною православною думкою, отці ранньої церкви не розробили якоїсь окремої теорії сотеріології, про яку говорять сучасні вчені³. Це питання було для них невід'ємною частиною загального богослов'я, а особливо христології і антропології. Ексклюзивний розгляд одного питання відокремлено від інших

¹ Згідно з Христосом Янарасом, Триденський Собор не вніс нічого нового в життя Західної Церкви. По суті, цей Собор з'ясував уже існуюче вчення Церкви – від бл. Августина до нових богословських тлумачень. Див.: Yannaras Ch. *The Freedom of Morality*. Crestwood, 1984. P. 151.

² Cardinal Cormac Murphy-o'Connor. *We need to be saved*: www.spectator.co.uk.

³ *Salvation in Christ. A Lutheran-Orthodox Dialogue* / Ed. by John Meyendorff and Robert Tobias. Augsburg-Minneapolis, 1992. P. 25, 43. Подібного висновку доходить також Варері Капас, див.: Kattas V. *Beyond Justification: An Orthodox Perspective*: www.stpaulsirvine.org.

наражає на небезпеку богословської ізоляції, чого Східна Церква остерігається до сьогодні, не виділяючи проблематики відкуплення, усправедливлення чи заплати. Одначе правильно буде ствердити, що християнська сотеріологія і Західної, і Східної Церков, спираючись на біблійний принцип, бачить людину як таку, що живе поза первісним, зазнаним у раї, сопричастям з Богом. Щобільше, через втрату цього первісного сопричастя з Богом людина не може бути тим, чим її сотворив Бог. З богословської перспективи розірвання сопричастя з Богом називається гріхом⁴, іншими словами, гріх — це спротив людини прийняттю Божого життя⁵.

У ставленні до питання гріха й гріхопадіння людини в раї серед християнських Церков існує певна розбіжність, надзвичайно важлива для нашого аналізу. У посланні ап. Павла до Римлян (5:12) читаємо: «Тому то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а з гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей, тому що всі згрішили»⁶. Дослівно ж замість «тому що» має бути «в тому», або «в чому», але саме на основі перекладу західних отців церкви, передовсім бл. Августина, усталилося розуміння первородного гріха. Принагідно варто підкреслити, як важливо бути критичним до нових перекладів Священного Писання, які, спираючись на попередні переклади, допускають кардинальні богословські помилки. Неточний переклад одного слова ап. Павла бл. Августином заклав початком тим підходам Західної Церкви до сотеріології та антропології, що їх завершення бачимо в барокову добу, зокрема в створених для збалансування богословських основ теоріях усправедливлення, заплати й Божої кари. Натомість Східна Церква у своєму офіційному вченні прийняла не спадкоємство провини за гріх Адама, а лише його наслідок, себто смертність і зіпсуття. Досить виразно на цьому наголошує Св. Йоан Золотоустий, у якого читаємо: «...раз упавши, хоч вони не їли з дерева Адама, всі вони

⁴ З грецької мови слово «*amartema*» означає бути поза обсягом мети, див.: V. Rev. Anthony Huges. *Ancestral Versus Original Sin: An Overview with Implications for Psychotherapy*: www.stmaryorthodoxchurch.org.

⁵ Yannaras Ch. *The Freedom of Morality*; V. Rev. Anthony Hughes. *Ancestral Versus Original Sin*. Подібне спостереження бачимо в іншому творі Яннараса, де він підкреслює, що людина має можливість відповісти на заклик любови Бога. Див.: Yannaras Ch. *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburg, 1991. P. 64.

⁶ Український переклад цієї фрази Іваном Отієнком дослівно повторює західну традицію бл. Августина, в чому оприявлюється латинський вплив на Православну Церкву, див.: *Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту*. Лондон, 1962. Цей переклад ідентичний також перекладові Острозької Біблії 1581 р., див.: *Острізька Біблія. Перша Повна Біблія Церковно-Слов'янською Мовою*. Фотокопія з видання 1581 р. Вінніпег, 1983.

стали смертними»⁷. Іншими словами, між Адамом і людством існує взаємозалежність онтологічного буття, але без успадкування провини первородного гріха. Хоч людство успадкувало смертну і зіпсовану природу, воно не перебуває у стані провини первородного гріха, що поміняв людську природу⁸.

Аспект первородного гріха щільно пов'язаний з таким фундаментальним елементом християнської антропології, як питання образу й подоби Божої в людині. Згідно з Книгою Буття (1:26), людина була створена на образ і подобу Бога. У православному богослов'ї це тлумачиться як людський потенціал або можливість, певна динаміка сопричастя між Божественним і людським. Ці два елементи християнської антропології – образ і подоба – є основними та постійними в житті людини, навіть гріхопадіння Адама їх не знищило, а лише притьмарило. Іншими словами, власне завдяки образу і подоби Божій людина може себе постійно аналізувати й наближатися до Бога. В богословському сенсі людина перебуває у процесі реалізації своєї потенційності, що пов'язується з питанням спасіння, а через нього – з питанням обоження.

Орієнтація православного богослов'я на реалізацію потенційності образу в подобу стисло пов'язана з характером людини, зосередженим у людській волі. В такому розумінні спасіння і перетворення, започатковане Христом, є питанням людської волі як елементу загальної христології. Сучасна православна думка, спираючись на твори отців церкви, постійно підкреслює, що Бог сотворив людину вільною і незалежною⁹. Людина, створена Богом, представляється як інтегральне сотворіння свого опріділення. Оскільки гріхопадіння Адама не змогло знищити образу і подоби в людині, то й людська воля, як характерний і основний принцип буття людини, також залишається інтегральним і вільним елементом в її житті. Св. Григорій Ніський стверджує: «...найзнаменнішим серед усього є те, що ми вільні від примусу й не підвладні жодній природній силі, але самі можемо вирішувати на власний розсуд, бо чеснота є річчю добровільною, не підпорядкованою силуванню...»¹⁰ У цьому Східна Церква відрізняється від

⁷ John Chrysostom. *Homily 10 // The Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantynople, on the Acts of the Apostles*. Edinburg, 1989. Vol. 11. P. 401.

⁸ Meyendorff J. *Anthropology and Original Sin // John XXIII Lectures*. New York, 1966. Vol. 1. P. 52–58; також див.: Karras V. *Beyond Justification: An Orthodox Perspective...*

⁹ Romanides J. *The Ancestral Sin*. Ridgewood – New York, 2002. P. 32.

¹⁰ Gregory of Nyssa. *On the Making of Man // A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series*. Edinburg, 1994. Vol. 5. P. 405.

західного пояснення волі після гріхопадіння Адама, згідно з яким воля людини втрачає свою інтегральність.

Важливим є те, що як образ і подоба людини після гріхопадіння Адама були «притьмарені», так і воля, втрачаючи свій первісний характер, але не інтегральність, стала відкритою пристрастям¹¹. Однак це ні в чому не применшило чи поміняло принцип людської волі робити добро чи зло. Людська воля залишається і надалі вільною бути в співпричетності з Богом, або жити своїм ілюзорним життям без Бога¹². Для підтвердження цього достатньо пригадати антропологию Шостого Вселенського собору, згідно з якою, на основі аргументу Св. Максима Ісповідника, у Христа було дві волі: божественна і людська. Що ж до людини, то Св. Максим Ісповідник розрізняє її природну волю, яка завжди прагне до Бога, – навіть після гріхопадіння, та волю афористичну, якій притаманні судження, обдумуванням і незалежне визначення. Внаслідок такого розрізнення та утвердження в людині первісної інтегральності в ній не були знищені образ і подоба Бога¹³. Отже, згідно з антропологією Східної Церкви, людину після гріхопадіння можна охарактеризувати як сотворіння Боже, що, згубивши співпричетність з Богом, втратило первісну душевну схильність до Бога, втратило свою інтегральну орієнтацію прямування до божественного та можливість розпізнавати своє буття і буття Бога¹⁴.

Після представлення антропології варто обговорити основні принципи східної христології. Згідно з Вселенськими соборами, що займалися питанням христології, втілення Сина Божого відбулося не з причини заплати чи виправдання людства, а з онтологічної потреби Бога стати людиною¹⁵. Гріхопадіння Адама не було головною причиною втілення Другої Особи Пресвятої Трійці. Як щойно зазначалося, людина через гріхопадіння Адама втратила пряме сопричастя з Богом, стала по суті хворою душевно, оскільки

¹¹ Romanides J. *The Ancestral Sin*.

¹² Karras V. *Beyond Justification: An Orthodox Perspective*.

¹³ Варто лише згадати, що з цієї причини Православна Церква досить неприхильно ставиться до питання створення ласки в Західній Церкві. Власне, це стало однією з головних розбіжностей між Західною а Східною Церквами в XIII–XIV століттях.

¹⁴ Пригадаємо слова сучасного богослова Ендрю Лаута (Andrew Louth), який писав: «...with fallen creatures, their own nature has become opaque to them, they no longer know what they want, and experience coercion in trying to love what cannot give fulfilment», див.: Louth A. *Maximos the Confessor*. London – New York, 1996. P. 61 (цит. за: Karras V. *Beyond Justification: An Orthodox Perspective*).

¹⁵ Karras V. *Beyond Justification: An Orthodox Perspective*. Варто додати, що, згідно з цим сучасним богословом, питанням сотеріології і христології займалися Другий, Четвертий, Шостий і Сьомий Вселенські собори.

загубила стремління бути в сопричасті з Богом і сотвореним світом. З цієї причини православне богослов'є уявляє Церкву як велику лікарню для лікування людини, а втілення Другої Особи Пресвятої Трійці вважається екзистенційним вилікуванням людини, або поверненням їй можливості знову стати собою в первісному сенсі. З цієї ж причини Св. Григорій Назіянзин писав: «Чого Він не прийняв, Він не уздоровив, але що було поєднане з Божеством – було врятоване»¹⁶. У сучасній православній думці втілення Другої Особи Пресвятої Трійці має дві різні цілі. Перша ціль втілення Христового (*katabasis*) зосереджена на поверненні людини до стану перед гріхопадінням Адама, до первісного спілкування із Богом у раї (це широко розроблено в літургійному житті Православної Церкви). Друга ціль втілення, нероздільна з першою, пов'язується з обоженням (*theosis*), себто єдністю з Богом. Спасіння людини, себто визволення її з пригніченості смерті і зіснуття, пояснюється втіленням у Христі людської занепакої природи, Його смертю і Воскресінням¹⁷. Однак перша ціль втілення стає початком другої, в котрій Христос переобразив усе людство¹⁸. Тому хресну смерть Ісуса Христа не можна вважати судовим покаранням за провину, вона має більшу онтологічну вагу. Православна Церква ніколи окремо не зупиняється на богослов'ї хреста, включаючи його в питання Воскресіння Христового і загальної есхатології. Хрест є процесом душевного вилікування людини, яка прагне до свого обоження. Друга ціль втілення Христового, згідно зі Св. Максимом Ісповідником, – це єдність-обоження з Богом, що завжди було в Божому плані. Ці дві цілі не розділяються, оскільки творять одну тайну Бога: смерть Христова на хресті не була заплатою за людські гріхи, вона веде нас до онтології людини і Божественного промислу.

Тому зображення Бога як немилосердного судді в православному іконописанні, запозичене із західного богослов'я, є не тільки парадоксальним, але й суперечить православній христології, сотеріології та антропології. Іншими словами, Син Божий прийняв на себе занепаду людську природу з її смертністю, аби повернути назад до стану не смертності. Що більше, смерть Христа на хресті не була смертю невинного, вона була смертю втіленого Бога – не задля відновлення справедливості, а заради знищення

¹⁶ Gregory of Nazianzus. *Letter 101 // A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Edinburg, 1989. Vol. VII. P. 440.

¹⁷ Meyendorff J. *Byzantine Theology*. New York, 1974. P. 160–161.

¹⁸ Hryniewicz W. *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej // Męka Chrystusa wczoraj i dziś // Pod red. Henryka Damiana Wojtyłki CP i Józefa Jerzego Kopcia*. Lublin, 1981. S. 176.

космічної реалії смерті, яка, тримаючи людину в рабстві, штовхала її до гріха і зіпсуття¹⁹. Тому друга ціль втілення Господнього має за мету відновити людину в первісному плані Бога, про що Св. Афанасій сказав: «Він (Логос) став людиною, щоб вона стала обоженою»²⁰. Отже, з'ясувати суть втілення Христового можна не тільки як духовне оздоровлення людини після гріхопадіння, але й як її шлях до духовного сопричастя з Богом — обоження. Важливо додати, що спасіння і обоження не є людською ініціативою. Втілення Христове, що стало початком відродженого життя людини, треба розуміти виключно як справу милосердного Бога задля вилікування свого творіння і поєднання його з Божественним життям. Це також не можна розуміти як випадковість, спричинену гріхопадінням людини. Втілення Сина Божого має за мету поєднати небесне із земним, в котрому людина є мікрокосмосом²¹. Ці два аспекти антропології людини є Божим процесом, в якому проявляється незгасна Божа любов до людини. У процесі спасіння і обоження людина й надалі залишається вільною, вона може або наслідувати Божий промисел, або діяти за власним розсудом.

Це коротке представлення православної антропології і сотеріології було необхідним для розуміння православної позиції у питанні Суду Божого і заплати. З нього можна зрозуміти настороженість Православної Церкви до тлумачень заплати, відкуплення і усправедливлення в західному богослов'ї. Щоб виразніше показати різницю думання християнських Сходу і Заходу, нагадаємо вислів з Аугсбурзького Визнання Віри:

Всі люди, зачаті природним шляхом, народжуються в гріхові. А це означає, що вони позбавлені страху Божого і віри в Бога; вони сповнені зла і похитливості, себто первородного гріха. Це засуджує і провадить їх до вічної смерті, аж доки вони не відродяться у хрещенні і через святе причастя²².

Аналізуючи це твердження, можемо побачити різницю в самому підході до християнської антропології. Згідно з ним, людина успадковує первородний гріх від народження, що є інтегральною частиною вчення Західних Церков. Це повертає нас до бл. Августина і його перекладу листа ап. Павла до Римлян. Як уже мовилося,

¹⁹ Там само. С. 160–161.

²⁰ Athanasius. *On the Incarnation* // A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series. Edinburg, 1991. Vol. 14. P. 65.

²¹ Див.: St. Cyril of Alexandria. *Homily on Gen. I* // Rev. Dr. Michael Azkoul. *Justification. The Path to Theosis*. Dewdney, B.C., s. a. P. 2.

²² *Augsburg Confession, II* // *The Book of Concord* / Ed. By Theodore G. Tappert. Philadelphia, 1959. P. 29; згадується в: Volz C.A. *Human Participation in the Divine-Human Dialogue* // *Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue* / Ed. by John Meyendorff and Robert Tobias. Minneapolis, 1992. P. 86–87.

в перекладі листа 5:12 бл. Августин стверджує, що все людство згрішило в Адамі: «Тому-то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а з гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей, тому що всі згрішили». Наслідком такого перекладу в західній антропології стала думка, що спадкоємство гріхопадіння Адама полягає у провині за гріх, який лягає і на немовлят²³. Іншими словами, кожна людина народжується гріховною, що прямо суперечить східному вченню, де наголошено не провину, а результат гріха, себто смерть. У подальшому аналізі Августина людина після гріхопадіння стала рабом диявола, проте була викуплена ціною Крови Христа, отже, ціна викуплення людства є ціною заплати за її свободу²⁴.

Треба додати, що, як нині вважають, така антропологія була започаткована задовго до бл. Августина²⁵. Хоча, власне, він надав їй остаточного оформлення, що мало фундаментальне значення для розвитку західного вчення. Згідно з ним, оскільки людина успадкувала первородний гріх, то єдина річ, що може її врятувати – це створена ласка Бога²⁶. Це лягло в основу західної доктрини передвизначення (*praedestinatio*): Бог обдаровує ласкою тих, кого хоче²⁷.

З плином часу, у XVI–XVII ст. ця доктрина переродилась у доктрину подвійного передвизначення, за якою Бог у Своїй незалежності спасає одних і карає інших, натомість антропологія ранньої Церкви з її поглядом на образ і подобу Богу в людині з часом була забута. Що більше, разом із питанням Божого передвизначення, бл. Августин також переніс на богословське поле питання римського правосуддя в тому сенсі, що гріх Адама образив нескінченну Божу честь, а відтак Христова смерть на хресті поставала як акт Божої відплати, доказ успадкованої провини. Адже Бог не може

²³ Ця тема особливо важлива з багатьох причин. Їдеться перш за все про католицьке питання «*Limbus patrum*», поставлене й оформлене Томою Аквінським. Згідно з ним, ненароджені немовлята або неохрещені діти, помираючи, ідуть у місце, котре є природнім щастям, але не повнотою щастя. Хоч це місце щастя означене вічністю, немовлята ніколи не зможуть радіти з благословення небес, чи єдності спасених. Щоправда, декілька років тому теперішній папа Бенедикт XVI називав це вчення богословською теорією, див.: V. Rev. John Breck *Lessons from Limbo* в: www.oca.org.

²⁴ St. Augustine. *Enarratio in Psalms XCV*, n. 5 // Kent W.H. *Doctrine of the Atonement*: www.newadvent.org.

²⁵ Згідно із сучасним богословським аналізом, уже перші отці церкви Північної Африки, Кипріяні із Картагени і Тертуліан, наголошували це у своїх творах, див.: Karras V. *Beyond Justification: An Orthodox Perspective*.

²⁶ У добу Реформи теорія створеної ласки Бога була відкинута Лютером і Кальвіном, див.: Meuserdorff J. *Catholicity of the Church*. Crestwood, 1983. P. 75.

²⁷ Див.: Hryniewicz W. *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*. S. 176.

карати невинних, тому людина, покарана смертністю, є винною у гріхопадінні Адама, іншими словами, смерть – це Божа кара за гріх людини. Так сформульоване богословіє, засноване на хибному думанні та принципах римського правосуддя, створило систему, за логікою якої Сам Бог зобов'язаний дотримуватися визначеного правосуддя, а розуміння Церкви зводилося до правничого кодексу, без огляду на християнську аскезу²⁸. Таким чином, для Західної Церкви не смерть стала виступати основною проблемою людства, а провина, що її жорстоко карає Бог²⁹.

Таке розуміння гріхопадіння Адама, розвинене бл. Августином, незважаючи на потужність схоластики, лягло в основу доктрини Західної Церкви³⁰. Як доповнення до бл. Августина, тут було прийнято ідею задоволення і усправедливлення, опрацьовану Св. Ансельмом Кентерберійським (1033–1109), яка згодом, за доби Реформи, набула різних версій, почасти розповсюдившись і в Православній Церкві. Гріх Адама, згідно з цим ученням, розлютив Бога, за що людину було покарано. Оскільки ж жоден гріх не підлягає прощенню без вибачення, то ліками на цей стан стала смерть на хресті втіленого Сина Божого, який, будучи Богом, міг задовольнити жорстокого Бога і погамувати його злість³¹. З плином часу це вплинуло й на спосіб зображення Самого Бога, найкращим прикладом чого може послужити згадана вище фреска Мікельанджело в Сікстинській каплиці в Римі. Барокове світобачення додало акцентів на жорстокості Бога ще драматичнішого освітлення: Його представляли як брутального Батька, який, шукаючи відплати за уражену справедливість, радіє стражданням мучеників у пеклі³².

Хоча православне іконописання перейняло таку форму зображення Бога, однак треба зробити одне, досить важливе, розрізнення. Православна ікона, що спирається на столітні традиції, за своїм змістом і суттю є відображенням богословія. Головною метою концепції «страху Божого і Суду» в іконописанні, у тому числі

²⁸ Arch. Lazar Puhalo. *The Deconstruction of Christianity*, in: <http://evlogeite.com>.

²⁹ Romanides J. *The Ancestral Sin*. P. 155–156.

³⁰ Meyendorff J. *The Significance of the Reformation in the History of Christendom // The Ecumenical Review*. 1964, vol. 16, № 2, P. 166. Те саме повторює Росс Аден, див.: Aden R. *Justification and Sanctification. A Controversy Between Lutheranism and Orthodoxy // St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1994, vol. 38, № 1. P. 93.

³¹ Yannaras Ch. *The Freedom of Morality*. P. 152. Див. також: Rev. Dr. Michael Azkoul. *Justification. The Path to Theosis*. P. 10.

³² *Ibid.* P. 153. У такому «легалістському» погляді слід шукати й започаткування в Римо-Католицькій Церкві практики індульгенцій, яка спричинилася до дискредитації Церкви й певною мірою підштовхнула до Реформації. Про це також згадано в: Rev. Dr. Michael Azkoul. *Justification. The Path to Theosis*. P. 12.

в іконографії XV–XVII ст., було виховувати людей через зображуване, передаючи наслідок відокремлення людини від Бога. Такий підхід відповідає ранньохристиянським практикам та вченню Св. Григорія Великого, що розглядав ікону як книгу для «неписьменних»³³. Це була «психологічна методологія» зображення метафізичної дійсності людського життя поза Божественною сферою. Іншими словами, наміром Церкви було навернення грішників до первісного почуття присутності Бога³⁴, особливого роду формою душевного «годування» людини, що може бути зреалізоване лише в Церкві³⁵. Такий підхід до питання Теодицеї можна назвати «виховною педагогікою», в якій поєднувалися рання антропологія і сотеріологія, спрямовуючись до людей, неспроможних збагнути або усвідомити реальностей деформації життя людини в ізоляції від Творця. Кінцева ж мета була завжди одна й та сама – виховне спасіння³⁶. Важливо додати, що Православна Церква послуговувалася певними метафорами Святого Письма для інтерпретації певних богословських категорій. Наприклад, метафора зображення Страшного Суду унаочнювала відірвання людини від Бога. Натомість західне богослов'є не тільки ігнорувало таку форму інтерпретації Святого Письма, але й тлумачило в буквالیстично-легалістському сенсі певні образи, що там присутні³⁷. Ще виразніше така вада притаманна сучасним протестантським Церквам.

Досліджуючи розвиток західного християнства в добу Середньовіччя і Бароко, не можна оминати драматичної зміни методології та богословської орієнтації, розвинутої Західною Церквою у ході свого територіяльного розростання. Дедалі більше відокремлення людини від містичного єднання з Богом драматично вплинуло на сприйняття суспільством питання Теодицеї, а особливо Божої кари і відплати. Порожнеча у спілкуванні з Богом, як і розповсюдження Реформації, перетворили Бога майже виключно на Божество відплати, помсти і покарання, сформували біблійний страх апокаліптичних масштабів, а врешті перетворили західне християнство

³³ Rev. Dr. Michael Azkoul. *Perihoresis: The Christology of the Icon* // The Patristic and Byzantine Review, 1988, vol. 7, no 1. P. 76.

³⁴ Protopresbyter Michael Pomazansky. *On the Question of the «Toll Houses»*. *Our War is not Against Flesh and Blood*: www.orthodoxinfo.com.

³⁵ Такого окреслення уживає Євдокімов у своєму аналізі православної еkleziології. Див.: Evdokimov P. *The Principal Currents of Orthodox Ecclesiology in the Nineteenth Century* // Eastern Churches Review. 1978, vol. 10, № 1–2. P. 34.

³⁶ Yannaras Ch. *Elements of Faith*. P. 84.

³⁷ Ibid. P. 112. Того роду питання є досить важливим елементом дискусії про персональну есхатологію. Див.: Arch. Lazar Puhalo. *On the Nature of Heaven and Hell According to the Holy Fathers*: www.orthodoxcanada.org.

янство на моралістичну релігію з «Богом-садистом» у центрі³⁸. Під цим кутом зору не здається випадковим спостереження Імануїла Канта, який наприкінці XVIII ст., спираючись на логіку мислення та морального розрізнення в Західній Церкві, передбачав існування Найвишого Судді³⁹. Важливо підкреслити, що коли західне розуміння етики передбачає у першу чергу дотримання права, то для православного розуміння її головне завдання зосереджене у відновленні життя в Христі.

Підсумовуючи огляд розвитку проблеми Теодицеї, варто зробити кілька критичних зауважень. Лячне представлення Бога, як Його зображали в добу Середньовіччя та Бароко, позбавляє Бога одного з найважливіших елементів віри, себто любови. Адже через Божественну любов, оприявлену в божественно-людській плоті Христа, людське життя було відновлене до нового зв'язку-сопричастя з Богом. Віра в Бога без надії на Його Любов тиранізує людей, провадить їх до рабського стану, тоді як мобілізувати до віри мусть не страх Божий, а любов – найфундаментальніший принцип християнського життя, що перемагає страх. Тайна Божого втілення і хресної смерті є тайною любови, що нею Бог обдаровує все людство⁴⁰. Найкращим прикладом саме такого представлення віри й любови в справедливого Бога є фреска Страшного Суду Андрія Рубльова 1408 р. у Свято-Успенському соборі у Володимирі. На відміну від фрески Мікельанджело, тут Страшний Суд зображено як оптимістичну, радісну подію, ба, навіть вогненна ріка постає як вогонь безмежної любови Бога до людства⁴¹. Переакцентування середньовічною богословською думкою страху Божого і гріховної природи людини витворило свідомість, що паралізувала й нищила присутність Бога в людині, шкоду від чого західне суспільство не може осягнути й подолати до сьогодні⁴².

У перенаголошенні цього елементу есхатології – страх понад любов – власне й оприявлюється вплив західного богословія на православну думку доби Бароко, зокрема в часи Св. Петра Могили. Адже вчення Св. Ансельма було прийняте й розвинуте Петром Могилою в його Сповіданні Віри⁴³, яке, на думку сучасних бого-

³⁸ Такого окреслення вживає Арх. Лазар, див.: Archbishop Lazar Puhalo. *The Deconstruction of Christianity*.

³⁹ *Death, The Treshold to Eternal Life* // www.goarch.org.

⁴⁰ Hryniewicz W. *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*. S. 177.

⁴¹ Тут варто зазначити, що в своєму первісному богословії Православна Церква дотримувалася у певних осередках власне такого іконописання, представляючи Бога не як суддю, а як Христа, розп'ятого на хресті. Див.: Hryniewicz W. *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*. S. 175.

⁴² Yannaras Ch. *Elements of Faith*. P. 112.

⁴³ Meyendorff J. *Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies*. Crestwood, 1996. P. 151. До такого самого висновку доходить Гриневиц, див.: Hryniewicz W. *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*. S. 176.

словів, являло собою реакцію проти Сповідання Віри Кирила Лукаріса, заснованого на богослов'ї Кальвіна. Тогочасні західні моралісти зосереджували увагу майже виключно на есхатології – кінці світу, засудженні людини і карі Божій на Страшному Суді: уявлення про страшного Бога використовувалися в основному як метод для навернення язичників⁴⁴. Дехто з істориків характеризує XIV–XVII ст. як часи «смертоносною людини і жахаючого Бога»⁴⁵. З іншого боку, Боже об'явлення було використане окремими релігійними групами як зброя для знищення опонентів⁴⁶ у релігійних війнах, де головно постраждала Теодицея, а Церква перетворилася на інституцію закону, кари й божественного правосуддя. По суті, Бога стали сприймати як «небесного поліцейя», носія ідеї закону, порядку і покарання (пізніше таке представлення Теодицеї західним богослов'єм дозволило Зигмунду Фройдю окреслити Бога як «Садистичного Отця»⁴⁷). Іншими словами, це був процес «Божественної зради і підступу»⁴⁸.

Першим подувом вітру в знищенні «богословія страху» стали Французька революція і Просвітництво. Однак заперечення проти такого представлення Бога призвело до протилежних крайнощів – заперечення Бога взагалі. Гегель і Жан-Поль Сартр – це ті, що першими в Західній Європі проголосили смерть схоластичного Бога. Ще категоричніший удар завдав Фридрих Ніцше у своїй знаменитій заяві: «Бог мертвий»⁴⁹. Пастирство «богословія страху» надзвичайно ослабило і здискредитувало Церкву впродовж XIV–XVIII століть. Дедалі зростаюче відокремлення суспільства від життя Церкви, як і розповсюдження атеїзму, що стало, на думку Євдокімова, реакцією на «богословіє страху»⁵⁰, зіграли фундамен-

⁴⁴ На думку декого з істориків, ідея страшного Бога була успадкована західним світом від дохристиянських вірувань, а з плином часу віра в караючого Бога, через вплив німецької та грецької культур, стала інтегральною частиною цього роду уяви.

⁴⁵ Delumeau J. *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVII wieku* / Przti. A. Szymanowski. Warszawa, 1994. S. 8.

⁴⁶ Важливо завважити дискусію на тему смерті Христа серед православних богословів у 70-х роках XX століття. Див.: *Orthodoxy and the Death of God; Essays in Contemporary Theology* / Ed. by A.M. Allchin. London, 1971.

⁴⁷ Yannaras Ch. *Elements of Faith*. P. 153.

⁴⁸ Ibid. P. 83.

⁴⁹ Yannaras Ch. *An Orthodox Comment on «The Death of God»*, в: *Orthodoxy and death of God; Essays in Contemporary Theology*. P. 40. Три останні століття в історії Західного світу були в дійсності «моральним протестом проти релігії страху». Цей висновок недавно був виголошений на Загальному Синоді Англiканської Церкви, див.: *The Mystery of Salvation: The Story of God's Gift. A Report by Doctrine Commission of the General Synod of the Church of England*. London, 1995.

⁵⁰ Evdokimov P. *L'amour fou de Dieu*. Paris, 1973. P. 32. Також див.: *Photios Kantaglou* // Arch. Lazar Puhalo. *The Deconstruction of Christianity*.

тальну роль у дехристиянізації Західної Європи⁵¹. Як щойно зазначалося, «богословіє страху» глибоко проникло і в православну думку, характерним прикладом чого може послужити згадана на початку цієї статті ікона буковинської церкви. Натомість, згідно із сучасною православною доктриною, не можна зводити всю есхатологію, а отже, й Теодицею, до сприйняття Бога лише як судді й месника⁵². Завдання сучасного православного богословія — відновити правдиве зображення Бога в перспективі всеохоплюючого богословського контексту, оскільки навіть болісне страждання нашого відокремлення від Бога не повинне затьмарювати уяви про люблячо-ласкавого й милосердного Бога⁵³.

⁵¹ Arch. Lazar Puhalo. *The Deconstruction of Christianity*.

⁵² Schmemmann A. *The Eucharist, Sacrament of Kingdom*. Crestwood, 1988. P. 42.

⁵³ Chryssavgis J. *Repentance and Confession in the Orthodox Church*. Brookline, 1990. P. 66.